



مجله

# ایران‌شناسی

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

---

با مقاله‌هایی از:

سوسن بابایی	صدرالدین الهی
جلال خالقی مطلق	باقر پرهام
محمد مهدی خرمی	پرویز ناتل خانلری
هاشم رجب زاده	جلیل دوستخواه
حسین ضیائی	مهوش شاهرخ
فریدون فرخ	سیروس علائی
جلال متینی	محمد رضا قانون پرور
فریدون وهمن	عباس میلانی

مجله

# ایران‌شناسی

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

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:  
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب  
زیرنظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی  
زیرنظر: حمید دباشی  
دانشگاه کلمبیا

## هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیو یورک  
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ  
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو  
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران  
محمد جعفر محبوب  
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو  
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی،  
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در  
دوران معاصر.  
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین  
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول  
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام  
یا بخشی از هریک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و افریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

حروفپینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پنج»، آرلینگتن، ویرجینیا

# فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۲

بخش فارسی

## مقاله

- |     |  |                                   |
|-----|--|-----------------------------------|
| ۲۳۱ | صادق چوبک داستان‌نویس برجسته معاصر   | جلال متینی                        |
|     |  | صادق چوبک -                       |
| ۲۳۶ | با صادق چوبک در باغ یادها<br>از خاطرات ادبی دکتر پرویز ناتل خانلری                             | صدرالدین الهی<br>صدرالدین الهی    |
| ۲۵۵ | درباره صادق چوبک   |                                   |
| ۲۶۸ | چند تصویر از زنان در داستانهای صادق چوبک<br>دیدگاه نفس‌گرایانه صادق چوبک در بنای<br>سنگ صبور   | محمد رضا قانون‌پرور<br>فریدون فرخ |
| ۲۷۶ | تنگسیر، بازسازی اسطوره‌گونه داستان واقعی   | محمد مهدی خرمی                    |
| ۲۸۳ | نظر صاحب‌نظران درباره صادق چوبک و آثار وی  |                                   |
|     | ***  |                                   |
|     | از «دفتر خاطرات دکتر پرویز ناتل خانلری»:   | پرویز ناتل خانلری                 |
| ۲۹۸ | تنگدستی  |                                   |
| ۳۰۷ | چند یادداشت بر مقاله ایران در گذشت روزگاران (۲)<br>تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد      | جلال خالقی مطلق<br>باقر برهام     |
| ۳۲۴ | اسفندیار با رستم در شاهنامه ...  |                                   |
| ۳۵۳ | صدرالدین شیرازی و بیان فلسفی «حکمت متعالیه»  | حسین ضیائی                        |
| ۳۶۵ | ناصرالدین شاه در فرنگ<br>ایران و ایرانیان از نگاه یوشیدا نخستین                                | عباس میلانی<br>هاشم رجب‌زاده      |
| ۳۸۱ | فرستاده ژاپن به دربار قاجار (۱)<br>درخت دانش بی پایان. درباره «دانشنامه<br>ایرانیکا»، جلد پنجم | جلیل دوستخواه                     |
| ۳۹۸ |  |                                   |

## نقد و بررسی کتاب

- |     |   |             |
|-----|---|-------------|
| ۴۱۵ | «مطالعات ایرانی - یهودی ۲»                      | فریدون وهمن |
| ۴۲۳ | «مقدمه بر فارسی»، تألیف ویلر م. تکستون          | مهوش شاهق   |
|     | «تاریخ نقشه نگاری»، جلد ۲، دفتر اول: نقشه نگاری | سیروس علانی |
| ۴۲۹ | در جامعه‌های سنتی اسلامی و جنوب آسیا            |             |
| ۴۳۶ | معایب الرجال، نوشته بی بی خانم استرابادی        | جلال متینی  |

## گلگشتی در آثار فارسی

- |     |               |      |
|-----|---------------|------|
| ۴۴۳ | معرفی ۱۴ کتاب | ج ۴۰ |
|-----|---------------|------|

## نامه‌ها و نظرات

- |     |   |
|-----|---|
| ۴۵۴ | رحمت مهرآز، جلال خالقی مطلق، ایرج افشار، جلال متینی،<br>علی اصغر سعیدی، صدرالدین الهی، ع. ب. دهقانی تفتی، حشمت مؤید |
|-----|---|

## بخش انگلیسی

- |  |             |
|--|-------------|
| نقد و بررسی کتاب: «پرِ سیمرح...»، تألیف بورگیل | سوسن بابایی |
|--|-------------|

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

# مجله ایران‌شناسی

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

تابستان ۱۳۷۲ (۱۹۹۳ م.)

سال پنجم، شماره ۲

## صادق چوبک داستان‌نویس برجسته معاصر

حدود نیم قرن پیش که صادق چوبک نخستین مجموعه داستانهای کوتاهش را به نام خیمه‌شب‌بازی منتشر ساخت، ایران یکی از آشفته‌ترین ادوار تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خود را تجربه می‌کرد. چه از یک‌سوی، ایران هنوز در اشغال قوای نظامی به اصطلاح «متفقین» بود، و از سوی دیگر، در کنار دهها حزب و جمعیت سیاسی که در اطراف و اکناف ایران چون قارچ از زمین سر بر می‌آوردند، در زیر حمایت مستقیم و آشکار دولت شوروی حزب توده ایران بنیان نهاده شد، حزبی که بی‌مبالغه در حوادث پنجاه سال اخیر کشور ما ایران همواره نقشی منفی داشته است، که مهمتر از همه آنها جذب اکثر جوانان و درس‌خواندگان و نویسندگان و شاعران و هنرمندان ایران دوست ما در «کعبه» تشکیلات خود بود و با کمال تأسف هدايت آنان به «ترکستان»! از شگفتیهای روزگار نیز یکی آن است که در زمانی که لااقل گروهی کثیر از درس

خوانندگان ما رفته‌رفته قید «تعبد» را حتی در مذهب به‌دست فراموشی سپرده بودند، این حزب پشْتاز! «تعبد حزبی» و اطاعت کورکورانه از اوامر حزبی را به نحو اشدّ و اکمل جانشین تعبد مذهبی مؤمنان ساخت و بر آزادی تفکر و اندیشه نسل جوان و روشنفکران و هنرمندان وطن ما یکسره خط بطلان کشید. از یاد نبریم که تبلیغات آن حزب نیز چنان گسترده و قوی بود که در آن سالها، توده‌ای بودن و چپ بودن و حداقل تظاهر به چپ بودن «مد» روز شده بود، چه این حزب قادر بود، حتی در کوتاه مدت، فی‌المثل شاعر یا نویسنده‌ای مخالف و یا بیطرف را به‌صورت یک پول سیاه در بیاورد، همان‌طوری که توانست در طی چند دهه، دهها شاعر و نویسنده کم‌مایه درجه سوم و چهارم را نیز در نشریات خود به‌عنوان شاعران و نویسندگانی کم‌نظیر و بی‌مانند معرفی کند، و چنان که می‌دانیم اعضای حزب و طرفدارانش، نیز بی‌تأمل آن تشخیصهای ادبی و هنری حزبی را بیچون و چرا می‌پذیرفتند.

در چنین آشفته‌بازاری که «حزب» با قدرت جاذبه خویش همه را به‌سوی خود می‌کشید، خیمه‌شب‌بازی منتشر گردید، کتابی که در آن زندگی محروم‌ترین طبقات اجتماع ایران از زن و مرد، و جهل و خرافات حاکم بر زندگی آنان جزء به جزء در داستانهای کوتاه و به زبان توده مردم — نه به لفظ قلم و زبان مدرسه دیدگان — مورد بحث قرار گرفته بود. چنین کتابی، البته «خوراک» بسیار خوبی بود که حزب می‌توانست آن را به‌نحو احسن به‌خورد اعضای خود بدهد، و نویسنده آن را در صورتی که به حزب پیوندند به آسمان علیین ببرد، به‌خصوص که نویسنده کتاب در «اسائت ادب»، آخرین داستان آن مجموعه، با زبان طنز بر شاهی خودکامه نیز تاخته بود، داستانی که فقط در چاپ اول از زیر قیچی سانسور جان به‌در برده بود، و چاپ دوم کتاب در ده سال بعد، تنها با حذف آن اجازه نشر یافت. موضوع بسیار مهم آن است که در چنان دورانی صادق چوبک عملاً نشان داد نویسنده‌ای ست «مستقل» که کار خود را می‌کند و به‌راه خود می‌رود و قلم و هنر خود را در خدمت این حزب و آن حزب قرار نمی‌دهد. همچنان که در مدت ۵۰ سال اخیر نیز بدین شیوه مرضیه عمل کرده است.

چوبک چهار سال پس از نشر خیمه‌شب‌بازی، مجموعه داستانهای جدید خود را به‌نام انتری که لوطیس مرده بود، منتشر ساخت. قریب بیست سال بر چاپ این کتاب گذشته بود که وی داستان بلند تنگسیر را به‌چاپ رسانید، و آن گاه پس از سپری شدن دو سال، دو مجموعه داستان کوتاه دیگر به نامهای روز اول قبر و چراغ آخر از او در ایران منتشر گردید، و سالی بر نشر این دو نگذشته بود که سنگ صبور، داستان بلند

پروازهاش را به چاپ سپرد.

درباره آثار چوبک و سبک نگارش وی صاحب‌نظران گفتنیها را گفته‌اند، ولی ذکر دو موضوع مهم را در این باب در این‌جا زائد نمی‌داند. نخست آن که درست است که چوبک داستانهایش را به‌زبان عامه نوشته است، ولی وی را هرگز نباید در شمار گروهی کثیر از به‌اصطلاح قصه‌نویسان و قلم‌زنانی به‌شمار آورد که می‌پندارند کار داستان‌نویسی، تنها و تنها، با به‌زبان عامیانه نوشتن تمام می‌شود و نویسنده معاصر را با آثار ادب کهن زبان فارسی مطلقاً کاری نیست. خیر، چوبک هرگز نه فارغ از آثار منظوم و منثور ارجمند زبان فارسی بوده است، و نه غافل از آثار نویسندگان طراز اول خارجی. و توجه خاص وی به‌همین دو امر، سبب گردیده است که در بین داستان‌نویسان هم‌نسل خود بی‌رقیب و یگانه بماند. بگذریم از ترجمه مهپاره که سبک نگارش آن به قول ابوالفضل بیهقی از لونی دیگر است.

و اما اینک قریب سی سال می‌گذرد که از چوبک داستانی دیگر به‌چاپ نرسیده است، در حالی که وی به یقین در این مدت دراز، و حوادثی که بر ایران و ایرانیان و شخص وی در ایران و خارج از ایران گذشته است، باید بسیار نوشته باشد. از سوی دیگر بی‌تردید برای وی به‌مانند دیگر نویسندگان و شاعران و هنرمندان ایرانی، بارها و بارها به‌ویژه در سالهای اقامت در خارج از ایران این فرصت پیش آمده است که خبرنگاران به سراغش رفته باشند تا در باب یک موضوع سیاسی یا اجتماعی عقیده او را بپرسند، یا از نظر وی درباره فلان نویسنده یا شاعر آگاه شوند. ولی به‌نظر نگارنده این سطور، وی از سال ۱۳۲۴ که خیمه‌شب‌بازی را نوشت، تا کنون حرمت قلم و سخن را با دقت تمام پاس داشته و در این باب نیز هرگز نخواسته است نامش و تصویرش در هر روزنامه و مجله‌ای چاپ شود و درباره هر موضوع پیش پا افتاده یا پیش پا نیفتاده روز داد سخن بدهد و به‌مانند برخی، «حرف آخر» را بزند. او در این سالها مهر سکوت بر لب زده است. آیا نویسنده‌ای را که در طی پنجاه سال گذشته وطن ما، با آن همه جزر و مدهای سیاسی و اجتماعی، این چنین استوار مانده است نباید به دیده تکریم نگریم.

\*\*\*

و اما سبب اختصاص بخش اول این شماره ایران‌شناسی به صادق چوبک و

آثارش:

سال پیش در بیست و ششمین جلسه سالانه کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه در

شمال امریکا (MESA) که در ۲۸-۳۱ اکتبر ۱۹۹۲، در شهر پورتلند، ایالت اورگون تشکیل شده بود، یکی از جلسات سخنرانی به داستان‌نویسی صادق چوبک اختصاص یافته بود که دکتر محمد علی جزایری استاد دانشگاه تکزاس در استین آن را اداره می‌کرد. چهارتن از ایرانیان در آن جلسه درباره آثار صادق چوبک به زبان انگلیسی سخن گفتند. پس از پایان این جلسه به دکتر قانون پرور استاد دانشگاه تکزاس در استین که خود از سخنرانان آن جلسه بود و چند سال پیش هم سنگ صبور را به انگلیسی برگردانیده بود پیشنهاد کردم در صورت موافقت سخنرانان، روایت فارسی این خطابه‌ها را برای چاپ در اختیار مجله ایران‌شناسی قرار بدهند. این پیشنهاد پس از چندی با استقبال سخنرانان روبرو شد. از آن چهار سخنرانی، روایت فارسی سه سخنرانی به مجله رسید که در این شماره چاپ شده است. از سوی دیگر به یاد داشتم که صدرالدین الهی قریب سی سال پیش درباره شاعران و نویسندگان معاصر با زنده یاد دکتر پرویز ناتل خانلری مصاحبه‌هایی به عمل آورده است که اکثر آنها، از جمله مصاحبه وی درباره صادق چوبک به چاپ نرسیده است. پس، از وی نیز خواهش کردم که متن آن مصاحبه را در صورت امکان در اختیار مجله بگذارد، که با لطف وی این کار نیز انجام پذیرفت. سپس نظر عده‌ای از منتقدان و خوانندگان آثار چوبک را — چه موافق و چه مخالف — گردآوردیم که از نظر خوانندگان مجله بگذرانیم. ولی مسأله مهم این بود که چگونه صادق چوبک، مردی را که به ندرت — آن‌هم با اهل دل و اهل درد — سخن گفته است، و از مصاحبه و امثال آن نیز سخت گریزان است می‌توان بر سر سخن آورد. این کار به شرحی که در صفحات بعد ملاحظه خواهید کرد با پشت‌کار و لطف الهی جامعه عمل پوشید و صادق چوبک موافقت کرد آنچه را الهی طی ده پانزده سال اخیر از وی شنیده است و یادداشت کرده، بر او بخواند تا در صورت تأیید وی در این شماره ایران‌شناسی چاپ شود. چوبک تا آن نوشته‌ها را کلمه به کلمه از زبان الهی نشنید، و در صورت لزوم آنها را پس و پیش نکرد، با چاپ آنها موافقت به عمل نیاورد، و این امر نیز خود دلیلی دیگر است بر این حقیقت که مرد، به راستی، نه فقط در داستان‌نویسی که حتی در نقل برخی از خاطرات خود نیز تا چه حد دقت و وسواس به جا دارد.

از همه کسانی که در فراهم ساختن این بخش مجله ایران‌شناسی، بر بنده منت نهاده‌اند صمیمانه سپاسگزارم. از نویسندگان مقاله‌ها، از شخص صدرالدین الهی برای همدلیها و همکاری صمیمانه‌اش با مجله، در تهیه سه قسمت اخیر این بخش، و از جناب صادق چوبک برای موافقت با چاپ برخی از خاطرات خود در مجله ایران‌شناسی.



برای داستان‌نویس نامدار معاصرمان، صادق چوبک، که بی‌تردید در تاریخ داستان‌نویسی فارسی نامش ماندگار خواهد بود، و در تابستان امسال هفتاد و هفتمین سال زندگی پربار خود را پشت سر گذاشته است، سلامت و طول عمر آرزو می‌کنیم.

جلال متینی

## با صادق چوبک در باغ یادها

حالا سالی چند است که من آقای صادق چوبک را می‌شناسم. انقلاب اسلامی اگر لطفی در حق من کرده همین بوده است و بس. در تهران هرگز نه او را دیده بودم و نه از احوالش چیزی می‌دانستم. اما این‌جا هفته‌ای، دو هفته‌ای، و گاه ماهی یک بار به دیدنش می‌روم، سلامی می‌کنم و در کنار او و آشفته‌گیهای کاغذ و کتاب اطاقش، به آرامشهای گمشده‌ام بازمی‌گردم.

مرد مطبوع، مؤدب و مهربانی‌ست. نان و شرابش را با گشاده‌دستی و گشاده‌زویی با مهمان قسمت می‌کند و تنها و یک تنه است. به این جهت می‌توان به او اطمینان کرد و تکیه داد.

در هفتاد و هفت سالگی بی‌پرواییهای هفده سالگی را دارد. عاشق روی خوش و موی دلکش و می‌بی‌غش است. بیدار و دل‌آگاه، تیزهوش و نکته‌بین و نکته‌سنج است و چون این همه را در هم بریزی، من در تعریفی وام‌گرفته از حافظ او را «رند عالم‌سوز» می‌خوانم.

اگر در احوال اهل دل دقیق شده باشی پس از مدتی مصاحبت با چوبک او را جامع جمیع تعاریفی می‌بینی که از کلمه «رند» در ذهن هر ایرانی جای دارد.

مثل هر رند عالم‌سوزی اهل مصلحت‌بینی نیست، مثل هر رندی مرید طاعت بیگانگان نیست و معاشر زندان آشنا هست. مثل هر رندی برای روای حاجت به سراغ می‌فروش می‌رود. و به بخشیدن گنه و دفع بلا چندان پایبند نیست. مثل هر رندی از سرزنش مدعی در اندیشه نیست و شیوه رندی و مستی را به سرزنشی از کف نمی‌نهد. همچنان که عیب کس به مستی و رندی نمی‌کند. در محضر این رند عالم‌سوز یاد می‌گیری که با مردم زمانه سلامی و والسلام.

در کنارش باید با حوصله بود و با مدارا. چرا که گاه سخت‌تنگ‌حوصله است و پرخاشجوی، گاهی چون کودکی بهانه‌گیر است و لجوج، و گاه چون دریایی پر از بیم موج، با موج‌خندی زهرآگین به سبکباران ساحلها.

نه تنها گردن او که گردن همه دست در سفره بردگان خانه او زیر بار همت بانویی صبور و بردبار که شریک زندگی اوست، خم است. تحمل وسواسها و بدخلیهای مردی چون او به راستی خلقی «قدسی» لازم دارد و این کار از طایران کم حوصله بر نمی آید. مبالغه نیست گاه تا روزی ده ساعت برای ذهن سیال او خواندن و خواندن و ملامتهای او را بر تلفظ غلط یا صحیح یک کلمه تحمل کردن و دنبال معنی صحیح یک لغت نه تنها فرهنگ معین که برهان قاطع و فرهنگ نفیسی و آندراج را ورق زدن.

چوبک اهل مصاحبه نیست و به موعظه «پیر میفروش» از «مصاحب ناجنس» احتراز می کند. به این جهت من از او اجازه گرفتم که آنچه را که در طول این ده پانزده سال در کنار او، از دهان او چه به صورت نقل خاطره و چه به شکل نظر شخصی شنیده ام، جسته و گریخته گرد آورم و به تأیید خود او برسانم و چاپ کنم. با رندی عالم سوز چون او، جز این نمی توان کرد.

صدرالدین الهی - برکلی - تابستان ۱۳۷۲

● بیماری چشم سخت آزارش می دهد. به زحمت یک هشتم از تمام بینایی را حفظ کرده است. روزی در یک فروشگاه بزرگ مقابل انبوه دفترهای سفید و کاغذهای یادداشت، آستین مرا گرفت و کشید و گفت: «الهی، این همه دفتر و کاغذ سفید، حالم را بد می کند. از این که نمی توانم سیاهشان کنم. فکرها و قصه هایی در سرم می جوشد خیلی قشنگ و وقتی نمی توانم بنویسم از این ناتوانی عصبانی می شوم.» و بعد به طنز و جد افزود «اینها را که می بینم یاد قصه عبید می افتم و آن مخنث و مار خفته و آن جمله مخنث که «دریغا مردی و سنگی».

● به لحن غمگینی می گوید: «هنوز باور نمی کنم که نمی بینم. هر روز صبح که از خواب بلند می شوم، فکر می کنم که بینا میم را باز یافته ام» و دریغ...

\*

● افسوس بسیار دارد برای بسته بزرگی از یادداشتها و نامه هایی که از تهران برایش پست شده و هرگز به امریکا نرسیده است. نامه هایی از هدایت، خانلری، فرزند، ذبیح بهروز و دیگران و قصه ها و طرح قصه ها و ترجمه هایی که باید به آنها می رسیده و حالا از دست رفته است.

● از این که یک دفعه رو دست خورده و صحبت های خودمانیش به عنوان مصاحبه در یک روزنامه چاپ شده سخت دلخور و پکر است. هنوز بعد از سالها نصرت رحمانی شاعر را نمی بخشد که شبی بی مقدمه به سراغ او رفته و با وی از هر دری سخن گفته، و بعد دو شب دیگر هم پای صحبت او نشسته و در دود و غبار کنار بخاری هیزمی او گم شده، تا به این جا که شب را در خانه او بیتوته کرده، و بعد سر از آیندگان در آورده با سه

مقاله پی در پی که عنوان مصاحبه بر آن گذاشته بوده است.

● به یادش می‌آورم که آن حرفها در زمان خود سر و صدای بسیار کرد. بر این تأکید می‌ورزم که نصرت رحمانی در کار خود شاعری یگانه بوده و هست و او تصدیق‌کنان می‌گوید: «ازش خوشم آمد که نشستم حرفهایم را با وی در میان نهادم. اما قرار نبود اینها چاپ شود. من اهل مصاحبه نیستم» و تأیید می‌کند که: «شعرهای رحمانی را خوانده بودم. پسندیده بودم. به این جهت به خلوت خود راهش دادم ولی چرا این کار را کرد؟ چرا؟» نویسنده هنوز از شاعری که «سایه‌اش زیر پایش له شده»، گله‌مند است.

\*

● از چند حکایت که در ذهنش جولان دارد حرف می‌زند و این که با تقریر، کار تحریر را نمی‌توان انجام داد. در فکر است که درباره دامهایی که در زندگی پیش پای آبروی او گسترده شده چیزی بگوید. بر سبیل خاطره می‌گوید: «می‌خواهم اسم این کار را بگذارم «دامها و دانه‌ها» این‌طور کار را شاید بشود روی نوار گفت و بعد پیاده کرد».

● گاه ساعتها با دفترهای جالبی که از روزگار گذشته دارد خلوت می‌کند گاه تکه‌ای از آن را بر محرمی فرو می‌خواند. چوبک شاید اولین و تنها نویسنده ایرانی‌ست که روزنامه‌خاطرات نوشته به طریق دقیق روزانه. تنی چند از ما این دفترها را دیده‌ایم. وقتی اوقاتش تلخ است می‌گوید: «می‌خواهم آتششان بزنم» وقتی ملامتش می‌کنی، می‌گوید «برای کی چاپ کنم؟ این دفترها را من در شرایط دشوار تهران می‌نوشتم. داده بودم از آهن سفید صندوقی برایم درست کرده بودند توی حیاط خانه چال کرده بودم و با این همه شب از ترس این که اگر بیایند و اینها را پیدا کنند و مرا آزار بدهند خوابم نمی‌برد. به هزار حقه آنها را آورده‌ام این‌جا و حالا وقتی به آنها بر می‌گردم، به ایران بر می‌گردم، دلم تنگ می‌شود و حالم بد». پیرمرد دلش برای خانه‌دروس، حیاط و باغچه و دفترش تنگ شده و ساعت‌های سختی را در خیال خانه می‌گذراند. چونان همه ما. و چرا بر نمی‌گردد؟ کتابهای ممنوع‌الانتشار است مگر تنگ‌سیر و مهباره. چرا؟ زیرا که او، مانند دیگر همفکران عصر خود چون هدایت، بهروز و دیگران، ایران را بیش و پیش از اسلام دوست می‌دارد. فقط داستان «چراغ آخر» کافی‌ست که جان او در خطر بیفتد. در تهران کتابهایش را خمیر کرده‌اند. برود آن‌جا چه کار؟

● از مرگ نمی‌ترسد اما یک نوع وحشت از ناشناخته در همه اوقات با اوست. از

این که تنها بماند، از این که در جایی باشد که راه بیرون رفتن از آن را نداند، از این که آوار بر سرش فرود آید، از این که فضای حرکتش محدود باشد، از این که نفسش تنگی کند. از همه اینها وحشت دارد، می‌گوید: «زندان بد است. جایی که آدم نتواند اختیار حرکت و رفتارش را داشته باشد دوست داشتنی نیست».

\*

● کودکانه و بی‌غش متأثر می‌شود. شعر «بنی آدم اعضای یک پیکرند» را که می‌خواند اشک می‌ریزد و بر جهان بی‌ترحم نفرین می‌فرستد. از مرگ گیاهی در گلدان خانه‌اش مضطرب و غمگین می‌شود. حتی دلش نمی‌آید که میوه درختهای خانه را بچیند. یا گل‌های رازقی درشت و خوشبو را از شاخه جدا سازد و در گلدان خانه بگذارد. می‌گوید «خراب کردن طبیعت و دست زدن به زیباییهای آن وحشیگریست، خونریزیست».

● شیفته آزادی و عدالت است. این را در جانش دارد. با همه دیکتاتورها در جنگ است. تعبّد را از هر نوع نشانه ذلت انسان می‌داند. گاه با حرارت یک جوان انقلابی داد می‌زند: «من تمام عمرم با ظلم و ستم جنگیده‌ام و در ستایش آزادی نوشته‌ام. آزادی جوهر من است».

\*

● خوشحال است که هیچ‌وقت آنچه را که مردم می‌خواسته‌اند ننوشته که به دستشان بدهد. می‌گوید: «شیلر شاعر آلمانی معتقد است به مردم آنچه را که می‌خواهند، ندهید. بلکه آنچه را که لازم دارند، بدهید».

● از مردم آسان‌پسند بیزار است و معتقد است آدمهایی که کارهای ساده و آسان را دوست دارند حق ندارند آثار او را بخوانند. می‌گوید «به ظاهر کارهای من نگاه نکنید. این کارها را باید با حوصله و با توجه به زمانی که نوشته شده، خواند».

● درباره کارهایش خیلی کم حرف می‌زند. وقتی از او می‌پرسیم از میان قصه‌هایش کدامها را بیشتر دوست می‌دارد؟ معتقد است آدم اگر چند بچه داشته باشد می‌تواند از روی خلق و خوی بچه‌ها در حق آنها قضاوت کند. ولی در مورد آثار، این میسر نیست. معتقد است که هر کدام از کارهایش را به دلیلی دوست دارد. دلیلی که شبیه دلیل دوست داشتن آن یکی نیست. با این همه از «روز اول قبر»، «اتری که لوطیش مرده بود»، «چرا دریا توفانی شد»، «قفس»، «پیراهن زرشکی»، «گورکنها» زیاد یاد می‌کند.

● می‌گوید: «وقتی کاری از آدم «صادر» شد — و روی کلمه صادر تأکید می‌کند

— دیگر اختیار آن دست آدمی نیست. این کار مال همه است و هرکس حق دارد هر طور می‌خواهد درباره آن قضاوت کند» و ما هرگز ندیده‌ایم که از سخت‌ترین انتقادات به رنجیده‌خاطری یاد کند.

\*

● اگر از کار نوشتن کسی خوشش بیاید یا نوشته‌ای را پسندیده باشد با لحنی نیمه جدی و نیمه شوخی می‌گوید «معلومات آقا را خواندیم بسیار خوب بود»، و گاه به اصرار می‌کوشد که نویسنده را به انتشار اثر به صورت کتابی وادار کند.

● از این که نودولتان ادبی را به جان هم بیندازد، بدش نمی‌آید. گاه مخصوصاً کاری می‌کند که دو نفری با هم به مجادله مشغول شوند و او با خنده یک خروس باز آنها را تماشا می‌کند. ما خود با همه دم‌بریدگی یک بار در این تله چوبک افتادیم.

● وقتی اظهار فضل در اطرافش زیاد می‌شود اصلاً به حرف کسی گوش نمی‌دهد. در این حال یا برای خود زمزمه می‌کند یا مثل علاءالسلطنه پدر مرحوم حسین علاء خود را به خواب می‌زند و یا اصلاً بر می‌خیزد و به اطاقش می‌رود.

● حالا هر کس به طرف شهر ما می‌آید حتماً و از راه ادب ساعتی یا شبی را در حضور او می‌گذرانند. در این سالها من فریدون هویدا، بزرگ علوی، مجید رهنما، سعیدی سیرجانی، احمد شاملو، هما ناطق، هوشنگ گلشیری، جمال میرصادقی، شهرنوش پارسی‌پور، نجف دریابندری و... را در خانه چوبک دیده‌ام یا شنیده‌ام که پیش او بوده‌اند.

● در مورد اشتباهکاری اشخاص به‌خصوص در زمینه ادب بی‌بخشش و سختگیر است. شلختگی و سرهم بندی را اصلاً نمی‌بخشد و حتی مواظب تلفظ صحیح لغات است. وسواس او در حق واژه‌ها چیزی در حد آن است که علامه قزوینی گفته بود «من اگر بخواهم سوره الحمد را بنویسم حتماً قرآن را باز می‌کنم و از روی آن می‌نویسم». به این جهت است که وقتی جوانها در رادیو یا تلویزیون محلی واژه‌ای را غلط تلفظ می‌کنند دادش به آسمان می‌رود و آنها را عامی و بیسواد می‌خواند.

\*

● آثارش به روسی و طبعاً به همه زبانهای امپراتوری سابق شوروی ترجمه شده. تعریف می‌کند که ترجمه‌ای به زبان چک از یکی از داستانهایش را از چکسلواکی سابق برایش فرستاده بودند. در این جا به طیبی که نسل دوم مهاجر بوده، داده است، و مادر این طیب که هنوز به آن زبان می‌خواند، پس از خواندن قصه به پسرش می‌گوید

«این قصه بزرگی است، دلم می‌خواهد نویسنده‌اش را ببینم». خوشحال است که قصه محبوبش سنگ صبور به روسی توسط جهانگیر دُری و زویا عثمانوا ترجمه شده و به انگلیسی هم قانون پرور آن را برگردانده و خوب برگردانده است.

● از ترجمه‌های دیگری که از کارهای او توسط ایران‌شناسان معتبر صورت پذیرفته یاد می‌کند: آربری قصه‌های او را ترجمه کرده، ژیلبر لازار، در دستور زبان فارسی خود کراراً از او شاهد آورده، پرفسور بویل یک کلید فهم معانی برای انتری که لوطیش مرده بود نوشته، پرفسور بگلی تنگسیر او را به انگلیسی برگردانده و بر آن مقدمه نوشته. خود چوبک در این کار او را کمک کرده و حتی عنوان انگلیسی کتاب را که *The Man and His Gun* است او برای تنگسیر برگزیده و به بگلی پیشنهاد کرده است.

\*

● در مورد سنگ صبور حساسیت خاص دارد. معتقد است که این کتاب در میان

آثار دیگر او مظلوم واقع شده و بیش از هر اثر دیگری به آن ستم رفته است.

● می‌گوید: «سنگ صبور قرار بود داستان دوازدهم کتاب خیمه‌شب بازی باشد.

طرح این داستان را من در سال ۱۳۲۰ ریختم. اول اسم آن را گذاشته بودم «لعان» یعنی فرزندی که پدر در حلالزادگی او شک می‌کند و در حقیقت با نفی و انکار ابوت خود، فرزندی را که به او منسوب است طبق قوانین اسلامی از خود نمی‌داند. اصل داستان حکایت زنی است که بر سر چهار زن دیگر وارد خانه‌ای می‌شود و مرد خانه که در حسرت فرزند می‌سوزد از او صاحب اولاد ذکوری می‌شود. اما یک اتفاق به همراه توطئه چهار هوو سبب می‌شود که این بچه «لعان» بشود. اتفاق همان است که در سنگ‌صبور آمده. یعنی بچه در شلوغی حرم شاه‌چراغ به علت خوردن آرنج زائری به دماغش خون دماغ می‌گردد و بر اساس یک خرافه که می‌گوید اگر حرامزاده‌ای وارد حرم شاه‌چراغ بشود، خون دماغ خواهد شد، انگ حرامزادگی بر پیشانی طفل می‌خورد. این داستان که قرار بود داستان دوازدهم خیمه‌شب بازی باشد، یازده بار نوشته شد، ماشین شد، آماده شد که به مطبعه برود، ولی چون راضی نبودم، دوباره از سر نوشتم و بالاخره صورت دوازدهم آن به چاپ رسید».

● او معتقد است که «همه حرفهایش را در سنگ صبور زده است و سنگ‌صبور

سرفصل تازه‌ای در داستان‌نویسی معاصر ایران است» در مورد ایرادی که به نمایشنامه

آخر داستان می‌گیرند و نیز دو نمایشنامه داخل داستان و نقل تمام حکایت رستم فرخزاد

از شاهنامه در متن داستان، او معتقد است: «این ایرادها را کسانی می‌گیرند که روح سنگ‌صبور را نشناخته‌اند، مخصوصاً نمایشنامه آخر کتاب، حکایت درخت دانش است که در باغ سنگ‌صبور روییده».

● در مورد سنگ‌صبور نکته جالبی را به یاد می‌آورد. او با یکی از قهرمانان این داستان از نزدیک آشنا بوده و نشست و برخاست داشته است. سیف القلم، جانی معروف و قاتل زنان بدکاره شیراز. می‌گوید: «سال ۱۳۱۳ من از مدرسه امریکایی تهران به شیراز برگشتم که تصدیق سیکل اول متوسطه را از یک مدرسه دولتی بگیرم. در این زمان من که سخت مشتاق فلسفه و حکمت اسلامی بودم در مسجدنو شیراز در محضر میرزا محمد علی حکیم حاضر می‌شدم. این میرزا بعدها به تهران آمد و در مدرسه سپهسالار و دانشکده معقول و منقول از اجله مدرسین حکمت الهی شد. در محضر او بود که من با یک سید شیرازی الاصل هندی شده آشنا شدم. مردی بود با لباس سفید کتان پاکیزه که می‌گفت از هندوستان آمده و طالب کسب کمالات معنوی است. چون انگلیسی او خیلی خوب بود با من که شاگرد مدرسه امریکایی بودم، خیلی زود اخت شد و ساعتها با هم حرف می‌زدیم و وقت می‌گذراندیم. روزی که او را به جرم قتل گرفتند، برای من روز عجیبی بود. زیرا با محاسبه روزهایی که او مرتکب قتل زنان شده بود، می‌دیدم که این روزها درست مصادف با ایامی بوده که او یا قتل را انجام داده و به مدرسه آمده بود و یا بلافاصله بعد از درس به سراغ قربانی خود رفته بوده است».

● به یاد می‌آورد که در همان زمان شرح گزارش گونه‌ای از کار سیف القلم نوشته و به تهران برای معلم مدرسه امریکاییش، حسین شجره، که سردبیر روزنامه ایران زین العابدین رهنما بوده، فرستاده است، و او هم این شرح را با مقدمه‌ای درباره قابلیت‌های نویسندگی چوبک جوان در چند شماره ایران چاپ کرده است.

\*

● معتقد است که در طول زندگی از همه نویسندگان خواننده و آموخته است. هفده ساله بوده که جنایت و مکافات داستایوسکی را خوانده، تا آن زمان جز همان شرح مربوط به سیف القلم در روزنامه ایران و چند مقاله در روزنامه محلی بیان حقیقت اصلاً چیزی ننوشته بوده است. می‌گوید: «جنایت و مکافات مرا دیوانه کرد. دنیای جنایت و مکافات دنیای تازه‌ای بود که گاه آدم از به یاد آوردنش به خود می‌لرزید». داستانهای داستان‌نویسان خارجی را بسیار خوانده است و از آن میان چخوف، مویاسان، اوهنری، مارک تواین، توماس مان، سلمالاگرلوف را خیلی دوست دارد، اما عاشق والکنر است و



این را پنهان نمی‌دارد. این اواخر اظهار علاقه می‌کرد که اگر ترجمه انگلیسی *Antimemoires* آندره مالرو برای شنیدن روی نوار باشد، آن را بگیرد و بشنود. همان‌طور که خواهان دوباره یادآوردن *La Condition Humaine* مالروست. از وقتی که نمی‌خواند، از کتابخانه کنگره نوارهای ویژه شنیدن را می‌گیرد و گوش می‌دهد.

\*

● معتقد است که نویسنده باید بخواند، زیاد بخواند، دائماً بخواند و مصالح کار خود را با خواندن، فکر کردن، به یاد آوردن و منظم ساختن آنها آماده کند. از شبهایی حرف می‌زند که با مدادهای تازه تراشیده ساعتها روی صفحه‌ای می‌نوشته و پاک می‌کرده و دوباره می‌نوشته تا صورت مطلوب کار را پیدا می‌کرده است. معتقد است نویسنده مثل یک بنا باید با کمک مداد و تردیدش مرتب کار تراز و شاغول را دنبال کند تا پی دیوار اثر، کج گذاشته نشود و ناگزیر دیوار تا ثریا کج نرود.

\*

● در شعر فارسی سلیقه خاص خود را دارد. از سویی قصیده‌های درشت‌تر از ریگ آموی سبک خراسانی زیر پای خنگ خیالش نرم‌تر از پرنیان است و از دیگر سو گاه چنان در زلال غزل حافظ غوطه می‌خورد که پنداری مسیحای به رقص آمده از سرود زهره است. هر وقت که دستی به جام باده دارد، منوچهری را یاد می‌کند و می‌خواند:

ای باده فدای تو همه جان و تن من

و هرگاه که از خنده بیخردان در جمع به جان می‌آید، ناصر خسرو را به خاطر می‌آورد:

با گروهی که بخندند و بخندانند      چون کنم چون نه بخندم، نه بخندانم  
از غم آن که دی از بهر چه خندیدم      خود من امروز به دل خسته و گریانم  
خنده از بیخردی خیزد، چون خندم      که خرد سخت گرفته‌ست گریانم

و وقتی می‌خواهد که از کلام بافته و تافته چیزی بشنود، آستین حریفی را می‌گیرد که قآنی بخوان و قصیده دلخواهش در قآنی به این مطلع است:

خیزای غلام، زین کن یکران را      آن گرم سیر صاعقه جولان را

و گاه دیده می‌شود که به شعر ساده‌ای بیش از جام باده‌ای مست می‌شود. سعدی و ایرج اکثر او را به این حال می‌اندازند. غزلهای شهریار و سایه را دوست دارد و از سایه این غزل را خیلی می‌پسندد:

شب آمد و دل تنگم هوای خانه گرفت      دوباره گریه بیطاقم بهانه گرفت

● در نثر فارسی، شکوه ساده بیبقی را می‌ستاید و زبان فصیح و بی‌پیرایه سعدی

را. و شاید بی آن که خود بخواید، نثر کوتاه و روشن او حد فاصلی ست میان این دو. پیراسته و پرداخته برای زمان ما. به این جهت با نثرهای دم‌بریدهٔ امروزی دشمن است همچنان که با واژگان خلق‌الساعهٔ علمای جامعه‌شناسی و روانشناسی. و فرضاً نواژه «گفتمان» را که معتقد است به سیاق ریدمان ساخته شده، اصلاً نمی‌پسندد.

● شیفتهٔ طنز و هزل قدماست. از هزل سنایی گرفته تا هجای سوزنی و در این میان عیب را نه یک بار که چندین و چند بار خوانده است و باز می‌خواند و می‌خواهد که برایش خوانده شود.

\*

● مرحوم فروغی را ملامت می‌کند که چرا هزلیات و مضحکات سعدی را در کلیات او نیاورده است و بر این اعتقاد است که شرط امانت نیست بخشی را از مجموع اثری به بهانهٔ عفت کلام بیرون آوردن. می‌گوید: «من با سانسور از هر نوع و توسط هر کس مخالفم. می‌خواهد آقای فروغی باشد می‌خواهد محرّعی خان یا شمیم».

● از دشتی به احترام و نیکی یاد می‌کند و کارهای ادبی او را می‌ستاید و تقی زاده را فارغ از همهٔ اتهامات مخالفان، محقق بزرگ و پژوهشگری ارجمند و گمشده در غبار دشمنیها می‌داند.

\*

● با سیاست، و بازیهای آن دشمنی آشتی‌ناپذیر دارد. از در افتادن به تلهٔ سیاست سخت می‌هراسد و در حقیقت آن ماهی عاقل است در برکهٔ روزگار. در جواب عبدالحسین نوشین که وعدهٔ اهدای مدال ماکسیم گورکی را در ازای پیوستن به جنبش توده‌ای به او می‌دهد، می‌گوید: نه. و در برابر اعتراض او که صادق خان را طرفدار مکتب هنر برای هنر می‌خواند، پاسخ می‌دهد که: «مگر تولستوی رمان‌جنگ و صلح را برای حزب کمونیست نوشته است؟» مشابه همین جواب را دارد برای رسول پرویزی که از طرف علم، ریاست لژیون خدمتگزاران بشر را به او پیشنهاد کرده بود. او برای احسان طبری و استعدادش که لگدمال «اوامر حزبی» شد سخت متأسف است. با این همه قضاوت احسان طبری در مورد او خواندنی‌ست. رونوشت نامه‌ای را که طبری در جواب ارسال کتاب تنگسیر توسط فهیمه راستکار به این خانم نوشته است به من می‌دهد که بخوانم و می‌خواهد که بلند بخوانم. طبری در نامه نوشته است:

تنگسیر نخستین رمان ایرانی‌ست که نه فقط فانتزی نویسندگی در آن، آن‌هم به حد جدی وجود دارد، بلکه دارای تکنیک صحیح و مدرن

نویسندگی است. برخلاف شوهر آهوخانم که باید اعتراف کنم نتوانستم جز کمتر از ثلث آن را بخوانم. تنگسیر به علت صحت تکنیک و مبتکرانه بودن زبان و کنکرت بودن محاوره‌ها... احساسها و واکنشهای انسانی، چهره‌ها و غیره برای من نیروی جاذبه واقعی داشت. روشن است که چوبک نویسنده پخته‌ای است و یکی از بهترین پروردگان مکتب هدایت (ولی بدون شک، با مختصات و ویژگیهای original خود). تنگسیر در ادبیات معاصر ما منزلگاهی است... روح اجتماعی تنگسیر، طغیان مرد غول‌پیکری مانند محمد بر ضد پلیدیها ثبت است. رمان در خورد آن است که درباره اش یک اتود وسیع نوشته شود و جوهر زمان در زبان nuancée و کنکرت آن است که شاید گاه به سوی آنورمالی می‌رود، ولی خیلی به ندرت. ولی همیشه به حد شگرفی، بلیغ، کوتاه، تصویرانگیز و کوبنده است و مانند مثنوی ریگ خشک و براق با جسمیت و حجم روشن و معین روح را صدا می‌کند».

و چوبک به خنده می‌گوید: «همین طبری، هدایت و مرا Esthete Decadent یا «روشنفکر مایوس» خطاب می‌کرد و از راه ادب معنای واقعی آن یعنی زیبایی پرست منحط را در حد ما روا نمی‌داشت و همه اینها به آن دلیل بود که ما به حزب توده نپیوسته بودیم. من معتقدم آنها که توده‌ای بودند به نحوی بیمار بودند و هزار افسوس بر طبری که بیمار بود با آن زبان صاف و قشنگ و آن استعداد بیمانند».

● از هدایت همواره به عنوان دوست بزرگتر و مشوق و راهنمای جواترها یاد می‌کند. آدمهای دور و بر هدایت را که به یاد می‌آورد، افسوس می‌خورد. معتقد است که آن دوره‌های شبانه و گشت و گذارها، هم ثمر ادبی داشت و هم معنی دوستی را نشان می‌داد.

● به یاد می‌آورد که در این دوره‌ها گاه کار جر و بحث به شدتی بالا می‌گرفت که بیم دست و دندان شکستن می‌رفت، اما در آخر کسی از کسی گله‌مند نبود و غیبت و بدگویی از هم معنی نداشت. حالا افسوس می‌خورد که روحیه قبول حرف حساب در میان به اصطلاح روشنفکران از میان رفته است. در این افسوس‌گاه چنان غرق می‌شود و گاه چنان پیرامونیان خود را کوتاه می‌بیند که آدمی به یاد گفته آن طوطی می‌افتد که: «یا غراب البین، یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین».

● افسوس می‌خورد که هدایت نماند تا سنگ صبور را ببیند و این را واقعاً از ته

قلب می‌گوید و معتقد است: «اگر هدایت بود از این خیلی خوشش می‌آمد... خیلی...».

\*

● مسعود فرزاد را خیلی دوست می‌دارد و به او احترام می‌گذارد. به یاد می‌آورد که فرزاد کتاب هملت خود را که نیمی از آن در مجله موسیقی به صورت فرمهای جدا از متن فراهم شده بود و نیم دیگرش نیز به همت ایران پرست مدیر کتابخانه دانش تمام شد، تمام و کمال تهیه کرد و پنجاه نسخه درآورد و هر نسخه را پنجاه تومان آن روز قیمت گذاشت. نسخه‌ای از آن را به هدایت داد. قیمت کتاب در آن زمان قیمت بالایی بود. هدایت بعد از آن که کتاب را ورق زد، زمین گذاشت. فرزاد آن را برداشت تا پشت‌نویسی کند. هدایت جلو دست او را گرفت و گفت: «نه، کتاب گرانی‌ست. می‌خواهم بفروشمش. به پولش بیشتر احتیاج دارم» و فرزاد قلمش را در جیب گذاشت و گفت: «می‌خواستم برایت بنویسم. نمی‌خواهی به فلانم».

\*

● فرزاد بعد از آن که قطعه «ره‌آورد» را می‌خواند در نامه‌ای خطاب به چوبک می‌نویسد: «ره‌آورد را خواندم قطعه‌ای درخور ادگار آلن پو یافتمش».

\*

● و این همان قطعه ره‌آورد است که او به یاد می‌آورد برای عبدالله انتظام خوانده و او به اصرار از وی خواسته است که اجازه بدهد امیر عباس هویدا آن را در کاوش مجله شرکت نفت چاپ کند. و چوبک خود این قطعه را تمثیلی می‌داند از حکایت مراجعت شاه بعد از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به ایران.

● از امیر عباس هویدا همواره به نیکی یاد می‌کند. امیر عباس را از سال ۱۹۴۲ که از سر خدمت در سفارت پاریس برای انجام خدمت وظیفه به تهران آمده بود، می‌شناسد. در آن سال چوبک افسر وظیفه بود. و دوستی میان این دو از همان زمان آغاز شد و در تمام مدت خدمت هویدا در وزارت خارجه، شرکت نفت، و دولت ادامه یافت. چوبک به یاد می‌آورد که هویدا و مادرش در یک منزل کوچک اجاره‌ای نزدیک او می‌نشستند و این دو شبهای دراز را با هم بسر می‌بردند.

دامنه دوستی با امیر عباس هویدا چنان گسترده بود که بعد از قتل منصور وقتی به هویدا ریاست دولت تکلیف شد، مادر هویدا نگران از سرنوشت منصور، این را با چوبک در میان نهاد و چون هویدا به اعتراف خود او در پیش چوبک، نتوانست شانه از

زیر بار این مسؤلیت خالی کند و کفالت ریاست وزرایش بدل به صدارت عظمای سیزده ساله شد. مادر برای تسکین و تسلی خاطر از او خواست که هفته‌ای یک شب شام را با او باشد و چهارشنبه‌ها برای هویدا شب مادر بود. اما او پیش از آن که برای شام به خانه مادر برود، سر راه، در دروس پیش دوست قدیمش چوبک توقفی می‌کرد و با جرعه‌ای و لقمه‌ای خستگی روز را در مقام امن با می بیفش و این رفیق شفیق از تن می‌زدود.

● چوبک می‌گوید: «امیر عباس هویدا نمونه برجسته‌ای از انسانهای شریف، پاکدامن، تحصیلکرده، با شعور و معتقد به دموکراسی بود» و افسوس می‌خورد که امیر عباس به تصدیق خود به گردابی افتاده بود که پایانی نداشت و در کف شیر نر دولت و قدرت جز تسلیم و رضا تا پای جان باختن چاره‌ای نداشت. چوبک بعد از هدایت بیشترین احترام را برای هویدا قائل است.

● وهم امیرعباس هویدا بوده که برای اولین بار هنری میلر را از طریق ارسال کتاب مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدی به چوبک معرفی کرده است. خانلری مشکوک بود که هدایت این کتابها را به چوبک داده است و حالا او کاملاً به یاد می‌آورد و تأکید می‌کند که امیر عباس هویدا معرف هنری میلر به او بوده است.

\*

● باز به یاد می‌آورد: «هدایت در یک روز زمستانی ۱۳۲۴ در کافه فردوسی به من گفت: چوبک به جنگ رفته‌ام. نفهمیدم مقصودش چیست. شب که داشتیم می‌رفتیم کافه ماسکوت عرق بخوریم، باز گفت پیام نوین را بگیر، بین چطور به جنگ» بعد از ظهر آخر پائیز» ت رفته‌ام. مجله را گرفتم. دیدم هدایت داستان «فردا» را بر اساس گرتة تکنیکی «بعد از ظهر آخر پائیز» نوشته است. داستان «بعد از ظهر آخر پائیز» قدم اولی از نوع داستانهای واقعی بود که راوی از درون خود حکایات و حوادث بیرون را می‌دید و نقل می‌کرد. هدایت در «فردا» کارگر چاپخانه را به همین صورت درآورده بود. ساکت می‌شود و می‌افزاید: «داستان «فردا» داستان ضعیفی از هدایت است» و با حجب همیشگی‌اش از این که هدایت در جنگ باخته، چیزی نمی‌گوید.

\*

● به یاد می‌آورد که برای چاپ کتاب خیمه‌شب‌بازی، احمد مهران پسر حاج معتضدالدوله رفاهی مالک عمده کوجهای مهران و رفاهی در لاله‌زار هزار تومان پولی را که پیش پسر عمه‌اش دکتر محمود مهران وزیر فرهنگ دوران محمدرضا شاه جمع کرده

بود به او قرض داد و قرار شد که این قرض را خردخرد پس بگیرد. و به این طریق خیمه‌شب‌بازی در هزار نسخه با خرج هزار تومان چاپ شد.

● به یاد می‌آورد که کتاب در همان چاپخانه‌ای چاپ می‌شد که مجله صبا در آن به چاپ می‌رسید. روزهای سه‌شنبه، روز آخر صفحه‌بندی مجله بود و کارگرها باید مجله را می‌چیدند. و هم هر سه‌شنبه بود که چوبک تکه‌ای از کتاب را به چاپخانه می‌فرستاد. کارگرها چیدن صبا را کنار می‌گذاشتند و قصه‌ها را که برایشان جالب بود دست می‌گرفتند. در همین جا به خاطر می‌آورد که ابوالقاسم پاینده به مرارتی او را راضی کرد که روز ارسال خبر به چاپخانه را عوض کند و به یاد می‌آورد که همان کارگران چاپخانه اولین خوانندگان کتاب او بودند. می‌گوید: «آنها چندین نسخه کتاب را مجانی بردند و خواندند و خوردند. ولی حقیقتش را بخواید کارگران ساده چاپخانه مهر ایران بزرگترین مشوقان من در کار نویسندگی بودند».

\*

● حکایت می‌کند که دکتر خانلری را برای اولین بار در ۱۳۱۴ در تهران دیده و با او به معرفی مسعود فرزاد آشنا شده است. در فروردین ماه ۱۳۱۷ دکتر خانلری در معیت علی اصغر حکمت وزیر فرهنگ وقت به خوزستان می‌رود. چوبک در دبیرستان شرافت خرمشهر معلم بوده است و خانلری به سابقه آشنایی تهران به خانه او وارد می‌شود و پنج شش شبانه‌روز با هم به سر می‌برند. او معتقد است که این دیدار دوران جوانی به آشنایی عمیق آن دو منجر می‌گردد و سالها ادامه می‌یابد.

● خانلری به‌هنگام انتشار انتری که لوطیش مرده بود در پاریس به سر می‌برده است (سالهای ۱۳۲۸-۱۳۲۹). چوبک از نامه بلند و تحسین‌آمیز خانلری درباره کتاب یاد می‌کند و افسوس می‌خورد که این نامه چندین صفحه‌ای در تهران مانده است و شاید هرگز باز یافته نشود.

● به یاد می‌آورد که شبی در پایان صحبتی دراز خانلری به او گفته است که «به نظر من تدریس زبان ترکی در مدارس آذربایجان اشکالی ندارد.» و چوبک برمی‌آشوبد و به او می‌گوید: «این را پیش من گفتی، جای دیگری نگو. تو معلم زبان فارسی هستی. هرچه داری از فارسی ست. روا نیست که این‌طور فکر کنی و این‌طور بگویی».

● به یاد می‌آورد که یک بار با خانلری کارش به نقار کشیده است. حکایت می‌کند «بعد از آن که به مساعدت آقای علم خانه خیابان شمیران را فراهم کرده بود، مرا دعوت کرد که به دیدنش بروم و اتومبیلی پی‌ام فرستاد. من به خیال آن که دیداری دو

به دو است رفتم خانه اش. به من گفت «چند نفر دیگر هم می آیند. وقتی همه آمدند گیلای می زیم.» به یاد می آورد که از جمع آن روز که به تدریج آمدند فقط بیژن جلالی شاعر را می شناخته. بعد از این که سرها گرم می شود. خانلری بدون مقدمه و بر سیل انتقاد او را مخاطب قرار می دهد و می گوید: «آقای چوبک چرا شما در کارها یثان راء مفعولی را خیلی کم استعمال می کنید؟» چوبک امروز می گوید: «نمی دانم چرا خانلری این حرف را زد. اگر در خلوت دوتایی بود اشکالی نداشت اما در حضور جمع». و او از جا برمی خیزد و عصا و کلاهش را برمی دارد و جواب می دهد «برای این که من با مفعول ها کاری ندارم»، و زبان پوزش خانلری و دیگران در او نمی گیرد و از خانه خانلری بیرون می آید و با اتوبوس به شهر برمی گردد.

● معتقد است که: زبان خانلری در بیان مطالب فرهنگی و ادبی زبانی درخشان، بی پیرایه و قابل تقلید است و تسلط او را به کلام فارسی همواره می ستاید.

● به یاد می آورد که خانم زهرا کیا (خانلری) پس از انتشار کتاب خیمه شب بازی به دانش آموزان دختری که شاگرد او در دوره دوم متوسطه بوده اند توصیه کرده است که این کتاب را به دقت بخوانند و با سبک و طرز فکر نویسنده آن آشنا شوند.

\*

● شنیده است که در پی این توصیه، مجتبی مینوی که نسخه ای از این کتاب را خوانده بوده است فریاد اعتراض برمی دارد که «وای به حال مملکتی که معلمش به دختران مدرسه توصیه می کند که این مطالب عنیف را بخوانند».

● در این ایام او نسخه ای از چاپ اول خیمه شب بازی را که احمد مهران برای مینوی فرستاده بوده است و حالا در اختیار خود چوبک است به من سپرد. کتاب پر است از حاشیه ها و انتقادهای تند مینوی بر اثر و طرز فکر چوبک، و در یک صفحه آن که ظاهراً اشاره به همان موضوع خانم خانلری است، مینوی چنین نوشته: «خانم معلمی که این جور کتابها را به دخترهای شاگرد مدرسه توصیه می کند که بخوانند یک چیزیش می شود».

● در همین کتاب در حاشیه همان داستان «بعد از ظهر آخر پائیز» که چوبک آن را به مسعود فرزاد هدیه کرده و بلایش نوشته «به م. فرزاد»، مینوی بعد از نوشتن جملاتی چون «اینها چه مزخرفاتی است!» «کثافت در کثافت در کثافت» «آقای چوبک عمداً وارونه نوشته یا خودش هم نمی دانسته»، بالاخره در پایان داستان نوشته است «انصافاً برای آقای فرزاد هم خوب است» و چوبک به یاد می آورد که میان فرزاد و

مینوی شکر آب بود.

● در جا به جای این کتاب مینوی اشاره‌هایی دارد که از ناآشنایی این محقق با حقایق زندگی روزمره حکایت دارد. مثلاً در حاشیه، در برابر عبارت «لیس پس لیس» که یک قمار متداول با سکه در خَم کوجه‌ها و خرابه‌هاست علامت سؤال گذاشته، یا فرضاً در برابر طرح «آخر شب» که فقط یک طرح است و داستان نیست نوشته «آخرش که چی؟» در کنار صفحه همین داستان جایی که آمده «تخته‌ها را یکی یکی از روی دیواری که حلبهای خیارشور و زیتون و مخلوط پایین آن بود بغل می‌زد و می‌برد»، مینوی زیر «مخلوط» خط کشیده و در حاشیه نوشته است (چه جور چیزی است؟) در حالی که مخلوط، «شور ترش» متداولی است که از ترکیب چند سبزی مانند هویج و کرفس و خیار و جز آن تهیه می‌شود و در عرق‌فروشیها در کنار ظرفهای خیارشور و زیتون و فلفل در آب نمک خوابانده، همواره یک ظرف مخلوط هم هست. همچنین در داستان «زیر چراغ قرمز» که حکایت مذاکره دو فاحشه (آفاق و جیران) در شب مرگ فاحشه‌ای دیگر (فخری) است، مینوی که طبعاً به این اماکن گذری نداشته در برابر مصطلحاتی مثل «تُنکۀ پاتیز» (نام پارچه‌ای کتانی که به آن پاتیس گفته می‌شود)، یا «مهمون» (در معنای مشتری)، «قره‌مس» (مخفف «قره‌مست» به معنای سیاه‌مست)، یا اصطلاح «تحویل دادن مهر» که به آن «جِتون» یا «ژتون» هم گفته می‌شد و در حقیقت واحد محاسبه رد و بدل کردن تعداد تن‌فروشی میان صاحبخانه و زن تن‌فروش بوده...، علامت سؤال گذاشته است!

● با همه خرده‌هایی که مینوی درباره‌خیمه‌شب بازی گرفته است، چوبک اعتقاد دارد این محقق برجسته نمونه‌ای کامل از دانش و احاطه به فرهنگ عرب و معارف ایرانی و اسلامی بود، ولی دریغاً که مطلقاً از ذوق ادبی در زمینه شعر و داستان و نمایشنامه بهره‌ای نداشت.

● معتقد است که دکتر غلامحسین یوسفی جالبترین و کاملترین نقدها را بر تنگسیر نوشته است. هنگام انتشار این نقد این دو یکدیگر را ندیده بودند. چوبک خوشحال است که دکتر یوسفی چند سالی پیش از آن که روی در نقاب خاک کشد به برکلی آمد و این دو یکدیگر را در خانه چوبک دیدند و یوسفی شبی تا صبح با او به صحبت نشست و بیشتر با او خو گرفت.

● چوبک از خلق و سیره پسندیده دکتر یوسفی به همان احترامی یاد می‌کند که از مراتب دانش او. از این که با همه ورع و زهد واقعی، چون به دیدن چوبک آمده،



مشروب گران‌قیمتی برایش آورده که نویسنده به یاد او هرگز آن را نگشوده و چون یادگاری نگهداشته است. و به یاد می‌آورد که دکتر یوسفی تمام شب بی‌آن که شریک جام او باشد در مجلس وی نشسته و مستمع نقطه‌نظرهای خاص چوبک دربارهٔ مذهب و دین بوده و با بزرگواری گوش داده و گذشته است. چوبک دکتر یوسفی را از صاحب‌نظران نقد ادبی می‌داند.

● معتقد است که رضا براهنی از معدود کسانی‌ست که مجموع کارهای او را خوب خواننده و فهمیده و آن‌گاه مورد نقد قرار داده است. به نقد براهنی اعتقاد دارد.

● طرفه این که چوبک محمد علی جمال‌زاده خالق یکی بود یکی نبود و اولین قصه نویس سبک نوین ایران را هرگز به چشم ندیده و با او روبرو نشده است. با این همه مکاتبات مفصلی میان آنها در جریان بوده و ما قسمتی از نامهٔ او را به چوبک در مورد سنگ صبور در بخش اظهار نظرها آورده‌ایم.

● چوبک می‌گوید و تکرار می‌کند که حق کسوت و پیشگامی جمال‌زاده را به‌جا می‌آورد و او را همچنان از کسانی می‌داند که بر کار قصه‌نویسی معاصر ایران و حتی کار خود او اثر جدی داشته‌اند.

\*

● او یک دیوان منوچهری چاپ سنگی به من ارائه کرد که در داخل جلد آن نیمایوشیچ یک نقاشی مدادرنگی کرده و کتاب را به‌خط خود به دکتر خانلری با عنوان «شاعر بزرگوار متجدد» هدیه نموده است. در جای‌جای این کتاب، نیما دربارهٔ وزن شعر و تشبیهات منوچهری اظهار نظرهایی کرده است که جالب می‌نماید و در فرصتی باید به آن پرداخت. چوبک می‌گوید خانلری وقتی این کتاب را به من داد و خواستم پس بدهم، نگرفت و گفت پیش خودت بماند.

... و حرف آخر

● بالاخره چوبک معتقد است که قطعهٔ «آه انسان» که او در چاپ دوم خیمه‌شب‌بازی آورده و آن را جان‌نشین قصهٔ «اسائهٔ ادب» کرده است که زیر تیغ سانسور آن زمان تلف شده، از شمار قویترین کارهای اوست.

● چوبک می‌گوید «قطعهٔ آه انسان» اتوبیوگرافی من است به زبانی که اگر بخواهیم شعر سفید توانیمش خواند». او می‌گوید: «در این قطعه کودکی من هست» و به‌زحمت با عینک مخصوص عدسی‌وار آن را می‌خواند با صدایی که جوانی و جوش را به صاحب خود بازگردانیده:

کودکی من،

جوانی من،

و زندگی من،

زیر بالشم با من خفته

و هر گه که بخوام

نگین زهراگین آن را

بر می‌مکم

و آن‌گاه به کودکی باز می‌گردد. کودک بوشهری غمگینی که بر کناره دریا به زمزمه خواب‌آلوده‌ای تصویرهای گمشده‌ای را از قابهای خاطره می‌جوید:

زندگی من

گذشته من

بیمار و گند گرفته

نخلهای گر گرفته ریشه به دریا دویده کودکی

الف دوزیر «آن» و دوزیر «آن» و دو پیش «آن»

و آن‌گاه جوانی که به خدمت وظیفه خوانده شده:

جوخه‌ها،

دسته‌ها،

گروه‌ها،

گردانها،

هنگها،

لشکرها،

سپاهها

در میان خاک و خل بی‌خانمان؛

و در هم جوشان

و سرنوشت انسان تنها که در زیر بار ستم زنجیرِ قرن‌ها به دوش، هر دم به رنگی به‌سوی مرگ فرستاده می‌شود:

همانان که در بنای

اهرام

باغ آویزان

آپادانا

و بنگلوه‌های افریقایی

نقش شلاق بر گرده می کشیدند

اکنون

دنبال بازوگاهها

و خمپاره‌اندازها

و ۷۵ها

و ۱۰۵ها

عرق ریزان

با چشمان خون‌چکان دوان

و سرانجام پیر مرد می جوشد و می خروشد و پاسخ می دهد به چراها، اما با امید:

گریه زیر دندان جویده شما را می شنوم

چرا نمی گویم؟

چرا نمی نویسم؟

نمی توانم؟

هوشم، حواسم، روحم، مرده؟

نه!

بختکی که در این کابوس مرگبار

بر ما افتاده

سنگین است.

متعفن و چرکین است.

کُشنده است

باید کاری کرد کارستان

\*\*\*

شیشه فانوس خورشید

زنگار گرفته

روغن پیه سوز ماه

ته کشیده

خُم نیلی آسمان

چرک ناک شده  
 اما این، جاودانه نیست  
 شیشه فانوس خورشید  
 صیقل گیرد  
 روغن پیه سوز ماه  
 افزون گردد  
 و چرکی رخساره نیلی سپهر  
 زدوده شود  
 نه، نه،

من نمرده‌ام  
 و هیچ کس نمرده  
 آدمی مرگ را کشته

\*\*\*

نعش کش سیاه چرکین پلشت  
 تهی  
 به گورستان برگشت

و پیرمرد قصه زندگی خود را آغاز می‌کند. کی می‌گوید که او پیام‌آور مرگ است؟ کی می‌گوید که او مبشر زشتی‌ست. «آه انسان» صدای پیروزی انسان بر مرگ، زشتی و تباهی‌ست و همیشه به روزگاران چنین باد.

## از خاطرات ادبی دکتر پرویز ناتل خانلری دربارهٔ صادق چوبک\*

صحبت از کار صادق چوبک و ارزشهای ادبی آن بعد از قضاوت دکتر خانلری در حق مسعود فرزاد پیش آمد. دکتر خانلری در مورد دو تن نه با بی میلی اما با نوعی احتیاط، کم و بسیار فشرده سخن می گفت. مجتبی مینوی و صادق چوبک. در مورد مینوی بسته تر بود و می کوشید تا از پاسخهای صریح دوری جوید و به خلیات، سوابق دوستی و اختلاف نظرهای ادبی پردازد و به خود مینوی و ارزشهای کارش کمتر توجه کند. اما در مورد چوبک نوعی تأثر خاطر گله مندانه داشت و چنان که دوستی از دوستی در گله باشد از او سخن می گفت و با این همه، هم به انصاف همیشه بود و هم تنگ حوصله نبود.

شگفت آن که من آقای چوبک را تا به آن روز نه دیده بودم و نه جز مجموعه

\* آقای صدرالدین الهی دربارهٔ مصاحبه‌هایی که سالها پیش با زنده یاد پرویز ناتل خانلری دربارهٔ برخی از شاعران و نویسندگان معاصر ایران به عمل آورده‌اند در مقاله «از خاطرات ادبی دکتر پرویز ناتل خانلری دربارهٔ ملک الشعراء بهار» (ایران شناسی، سال سوم، شماره ۲، (تابستان ۱۳۷۰)، ص ۳۹۴-۴۱۵) نوشته است:

«یک اتفاق ساده و یک اصرار صمیمانه اساس گفت و شنودی را پی افکند که امروز، من با گذشت کمی کمتر از سی سال هنوز آن را یکی از پربارترین و شیرین‌ترین کارهای دوران روزنامه‌نگاری خود می‌دانم...»

«... سابقهٔ امر بدین قرار است که آقای الهی در جلسه‌ای پس از سه چهار سال، استاد پیشین خود دکتر

خانلری را ملاقات می کند و دربارهٔ نقد و سنجش ادبیات معاصر با وی سخن می گوید:

«... من در اصرار صمیمانه خود بودم و او در شک پذیرفتن آن. اصرار به این که شما معلم من و هزارها چون من

داستانهایش چیزی از او خوانده بودم و این در حالی بود که قصه بلند سنگ صبور درآمده بود و در اطرافش حرف و نقل بسیار بود. در آن هفته آخر خردادماه ۱۳۴۶ دو یا سه جلسه در همان خانه «کوی دوست» درباره چوبک حرف زدیم. اولین پرسش من این بود:

● بین دوست قدیم و از دست رفته خود، صادق هدایت، و همکار سالهای آغاز سخن صادق چوبک چه شباهتهایی می‌بینید؟ وجه مشترک این دو چیست؟  
دکتر خانلری با همان لبخند آرام همیشگی و طنز آلودش گفت:  
— اسم صادق. هر دوی آنها اسمشان صادق است.  
و بعد از تأملی با نوعی برافروختگی گفت:

— من نمی‌دانم چه اصراریست که در ایران سعی می‌شود آدمها را به هم شبیه کنند. شما تنها کسی نیستید که از این شباهت حرف می‌زنید هر کس چوبک را می‌شناسد فوراً می‌پرسد وجه شباهت او با هدایت چیست؟ در حالی که نه تنها از نظر ادبی این دو به هم شبیه نیستند از نظر خلق و خو هم به هم شباهتی ندارند. هدایت یک خاصیت آدم جمع کردن و دوره برپا کردن داشت در حالی که چوبک اصلاً اهل این حرفها نیست.

بوده‌اید در کلاسها و صدها هزار در کتابها. کارهای درخشان شما فراموش نشدنیست، اما در این زمان یک وظیفه خاص بر عهده شماست. وظیفه نقد و سنجش ادبیات معاصر ایران و شاعران و نویسندگان آن که با معلم شما بوده‌اند مثل بهار، رشید، فروزانفر، همایی، یا دوست و همسال شما مثل هدایت، علوی، نیما، نوشین، چوبک، و یا شاگرد و در مکتب شما آموخته، مثل همه آنها که امروز در ملک ادب مدعی حکم‌گزاری هستند.

او، هم می‌خواست بپذیرد و هم نمی‌خواست. اصرار من این بود: در این روزها کسانی که درباره ادبیات معاصر ایران حرف می‌زنند، اندازه‌های آشنایی و معیارهای قیاسشان چیزی ناساز و بی‌اندام است و در این راه مجله‌های مختلف که این هیاهو برایشان نان و آب‌دار است، به کلی صورت قضیه را مسخ کرده‌اند یعنی مرز میان نقد و فحاشی کاملاً پاک شده و کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی که این تباهی مزاج دهر را درمان بخشد. دکتر خانلری در پایان آن روز به من اجازه داد که هفته بعد در خیابان پهلوی به دیدارش بروم.

مجلس بعدی ما با صداقتی که در سخنان من بود و با استناد به حرفهای خود او که بارها درباره زبان فارسی و اهمیت حراست از آن بیش از حراست از مرزهای جغرافیایی سخن گفته و یا مقاله نوشته بود به این نتیجه رسید که او قبول کند و یک نگاه انتقادی به ادبیات فارسی معاصر یعنی معاصرین خود بیندازد و برای آن که این مطلب قابل چاپ در یک نشریه عمومی باشد — من در آن زمان مجله سپید و سیاه را برای این کار انتخاب کرده بودم — قرار شد که عنوان کلی مطالب را بگذاریم «از خاطرات ادبی دکتر پرویز ناتل خانلری» و بعد در مورد هر کس نام آن کس را به این صورت اضافه کنیم فرضاً «... درباره بزرگ علوی» یا «... درباره فریدون توللی».

با هم توافق کردیم که این کار را از هدایت و دوستان او یعنی علوی، چوبک، فرزاد، مینوی، شهید نورایی در مرحله اول آغاز کنیم اما اگر در خلال صحبت دکتر خانلری میل داشت راجع به کس دیگر حرفی بزند جلسه قبل

● شنیده‌ام آدم گوشه گیر و مردم‌گریزی‌ست.

— همین‌طور است و این مطلقاً ربطی به تفرعن یا بداخلاقی او ندارد. چوبک آدم فوق‌العاده‌محبوب و مأخوذ به حیایی‌ست. به این جهت حتی در جمع کمتر حرف می‌زند و بیشتر گوش می‌دهد. هدایت بیشتر و برای همهٔ ما مثل یک معلم بود اگر به چیز تازه‌ای برخورد می‌کرد و آن را در استعداد یکی از ما می‌دید، می‌داد که بخوانیم و استفاده کنیم. چوبک این‌طور نیست او خودش می‌خواند و خیلی زیاد هم می‌خواند اما نه دوست دارد مرشد باشد نه دوست دارد آدم دور خودش جمع کند. لجاجت و یک دنده هم هست.

● می‌گویند او از سبک ناتورالیست‌های فرانسه متأثر است و از آنها پیروی می‌کند؟  
— کی می‌گوید؟

● منتقدین ادبی آثار او.

— مزخرف می‌فرمایند. اصلاً این منتقدین کی‌ها هستند؟

وقتی دکتر خانلری می‌گفت «... مزخرف می‌گویند» وقت پرسیدن و بیرون کشیدن حرف بود. می‌گویم.

مطلب را به من بگوید تا من سؤالهایم را آماده کنم، به کتابهای مورد نظر نگاه بیندازم و اگر چیزی به نظرم می‌رسد که قابل طرح در متن مصاحبه است در کنار سؤالهای اساسی قرار بدهم.

همچنین یک قرار غیر متعارف از جهت روزنامه‌نگاری هم گذاشتیم — و این بیشتر به‌خاطر حفظ حرمتی بود که من برای او به‌عنوان معلم و نه سوژهٔ مصاحبه از یک طرف و حفظ اصالت نظرهای او به‌عنوان منتقد از طرف دیگر قائل بودم — و آن، این که گفتگوها در صورتی چاپ شود که او قبلاً آنها را دیده باشد. یعنی آن که، چیزی بر گفتهٔ او اضافه نشود یا نکته‌ای از قلم نیفتد. و این کار شد در مورد تمام مصاحبهٔ او دربارهٔ مرحوم هدایت و بخشی از مصاحبهٔ بزرگ علوی که به چاپ رسید. و این نکته را ناگفته نگذارم که تغییرات عموماً از بعضی از اصلاحات عبارتی تجاوز نمی‌کرد.

مصاحبه‌ها در منزل شمیران یا باغچهٔ کوچک او در تجریش انجام می‌شد. این کار قریب سالی به‌طول انجامید. یکی دو بار سعی کردم صحبتها را ضبط کنم. دکتر خانلری در برابر دستگاه ضبط صوت آن راحتی گفت و شنود را نداشت، مثل این که نفر سوم حضور داشته باشد، معذب بود. روزهای دوشنبه و چهارشنبه به‌طور معمول این وقت کار را برای من گذاشته بود. برخی از روزها ذهن تازه و حاضر داشت و تند می‌رفت به‌طوری که یادداشت برداشتن دشوار می‌شد گاهی اوقات اصلاً در حال این کار نبود و من ساعتی بعد از آن که راجع به آب و هوا و کمی سیاست روز حرفی می‌زدیم از او جدا می‌شدم.

از زمانی که چاپ مصاحبه را آغاز کردیم خیلی خوشحال بود. درمورد هدایت من اصرار داشتم که او گویندهٔ اصلی باشد چون جو روز یک جو مصنوعی متعصب بود و خانلری دشمن بسیار داشت. با این همه یک روز به من گفت فریدون هویدا ایراد گرفته که این مصاحبه نیست سخنرانی‌ست.

● والله، همینها که در مجله سخن هم درباره ادبیات اروپایی داد سخن می‌دهند. — اکثرشان بیسوادند. اینها اصلاً مکاتب ادبی اروپا را نمی‌شناسند. منتهای شناخت آنها خلاصه تاریخ ادبیاتهای دوره دوم متوسطه فرانسه است. من اصلاً اعتقادی به این که یک نویسنده ایرانی آن‌هم یک نویسنده بومی مثل چوبک را ناتورالیست بخوانم، ندارم و از این مقایسه خنده‌ام می‌گیرد. سر تا ته مکتب ناتورالیسم که از چند رمان بالزاک سرچشمه گرفت و فلوربر هم از آن بی‌تأثیر نبود جمعاً در ادبیات فرانسه کمتر از چهل سال عمر کرد و با اعلامیه پنج نفره سال ۱۸۸۷ عمرش را به شما داد.

خانلری ناگهان معلم مدرسه شد و لحنش را عوض کرد و گفت:

— برای این که یاد بگیرید. این مکتب ناتورالیسم که به غلط چوبک را به آن می‌بندند، یک امتداد مبالغه آمیز از رالیسم است که در آن نویسنده به دفتر یادداشتهای عینی خود بیش از آفرینش هنری وابسته است. در حقیقت ناتورالیسم که امیل زولا، برادران گنکور، مویاسان، هویسمان، هنریک و چند نفر دیگر را می‌توان از مشاهیر آن مکتب دانست به هیچ وجه نوع کار چوبک را نکرده‌اند. و این نویسنده را اصلاً پیرو چنین مکتبی نباید دانست، ضمن آن که او چه از طریق خواندن مستقیم و چه از طریق

من او را قانع کردم. وقتی از افرادی که مانند هدایت حساسیت در مورد آنها زیاد نیست صحبت کردیم حال و هوای مصاحبه را به این گفتگوها خواهیم داد. و درینا که به هنگام چاپ دومین مصاحبه، ما متوقف شدیم در حالی که در اصل صحبتها خیلی پیش رفته بودیم. و او درباره بسیار کسان به تفصیل یا اشاره‌ای کوتاه سخن گفته بود.

دلیل توقف از یک طرف حمله‌های بی‌پایه‌ای بود از طرف متولیان «امامزاده هدایت» به خانلری و بعد از طرف دیگر اشاره دستگاه میزبی به او و به من که صحبت از آقای بزرگ علوی در شرایط حاضر «مصلحت» نیست و خوب به‌خاطر دارم که دکتر خانلری با چه خنده غمگانه‌ای وقتی به‌هم رسیدیم و پیغام «مصلحت» به هر دو رسیده بود، گفت: «شما درباره این مصلحت بینی و مصلحت چه فکر می‌کنید؟»

به او گفتم: استاد «لا بد مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز».

و او زندانه‌تر و قشنگ‌تر قضیه را دید و گفت: «نه قربان، اشتباه می‌کنید

مصلحت دید من آن است که باران، همه‌کار بگذارند و سر زلف نگاری گیرند

بله آقا همیشه باید سر زلف نگاری گرفت... ما را چه به نقد ادبی؟»

از آن اتفاق ساده و آن اصرار صمیمانه، در دست من یادداشتهایی هست که نمی‌دانم با آنها چه باید کرد. برخی دست فرسود زمان شده و به قدری خط خورده و به هم ریخته است که بازخواندنش دشوار می‌نماید، برخی رنگ باخته، و همه اینها نظرات جالب مردی‌ست که من به او به چشم یکی از خادمان بزرگ فرهنگ ایران در چند قرن اخیر می‌نگرم، مردی که در برابر حراست زبان فارسی و ارزشهای آن با جانبازی یک سرباز ساده می‌کوشید و می‌جنگید و لحظه‌ای وقت خود را بیهوده تلف نمی‌کرد... (ایران‌شناسی، سال ۳، شماره ۲، ص ۳۹۴-۳۹۷).



ترجمه‌ها به‌نویسندگانی مثل مویاسان و اندکی بالزاک توجهی دارد و اثری از آنها گرفته است.

● بعضیها می‌گویند چوبک مثل همینگوی است. یعنی این اواخر خیلی شایع شده. — این شایعه از ناحیهٔ همکاران روزنامه‌نویس سرکار است و علتش هم این است که هدایت در نامه‌ای به‌طور شوخی نوشته چوبک ادای همینگوی را در می‌آورد یا چیزی شبیه به‌این. این حرف هدایت موجب این تعبیر و تفسیر شد. البته چوبک به‌دلیل آشنایی به زبان انگلیسی و علاقهٔ شخصی همینگوی را زیاد و خیلی خوب خوانده است اما این که در کار خود از او متأثر باشد من مشکوکم. سبک نگارش ساده و گزارش‌وار و فشردهٔ همینگوی شاید تنها تأثیر او در چوبک باشد ولی فکرش اصلاً نه. چوبک مستقل‌ترین نویسنده‌ای است که ما به‌خود دیده‌ایم.

● از چه جهت مستقل؟ منظورتان از این که چوبک یک نویسندهٔ مستقل است چیست؟ ملالی آشکار بر چهرهٔ خانلری پیدا می‌شود. من حالا بعد از هفته‌ها می‌توانم بفهمم که او چه وقت اندوهگین است. تأملی می‌کند و چشم فرو می‌بندد.

— چوبک را من از پیش از شهریور ۲۰ می‌شناسم. از روزگار خیلی دور جوانی. در او یک استغنائی بود که در کمتر کسی می‌توان یافت شاید هدایت هم همین‌طور بود. اما چوبک بی‌شک از همهٔ ما در این باب جلوتر بود. در بحرانهای سیاسی بعد از شهریور، همهٔ ما به‌نحوی با جریان آن روز همراه شدیم و بر اثر این همراهی آثاری به‌وجود

مصاحبه‌های صدرالدین الهی با زنده‌یاد خانلری با عنوان «از خاطرات ادبی دکتر پرویز نائل خانلری» در مجلهٔ سپید و سیاه در پانزده شمارهٔ آن مجله (سال ۱۵، شمارهٔ ۷۲۳، جمعهٔ ۱۳ مرداد ۱۳۴۶ تا شمارهٔ ۷۳۵، جمعهٔ ۵ آبان ۱۳۴۶) چاپ شده است.

صدرالدین الهی در پایان بخش چاپ شدهٔ مصاحبهٔ استاد خانلری دربارهٔ بزرگ علوی شرحی در زیر عنوان «مؤخره» نوشته که در آن به مصاحبه‌های دیگر خود با دکتر خانلری از جمله صادق چوبک تصریح کرده و هم چاپ بقیهٔ مصاحبه‌ها را «به وقتی مناسب‌تر» موکول نموده است. این است قسمتی از آن «مؤخره»: «سفری دور از انتظار و ناگهانی و ای بسا طولانی مرا وادار کرد که انتشار دنبالهٔ خاطرات گرانبهای دکتر خانلری را به وقتی مناسب‌تر موکول کنم. و با تأسف بسیار این یادداشتها را در این‌جا پایان دهم. فرست دیدار و گفتگوی نزدیکی که با دکتر خانلری در این مدت برای من پیش آمد فرصت گرانبهای بود. استاد بزرگوار من در این فرصت دربارهٔ چهره‌هایی مانند نیما، بهار، جمال‌زاده، رشید یاسمی، شهید نورایی و دیگر نامداران ادب امروز فارسی حکایت‌هایی گفت و نکته‌هایی را گوشزد ساخت. (همان مقاله، زیرنویس ص ۳۹۴-۳۹۵).

و اینک در این شمارهٔ ایران‌شناسی، زنده‌یاد پرویز نائل خانلری با ما دربارهٔ صادق چوبک سخن می‌گوید.

آوردیم که امروز هم از نظر ارزش ادبی ضعیف است و هم از نظر ارزش سیاسی مرده و بی‌فایده به‌نظر می‌رسد. حتی هدایت هم از این تحول در امان نماند. اما چوبک تنها کسی بود که پا در این دایره نگذاشت. حالا هم اگر در مجلسی صحبت سیاست بشود، او فقط متلکی می‌گوید و رد می‌شود. این پاکیزگی سیاسی او را از جهت فکری کاملاً مستقل نگهداشته. در آثار چوبک محبت او به آدمیزاد آمیخته به شعار نیست. قهرمانهایش چه انسان و چه حیوان صورت مبالغه‌آمیز نیک و بد را ندارند. همان‌اند که با چشم غیر مسلح و بی‌طرف می‌توان دید.

اما اعتبار اساسی چوبک که کسی به آن توجهی نکرده است در دو زمینه سخت درخشان و دیدنی‌ست.

اول — آوردن نوعی فضای غیر شهری یا لا‌اقل غیر شهر بزرگ در داستانهایش، به‌کار بردن مصطلحات محلی به‌طور طبیعی چه درمحاوره و چه در توصیف به‌نحوی که خواننده آثار او خود را مطلقاً در فضای داستان احساس می‌کند. هر قدر هم که این فضا غریبه باشد و خیلی زود با آدمهایی که حتی لهجه و واژگان محلی آنها برایش غریبه است نزدیک و خودی می‌شود.

دوم — حرکت دائم ذهن سیال او میان درون و برون قهرمانان قصه‌هاست که او را در میان دیگران یگانه و مستقل می‌سازد. چوبک اولین نویسنده ایرانی‌ست که با قهرمانهایش به درون پراشوب آنها سفر می‌کند و بعد مثل غواصی که به‌سرعت به سطح می‌آید رویه بیرونی آنها را هم که شاید مثل سطح دریا صاف و بی‌حرکت می‌نماید توصیف می‌کند.

● می‌خواهید بفرمایید نوع کارهای پروست، جویس و مانند آن؟

— من از مقایسه بدم می‌آید اما حتی اگر جویس و پروست در درون عمیق‌تر از چوبک حرکت می‌کنند در سطح قدرت رآیستی چوبک بمانند است و تلفیق این‌دو، کار او را بمانند می‌سازد. اگر با تأمل بیشتر به چوبک و کارش بنگریم شاید تأثیر ادگار آلن پو و اندکی فالتکتر و دس پاسوس را بتوانیم در طرز گشودن و گستردن قصه‌های او ببایم. اما در طرز بیان بی‌پرده او به‌نظر من دو تن چوبک را تکان داده‌اند. عمید زاکانی و هنری میلر. آدمهایی که معتقد نیستند کلمات زشت و زیبا وجود دارند بلکه معتقدند زشتی و زیبایی از مصرف نادرست و درست کلمات می‌آید.

وقت آن است که به یکی از مهمترین ایرادهایی که به چوبک می‌گیرند بپردازم.

● خرده‌گیران معتقدند که چوبک وقتی زشتیها را می‌بیند و زشتیها را وصف می‌کند، زبان بی‌حاجب و دربانی دارد و این شایستهٔ ادبیات نیست.

دکتر خانلری فکر می‌کند قضاوت خود را که انتقاد او بر چوبک است این‌طور

بیان می‌دارد:

— من این‌طور نمی‌نویسم و این‌طور به اطرافم نگاه نمی‌کنم. اما به خود حق نمی‌دهم جلو نویسنده‌ای را که به‌دقت و با وسواس غیر قابل‌تصوری به زشتیها که حقیقت دارند نگاه کرده ایرادی بگیریم. فضلهٔ سگ را در خیابان می‌توان ندید و از کنارش رد شد، اما منکر وجودش نمی‌شود شد. اصولاً ادبیات پودر و ماتیک، ادبیات راحت طلبانه باب طبع عوام است. یک خوانندهٔ عادی می‌خواهد با خواندن داستان از حقایق تلخ سیاه و کثیف پیرامونش خلاص شود و از دست کلمات روزمره که از صبح تا شام با آنها سر و کار دارد بگریزد. از این جاست که ادبیات آسان و مردم‌پسند به‌وجود می‌آید و این روزها یک شکل دیگر آن به‌صورت ادبیات سوسیالیستی تحویل ما شده است که در این شکل مسخرهٔ تازه، هر چیز باید امیدوارانه و با سرود و مارش پیروزی جریان داشته باشد و حتی گندم باید با امید بروید. شاید مطلبی که در اول دربارهٔ ناتورالیسم گفتم این‌جا، جای بحث بیشتری داشته باشد.

ناتورالیست‌ها مثل یک عکاس با دفتر یادداشت خود که به دفتر یادداشت خبرنگاران روزنامه‌ها می‌مانست به سراغ وقایع می‌رفتند که ثبت آنها ثبت حقیقت بود با همهٔ زشتیهایش. به‌علاوه آنها همهٔ ناهمواریهای روحی انسان را ناشی از عدم تعادل جسمی او می‌دانستند، یعنی ناهنجاریهای بیولوژیکی برای آنها مبنای ناسازگاریهای روانی بود. آناتول فرانس که از مخالفان ناتورالیست‌ها و از علمداران ادبیات پاکیزه بود آنها را متهم می‌کرد که اشکالی در نهاد خود آنهاست که همه چیز را زشت می‌بینند. اما من اعتقاد دارم که یکی از بزرگترین لطمه‌هایی که ادبیات ممالکی مثل ما خورده و هنوز هم می‌خورد همین «مؤدب بودن ادبی»ست. چوبک از پیشگامان شکستن سنت ادبیات مؤدب است و در کنار جمال‌زاده و هدایت این کار را کرده و به نظر من او تنها نویسنده‌ای است که با خلق آثارش جامعه را تکان داده و به فکر فرو برده و نگذاشته که اثرش بی‌تأثیر بماند.

خانلری از من می‌پرسد که آیا آخرین کار چوبک، سنگ‌صبور را خوانده‌ام یا نه؟ و من شرمسارانه پاسخ منفی می‌دهم و او می‌خواهد که دفعهٔ بعد دربارهٔ سنگ‌صبور و آدمهای دیگر قصه‌های چوبک حرف بزند.

نخستین کنگره نویسندگان ایران که در تیرماه ۱۳۲۵ در تهران به همت خانه فرهنگ شوروی برگزار شده است، یک نقطه عطف است در تاریخ شعر و نثر معاصر ایران. در این کنگره که با شرکت ۷۸ تن از شاعران و نویسندگان آن روز تشکیل شد چهار سخنرانی مهم صورت گرفت. علی اصغر حکمت درباره شعر معاصر فارسی سخن گفت، دکتر پرویز ناتل خانلری درباره نثر معاصر فارسی صحبت کرد، احسان طبری و خانم فاطمه سیاح نیز درباره اهمیت انتقاد در ادبیات سخن گفتند، و در خلال این سخنرانیها شاعران و نویسندگان پیر و جوان سروده‌ها و نوشته‌های خود را خواندند. ریاست این کنگره با ملک الشعراء بهار وزیر فرهنگ وقت بود. کنگره از ۴ تا ۱۲ تیرماه ۱۳۲۵ در خانه فرهنگ شوروی در تهران دایر بود. سال بعد کتاب جامعی از مجموع نطقها و سخنان شرکت کنندگان با نام نخستین کنگره نویسندگان ایران - تیرماه ۱۳۲۵ چاپ و منتشر شد که در زمان این مصاحبه (۱۳۴۶) جزو کتب نادر و عديم‌المثال بود که البته سایه‌ای از «ممنوعیت سازمانی» هم بر آن سنگینی می‌کرد و دارنده آن نمی‌توانست از عوارض «سؤال و جواب» در امان باشد.

اما در کتابخانه دکتر خانلری کتاب «امنیت خاص» داشت. به زحمتی از او کتاب را وام گرفتم و با تعهد این که به بریدن هر دو دست رضایت می‌دهم کتاب را به ماشین‌نویس مورد اعتماد سپردم و نسخه‌ای فراهم آوردم که گاه و بیگاه درحاشیه آن نظرات دکتر خانلری را می‌افزودم. در جلسه بعد که خانلری قرار بود درباره سنگ صبور صحبت کند چون هنوز کتاب را نخوانده بودم از آن سخنرانی استفاده کردم که بهانه‌ای باشد برای پوشاندن غفلت و تکاهلم. در آغاز گفتم:

● اجازه بدهید حرفهایی را که شما بیست و یک سال پیش در مورد چوبک در کنگره نویسندگان زده‌اید برایتان بخوانم چون امروز دیگر می‌خواهیم به سبک و روال و زبان چوبک پردازیم. شما در سخنرانی خود گفته‌اید:

صادق چوبک با انتشار نخستین مجموعه داستانهای خود در سال گذشته میان نویسندگان معاصر مقام ارجمندی یافت. این کتاب که خیمه‌شب‌بازی نام دارد شامل یازده قطعه است که بعضی از آنها داستان کاملی‌ست و بعضی دیگر گوشه‌ای از زندگی را نشان می‌دهد و به‌منزله طرح یا عکس فوری‌ست که از حادثه یا منظره‌ای برداشته باشند. در اغلب قسمتهای این کتاب، نویسنده کمال دقت را در مشاهده و مهارت و قدرتی شایان تحسین در وصف و تصویر نشان می‌دهد. نقاشی دقیق هنر خاص این نویسنده است و

شاید برای اشاره به همین معنی باشد که روی جلد کتاب تخته‌رنگ و قلم‌موی نقاشی رسم شده است.

در بعضی از داستانهای این کتاب مانند «چراغ قرمز» و «گل‌های گوشتی» و «پیراهن زرشکی» توجه به دقایق منظرهٔ خارجی و رفتار و حرکات اشخاص که نتیجه و نمایندهٔ حالت روحی خاص آنهاست نویسنده و هنرمند را در کار خود، استادی زبردست معرفی می‌کند.

بعضی از قطعات این کتاب حاوی هیچ‌گونه حادثه یا داستان جالب و غیرعادی نیست و بلکه فقط یک گوشه‌ای از زندگی طبقه، و دسته‌ای را بی‌اظهار نظر و استنتاج از آن نمایش می‌دهد. اما در همین قسمت‌ها زبردستی نویسنده آن منظرهٔ عادی و ساده را که همه هر روز با نظایر آن روبرو می‌شوند چنان زنده و برجسته نشان داده که خواننده را مجذوب می‌سازد.

نمونهٔ این قطعات «نفتی»، «عدل»، «آخر شب»، «یحیی» و «بعد از ظهر آخر پائیز» است. شیوهٔ خاص و ابتکار نویسنده در آن قطعات ظاهر می‌شود.

اسلوب انشای چوبک نیز همان شیوهٔ جمال‌زاده و هدایت است. می‌کوشد که تا می‌تواند انشای خود را به زبان عامه، خصوصاً عامهٔ تهران، نزدیک کند و شاید بتوان گفت که در این کار کمی مبالغه روا می‌دارد. زیرا نه همان در نقل قول از اشخاص، بلکه گاهی در وصف و بیان نیز همان اسلوب محاورهٔ عامیانه و اصطلاحات عوام را به کار می‌برد و اشخاص داستانی حتی گاهی از اشخاص واقعی هم عامیانه‌تر گفتگو می‌کنند.

در هر حال اکنون چوبک مقام خود را در نویسندگی پابرجا کرده و رو به آیندهٔ درخشانی می‌رود (ص ۱۶۵-۱۶۶).

بعد از خواندن من، دکتر خانلری فکر می‌کند، بعد لبخند می‌زند و می‌گوید:

— فکر می‌کنم جملهٔ آخر من امروز مصداق واقعی پیدا کرده چوبک جوان حالا نویسندهٔ بزرگی ست. نویسنده‌ای ست که نایستاده و حرکت کرده است.

● بعضی از منتقدان آثار او می‌گویند که چوبک تحول پیدا نکرده و کتابهای بعدی او از خیمه‌شب‌بازی ضعیف‌تر است.

خانلری رندانه نگاهی می‌کند و می‌گوید:

— نکند منظورتان منتقدان آل‌احمد است. چون در آن کنگره من از آل‌احمد هم صحبت کرده‌ام و گفته‌ام آینده درخشانی دارد. ولی متأسفانه او بهترین کارش در داستان‌نویسی همان داستان‌زیارت است که اولین کار اوست و افسوس بر نویسنده‌ای که اولین کارش بهترین کارش باشد. چوبک این‌طور نیست.

نمی‌خواهم فرصت انتقاد از آل‌احمد را از دست بدهم، می‌پرسم:

● چرا تفاوت می‌گذارید بین آل‌احمد و چوبک؟

— برای این که آل‌احمد داستان‌نویسی را وسیله کرده است و حالا بیشتر یک «لایحه‌نویس» است. به‌علاوه فرق نثر او و چوبک بسیار است. چوبک در تمام داستانهایش کلمه‌ها را با وسواس خاص کنار هم قرار می‌دهد. من بارها خواسته‌ام یک کلمه را در یک جمله او جا به‌جا کنم و میسر نبوده. یک داستان ظریف دارد به اسم «اسب چوبی»، در این قصه در یک سطر وقتی قضاوت یک زن خارجی را از زندگی در خانواده سنتی ایرانی و فضای اطرافش حکایت می‌کند شما موجزتر و روشن‌تر از این احساس بیگانگی نمی‌کنید، می‌نویسد «همه چیز این‌جا خشک و فلزی‌ست. آفتابش، سرمایش و آدمهایش همشون». شما خشک و فلزی بودن آدم، سرما، آفتاب را که کنار هم بگذارید به توصیف موجز و در عین حال جاندار چوبک پی می‌برید، در حالی که آل‌احمد با نثری که به‌خیال خودش شبه کلاسیک است — مخصوصاً در «لوايح» — اخیرش — شما را بلا تکلیف و پا در هوا ننگه می‌دارد فرضاً می‌نویسد «با علی و رفقا رفتیم. شام و...» یا «دوری زدیم و حرفی و گپی و الخ...». البته اینها را من به سیاق او می‌گویم و ایراد، این است که زبان نثر، زبان بیان کامل و صریح است و ایجاز و اشاره و حدس و گمان در آن، جایی ندارد.

● فارسی چوبک چطور است؟ منظورم ارزش زبان اوست.

— کسی که بار اول چوبک را می‌خواند فکر می‌کند با یک آدمی که مقداری الفاظ و کلمات عامیانه را در انبان ذهن دارد مواجه است در حالی که این‌طور نیست چوبک از معدود نویسندگان ماست که بی‌تظاهر، ادبیات فارسی را خواننده و می‌داند و مطلقاً به ویرانگری در زبان اعتقاد ندارد. او خود یک بار به من گفت که در نوشته‌هایش زبان قدما را به عنوان دستمایه و سنگ‌زیرین مورد استفاده قرار می‌دهد. چوبک متحول است و وسواسی. سنگ‌صبور درخشان‌ترین کار اوست.

کتاب را نخوانده‌ام و ناگزیر اعتراف می‌کنم. خانلری درباره سنگ‌صبور می‌گوید:

— این کتاب فصل تازه‌ای در ادبیات امروز ایران گشوده است. انتشار سنگ‌صبور

به نظر من یک واقعهٔ مهم ادبی است. چیزی در ردیف یکی بود یکی نبود و بوف کور. با این فرق که بوف کور را خواص می خوانند و می پسندند. یکی بود یکی نبود. اول دفتر داستان نویسی امروز است، اما سنگ صبور حد فاصلی است میان عکس برداریهای رآیستی و سوسیالیستی و حضور در اندرون آشفتهٔ انسانها. حتماً این کتاب را بخوانید. چند نفر از متجددین و دو سه تا از انقلابیون پشت میز نشین پیش من گله می کردند و ایراد می گرفتند که آدمهای این قصه همه مکروه و توسری خورده و در خود پیچیده اند. یکی از آنها هم گویا مقاله‌ای در انتقاد بر این کتاب در جایی نوشته است که مبنای آن، دفاع از اعتقادات ایدئولوژیکی گذشتهٔ اوست. ایرادی که این آقایان می گیرند شبیه همان ایرادهایی است که به بوف کور می گرفتند و آن را سیاه و ناامید کننده می خواندند. من فکر می کنم اینها از این که چوبک توانسته فرضاً تمام حقیقت زشت و پنهان شده آنها را در قالب احمد آقای معلم بریزد و جلو چشمشان بگذارد، ناراحتند. ما اگر هر کدام به درون خود خم بشویم دنیای درونمان قشنگ تر از دنیای آدمهای سنگ صبور نیست، چه زن چه مرد. با این همه یادتان باشد که در اول گفتم من اگر داستان نویس بودم به شیوهٔ چوبک نمی نوشتم.

● با این تعریفی که از کار چوبک می کنید چرا آن را نمی پسندید؟

— می پسندم اما نه برای خودم. در دنیای نویسندگی، نویسندگانی هستند که برابر ذوق خلیها نمی نویسند، اما در بزرگی و قدرتشان کسی شک نمی کند. چوبک خیلی چیزها را می بیند، درست می بیند، راست می بیند اما این که باید اینها را گفت یا نه، حرف است. او می گوید و این جرأت را دارد. بسیاری همینها را می گویند و به ابتذال می گویند و بعضی هم ندیده می گیرند. تاریخ ادبیات ما از ندیده گرفتن لطمهٔ بسیار خورده است، کاش همه ببینند و بگویند و ترس از نام را بهانهٔ پوشاندن بی جرأتی نکنند. توصیه می کنم سنگ صبور را بخوانید. این داستان سنگ زیر بنای داستان نویسی آیندهٔ ایران است و اولین تجربهٔ درست در زمینهٔ رمانهای ذهنی در زبان فارسی — زیرا که بوف کور رمان ذهنی نیست و این را در وقت صحبت از هدایت گفتم و طبعاً با همهٔ کاستیهای اولین تجربه و اولین قدم، ولی با برخورداری از قدرت کامل آفرینش نویسنده. برای این است که می گویم سنگ صبور، سنگ زیر بنای داستان نویسی آیندهٔ ایران است.

تأکید دکتر خانلری بر رمان سنگ صبور به یادم می آورد که رمان تنگسیر در وقت انتشار (مرداد ۱۳۴۲) با تحسین به مراتب بیشتری مواجه شده است. این یک قصهٔ بلند حماسی است. منتهمی با این تفاوت که حماسه را پس از گذشت قرن‌ها و عبور از صافی

سینه‌ها و زمان می‌نویسند و تنگسیر در عین آن که بلندی حماسه را دارد چنان نوشته شده که پنداری نویسنده محمد، قهرمان قصه را به چشم دیده و از فضای عصیان و به کوه زدن یاغی، تازه به صفحات سفید برگشته است و بوی خاک و دود و باروت را همراه با جامه سفید و صورت سوخته یاغی روی این صفحات ریخته است. از دکتر خانلری می‌پرسم

● شما که از سنگ صبور این همه می‌گویید نظرتان درباره تنگسیر چیست؟  
و خانلری بر می‌خیزد، یخی در لیوان خود می‌اندازد و به من اشاره می‌کند به گیلانم برسم. این در معنی آن است که ترجیح می‌دهد چیزی نگوید و نمی‌دانم چرا؟  
از دکتر می‌پرسم آیا می‌تواند در میان کارهای چوبک به جز سنگ صبور که قصه بلند است قصه‌هایی را نام ببرد که بیشتر از همه پسندیده است و دلیل آن را ذکر کند؟  
کتابهای چوبک را که روی میز ریخته است زیر و رو می‌کند، ورق می‌زند، روی هر کدام می‌ایستد، فکر می‌کند که به‌خاطر بیاورد و می‌گوید:

— «عدل» را به‌خاطر توصیف زیبایی که او از درد کرده است دوست دارم. وقتی این قصه یا طرح را می‌خوانید، احساس می‌کنید که پایتان شکسته و توی جوی آب افتاده‌اید. درد بی‌انصاف توی این قصه تا زیر گلوی آدم می‌آید. آدمهای نانجیب بی‌آن که درد این حیوان نجیب را بفهمند به کار خودشان سرگرمند، «عدل» یک طرح کامل از حیوان دوستی چوبک است.

— «گورکن‌ها» را به‌خاطر این دوست دارم که مظلومیت و تنهایی یک دختر جوان و بی‌پناه را نشان می‌دهد البته مثل همیشه چوبک احساساتی نیست.

— «چرا دریا توفانی شد؟» اولین قصه کتاب انتری که لوطیش مرده بود به‌نظر من یکی از شاهکارهای داستانهای کوتاه فارسی‌ست. تمام لوازم یک داستان کوتاه از ساختمان محکم، زبان توصیفی فشرده، موضوع جالب و کشش کافی در این قصه هست. «چرا دریا توفانی شد» با بهترین ناولهای اروپایی و مخصوصاً امریکایی آن‌هم ادبیات جنوب ایالات متحده پهلو می‌زند.

— «اسب چوبی» را به‌خاطر لطافت موضوع و نشان دادن تنهایی آدمی که از خارج از سنت به داخل سنت آمده و گرفتار حقیقتی شده است که نمی‌شناخته و مخصوصاً ارائه تفاوت دو فرهنگ، یک داستان زیباست.

— «پاچه خیزک» را به‌خاطر نیشخند زیرکانه نویسنده به آدمها تحسین می‌کنم.  
— «دزد قالباق» را از این جهت می‌پسندم که نشان دهنده طرز فکر جاهلانه اجرای عدالت به دست افراد است. آدمهایی که قانون را اراده شخصی خود می‌دانند. در ممالک



عقب مانده، قانون همیشه تابع تشخیص فردی است. در «دزد قالباق» حاجی، رئیس صنف قصاب نمونهٔ کامل قدرت مدارانی است که وقتی ضعف را روبروی خود می بیند تا انتهای قساوت و خشونت پیش می روند و وحشیگری را قانون می دانند.

در پایان گفتگو از دکتر خانلری می پرسم:

● نظر شما دربارهٔ آینده کارهای چوبک و جای آن در داستان نویسی ایران چیست؟  
خانلری با صراحت و قاطعیتی که همیشه در نتیجه گیریهایش به خرج می دهد می گوید:

— چوبک، در کتاب داستان نویسی ایران خواهد ماند. از او بسیار تقلید خواهد شد و مسلماً مقلدان، ارزش این مبتکر را نخواهند داشت هر قدر که کار آنها از نظر تکنیک و زبان کاملتر باشد و این تازه چیزی است که من در آن شک دارم. چوبک از نسل بعد از ماست، اما به قدری در دقایق و ظرائف زبان جدی است و به حدی از ذخیرهٔ ادبی پیشینیان در انبانه دارد که مشکل بتوان در این روزگار شلختگی و بی بند و باری، چوبک دومی را انتظار داشت. زبان و سبک او مال خود اوست، یگانه و مثل خود او، دیر آشنا و لجزاز و حرف گوش نکن. و باز تکرار می کنم که مخالفان چوبک کسانی هستند که یا استقلال فکری او را دوست ندارند و یا کسانی هستند که جرأت های این نویسنده در وجودشان نیست.

## چند تصویر از زنان در داستانهای صادق چوبک

توجه به نقش، جایگاه و مقام زن در ایران معاصر از قرن نوزدهم میلادی شروع شد. در زمان سلطنت سلسله قاجار تعدادی از بزرگان دولتی و کسانی که بیشتر از طبقات بالای اجتماع بودند و به طور کلی تحصیل کردگان تا حدی با جنبه‌هایی از جوامع غرب از جمله نقش زنان در زندگی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن جوامع آشنا شدند. ایرانیانی که در آن زمان به اروپا و بعدها به امریکا سفر می‌کردند به ناچار متوجه تفاوت‌هایی شدند که بین نقش زنان در جامعه ایرانی و در فرنگ وجود داشت و در آثار و به خصوص سفرنامه‌های خود نکات مثبت و منفی برخورد شرق با غرب را در این رابطه از دیدگاه خود بیان کردند.<sup>۱</sup> از زمان انقلاب مشروطه تا چند دهه بعد، شعرا و نویسندگان ایرانی نیز در آثار خود به موضوع مقام زن و وضع زنان در جامعه ایران پرداختند. با این وجود تصویر زن در بسیاری از این آثار ادبی هنوز ریشه در طرز تفکر سنتی داشت و قضاوت در مورد زنان در اشعار و داستانها هنوز بر پایه همان اصول گذشته انجام می‌شد.

از زمان جنگ جهانی دوم تغییری تدریجی در پرداخت تصویر زن در ادبیات معاصر ایران به وجود آمد. به عبارت دیگر نویسندگان جوان این دوره کم و بیش دیدگاه‌های گذشته را رها کردند و به‌عرضه واقع‌گرایانه‌تری از زنان در آثار خود پرداختند. صادق چوبک یکی از اولین نویسندگان معاصر ماست که در این تغییر و تحول سهم مؤثری داشته است.

نگاهی گذرا به تمامی آثار داستانی صادق چوبک نشان می‌دهد که این نویسنده به

رابطه بین ظالم و مظلوم و به خصوص طبقات محروم اجتماع و یا قربانیان جور و ستم توجه خاصی مبذول داشته است.<sup>۱</sup> زنان نیز به عنوان قربانیان اجتماع مردسالار نقش بزرگی را در آثار چوبک ایفا می‌کنند. البته در ادبیات قرن اخیر وی اولین یا تنها نویسنده‌ای نیست که در آثارش به مسائل زنان و آفرینش شخصیت‌های زن پرداخته باشد. در واقع شاید بتوان گفت که این نویسنده اصولاً تحت تأثیر جو فرهنگی و اجتماعی و موضوعهای رایج زمان خویش بوده است. ولی آنچه داستانهای چوبک را از آثار بسیاری از نویسندگان همزمانش متمایز می‌سازد سعی اوست در ترسیم تصویر واقع‌گرایانه‌تری که از طریق تحلیل روانکاوانه شخصیت زنان داستانهایش به خواننده ارائه می‌دهد. این جنبه کار چوبک بدون شک از محیطی که این نویسنده در آن پرورش یافته و نیز افکار و جهان بینی او در طول دوران تحصیلش تأثیر پذیرفته است.

صادق چوبک در ۱۲۹۵ شمسی در بندر بوشهر به دنیا آمد. انعکاس دوران کودکی چوبک را می‌توان در تعدادی از داستانهای او از جمله رمانهای تنگسیر و سنگ صبور دید. چوبک بعد از چند سال که در شیراز به سر برد، به تهران رفت و در کالج امریکایی تهران به تحصیل مشغول شد و سپس مدتی در دبیرستانهای خرمشهر به تدریس پرداخت. در دوران جنگ جهانی دوم مترجم نیروهای متفقین در ایران بود. دانستن زبان انگلیسی و کار او ابتدا به عنوان مترجم و بعدها تا اوائل دهه ۱۳۵۰ که مسؤول کتابخانه شرکت نفت بود زمینه‌ای فراهم آورد که چوبک با فرهنگ و به طور کلی جوانب مختلف جوامع غربی آشنایی پیدا کند و در این میان به تفاوت نقش زنان در جوامع غربی و شرقی بخصوص ایران بیندیشد.

یکی از درونمایه‌های اصلی داستانهای چوبک مسأله روابط و غریزه جنسی زنان است، موضوعی که بیشتر نویسندگان معاصر چوبک از بیان آن واهمه داشتند و اگر هم به آن می‌پرداختند عموماً این مسأله را در قالب توصیف زنان روسپی و یا زنان غربی یا اقلاً غیر ایرانی مطرح می‌ساختند و از این جهت آن را یکی از تأثیرات سوء فرهنگ غرب در جامعه ایران ارائه می‌کردند. چوبک، برخلاف اغلب نویسندگان معاصر خود، از ابتدای کارش به شکستن این سنت پرداخت و این شیوه را تا آخرین اثر داستانی خود یعنی رمان سنگ صبور ادامه داد.

در داستان «نفتی» که اولین داستان مجموعه داستانهای چوبک یعنی خیمه شب بازی است، شخصیت اول داستان عذرا زن جوانی است که در یک خانواده سنتی و مذهبی پرورش یافته است. در ابتدای داستان عذرا را کنار ضریح امامزاده‌ای

می‌یابیم که با «تمنا و شور فراوان» برای پیدا کردن شوهر دست به دامان امامزاده شده است:

ای آقا! ای پسر موسی بن جعفر مراد منو بده. پیش سر و همسر بیشتر از این خجالت‌م نده. یه کاری کن ای آقا، که من سر و سر انجومی بگیرم و یه خونه زندگی به هم بزنم. یه شوور سر به‌راهی نصیبم کن که منو از خونهٔ بابام ببره؛ هر جا که دلش می‌خواد ببره. من دیگه به غیر از این هیچی از شما نمی‌خوام. همین یه شوور و بس. مگه از دسگاه خدائیت کم میشه؛ مگه من چمه؟ چطور به‌دختر عزیز خان که یه سالک به‌اون گندگی رو دماغشو خورده، شوور به اون خوبی دادی؟ ای آقا قربونت برم. با خدای خودم عهد می‌کنم که اگه به مرادم برسیم یه گوسبند پرواری نذرت کنم.<sup>۲</sup>

فکر پیدا کردن شوهر چنان بر عذرا غلبه کرد، که حتی وقتی به بستن دخیلی مشغول است و متوجه یک تکه دبیت سربی رنگ که به ضریح بسته شده است می‌شود، احساس می‌کند آن دخیل را مردی به ضریح بسته که دنبال زنی می‌گردد. این صحنه را چوبیک به این صورت توصیف می‌کند که عذرا

با شور شهوت‌ناکی به دخیل دبیت سربی رنگ که خشن و مردانه کنار گره شله گلی خودش بسته شده بود خیره شد، از دیدن آن دلش تو ریخت و حس کرد که محبت سرشاری از آن دخیل در دلش پیدا شده. گره دبیت برایش مظهر یک مرد قوی و دلخواه شده بود و به‌قدر یک شوهر آن را دوست می‌داشت.

از رفتار خشنی که به آن کرده بود پشیمان شد. دخیل سربی رنگ در نظرش به‌شکل مردی درآمده بود که دستش را به طرف او دراز کرده بود و می‌خواست او را در بغل بگیرد. دلش فشرده شد. دزدکی نگاهی به این طرف و آن طرف کرد. بعد آهسته لبهایش را روی دخیل دبیت سربی رنگ چسباند و آن را با شور فراوان بوسید.

چشمانش هم بوده. بوی پر زهم تخته‌کهنه و دبیت را با ولع بالا می‌کشید و تختهٔ ضریح را بین انگشتان عرق کرده‌اش فشار می‌داد. پیش نظرش مردی که شکل صورتش درست معلوم نبود و لباس سربی رنگ به تن داشت جلوش و رجه و رجه می‌زد و ازش فرار می‌کرد. چشمانش را باز کرد و به آرامی دخیل سربی را روی دخیل شلهٔ خودش گذاشت - همان‌طور که اول

بودند - بعد با عجله از حرم بیرون رفت.<sup>۴</sup>

غریزه جنسی مدتی است که بر وجود عذرا غلبه کرده است و این غریزه به خصوص از چندی پیش که برای زیارت به قم مسافرت کرده بود تحریک شده است. در همین مسافرت است که واقعه‌ای ساده تأثیر فوق‌العاده‌ای بر زندگی عذرا می‌گذارد. شوهر اتوبوس به زنها کمک می‌کند که سوار اتوبوس شوند. وقتی نوبت به عذرا می‌رسد شوهر با «دست خشن و مردانه» اش «زیر بغل او - نزدیک به پستانش» را می‌گیرد تا سوارش کند. این واقعه را عذرا

هیچ وقت از یاد نمی‌برد و همیشه دقایق آن را به خاطر می‌آورد و از آن لذت می‌برد. لذتی جنون‌آمیز و شهوانی.<sup>۵</sup>  
عذرا چنان از خود بیخود می‌شود که:

تا وقتی که رفت ته اتوبوس روی صندلی نشست هنوز گیج و منگ بود. مثل این که خواب شیرین نیمه‌تمامی دیده باشد، با ولع و گیحی پی باقیش می‌گشت. چند بار عضلات گلویش برای قورت دادن آب دهنش به حرکت آمد، اما دهن و گلویش خشک شده بود و بی‌آن‌که خودش بداند هنوز بازوی راستش را به پهلو زور می‌داد و می‌کوشید از فراری شدن لذتی که داشت جلوگیری کند. بوی بنزین هم منگش کرده بود.<sup>۶</sup>

تداعی بوی تند بنزین اتوبوس و لذتی که تماس دست مرد با بدن او دارد در آخر داستان او را مجذوب یک نفت فروش دوره گرد می‌کند و حتی با وجود این که می‌داند نفت فروش سه زن دیگر دارد عذرا اظهار علاقه می‌کند که زن چهارم او شود.

شخصیت عذرا در «نفتی» که یکی از اولین داستانهای این نویسنده است از نظر تأثیر بر پرداخت دیگر شخصیت‌های زن در آثار بعدی چوبک اهمیت ویژه‌ای دارد چون در شخصیت عذرا خطوط اصلی بسیاری از زنان داستانهای چوبک را می‌بینیم که شاید مهمترین آنها بلقیس در رمان سنگ صبور است. برخلاف تصویر زنان در آثار بسیاری از نویسندگان پیش از چوبک، او نخواست است عذرا را زنی «نجیب» و «معصوم» و یا حتی دختری که به خاطر عشق جوانی دچار لغزش می‌شود جلوه دهد بلکه عذرا تصویر زنی است معمولی با غریزه جنسی طبیعی. در این شخصیت این غریزه در قالب پیدا کردن شوهر ولی اغلب به صورتی شهوانی ظاهر می‌شود تا جایی که حتی ابا مزاده‌ای که به زیارتش رفته به تصور عذرا تبدیل به مردی می‌شود که می‌توانسته است جوابگوی امیال جنسی او باشد:

قبر، بزرگ و بلند ساخته شده بود و معلوم بود که هیكل بلند مردانه‌ای زیرش خوابیده — عذرا این طور فکر می‌کرد. سراپای قبر را با تعجب و کنجکاوی ورننداز کرد و پیش خودش خیال کرد:

«قربونش برم چه قد رشیدی داشته!»

اما از این که از یک مرد، شوهر خواسته بود خجالت کشید و صورتش گل انداخت.

با شتاب و چابکی از سرچایش بلند شد، چند ماچ چسبان صدا دار، خیلی شهوانی و از روی دل پری به ضریح کرد.<sup>۷</sup>

علی‌رغم تأکیدی که داستان بر شهوانی بودن این شخصیت دارد، نویسنده در پی آن نیست که تصویر زنی گمراه یا زنی را که در شرف سقوط به روسپیگری ست ترسیم کند و همانند بسیاری از داستان نویسانی که پیش از او به موضوع غریزه جنسی در زنان پرداخته بودند سرنوشت عذرا را به عنوان درس عبرتی برای دیگران به خواننده عرضه کند. در واقع شخصیت و سرنوشت عذرا احساس همدردی خواننده را بر می‌انگیزد، به خصوص چون عذرا زنی ست تنها و پیدا کردن شوهر به نظر او تنها چاره‌ای ست که او را از تنهایی نجات می‌دهد:

در این دنیای گل و گشاد و شلوغ، عذرا از تنهایی وحشت می‌کرد. هر کس به فکر خودش بود؛ و کسی نمی‌دانست که عذرای هم در دنیا وجود دارد که از وحشت تنهایی به ستوه آمده و شوهر می‌خواهد.<sup>۸</sup>

کوشش چوبک در رهگذر شکستن سکوت در مورد غریزه جنسی زنان به صورت آشکارتری در شخصیت بلقیس در سنگ صبور نمایان است.<sup>۹</sup> بلقیس در حقیقت چکیده و شاید شکل کامل شده زنان داستانی چوبک مانند عذراست که در او تنهایی به صورت جنون غریزه جنسی جلوه می‌کند. گرچه بلقیس شوهر دارد ولی حال و احوالش بهتر از عذرا نیست. شوهرش، بمونعلی، به قول بلقیس یک مرد «بافوری مردنی» است که همیشه پای منقل نشسته و هیچ کاری از او ساخته نیست. بعد از چند سال ازدواج بلقیس هنوز باکره مانده است و فکر می‌کند که به همین دلیل دیگران از او دوری می‌کنند و او نمی‌تواند رابطه‌ای با دیگر آدمها برقرار سازد. بلقیس تقصیر همه بدبختیهای خود را به گردن زشت بودن و آبله رویی خود می‌گذارد که به نظرش همه را از او گریزان می‌کند. وقتی خودش را با گوهر، زن جوان دیگری که اجاره نشین خانه‌ای ست که او هم مستأجر آن است و از فرط بیچارگی مجبور شده هر شب به صیغه مردی درآید مقایسه می‌کند،

بلیس آرزو می‌کند که کاش او هم می‌توانست فاحشه بشود و هر شب با هر چند مردی که می‌خواهد هماغوشی کند<sup>۱۰</sup>. بلیس به خصوص به گوهر به خاطر رابطه‌اش با احمد آقا، اجاره‌نشین جوان دیگری در همان خانه حسادت می‌کند. آرزوی رابطه جنسی با یک مرد، بلیس را به سرحد جنون کشیده است و مطمئن است که تنهائیش نتیجه بکارت و عدم رابطه جنسی با مردان است. ولی در پایان کار، بعد از این که به آرزوی خود می‌رسد و با احمد آقا هماغوشی می‌کند، در می‌یابد که چنین نیست و فرار از زندان تنهایی از طریق رابطه جنسی موقتی‌ست. از دست دادن بکارت برای بلیس همراه است با درک این موضوع که رابطه جنسی نیز نتوانسته است پیوند عاطفی و انسانی بین او و دیگران برقرار سازد و این که او همیشه در تنهایی به سر خواهد برد.

سرکوبی غریزه جنسی و سکوت درباره این غریزه به دلائل اخلاقی، مذهبی، اجتماعی یا به‌طور کلی فرهنگی تنها یکی از مسائلی‌ست که به‌وسیله آن چوبک توجه خواننده‌اش را به محرومیت زن در جامعه ایران معطوف می‌کند. فقر، وابستگی اقتصادی زنان به مردان و نیز اعتقادات خرافی و مذهبی در میان افراد جامعه در مورد زنان به عنوان موجوداتی پست‌تر از مردان که فقط برای استفاده و تمتع مردان خلق شده‌اند از دیگر مسائل جامعه ایران است که چوبک با خلق شخصیت‌های زن در داستانهایش به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. مثلاً در داستان «اسب چوبی» شخصیت اصلی، یک زن فرانسوی‌ست که زندگی زناشوییش با شوهر ایرانی‌ش قربانی اعتقادات و رفتارهای اجتماعی ایرانیان نسبت به زنان شده است،<sup>۱۱</sup> همان‌طور که در «زیر چراغ قرمز» نیز فقر و ریای اخلاقی به عنوان ریشه محرومیت‌های زنان معرفی گردیده است.<sup>۱۲</sup> در داستان «چرا دریا توفانی شده بود» تولد یک بچه «حرامزاده» بهانه دیگری‌ست که نوزاد و مادرش مقصر توفان دریا شناخته شوند.<sup>۱۳</sup> در سنگ صبور چوبک رفتار اجتماع را نسبت به زنان در سرنوشت گوهر که به زاییدن بچه «حرامزاده» ای متهم و از خانه شوهر رانده می‌شود توصیف می‌کند. همین رفتار است که باعث می‌شود گوهر برای امرار معاش خود و فرزندش به روسپیگری روی آورد و در پایان به دست سیف‌العلم، قاتل دیوانه‌ای که کشتن همه روسپیان را برای پاکسازی جامعه از مسائل اجتماعی رسالت خود می‌داند کشته شود.

بیشتر شخصیت‌های زن در آثار چوبک از میان طبقات فقیر و رانده شدگان از اجتماع انتخاب شده‌اند که جامعه آنها را مانند عضو زائندی به دور انداخته است. در حقیقت این آدمها ثمره جامعه‌ای هستند که دیگر به آنها به‌عنوان انسان نمی‌نگرد، ولی چوبک سعی کرده است آنان را همان‌طور که هستند یعنی به‌عنوان انسانهایی واقعی با عواطف و

خواسته‌های انسانی ترسیم کند. مع‌هذا این قربانیان اجتماع عموماً در زندگی و سرنوشت خود سهمی ندارند و بیشتر بر اساس غریزه زنده ماندن به زندگی ادامه می‌دهند.

در آخرین دهه قرن بیستم میلادی یعنی زمانی که زنان نویسنده شاید جایگاه برتری از مردان را در صحنه ادبیات داستانی ایران به دست آورده‌اند برداشت نویسنده‌ای چون چوبک را از زنان به‌ناچار بایستی با قهرمانان داستانی همچون زری درسووشون اثر سیمین دانشور، طوبا درطوبا و معنای شب از شهرنوش پارسی پور و نیز قهرمان آخرین رمان چاپ نشده همین نویسنده به‌نام عقل آبی و شخصیت‌های داستانه‌های منیرو روانی پور مقایسه کرد. در این مقایسه، کوشش‌های صادق چوبک در ارائه تصویری واقعی از زنان جامعه ایران در چند دهه پیش ممکن است نه فقط غیرواقعی به‌نظر برسد، بلکه از دیدگاه خواننده امروزی کار عبث نویسنده مردی به‌نظر آید که به‌همان روال گذشتگان، زن را از دیدگاهی مردانه - گرچه با شکل و شمایل نو - و نه چندان واقعی تصویر کرده است. به‌همین صورت در تجربیاتی مثل تک‌گویی‌های درونی به‌سبک جریان سیال ذهنی که در رمان سنگ صبور مورد استفاده قرار گرفته است و نویسنده مردی از ذهن شخصیت‌های زن داستانش سخن می‌گوید، سؤال اساسی این است که آیا نویسنده حتی می‌تواند وانمود کند که در اعماق ذهن این شخصیت‌ها رخنه کرده است و تصویری واقعی از آنچه در درون آنها می‌گذرد به‌دست می‌دهد؟ باوجود این باید به یاد داشت که تک‌گویی‌های بلقیس و جهان سلطان در سنگ صبور که کم و بیش در ادبیات داستانی ایران بی‌سابقه بود بدون شک به عنوان الگوهای اولیه‌ای در آثار نویسندگان نسل‌های بعد تأثیر گذاشته است. در ضمن، کوشش‌هایی از این دست در آثار صادق چوبک و دیگر نویسندگان را باید اولین قدم‌هایی دانست به سوی آنچه امروز «صدای زن» در ادبیات این سده ایران خوانده می‌شود.

بخش زبانها و ادبیات شرقی و افریقایی، دانشگاه تگزاس در استین

### یادداشتها:

- ۱ - در میان سفرنامه‌نگاران کمتر نویسنده‌ای است که به این جنبه توجه نکرده باشد. برای مثال نگاه کنید به مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان به کوشش حسین خدیو جم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳؛ سفرنامه ابراهیم صحافی‌اشی تهرانی به کوشش محمد مشیری، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۲۵۳۶؛ سفرنامه حاجی پیرزاده: از تهران تا لندن، جلد اول به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۰؛ و سفرنامه حاج سیاح به فرنگ به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر ناشر، ۱۳۶۳.
- ۲ - آثار داستانی صادق چوبک عبارتند از خیمه‌شب‌بازی (۱۳۲۴)، اتری که لوپیش مرده بود (۱۳۲۸)، روز اول فبر (۱۳۴۴)، چراغ آخر (۱۳۴۴)، تنگسیر (۱۳۴۲)، و سنگ صبور (۱۳۴۵).



۳ - صادق چوبک، «نفتی» در مجموعه خیمه‌شب‌بازی، چاپ جدید، شرکت کتاب، لوس آنجلس، صفحات ۱۱ -

۱۲.

۴ - همان مأخذ، صفحات ۱۴ - ۱۵.

۵ - همان مأخذ، صفحه ۱۷.

۶ - همان مأخذ، صفحات ۱۸ - ۱۹.

۷ - همان مأخذ، صفحه ۱۳.

۸ - همان مأخذ، صفحات ۱۵ - ۱۶.

۹ - صادق چوبک، سنگ‌صبور، چاپ پنجم، تهران، کتابهای لک‌لک، ۲۵۳۶.

۱۰ - عکس‌العمل بسیاری از منتقدین ایرانی نسبت به این داستان و به‌خصوص بی‌پروایی چوبک در زبان و افکار بلقیس منفی بوده است. مثلاً عبدالملکی دست‌نویس در کتاب نقد آثار صادق چوبک (تهران، کانون تحقیقات اقتصادی و اجتماعی بازند، ۱۳۵۳) با آوردن نقل قولهای زیادی از بلقیس به این نتیجه می‌رسد که به‌طور کلی «زنان داستانهای چوبک بیشتر شهوی و محروم از لذتهای جنسی هستند و از این روله‌له مردخواهیشان بلند است» (صفحه ۳۶) و در جای دیگر همین کتاب می‌نویسد «بیایید برای نمونه بلقیس سنگ‌صبور را با آهو خانم (از رمان شوهر آهو خانم اثر علی محمد افغانی) مقایسه کنیم تا ببینیم کدام یک نمونه زن ایرانی‌ست» (صفحه ۹۳).

۱۱ - «اسب چوبی» از مجموعه چراغ آخر، چاپ جدید، لوس آنجلس، ۱۳۶۹، صفحات ۱۱۱ - ۱۳۱.

۱۲ - «زیر چراغ قرمز» از مجموعه خیمه‌شب‌بازی، صفحات ۵۱ - ۷۹.

۱۳ - «چرا دریا توفانی شده بود» از مجموعه‌اتری که لوطیش مرده بود، چاپ جدید، لوس آنجلس، ۱۳۶۹،

صفحات ۷ - ۵۷.

## دیدگاه نفس‌گرایانه صادق چوبک

### در بنای «سنگ‌صبور»

اهمیت صادق چوبک در پیشرفت و تکوین تاریخ ادبیات داستانی ایران مطلبی است که برای بیشتر خوانندگان و علاقه‌مندان نیازی به تکرار ندارد. دو نسل از منقدین و مورخین ادبیات معاصر شهرت چوبک را به‌عنوان یکی از نویسندگان نوآفرین ایران تثبیت و تضمین کرده‌اند و هر ساله نیز نوشته‌ها و مقالات تازه‌ای درباره چوبک و آثار او به‌منصه ظهور می‌رسد. مع‌هذا لازم به‌نظر می‌آید که در این مقاله، نحوه تأثیر چوبک را، از نظر معیارها و سلیقه‌ها، بر روی نویسندگان و خوانندگان داستان در ایران مختصراً مرور کنیم.

با وجود این که چوبک یکی از نوآفرینان داستان نویسی در ایران است نفوذ آثار او در مسیر ادبیات داستانی انقلابی نبوده است. کارهای چوبک در بسیاری از جوانب با راه و روشی که جمال‌زاده و هدایت بنیانگذاری کرده و دیگران به توسعه آن پرداخته‌اند تفاوت فاحشی ندارد. با پیروی از همین سنت، چوبک از مشاهدات شخصی و ادراک عینی جهان اطرافش الهام می‌گیرد و این مشاهدات و ادراکات را به‌صورت پرده پر نقش و نگاری ترسیم می‌کند که کلیات آن با عینیت وفق می‌دهد. در جلوی این پرده، چوبک شخصیت‌های خاطره‌انگیزی را در داستان‌هایش خلق کرده و در برابر خواننده به نمایش گذاشته است. این شخصیت‌ها عموماً از طبقات پایین اجتماع انتخاب شده و هر یک نقش خود را در چهارچوب داستان و معضلات آن ایفا می‌نمایند. چوبک طرح‌های داستانی خود را نیز از صحنه‌های آشنای زندگی روزمره اقتباس کرده است. به‌علاوه

به‌همین روال چوبک در داستانهای خود تفسیرهایی اجتماعی و فلسفی نیز عرضه می‌دارد که گاه به صورت غرشی اعتراض آمیز علیه جنبه‌های به‌خصوصی از وضع موجود و گاهی به صورت تأملی متفکرانه در فاجعه وجود آدمیان نمایان می‌شود.

اما داستانهای چوبک تفاوتی ظریف با آثار پیشینیان و معاصرانش نیز دارد. یکی از نوآوریهای مهم چوبک استفاده از زبان «گفتار» به‌جای زبان «نوشتار» است. البته این به این معنی نیست که چوبک اولین کسی است که از زبان گفتار بهره‌جسته است، چون جمال‌زاده و هدایت نیز هر دو از به اصطلاح زبان «مردم کوچک و بازار» در نوشته‌های خود استفاده زیاد کرده‌اند. در مقدمه‌ای که محمدرضا قانون‌پرور بر ترجمه انگلیسی سنگ صبور نوشته، اظهار می‌دارد که جمال‌زاده اصولاً به ضرب‌المثلها و اصطلاحات زبانی توجه داشت و آنها را با دقت و طبق نقشه به‌عنوان پدیده‌های فرهنگی و زبانی در داستانهای خود می‌گنجاند. از طرف دیگر، هدایت علاقه وافری به جمع‌آوری فولکلور و فرهنگ و آداب و رسوم عامه داشت و نمونه‌های بارزی از آن را در داستانهای خود برای افزودن رنگ و بوی محلی به‌کار می‌برد، مع‌هذا، همان‌طوری که این منتقد می‌نویسد، «نه جمال‌زاده و نه هدایت زبان گفتاری را به‌نحوی که چوبک از آن در داستانهای خود استفاده می‌کند بکار نگرفته‌اند و این امر به‌واسطه مشکل نوشتن زبان محاوره‌ای از یک طرف و تفاوتی دستوری و لغوی بین زبان گفتار و نوشتار از طرف دیگر می‌باشد»<sup>۱</sup> به‌عبارت دیگر در نوشته‌های چوبک الگوهای زبان گفتاری چنان در بافت نقل قولها جا افتاده است که نظر خواننده را به خود جلب نمی‌کند و بدین جهت به منزله بعد دیگری در پرداخت شخصیت‌های داستان به‌شمار می‌آید. در این مورد به‌خصوص تأثیر چوبک را می‌توان بر آثار نویسندگان نسل بعد از جمله محمود دولت‌آبادی و محسن مخملباف دید.

جنبه مؤثرتر و مهمتری که داستانهای چوبک را از آثار سایر نویسندگان هم‌زمانش متمایز می‌سازد آن است که او درک اجتماعی و عقیدتی خود را بیشتر از طریق محتوای داستانی و نه به‌وسیله روشهای معمولی به خواننده القاء می‌نماید. به این معنی که در آثار هدایت و جمال‌زاده شخصیتها به صورت نمادهایی از خوب و بد و یا سایر کیفیات طبع بشر توسط نمادهایی از قبیل تمثیل و الگو ظاهر می‌شوند. ولی در نوشته‌های چوبک عموماً کیفیتهای شخصیتی از طریق موقعیتها و حوادث داستانی به‌منصه ظهور می‌رسد و مجموعه‌ای از این موقعیتها و حوادث باعث جلوه رفتار شخصیت و خصائص مورد نظر او می‌شود. همین جنبه کار چوبک موجب گردیده است که بعضی از منتقدین، داستانهای

او را عاری از وحدت و انسجام لازم پندارند. اولین رمان چوبک یعنی تنگسیر می‌تواند نمونه‌ای از این مورد باشد. در این رمان طرح داستان به قهرمان آن که کارگری عادی‌ست اجازه می‌دهد که از چند آدم سرشناس در بوشهر که تمام پس‌انداز او را از چنگش درآورده‌اند انتقام بگیرد. زائر محمد، قهرمان تنگسیر، نه تنها در انتقام‌جویی موفق است بلکه بر دستگاه قضائی و حکومتی نیز غالب می‌شود و جان سالم به در می‌برد، و این را می‌توان به این صورت تفسیر کرد که کارگری ساده قادر به دستکاری در امور حکومت و در دست گرفتن سرنوشت خویش است. به قول قانون پرور «این شرایط به کام خوانندگان روشن‌فکر آن زمان خوش آیند نبود زیرا آنها بر این عقیده بودند که چوبک واقعیت، یعنی نابودی محرومین جامعه را ترسیم نکرده است.»<sup>۱</sup> از طرف دیگر چوبک این اتهام را بی‌جا می‌داند زیرا اگرچه اتفاقات این داستان برخلاف واقعیت عقیدتی، یا دست کم واقعیت‌هایی‌ست که او در سایر آثار خود ترسیم نموده، ولی آنچه در تنگسیر اتفاق می‌افتد تابشی از حقایق زندگی در مکان و زمان داستان است. در مورد تنگسیر چوبک می‌گوید: «برای این که تنگسیر را بهتر بفهمی باید بدانی آنچه در آن‌جا به‌عنوان داستان می‌خوانی واقعیت بیرحم و عربانی‌ست که من خود شاهد آن بوده‌ام. برای درک واقعیت باید به شنزارهای جنوب، به دریا، به مردمی که هسته خرما می‌خورند متعلق باشی».<sup>۲</sup>

این کیفیت خاص در آثار چوبک است که به آثار او قابلیت تفسیرهای فلسفی وسیعتری می‌دهد. البته منظور این نیست که چوبک را یک فیلسوف بخوانیم یا رمانهای او را فلسفی بدانیم. نه سنگ صبور، که موضوع اصلی این مقاله است، و نه هیچ یک از دیگر آثار این نویسنده را نمی‌توان رساله‌ای در شناخت فلسفی جهان عینی تلقی کرد که به منظور اثبات نظریه خاصی نوشته شده باشد. اصولاً چنین برداشتی از ارزش نویسنده و آثارش از نظر ادبی نیز می‌کاهد. پیتر جونز در بحث مفصلی درباره ادبیات و فلسفه می‌گوید واژگانی مثل «رمان» و «رساله فلسفی» اصل هر دو را تحریف می‌کند و به عقیده او «متن یک رمان را نمی‌توان از خود رمان جدا دانست». جونز ما را از کاربرد واژه «رمان» به مفهوم گمراه‌کننده‌ای که معنی متن تفسیرشده می‌دهد برحذر می‌دارد. این نوع تفسیرها، به عقیده جونز، از این‌جا سرچشمه می‌گیرد که برخورد ما با زبان از دریچه قواعد و سنتهای مرسوم است و ادامه می‌دهد که این واقعیت، درک ما را از یک اثر ادبی منوط به شرایط زمانی و مکانی می‌نماید. جونز همچنین می‌گوید «یکی از قواعد مرسوم ما این است که وقتی متنی به عنوان رمان طبقه‌بندی شد، خوانندگان باید

در تفسیر آن آزادی بیشتری داشته باشند.»<sup>۴</sup> به همین ترتیب، به عقیده نگارنده این سطور وقتی داستانهای چوبک به عنوان بیان ذوق هنری او در مغز او شکل گرفته و به روی کاغذ آمده است، تکنیک، سبک، و بافت آثار داستانی‌اش ساختاری می‌آفرینند که بیش از آثار جمال‌زاده و هدایت ذهن را متوجه مفاهیم فلسفی می‌نماید. این به آن معنی نیست که آثار دو نویسنده دیگر خواننده را به تعمق و تفکر و انمی‌دارند بلکه منظور این است که در آثار آن‌دو واقعیت از خلال یک ذهنیت سنجشگر واحد دیده می‌شود ولی چوبک با عرضه واقعیت از چند دیدگاه مختلف ما را به حیطه فلسفی استوارتری رهنمون می‌گردد. به نظر من سنگ صبور بیش از هر اثر دیگر چوبک از این خاصیت برخوردار است.

پاره‌ای از جذابیت سنگ صبور برای چندین نسل از خوانندگان داستانهای چوبک مدیون تجربیات این نویسنده با شیوه «تک‌گویی درونی»<sup>۵</sup> به عنوان اصل شکل‌دهنده در این داستان است. چوبک با مهارت، طرح پیچیده‌ای را بر جریان سیال ذهنی شخصیت‌هایش اعمال می‌کند به طوری که داستان هم از تنشی برخوردار می‌شود و هم از یک احساس تزکیه درونی که در اثر حل آن تنش به خواننده دست می‌دهد. داستان از خلال افکار، احساسات، تأملات، و خاطرات بیان نشده شخصیتها، اغلب بدون ترتیبی منطقی، عرضه می‌شود. این تکنیک که برای اولین بار توسط ادوارد دو ژاردن در ۱۸۸۰ میلادی ابداع و بعدها به دست جیمز جویس، ویرجینیا وولف، مارسل پروست و دیگران تکوین یافت، در اواسط دهه ۱۳۴۰ خورشیدی به هنگام نشر سنگ صبور حتی در ایران پدیده‌ای نو نبود. آنچه در کاربرد چوبک از این تکنیک نو به شمار می‌رود، عدم یک‌راوی و تکیه کامل او بر تک‌گویی (monologue) برای روشن کردن اتفاقات داستانی و همچنین برای رخته به عمق روحی یکایک شخصیتها می‌باشد.

حادثه مرکزی سنگ صبور گم شدن زنی به نام گوهر است که در یک اتاق اجاره‌ای در شیراز در اوایل قرن اخیر زندگی می‌کرده است. گوهر که مدتی زوجه تاجر متمولی بوده است وقتی آبتن می‌شود شوهرش او را به اتهام این که نطفه‌اش حرامزاده است از خود می‌راند و از آن به بعد گوهر مجبور می‌گردد از طریق صیغه‌شدن برای خود و پسرش وسایل امرار معاش فراهم آورد. شخصیت اصلی سنگ صبور — تا آن‌جا که بتوان برای این رمان شخصیت اصلی قائل شد — احمد آقا، معلم جوانی‌ست که آرزوی نویسنده شدن دارد و در ضمن به گوهر دل بسته است. یکی دیگر از شخصیت‌های این داستان، گوهرسلطان، زنی پیر و زمینگیر است که غرق در کثافت و تعفن است و آخرین روزهای زندگی را می‌گذراند. شخصیت دیگر داستان بلقیس، زن جوان و آبله‌رویی‌ست

که با مردی تریاکی و بیکار و بی‌خاصیت ازدواج کرده ولی به واسطه بی‌توجهی شوهر، تمام فکر و ذکرش متوجه احمد آقا و آرزوی همخوابگی با وی است. پسر گوهر، کاکل‌زری، مورد علاقه اهل محل و مستأجرین خانه است، به‌جز بلقیس که به علت همچشمی با مادر وی در جلب توجه احمد آقا، نسبت به وی کینه می‌ورزد. چوبک با استفاده از شخصیت کاکل‌زری سعی دارد به مسائل اجتماعی از قبیل سوء استفاده‌های جنسی از کودکان و برخورد آنان با مسائل جنسی — مسائلی که جامعه از برخورد با آن ابا دارد — اشاره‌ای بنماید. بیرون از محیط این خانه اجاره‌ای، شخصیت مهم دیگری می‌یابیم به نام سیف‌القلم که خود را دکتر می‌خواند. او یک مهاجر هندی‌ست و در واقع یک قاتل دیوانه است. سیف‌القلم در فکر مغشوش و مریض خود می‌خواهد با کشتن زنان روسپی دنیا را از فقر و امراض جنسی برهاند. این شخصیت بر اساس قاتلی واقعی خلق شده که در اوائل قرن اخیر در شیراز به کشتن چندین زن و مرد پرداخت و بعدها تصنیف‌هایی نیز درباره‌اش ساخته شد. به این ترتیب شخصیت سیف‌القلم تنها رابط بین اتفاقات رمان و واقعیت عینی زمینه داستان است. درعین حال این شخصیت بعد جالبی به طرح داستان می‌افزاید. در مورد سیف‌القلم چوبک با استفاده از تکنیک تک‌گویی درونی به بررسی و ترسیم یک مغز بیمار می‌پردازد و عوامل اجتماعی و روانی را که در به‌وجود آمدن آن سهیم بوده است مورد مطالعه قرار می‌دهد.

خط اصلی داستان در جستجوی دردآلود احمد آقا برای پیدا کردن گوهر و در ضمن نگرانی او در مورد عاقبت کاکل‌زری خلاصه می‌شود. در این میان احمد آقا هر وقت فرصتی به‌دست می‌آورد سری به جهان سلطان می‌زند و از این که قادر به کمک به این پیرزن بیمار و محتضر نیست رنج می‌برد. همین‌طور خواننده در می‌یابد که احمد آقا بیخبر از سرگرمیهای مخفیانه سیف‌القلم با وی ملاقات کرده و جالب این که احساس تحسین آمیزی نسبت به افکار وی در مورد حل مسائل اجتماعی پیدا کرده است. هماغوشی احمد آقا با بلقیس که به‌صورت غیر مترقبه‌ای اتفاق می‌افتد در واقع برای احمد آقا تلاش مذبوحانه‌ای است جهت گریز از درماندگیهای روحی و جسمی که خود را در محاصره آن می‌بیند. ولی تماس جنسی با بلقیس فقط جسمی و حیوانی‌ست و در عمل به‌نظرش می‌رسد که با این کار بیش از پیش در قعر منجلاب فساد اخلاقی و ورشکستگی فکری که سعی دارد از آن احتراز جوید فرو رفته است. در ادامه داستان، جهان سلطان می‌میرد و کاکل‌زری در حوض منزل غرق می‌شود. به‌زودی اجساد متلاشی شده قربانیان سیف‌القلم من‌جمله جسد گوهر نیز در حیاط خانه وی کشف می‌گردد. این حوادث در حالات

روحی احمد آقا اثر سهمگینی می‌گذارد و او را به جهان دیوانگی رهنمون می‌گردد. افسردگی و کمون روانی همراه با سرنوشت‌گرایی ناتورالیستی<sup>۶</sup> که بر سنگ صبور احاطه دارد همان ویژگی چشمگیر داستان نویسی ایرانی در دهه ۱۳۴۰ است. از این نظر سنگ صبور ممکن است رمانی باشد که از رسوم زمان خود پیروی می‌کند. ولی چوبک بعد سومی را به جنبه‌های داستان نویسی در آن زمان اضافه می‌نماید. به عبارت دیگر با خلق زنجیره‌ای از تک‌گوییهای درونی، چوبک راوی داستان را به‌عنوان رابط بین خواننده و داستان حذف می‌کند. به این ترتیب بازیگران داستان جزئی از ضمیر ناخودآگاه خواننده می‌شوند و رویدادهای روزانه زندگیشان واقعیت عمیق‌تر و قابل درک‌تری برای خواننده به‌وجود می‌آورد. به این جهت می‌توان گفت که در داستان سنگ صبور و سایر داستانهایی که به این سبک نوشته می‌شوند «نفس» خواننده و قهرمان داستان با هم ادغام می‌گردد و نقش راوی یا نویسنده در این رابطه به حداقل تقلیل می‌یابد. این «نفس‌گرایی»<sup>۷</sup> در سنگ صبور نشانه آن است که چوبک نسبت به تفاوت‌های فلسفی و زیباشناسی در به‌وجود آوردن رابطه بین نویسنده و خواننده حساسیت نشان می‌دهد.

به‌طور کلی واژه نفس‌گرایی اشاره به هر نظریه‌ای است که «نفس» یا «خویشتن» را محور هر نوع رابطه‌ای بین مغز انسان و واقعیت بیرونی می‌داند. به دلیل این مرکزیت، «خویشتن» در پدیده‌شناسی نفس‌گرایانه مفاهیمی از خودخواهی و خودپرستی را به‌ویژه در فلسفه اخلاق و حیطه روان‌شناسی به خود جذب کرده است. مع‌هذا تا آن‌جا که فلسفه چوبک در سنگ صبور مطرح است، نفس‌گرایی مفاهیم مورد نظر دکارت و جان لاک را بیان می‌کند که در آن «نفس» اصل تأثراتی‌ست که با هم آمیخته و به صورت شناخت دنیای محیط بر ذات در ضمیر بشر نقش می‌بندد. منظور از چنین برداشتی این نیست که «نفس» جنبه همگانی دارد و برداشتهای انفرادی از پدیده‌های عینی به هم شکل‌گرایی تمام تأثرات منتهی می‌شود و یا این که «نفس» قادر به درک مفاهیم غیر محسوس نیست. برعکس، نظریه دکارت در مورد این مسأله این است که دانش وجود و عدم هر چیز ورای خویش از تجربه شخصی سرچشمه می‌گیرد که الزاماً تمام افراد بشر در آن سهیم نیستند و برای هر آدمی این تجربه مفهوم متمایزی دارد که در نتیجه باعث تنوع شناخت آحاد بشر از هر پدیده عینی و ذهنی‌ست.

فی‌نفسه از طریق کاربرد تک‌گویی درونی به صورت تنها وسیله انتقال محسوسات زندگی شخصیت‌های سنگ صبور به‌خواننده، این رمان، خود بیان نظریه نفس‌گرایی به

عنوان تنها تمثال وجود می‌باشد و چون چوبک به شخصیت‌های این داستان اجازه نمی‌دهد که از دریچه‌ای به جز تجربیات خویش تجلی کنند و وجودشان تنها در آگاهی خودشان منعکس است، سنگ صبور این بحث را مطرح می‌سازد که هر نوع ادعا در مورد وجود هر چیزی منوط به تجربه شخصی و محدود به آن است و از آن جا که تجربه بعدی از نفس است، بنا بر این وجود در نفس محدود می‌شود و نمی‌تواند از حدود آن تجاوز نماید.

دانشگاه دولتی لارْد، لارْد، نکزاس

## یادداشتها:

۱ - *The Patient Stone*, Mazda Publishers, 1989. xiii

۲ - همان کتاب xii

۳ - همان کتاب xvi

۴ - *Philosophy & the Novel*, Oxford University Press, 1975. 181-182.

۵ - Interior monologue

که در نقد آثار داستانی معاصر ایران به عبارت «تک‌گویی درونی» به کار رفته است یکی از تکنیک‌های «جریان سیال ذهنی» است که در آن سعی بر این است که آنچه در ضمیر خودآگاه یک شخصیت می‌گذرد بدون دخالت نویسنده یا اظهار نظر او و اغلب بدون تصحیح جمله‌ها و عبارات از نظر دستوری به خواننده ارائه شود.

۶ - Naturalistic fatalism

۷ - solipsism



## تنگسیر، بازسازی اسطوره گونه داستانی واقعی

تاریخ ادبیات فارسی سرشار از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهند در جوامعی که آزادی بیان وجود ندارد ادبیات به‌ناگزیر بخشی از بار روزنامه‌نگاری را نیز بر دوش می‌کشد و این امر در بسیاری از اوقات به‌تداخل فزون از حد ادبیات و سیاست می‌انجامد. در چنین شرایطی، حتی اگر نویسنده‌ای آگاهانه از شکل افراطی این تداخل اجتناب کند کماکان نمی‌تواند از برخورد ساده‌انگارانه خواننده جلوگیری نماید. خواننده‌ای که به‌دلیل این سنت - قراءت سیاسی یک اثر ادبی - به‌جستجوی صرفاً نکاتی خاص در یک اثر خو کرده است طبیعتاً سایر وجوهی را که کارکرد اثر را در سایر زمینه‌ها و سطوح تضمین می‌کنند از نظر دور می‌دارد و به‌ناچار تجربه حاصل از برخوردش با آن اثر را به‌حداقلی ناچیز تقلیل می‌دهد. تنگسیر<sup>۱</sup> صادق چوبک بدون تردید یکی از قربانیان این برخورد تک بعدی است و به‌علاوه و تا آن جا که به این کتاب مربوط می‌شود دلائل دیگری نیز در تشویق خوانندگان و منتقدان در به‌کارگیری این شیوه نقش داشته‌اند.

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۴۲ (۱۹۶۳) مصادف با دوران ناآرامیهای سیاسی در ایران بود و این شرایط، این انتظار را بیش از هر زمان دیگری در اذهان خوانندگان دامن می‌زدند که هرگونه اثر ادبی «خوبی» می‌بایست به نوعی به‌تجزیه و تحلیل شرایط سیاسی موجود بپردازد. به عبارت دیگر کشاکشهای سیاسی موجود، ساختاری ویژه بر ذهنیت خواننده تحمیل می‌کردند که گویا تنها از طریق آن می‌بایستی با این اثر ادبی -

و سایر نوشته‌های هم‌زمانش - رابطه برقرار کرد. نکته دیگری که تنگسیر را به قربانی مناسبی در این دوران تبدیل کرد محتوای داستانی کتاب است که قابلیت بی‌چون و چرایی برای پذیرش یک چنین شیوه برخوردی از خود نشان می‌دهد. به طور خلاصه تنگسیر داستان آدم ساده دلی‌ست که پس از فریب خوردن و از دست دادن سرمایه زندگیش در صدد انتقامجویی و به‌چنگ آوردن غرور از دست رفته‌اش بر می‌آید و در پایان نیز با کشتن فریبکاران به این هر دو هدف جامه عمل می‌پوشاند. ظاهراً در این داستان هیچ گونه نکته ویژه و نوینی وجود ندارد و تا آن جا که به این سوره مربوط می‌شود یکی دیگر از بیشمار نمونه‌های مبارزه بر علیه ظلم است که بارها و بارها در ادبیات مورد استفاده قرار گرفته است. اما روایت چوبک از این داستان واقعی تکرار صرف یک کلیشه نیست. این بار در این روایت نشانه‌های تلاشی - آگاهانه یا ناخودآگاهانه - برای خلق هویتی اسطوره‌ای برای انسانی عادی به چشم می‌خورد، هویتی که بنا بر ماهیتش از چارچوب تنگ و محدود ایده‌های سیاسی - اجتماعی مشخص درمی‌گذرد.

از آن جا که پروسه شکل‌گیری این هویت از عواملی پیروی می‌کند که تابع زمان و مکانی خاص نیستند. می‌توان گفت که تنگسیر، به‌خاطر روایت کردن این پروسه، قابلیت آن را پیدا می‌کند تا با درگذشتن از مرزهای ملی، در سایر فرهنگها و جوامع نیز خوانندگانی برای خود بیابد.

ژوزف کمبل در کتاب معروفش «قهرمانی با هزار چهره»<sup>۲</sup> در پی مطالعه و بررسی افسانه‌ها و اسطوره‌های فرهنگهای مختلف، شمایی عمومی را که توضیح دهنده مراحل مختلف حرکت و تکامل قهرمان اسطوره‌ای است توضیح می‌دهد. بنا بر این شما، در آغاز کار، قهرمان که هنوز در میان مردم عادی و همانند آنها زندگی می‌کند، به‌ناگاه به سوی دنیایی نوین، جهانی ماوراءالطبیعه، خوانده می‌شود. پس از ورود به این دنیا به‌ناگزیر از مراحل مختلفی عبور می‌کند و خطرات بیشماری را پشت سر می‌گذارد. هریک از این مراحل که آزمایشی برای او محسوب می‌شوند در عین حال شایستگی او را برای دستیابی به کیمیایی ارزشمند به‌ثبوت می‌رسانند و این کیمیا در پی دشوارترین رودرویی با عوامل این دنیای متفاوت، قابل حصول می‌شود. از این پس، مسیر بازگشت به طرف دنیای عادی آغاز می‌گردد که در پایان آن قهرمان، همچون انسانی دیگر باره، متولد شده از دل دنیایی غیر متعارف، با دستاوردی، به میان انسانهای عادی باز می‌گردد.<sup>۳</sup>

این مراحل مبارزه و آزمایش که - بنا به گفته کمبل - شمایی تکرار شونده اسطوره‌ها

و افسانه‌های فرهنگها و ملل مختلف را تشکیل می‌دهند شباهتهایی انکار ناپذیر با حرکت تکاملی قهرمان تنگسیر دارند. بنابراین دنبال کردن مرحله به مرحله این کارا کتر - با نشان دادن این شباهت - در واقع روایت و قراءت اسطوره‌ای این کتاب را به دست می‌دهد.

دو فصل اول این رمان مهمترین ابزار چگونه خواندن این کتاب را فراهم می‌آورند. در این فصول، چوبک فضای کلی‌ای را که وقایع در آن شکل می‌گیرند توضیح می‌دهد و در عین حال کارا کتر اصلی را از طریق نقل داستانی مستقل که ظاهراً هیچ گونه ربطی به ماجراهای فصول بعدی کتاب ندارد معرفی می‌کند.

حادثه، در یک روز گرم تابستان، در یکی از بنادر جنوبی ایران اتفاق می‌افتد. گاو بیوه زنی، وحشی شده و بعد از زخمی کردن چند نفر از اهالی به نخلستان گریخته است و هر لحظه بیم آن می‌رود تا خرابی دیگری به بار بیاورد. مردم بندر بی‌درنگ رو سوی زایر محمد، چاه کن ساده‌ای که در بیابان مشغول کار است می‌آورند و او هم به فوریت این تقاضای کمک را می‌پذیرد و طولی نمی‌کشد که پیروزمند از نبرد با گاو وحشی بیرون می‌آید و تا پایان داستان دیگر اشاره‌ای به این واقعه نمی‌شود. آنچه در این جا و در وهله اول جلب توجه می‌کند رابطه عجیب میان مردم و زایر محمد است. از طرف مردم هیچ گونه تردیدی در تقاضای کمک از زایر محمد وجود ندارد و متقابلاً او نیز بی هیچ درنگی این تقاضا را می‌پذیرد. بی‌گفتگویی این تقاضا و پذیرش آن به گونه‌ای است که گویا تقاضای مردم از زایر محمد برای قهرمان بودن و قبول او نشانه‌های سرنوشتی هستند از پیش تضمین شده و گریز ناپذیر.

اما در عین حال این ندایی که از طرف مردم، زایر محمد را به سوی حادثه می‌خواند او را در شرایط ذهنی خاصی قرار می‌دهد که وامی‌دارندش که خود را - و وجود و یا عدم ویژگیهای قهرمانانه را در خود - مورد تفکر و آزمایش قرار دهد. این شرایط ذهنی و این تفکر در مورد وضعیت او در همین دو فصل اول از طریق تک‌گوییهای درونی به دقت نشان داده شده‌اند. بخش اصلی این تک‌گویی‌ها با یادآوری ظلمی که بر او رفته است آغاز می‌شود. اولین عکس‌العمل زایر محمد در مقابل این یادآوری، انکار مسؤلیت مستقیمی است که بازشناختن این ظلم بر عهده‌اش قرار می‌دهد و او این انکار را از طریق توسل به نیروهای ماوراءالطبیعه انجام می‌دهد.

ای از ما بهتر و نا آگه به کاری کنین که اینهایی که پولای من را خوردن بیان پولام را بم پس بدن، خودم یه دسه شم میارم نذر کنار می کنم (ص)

(۲۲).

اما این راه حل، حداقل به لحاظ روانی ارضاء کننده نیست. سرنوشت گویا، از طریق نشانه‌هایی او را به سوی تصمیم‌گیری‌ای قطعی می‌خواند. صدای کارخانه‌یخ‌سازی او را به یاد سالهای جوانیش می‌اندازد که در آهنگری کنار این کارخانه کار کرده بود. دیدن چند انگلیسی، خاطره‌ی کار کردن برای آنها را در ذهن او زنده می‌کند و حالا دسترنج این همه زحمت به وسیله‌ی چند نفر غارت شده است. تلاطم روانی‌ای که به این گونه هر لحظه بیشتر و بیشتر در درونش شکل می‌گیرد می‌بایستی به نوعی رها شود. به کپرش می‌رسد. در میان تکه پاره‌های زندگیش «تفنگ کوتاه مارتین» اش را می‌بیند که به دیوار آویزان است. به نخلستان می‌رود تا گاو وحشی را بگیرد. از یاغیگری گاو که تا آخرین لحظه برای حفظ آزادیش می‌کوشد لذت می‌برد. و این نشانه‌ی دنیایی‌ست که زایر محمد را از مسیری که می‌باید در پیش بگیرد آگاه می‌کند. زایر محمد به رابطه‌ی میان طغیان گاو و تصمیم‌گیری‌اش اشاره می‌کند:

من خودم آخرش به روزی مثل تو یاغی میشم و سر می‌ذارم به بیابون. اما مال من جور دیگه‌س. مثل مال تو نیس. دیگه کسی نیس حریف من بشه. مرگ به دفه شیون به دفه. پولم را تا دینار آخر از تو گلوшон بیرون می‌کشم (ص ۶۶).

به این ترتیب با پذیرش تقاضای کمک مردم و بعد از رودررویی موفقیت آمیزش با گاو وحشی، در پاسخ به ندایی درونی، کنکاش روانیش را شروع می‌کند. این سفر با جستجو، در سرزمینی غیرواقعی صورت می‌گیرد. در افسانه‌ها و اسطوره‌های قدیمی تفاوت میان جهان غیر واقعی قهرمان با دنیای واقعی و روزمره، آشکارا از طریق به‌کارگیری عناصر ماوراءالطبیعه نشان داده می‌شود در حالی که پیدا کردن رد این عناصر در آثار مدرن بررسی دقیقتری را طلب می‌کند. در مورد تنگسیر چوبک، کار چندان دشوار نیست چون مفدین کم توجه، به‌عنوان یک وجه منفی این اثر، به عناصر به‌اصطلاح «غیر واقعی» این رمان اشاره کرده‌اند. اما آنچه مورد انتقاد اینان قرار گرفته، در واقع عناصری ضروری هستند که جدایی قطعی فرد را از دنیای واقعیات روزمره، و سپس بازیابی دوباره‌ی این دنیا را به توسط این قهرمان نشان می‌دهند.

اولین نشانه‌های بیگانگی زایر محمد از دنیای آشنای واقعیات روزمره در مکالمه‌ای میان او و همسرش دیده می‌شود که در آن برای اولین بار به آنچه می‌خواهد انجام دهد عنوان «سفر» می‌دهد. می‌گوید: «من باید به سفر دور و درازی برم» (ص ۱۰۴). وقتی

که همسرش از او می پرسد «کجا بری؟». زایر محمد از مشخص کردن محل سفرش ناتوان است. زن، متعجب از سکوت مرد ادامه می دهد، «این چه جور سفریه که خودت جاش نمی دونی کجاس؟» زایر محمد جوابی نمی دهد اما شهرو با نگاه کردن به او دور شدنش را حس می کند. «دیگر محمد را از آن خودش و از آن بچه هایش نمی دانست. محمد دور شده بود» (ص ۱۱۳). این فاصله اولین شرط لازم برای گذار از یک موجودیت ساده به یک اسطوره است و در واقع بخشی از این هویت اسطوره ای که نتیجه یک کنکاش روانی ست به دنبال این فاصله گیری فرد از دنیای بیرون می آید چرا که صرفاً در این شرایط است که فرو رفتن در دنیای امکان پذیر می گردد.

این فاصله در عین حال بر هویت پیشین فرد نیز تأثیر می گذارد. از آنجا که هویت یک فرد از طریق روابط متقابل میان او و عناصر محیط پیرامونش تجدید تولید و تقویت می شود، هرگونه فاصله گیری از این محیط به معنای تضعیف و از میان رفتن این هویت است. زایر محمد این را می داند. «من از فردا صب دیگه مال خودم نیسم» (ص ۱۰۹)، و همسرش نیز این تغییر را حس می کند با وجودی که نمی تواند توضیحش بدهد:

شهرو حواس خودش را نمی فهمید... مگر محمد هم از این حرفها ممکن بود بزند. چرا ناگهانی جش زده بود؟ این که آدم عاقل و آرامی بود. چقدر سر به راه و با محبت بود. یک دفعه عوض شد و حال مثل یک آدم بیگانه دارد با زنش از جدایی و طلاق و فرار و پول و مهر و شوهر کردن حرف می زند.... (ص ۱۱۰).

بر اساس مدل ژوزف کمبل، قهرمان در این حالت، آمادگی آن را دارد که وارد مرحله آزمایش بشود، و عموماً این آزمایش از طریق مبارزه قهرمان با قدرتهای مافوق الطبیعه صورت می گیرد. این مرحله در تنگسیر از طریق قتل چهار نفری که زایر محمد را فریب داده اند مشخص می شود. البته قابل ذکر است که این فصول ضعیفترین بخشهای کتاب را تشکیل می دهند و روایت چوبک در این قسمتها تحقق یکی از مرسومترین خطرات این گونه آثار (واقعی - اسطوره ای) را نشان می دهد. در آثاری که سعی می شود یک داستان معمولی به سطح یک اسطوره ارتقاء یابد سلسله حوادث به غیر از مفهوم سمبلیک اش صرفاً بهانه ای ساختاری ست که از آن طریق موجودیت اسطوره و روابطش با سایر پدیده ها به صورت عناصر یک ذهنیت تاریخی - اجتماعی توضیح داده می شوند. درگیر شدن بیش از حد در توضیح جزئیاتی که در خدمت این هدف قرار نمی گیرند - به عنوان مثال توصیف جزئیات خانه های مقتولین - به سرعت، داستان را

به روایت سطحی وقایع تنزل می‌دهد. به‌علاوه، در حالی که هرگونه تلاش برای ارتقاء به سطح اسطوره، وجود اغراق در عناصر واقعی و یا به‌کارگیری عناصر غیر واقعی را ایجاب می‌کند، در یک توصیف سطحی هرگونه صحنه غیر واقعی نقطه ضعف مضاعفی محسوب می‌شود.

البته موفقیت چشمگیر چوبک در فصل بعدی، به فوریت این ضعف را از خاطر می‌برد. این قسمت با معرفی مغازه داری ارمنی شروع می‌گردد که می‌تواند سمبل کمکی غیرمترقبه - که عموماً در روایت‌های افسانه‌ای به صورت کمکی معجزه‌آسا به آن اشاره شده است - تلقی گردد. آساتور با پناه دادن به زایر محمد، شرایط مناسبی برای او فراهم می‌آورد تا بتواند با فرو رفتن در گذشته‌اش و تفکر به آنچه انجام داده است در واقع تکامل روانیش را تحقق بخشد.

زایر محمد رؤیایش را با بازگشت به گذشته نزدیک شروع می‌کند و سپس به عقب‌تر و عقب‌تر می‌رود. با استفاده از تئوری «حصول فردیت» یونگ این مرحله می‌تواند آغاز این پروسه - حصول فردیت - تلقی شود که در آن فرد به ناخودآگاه شخصیش دست می‌یابد. بنابر نظر ژاکوبی «ناخود آگاه شخصی مجموعه‌ای است از یادها و نکاتی که سرکوب و فراموش شده‌اند»؛<sup>۴</sup> در مسیر دستیابی به این بخش از ناخودآگاه، زایر محمد ابتداء قتل‌هایی را که مرتکب شده است به خاطر می‌آورد، و گریختن در کوجه‌ها و خیابانها را، عقب‌تر می‌رود، همسر و بچه‌هایش را به یاد می‌آورد اما فوراً متوجه می‌شود که: «خیلی وقت بود که از آنها دور شده بود. صورت زن و بچه‌هایش از یادش رفته بود» (ص ۲۳۲). این دو جمله یک بار دیگر، و چنان که پیشتر اشاره کردیم، این ایده را تقویت می‌کنند که به محض قدم گذاشتن در این مسیر و آغاز این سفر افسانه‌ای، پیوندهای میان فرد و واقعیات روزمره کمرنگ و کمرنگ‌تر می‌شدند. این امر به دوری فرد از هویت پیشینش می‌انجامد و زایر محمد در رؤیایش می‌بیند که نه فقط از زن و بچه‌هایش فاصله گرفته بلکه «از خودش هم دور شده بود» (ص ۲۳۲). البته صادق چوبک قبلاً به نشانه‌های این تغییر هویت اشاره کرده است. بعد از قتل نفر دوم، در میان مردمی که از این حرکات قهرمانی به هیجان آمده‌اند مکالمه‌ای در مورد هویت او در می‌گیرد.

- «این همون زار محمد تنگسیر نبود که دم دروازه دکون جو فروشی

داشت؟»

- «نگو زار محمد، بگو شیر محمد.»

- «شیر محمد»

- «شیر محمد»

... (ص ۱۵۴)

این پروسه تغییر هویت در واقع شامل دو بخش است. بخش اول، که در عین حال شرط لازم برای تحقق بخش دوم است، مرگ هویت پیشین است. حس کردن کامل این تغییر و درونی شدن این دگرگونی هویت برای اولین بار از طریق رؤیای زایر محمد نشان داده می‌شود. او در این حالت احساس نوعی از دست رفتگی هویت می‌کند که طبیعتاً با احساس نیاز به هویتی نوین دنبال می‌شود. به بیان ژوزف کمبل، قهرمان اسطوره‌ای در این مرحله می‌بایستی از نهایی‌ترین و دشوارترین گذرگاه دنیای افسانه‌ای - که معمولاً از طریق آن به کیمیایی که در واقع ره‌آورد ارزشمند سفرش خواهد بود دست می‌یابد - بگذرد. در مورد زایر محمد محتوای این کیمیا همان هویت نوینی است که قبلاً از طرف مردم - در مکالمه‌ای که پیشتر به آن اشاره کردیم - تعیین شده است. این به معنای آن است که این هویت نوین دیگر هویت شخصی نخواهد بود، بلکه بخشی از ذهنیت اجتماعی به حساب می‌آید. بنابراین اگر زایر محمد بتواند این بخش دوم پروسه تغییر هویت را نیز درونی کند، با تبدیل شدن به بخشی از ذهنیت اجتماعی - تاریخی می‌تواند خود را از سطح یک انسان ساده به سطح یک قهرمان اسطوره ارتقاء دهد. در تئوری یونگ این مرحله که دشوارترین مرحله از پروسه حصول فردیت به شمار می‌آید با وارد شدن فرد به ناخودآگاهی اجتماعی مشخص می‌گردد. در ادبیات مثالهای بیشماری وجود دارد که در آنها این بخش از ناخودآگاه به پدیده‌هایی طبیعی همچون جنگل یا اقیانوس تشبیه شده است. آنچه که در مورد این دو پدیده - و پدیده‌های مشابه - جلب توجه می‌کند وسعت و گستردگی آنهاست که به تنهایی و نیز خطر سرگستگی اشاره دارند. و توصیف چوبک از این مرحله بی تردید کم نظیر است:

شبهای توفانی و امواج خرد کننده دریا تو سرش ول شده بود... راههای دریا را که خوب می‌شناخت، حالا گمشان کرده بود... هیچ کس تو کشتی نبود. خودش تنهای تنها بود... باد بود. برق بود. توفان سیاه بود (ص ۲۳۴).

بی تردید انسان زمانی که وارد این بخش از ناخودآگاه - اجتماعی - می‌شود همان قدر تنها و در خطر است که زایر محمد در این دریای توفانی، در صورت پیروزی اما، دستاوردش گستردگی خودآگاهی است. اما زایر محمد نیز مانند تمام قهرمانان

افسانه‌ای هنگامی که می‌خواهد کیمیایش را به جهان واقعی بازگرداند می‌باید یک بار دیگر با قوای دنیای ماوراءالطبیعه مبارزه کند. در توصیف مدرن چوبک این مرحله - که معمولاً به صورت نبرد با اژدها و یا هیولایی نشان داده می‌شود - از طریق مبارزه زایر محمد با یک کوسه بازگویی می‌شود.

کوه موجی رو کشتی خوابید و آن را ته دریا برد. همه چیز زیر آب رفت...  
یک کوسه گنده به او حمله کرد و یک پایش را از زانو بلعید و خون تو  
آب ولو شود. تمام تنش می‌سوخ (ص ۲۳۵).

البته این صرفاً گوشه‌ای از رؤیای زایر محمد است، اما در عین حال پیشگویی  
اتفاقی است که قرار است در دنیای واقعیت برایش رخ دهد. او از خواب بیدار می‌شود.  
منتظر شب می‌ماند و سپس خود را به دریا می‌اندازد. تا به قایقی که برای فرار با زن و  
بچه‌اش تدارک دیده برسد. آره ماهی بزرگی به او حمله می‌کند و ساق پایش را می‌درد  
اما زایر محمد موفق می‌شود بر این دشمن نیز پیروز گردد و زنده از آب خارج شود. این  
آخرین مرحله مسیر دایره‌واری است که در انتهای آن زایر محمد به دنیایی که ترکش  
کرده بود باز می‌گردد. اما این هویتی نوین، همچون انسانی که تولدی دوباره یافته است.  
در پایان لازم است به این نکته نیز اشاره کنیم که صادق چوبک با تکنیک کم  
نظیری توانسته است قرائتهای مختلفی برای این کتاب به وجود بیاورد. او به جای ارائه  
مستقیم و موبه‌موی جزئیات و وقایع، نشانه‌ها مسیریابی متفاوت در مقابل خوانندگان قرار  
می‌دهد. و هریک از خوانندگان می‌تواند با پیگیری یکی از مسیرها به مقصدی متفاوت  
با دیگران برسد. نکته مورد نظر این مقاله نشان دادن مراحل تکامل درونی کاراکتر  
اصلی داستان و گذارش از انسان به اسطوره بوده است و بی تردید این تنها یکی از  
روشهای خواندن این کتاب است و چنانکه گفتیم، بی‌گمان شیوه‌های دیگری نیز برای  
قرائت این کتاب وجود دارد. اما اگر روایت چوبک از این داستان واقعی از سایر  
روایت‌های مشابه مشهورتر شده است به گمان من دلیلش آن است که خوانندگان می‌توانند  
با یافتن رد پای شمایی که بارها در افسانه‌ها و اسطوره‌ها خوانده‌اند و شنیده‌اند،  
به سادگی با داستان و قهرمانش رابطه برقرار کنند.

بخش زبانهای فرانسه و ایتالیایی، دانشگاه نکراس در استین

توضیحات:

۱- تنگسیر، صادق چوبک، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۱.



Press, 1973

۳ - برای توضیح مشروح تر این «شما» به فصل چهارم کتاب «قهرمانی با....» مراجعه نمایید.  
۴ .. 31, *Jolarde Jacobi, The Psychology of C. G. Jung*, Yale University Press, 1973, P.

## نظر صاحب‌نظران دربارهٔ صادق چوبک و آثار وی

نزدیک نیم قرن است که آثار صادق چوبک موضوع نقد و بررسی علاقه‌مندان داستان‌نویسی نوین ایران است. بی‌شک اظهار نظر دکتر پرویز ناتل خانلری در نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران که متن کامل آن در مصاحبهٔ دکتر خانلری با صدرالدین الهی آمده است اولین نقد جدی آثار این نویسنده است. در کنار این اظهار نظر، بی‌فایده ندیدیم که نکات برجسته‌ای از نظرهای موافق و مخالف را در مورد آثار صادق چوبک نقل کنیم.

\*\*\*

«سنگ صبور شرح داستان غم‌انگیز تنهایی‌ست، تنهایی انسانها و سرودی‌ست در ستایش آزادی، و مرثیه‌ای‌ست بر تیره‌بختیها و سوگی‌ست در اندوه زنان و کودکان بی‌پناه این سرزمین و ستایشی‌ست از دانش، زیرا که جهل و نادانی در آن محکوم شده است.»

تورج فرازند، فردوسی، شمارهٔ ۸۱۱، سه‌شنبه ۵ اردیبهشت ۱۳۴۶، صص ۹۸

«سنگ صبور داستان چند تن مرد و زن و کودک بینوای خودمانی‌ست که مظهر جماعت کثیری و بلکه اکثریت هموطنان ما هستند در جهل و بیخبری و خرافات و گرسنگی و کثافت و دروغ و فریب غوطه‌ورند و مع‌هذا چندان گله و شکوه‌ای هم از خالق و مخلوق و خلقت ندارند و با تریاق توکل و رضا دل خود را خوش‌نگه‌می‌دارند. بی‌نهایت استادانه از عهدهٔ کار برآمده‌اید و همچنان که گویا سابقاً معروض داشته‌ام

آنچه را گوش می‌شنود و آنچه را چشم می‌بیند (و گاهی آنچه را خاطر احساس می‌کند) همه را مانند دستگاه عکاسی و جعبهٔ صوت صدا با قدرت و بصیرت کامل منعکس ساخته‌اید.»

محمد علی جمال‌زاده، نامهٔ خصوصی منتشر نشده، ژنو ۱۸ اردیبهشت ۱۳۴۶

«... سنگ صبور برخلاف دو مجموعهٔ داستان قبلی، که با سکوت ناراحتی روبرو شد، تقریباً بلافاصله بخشهای تندی را برانگیخت. از جمله دوست عزیز بنده تورج فرازند، در یکی از مجلات هفتگی، این کتاب را به طرز عجیبی ستایش کرد... خلاصه این که سنگ صبور به عقیدهٔ من کوششی ست رقت‌آور برای اثبات وجود خویش از جانب نویسنده‌ای که حس جهت‌یابی و تناسب را به کلی از دست داده است و چیزی هم برای گفتن ندارد، و در عین حال مجذوب حرکات نویسندگان آزمایشگری‌ست مانند جیمز جویس و ویلیام فالکنر و جان دوس پاسوس و تورنتون وایلر بی‌آن که معنی و اهمیت آزمایشگری آنها را درک کرده باشد.

صادق چوبک بی‌آن که ورد را خوب آورده باشد سوراخ دعا را گم کرده است.»

نجف دریابندری، در عین حال (مجموعهٔ مقالات) [به نقل از بررسی کتاب، مرداد ۱۳۴۶]، ص ۱۱۵ و ۱۲۹

«از هدایت سخن گفتید عقیده‌تان در مورد او و سایر نویسندگان ایرانی چیست و آیا کار آنها را مطالعه کرده‌اید؟

— داستان نویسی در ایران در حال پیشرفت است و من با وقت کمی که دارم اکثر کتابها را می‌خوانم و با کار نویسندگانشان آشنایی دارم و اکثراً کارهای خوبی ارائه می‌دهند.

مثلاً سنگ صبور صادق چوبک از نظر ترکیب و فرم داستان فوق‌العاده جالب است. این کتاب اگر در اروپا یا امریکا چاپ می‌شد، فوق‌العاده مورد توجه و بحث قرار می‌گرفت. شوهر آهو خانم جذب داستان نویسی را در ایران نشان می‌دهد.»

فریدون هویدا - روزنامهٔ اطلاعات شمارهٔ ۱۲۵۹۱، ص ۱۶، اول خرداد ۱۳۴۷، تهران

«به‌طور کلی می‌توان گفت که من شخصاً ترجیح می‌دهم از چوبک قصه بخوانم تا نمایشنامه، وصف بخوانم تا گفت‌وگو، و گفتار ذهنی و درونی بخوانم تا بگومگویی قراردادی رآلیستی. و به همین دلیل هم اوج کار چوبک را سنگ صبور می‌دانم و اوج سنگ صبور را در جاهایی می‌دانم که زبان بامحتوای ذهنی شخصیتها انطباق و سازگاری کامل دارد. و شاید به همین دلیل آن نمایشنامهٔ آخرسنگ صبور و آن شعر وسط نقل

شده از شاهنامه و حتی مقداری از آن نمایشنامه مانده‌های وسط قصه را نمی‌پسندم. من سیلان بی‌همتای چوبک را دوست می‌دارم و همیشه می‌خواهم شاهد تحرک این سیلان در گفت‌وگوی ذهنی و در وصف ذهنی و عینی باشم... چوبک در سنگ صبور زندگی شبانه ملت ما را در دهه‌های نخستین قرن چهاردهم هجری ارائه داده است.»

رضا براهنی، قصه نویسی، چاپ اشرفی، تهران، فروردین ۱۳۴۸، ص ۷۱۳

«با خود اندیشیدم چرا واقعیت را در لابه‌لای سطور در ابهام بگذارم. صادق بچه جنگ است. جنگ گذشته را حس کرده است. لمس کرده است. قهرمانان او مردانی هستند که متعلق به آن زمانند. شوفر کامیون، عشقهای داغ زودگذر، حوادث قابل لمس. نگاهی به «وقتی که دریا طوفانی شد» بکنید، می‌بینید صادق آینه تمام‌نمای چه زمانی‌ست.»

نصرت رحمانی، آیدگان، چهارشنبه ۸ بهمن ۱۳۴۸

«مهمترین نویسنده زنده ایرانی، چوبک است که هم در داستان کوتاه و هم در رمان نویسی در سبک خاص خویش استاد است. او نیز گاهی داستانهایش از داستانهای هدایت سرچشمه می‌گیرد.»

مایکل هیلن، آیدگان، یکشنبه ۱۲ مهر ۱۳۴۹

«ساختمان و شکل و پرداخت داستانهای صادق چوبک اغلب یادآور تکنیک و خصوصیت بعضی از نویسندگان ناتورالیست قبل از جنگ دوم جهانی امریکاست. مثل جان استن بک، ارسکین کالدول، جان دوس پاسوس، ارنست همینگوی، ویلیام فالکنر، به‌طور کلی من کارهای چوبک را به دو دسته تقسیم می‌کنم. آثار دوره نخستین او یعنی دو کتاب خیمه‌شب بازی و انتری که لوطیس مرده بود و بعضی از داستانهایی که در این دوره نوشته شده و در مجموعه‌های بعد چاپ شده است. مثل «داستان چراغ آخر»، ساختمان و شکل پرداخت داستانهای این دوره چوبک بسیار قوی و سنجیده و حساب شده است. من هنوز از داستانهای این دوره چوبک به علت ویژگیها و خصوصیات برجسته‌اش خوشم می‌آید. این ویژگیها و خصوصیات را می‌توان چنین شماره کرد:

۱ - یک نثر پخته و موثر و به‌کارگیری درست کلمات؛

۲ - مکالمات موجز و ماهرانه؛

۳ - تشبیهات و تصویرسازیهای تازه و بدیع؛

۴ - تیپ‌سازی؛

۵ - نشان دادن زشتیها و وقاحت‌های بشری و بی‌اعتنایی به عفت کلام.

از آثار دورهٔ دوم فعالیت ادبی چوبک خوشم نمی‌آید. به علت افراط و مبالغهٔ زیاد در بعضی از خصوصیات و ویژگی‌هایی که برای دورهٔ نخستین آثار او برشمردم. به‌هر حال صادق چوبک را به پاس تأثیری که بر نویسندگان نسل بعد از خود گذاشته است باید ارج گذاشت.»

جمال میرصادقی، اطلاعات ویژه، پایان هفته، شماره ۱۳۹۴۶، پنجشنبه ۱۸ آبان‌ماه ۱۳۵۱، ص ۱۹.

«چوبک نویسنده‌ای است که رآلیسم و ناتورالیسم می‌گردند در جهت اندیشه و ویژه آفریده است [!؟؟] این سبک هرگاه که کفهٔ سنگینش در سوی واقع‌گرایی ست روشن و آموزنده است و آن‌گاه که به ناتورالیسم می‌گراید در جهت اندیشه و احساس نویسندگان غیر متعهد قرار می‌گیرد. عیب عمدهٔ نوشته‌های چوبک این است که او غالباً در برابر منظره‌ای قرار می‌گیرد (به‌ویژه مناظر زشت) و آنها را با همان صورت و بدون داوری انتقادی بیان می‌کند. خوبی نوشته‌های او در این است که از نزدیک زندگی تیره‌روزان اجتماع را تجزیه و تحلیل می‌کند و با نثری ویژه که گهگاه درخشان است می‌کوشد مورخ ادبی عصر خود باشد. اگر چوبک همه‌جا در این مهم موفق نیست باید این را به محدودیت دید ناتورالیستی برخی نوشته‌های او نسبت دهیم.»

عبدالعلی دستغیب، اطلاعات ویژه، پایان هفته، شمارهٔ ۳۹۴۶، پنجشنبه ۱۸ آبان‌ماه ۱۳۵۱، ص ۱۹

«اگر نوشتن دعوتی باشد، توقع خواننده از چوبک چه خواهد بود؟ اشخاص او تب و تاب خواننده را در هیچ زمینه‌ای به اندازهٔ امور جنسی بر نمی‌انگیزند. یک گرایش تهوع‌آور به جنبه‌های پست زندگی دارند. کلمات و افکارشان هیچ نیرویی را در وجود آدمی بر نمی‌انگیزند جز شهوت. و این لابد به درد مردان و زنان پیر یا ناتوانی می‌آید که با داستانهای او خود را سرگرم و ارضاء کنند.»

سیروس علی‌نژاد، آیندگان ادبی، پنجشنبه ۹ آبان‌ماه ۱۳۵۳، ص ۶

«... می‌توان گفت هیچ چیزی در داستان [تنگسیر]، اعم از وقایع یا گفتگوها زائد نیست و هر یک در کمال و تمامی سرگذشت سهم و اثری دارد. اطنا‌بهای به‌موقع مانند توصیف خانهٔ محمد که قهرمان داستان است و بسیاری از وقایع در آن‌جا می‌گذرد (ص ۴۵-۴۶) چگونگی آماده شدن محمد و طناب و غیره برای گرفتن «وزرا» و جنگ محمد با گاو یاغی (ص ۴۸ تا ۷۴) و شرح شبی که محمد با شهر وداع می‌کند (ص ۹۵ تا ۱۱۷) که هر دو قسمت اخیر از بهترین قسمت‌های کتاب است همه به‌جا و به‌موقع است.»

نویسنده به واسطه معرفت کامل به محیط داستان و اشخاص سرگذشت و رعایت بسیاری نکات دیگر توانسته است اوضاعی پدید آورد که خواننده خود را در بوشهر، در کنار مردمان آن دیار، با آن سر و شکل و لباس خاص و در همان خانه‌ها و با همان احوال احساس کند. از طرفی تسلط وی بر فنون داستان پردازی و تقسیم حوادث و فصول کتاب به طرز بسیار مناسب سبب شده که تسلسل وقایع نیز در کمال هنرمندی صورت گرفته است. چندان که انسان وقتی مطالعه کتاب را آغاز می‌کند میل ندارد تا داستان را به پایان نرساند است کتاب را بر هم نهد.»

دکتر غلامحسین یوسفی، برگهایی در آغوش باد، ج ۱، ص ۴۱۲ و ۴۱۳، انتشارات توس، بهمن ۲۵۳۶

«داستانهای اولیه چوبک واقعاً بی‌نظیر است مثل خیمه‌شب بازی و انتری که لوطیش مرده بود. بعضی از داستانهای او شکل بسیار خوبی دارد، مثلاً داستان «چراغ آخر» و نه تمام کتاب. اما آثار بعدی او برای من مطبوع نیست، مخصوصاً سنگ صبور که من از آن بدم می‌آید. کتابی‌ست که فکرمی‌کنم بومی‌دهد. جدی می‌گویم.»

دکتر غلامحسین ساعدی، در مصاحبه با محمود گل باطن سال ۱۳۵۹، چاپ شده در مجله آینه،

تهران، شماره ۷۶، چاپ مجدد در مجله پژواک، (چاپ کلبوس، اوهایو). شماره ۲۹ (سال ۱۳۷۲)، ص ۹-۱۰.

«در مورد سنگ صبور اشکال اساسی چوبک در این است که نگرش و درک محدود و سطحی او از ساختمان ذهن و نحوه بازتولید ادبی آن مانع از موفقیت شیوه‌های نوینی می‌شود که او در داستان‌ش به کار می‌برد. این نگرش سبب شده است که چوبک با این شیوه‌ها برخوردی خشک و مکانیکی داشته باشد به‌خاطر عدم شناخت درست ساختمان ذهنی و کشش به زبان و ساختمان داستان توصیفی، چوبک از تک‌گویی ذهنی، و زبان سمبلیک صرفاً به عنوان یک تکنیک، یک آلت و ابزار بیرونی و وسیله‌ای برای پیشبرد هدف ادبی خود استفاده می‌کند.

در مورد سنگ صبور آنچه حائز اهمیت است می‌تواند این نکته باشد که اشکالات اساسی و تناقضات درونی آن حاوی درسهای مهمی‌ست برای داستان نویسی معاصر ایران.»

آذر نفیسی، «زبان داستانی چوبک در سنگ صبور»، نقد آگاه، بهار ۱۳۶۳، تهران، ۸۲-۸۳

«یادم می‌آید که چه حرفهای تلخی در آن مقاله نوشته‌ام و پیش خودم شرمنده می‌شوم که حالا این مرد این‌طور به من محبت نشان می‌دهد. با خودم می‌گویم ای کاش

می‌توانستم بگویم حالا دیگر نظرم عوض شده و حرف‌هایم را پس می‌گیرم. ولی واقعیت این است که نظرم عوض نشده است. البته اگر حالا آن مقاله را می‌نوشتیم لحن کلامم به آن تندی نبود ولی اصل مطلب چندان فرقی نمی‌کرد.»

نجف دریابندری، «آشتی بر مزاری خفته (دیداری با صادق چوبک در امریکا)»،

مجله‌ی آدینه، چاب تهران، شماره ۴۲، اسفند ۱۳۶۸، ص ۳۴

«اگر سنگ صبور را از زاویه‌ی نقد روان‌شناختی مورد بررسی قرار دهیم بی‌تردید باید آن را نوعی «اعترافات» صادقانه دانست که علاوه بر جهان بینی پوچ‌گرا و سرخورده و فرویدیسیم‌عامیانه «صادق چوبک» نشانی از وضعیت روحی و عاطفی و ناهنجاریهای روانی او نیز دارد.

احمد آقا روشنفکر سرخورده و پوچ‌انگار رمان‌سنگ صبور می‌نویسد: «حالا که زندگی سرتاسرش لجن گرفته باید بیشتر گندش را درآورد.»

سقوط چوبک به عامیانه‌ترین درک از فرویدیسیم و تعبیر انفعالیانه از پوچ‌گرایی فقط معلول نابسامانیهای شخصیتی و واپس‌زدگیهای عاطفی او نیست، بلکه بیش از آن و پیش از آن معلول بن‌بست فلسفی و اجتماعی‌ست که جهان بینی ماتریالیستی و آته‌ایستی روشنفکری به آنان مبتلاست.»

حسن محمدی، «سیری در قصه‌نویسی معاصر ایران (۷)»، روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، شماره ۳۳۰۹،

پنجشنبه ۱۰ آبان ۱۳۶۹.

«صادق چوبک، رسالت یک شاعر و نویسنده‌ی متعهد را در حد وفاداری به آرمانهای والای انسانی در مبارزه با ستمگران زمانه، و درخور شهامت مدنی و اخلاقی یک شهروند آگاه و مبارز در عصر بی‌فضیلتی و تیرگی، به‌محک آزمون کشیده، و هنرمندانه از عهده‌ی این وظیفه‌ی سترگ برآمده است.»

حسین ملکی (ح.م. زاوش)، دولتمردان ایران و ساختار نهادها در عصر مشروطیت، نشر اشاره، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۶۸.

«در پایان — آیا من گفتم که قصه‌های چوبک هم تصویری از زمان خویشند و هم از زمان ما؟ و هم گزارش بصیرانه و هم پیش‌گفتی پیامبرگونه؟ آری من چنین گفتم و به این ترتیب گفتم که قصه‌های او نه طبیعت‌گرایانه (ناتورالیستی) — به زعم آنان که با چشم‌بسته‌ی ایدئولوژیک خود از درک جامعه‌شناسی ژرف او عاجز ماندند، و ما اکنون باید بدانیم که چرا — بلکه عمیقاً هستی‌گرایانه و اگر مرا مشمول اغماض خود کنید «عارفانه» اند.»

علی توسی، «آه، جانیمان زرنگ حق بجانب، جامعه‌شناسی خیر و شر در قصه‌های صادق چوبک»، کبود،

فصلنامه‌ی ادبی، شماره ۶ و ۷، پائیز و زمستان ۱۳۷۱، ناشر انجمن همکاریهای فرهنگی ایران و آلمان، آلمان

# از دفتر خاطرات دکتر پرویز نائل خانلری

[ تنگدستی ]\*

به مناسبت سالگرد درگذشت

زنده یاد دکتر پرویز نائل خانلری، اول شهریور ۱۳۶۹

«سه‌شنبه یازدهم اسفند. کی حدس می‌زدم که در این آخر عمر به این تنگدستی دچار شوم؟ هر کسی سرنوشتی دارد. این سرنوشت را لازم نیست به آسمان و زمین نسبت بدهیم. کاملاً معلول وضع اجتماعی هر فرد و روابط او با جامعه است. شاید مقدار زیادی هم به خلق و خوی خود اشخاص ارتباط داشته باشد. تا پدرم زنده بود زندگی ما با مبلغ ناچیزی که به‌عنوان بازنشستگی یا مستمری یا شهریه از وزارت خارجه می‌گرفت تأمین می‌شد. این مبلغ جزئی را هم پدرم که نقل معاش نداشت نمی‌توانست عاقلانه خرج کند. نان نداشتیم و او برای من و خواهرانم معلم نقاشی سرخانه می‌آورد. تابستانها ما را به ییلاق امامزاده قاسم می‌برد. اما غالباً نان و آب را نسیه از بقال سرگذر می‌گرفتیم. شهریه مرتب نمی‌رسید و پدرم که جز آن درآمدی نداشت ناچار شهریه را نزد یک سمسار بازار پیش فروش می‌کرد و تومانی یک قران کمتر می‌گرفت. گاهی هم ظرفهای مسی را نزد بقال محله گرو می‌گذاشت. با مردن او شهریه قطع شد و من و خواهرانم به کلی بی‌وجه معاش ماندیم. یک سال و نیم نان و آب ما را دایی کوچکمان تعهد می‌کرد. بعد شهریه دوباره برقرار شد. اما مبلغی نبود که کفاف معیشت ما را بدهد. با

\* به نقل از «دفتر خاطرات دکتر پرویز نائل خانلری» (منتشر نشده)، ص ۵۷۴-۵۸۲. عنوان در داخل نشانه





زحمتی دورهٔ دبیرستان را تمام کردم. در دانشسرای عالی اسم نوشتم. این‌جا دیگر مجالی بود که درصدد شغلی برآیم تا لااقل پول تو جیبم را دریاورم. در دبیرستان تمدن که در خیابان نادری آن وقت دایر بود، همان‌جا که بعد اسمش را خیابان شاه گذاشتند و بعد از انقلاب هم اسم دیگری پیدا کرد که به یادم نیست. در آن دبیرستان که تا کلاس نهم داشت شغل معلمی را پذیرفتم و از کلاس چهارم ابتدائی تا کلاس نهم درس می‌دادم. حقوقم ابتدا ساعتی دو ریال (دو قران و ده‌شاهی) بود. بعد کم کم زیاد شد و به ساعتی چهار قران رسید. روی هم ماهی نزدیک به بیست تومان درآمد داشتم. شهریهٔ پدرم که دربارهٔ ما برقرار شده بود شصت تومان بود به این طریق که برای سه خواهر و مادرم نفری ده تومان و برای من (سه‌م پسرانه) بیست تومان منظور شده بود. من سهم شهریه را نمی‌گرفتم و برای خرج خانه تحویل مادرم می‌دادم و با درآمد خودم کفش و کلاهی تهیه می‌کردم. خواهر بزرگم قرار بود عروسی کند. اما دیناری برای جهیز او در میان نبود. دایی قطعه زمینی را که داشت فروخت و با آن اثاثیهٔ مختصری برای عروسی خواهرم فراهم کرد. من هم حقوق دو ماه را گرفتم و به مادرم دادم که کمکی به لوازم عروسی خواهرم بشود. چندی نگذشت که دایی سگته کرد و مرد و ما ماندیم با مادر و مادر بزرگ و همان شصت تومان ماهانه که به‌عنوان شهریه می‌گرفتم. دانشکده را به این طریق طی کردم. وقتی بود که با صادق هدایت و مسعود فرزاد و مجتبی مینوی آشنا شده بودم. آنها عصرها در کافه با هم ملاقات می‌کردند و من هم به آن‌جا می‌رفتم. اما غالباً پول چایی نداشتیم و عذر می‌آوردیم که میل ندارم یا تازه یک جا بودم و چای را آن‌جا خورده‌ام. خدمت نظام را که شروع کردم شهریهٔ پدری سهم من قطع شد. در شش ماههٔ خدمت افسری ماهی پنجاه و سه تومان می‌گرفتم اما پانزده تومان آن برای پرداخت قیمت لباس افسری که برای ما تهیه کرده بودند کسر می‌شد. بیست تومان به مادرم می‌دادم و باقی خرج خدمت به میهن می‌شد. یعنی کفش و کلاه و پوتین و چکمهٔ برقی و خرج رفت و آمد از شهر به قصر قاجار که پادگان لشکر دو بود و تکلفات دیگر. بعد به رشت مأمور شدم. مادر بزرگم در این ضمن فوت کرد. مادرم و خواهرانم با دایی بزرگ هم‌خانه شدند و من که دیگر شهریهٔ پدری را نداشتم مبلغی از حقوقم را برای کمک به مادرم می‌دادم، و بقیهٔ خرج معاش من در رشت و رفت و آمد به تهران بود که به زحمت کفاف می‌داد.

چند سالی گذشت. به تهران آمده بودم و در ادارهٔ آموزش عالی کار می‌کردم و ضمناً در دورهٔ دکتری دانشکدهٔ ادبیات به کار تحصیل ادامه می‌دادم. حالا حقوقم به هشتاد و چهار تومان رسیده بود. یک خانهٔ کوچک در خیابان فروردین به بیست و پنج تومان اجاره

کرده بودیم و من و مادر و خواهران آن‌جا به سر می‌بردیم. پیداست که چه زندگی محقری داشتیم و مادر بیچاره‌ام چقدر باید صرفه‌جویی کند. در این ضمن با زهرا (همسر) که در دانشکده همشاگردی بودیم آشنا شدم. میان دخترانی که دیده بودم بسیار ممتاز بود. علاقه خاصی به او پیدا کرده بودم. اما وضع زندگی من ابدأ مناسب ازدواج نبود. چه کار می‌توانستم بکنم با آن خانه محقر که جای یک نفر دیگر را هم نداشت. زهرا هم کاری می‌کرد و حقوقی داشت اما این کافی نبود. یک بار تصمیم گرفتم که رابطه را قطع کنم و از ازدواج منصرف شوم. اما زهرا قبول نکرد. زمینی داشتند که به ارث برده بودند. آن را فروختند و زهرا مبلغی از آن را خرج مهمانی مجللی در کافه شهرداری کرد. با این همه تنگدستی نمی‌دانم چرا همه‌جا مرا نسبتاً متعین می‌شمردند. این مهمانی هم یکی از دلایل آن بود. در هر حال چند ماهی از ازدواج ما نگذشته بود که اوضاع برهم خورد. جنگ به ایران کشید. متفقین (۱) به ایران آمدند. من کفیل اداره آموزش عالی بودم و بیست سی تومان اضافه حقوق می‌گرفتم. از آن کار ناچار استعفا کردم و آن درآمد اضافی هم قطع شد. قیمتها بالا رفت. خانه بزرگتری در خیابان آناطول فرانس پشت دانشگاه به مبلغ یک صد و سی تومان اجاره کرده بودیم که یک طبقه آن را من و همسر و طبقه دیگر را مادر و خواهرانم در اختیار داشتیم. اما اجاره خانه‌ها به‌طور عجیبی بالا رفت و صاحبخانه که می‌دانست من استطاعت پرداخت بیش از آن مبلغ را نداشتم حکم تخلیه خانه را از دادگستری گرفت. ناچار از مادر و خواهرانم جدا شدم. یک خانه کوچک گیر آوردیم و من و همسر به آنجا رفتیم و کسان دیگرم خانه کوچک دیگری در همان محله اجاره کردند. جنگ و جیره‌بندی بود. وسیله حمل و نقل بسیار کم بود و دشواریاب. مادرم ساعتها در راههای دور دنبال نان سیلو می‌رفت و خوراک ما غالباً از همان نان با کمی قلیه کدو یا چیزهای دیگری از این قبیل بود. من بسیار ضعیف شده بودم. وزنم به چهل و هشت کیلو رسیده بود. هر کس مرا می‌دید تعجب می‌کرد. به چندین دکتر مراجعه کردم. بعضی احتمال سل می‌دادند و دواها تجویز می‌کردند که اثری نداشت. مسأله بی‌غذایی بود. در این ضمن مجله سخن را تأسیس کرده بودم که خرجش بیش از درآمدش بود و مبلغی مقروض شده بودم. از محل سهمیه‌ای که زهرا از فروش زمینش پیدا کرده بود یک خانه به گرو گرفته بودیم به خیال این که کمکی به درآمدمان بشود. آن خانه به شرحی که ذکرش دراز خواهد شد از دست ما در رفت و نابود شد. جنگ تمام شده بود اما عوارض و نتایج آن با شدت باقی بود.

من که کمی حالم بهتر شده بود عازم سفری به اروپا بودم. در تمام دوره جوانی مثل

غالب همسالان آرزو داشتم که به خارج ایران سفری بکنم و با محافل علمی آشنا شوم و معلومات خودم را تکمیل کنم. بریتیش کنسل عده‌ای از معلمان را برای تکمیل زبان و آشنایی بیشتر با ادبیات و فرهنگ انگلستان به مدت یک سال دعوت کرده بود. داوطلب شدم وعده دادند و حتی شفاهاً گفتند که پذیرفته شده‌ام. اما پس از دو سه ماه سرگردانی آخر معلوم شد به بهانه این که استادان رشته‌ای که می‌خواهم با آنها کار کنم به مرخصی رفته‌اند این دعوت را پس گرفتند. اما من دیگر بی‌طاقت شده بودم. تصمیم گرفتم که به هر وضعی هست به پول خودم این سفر را انجام دهم. از دانشگاه مرخصی گرفتم. حال مزاجی‌ام دیگر اجازه نمی‌داد که در تهران بمانم و روزی شش هفت ساعت در اداره انتشارات دانشگاه و با درسهای متعدد در مدارس مختلف کار کنم. دانشگاه به دانشجویان و استادان اجازه می‌داد که با دریافت حقوق به مدت یک سال مرخصی تحقیقاتی بگیرند و من از این اجازه استفاده می‌کردم. زهرا و دخترم ترانه که دو سال داشت به خانه مادرش رفتند و خانه‌ای را که از محل فروش یک قطعه دیگر از زمینهای موروثی زهرا خریده بودیم به اجاره دادیم. حقوق رتبه دانشجویی من مبلغی بود که با پول آن زمان معادل پنجاه هزار فرانک قدیم بود. البته این مبلغ بسیار مختصر بود اما من که به قصد خوشگذرانی نمی‌رفتم. خرج سفرم را از دانشگاه قرض کردم که پس از مراجعت به اقساط پس بدهم و به این طریق عازم سفر شدم. در همه حال فقر همراه بود و هرچه بیشتر کار می‌کردم به جایی نمی‌رسیدم. پس از یک سال زهرا و ترانه هم به پاریس آمدند. آن هم با زحمت بسیار. یعنی زهرا یک دبیر را پیدا کرد که به جای او درس بدهد و قسمتی از حقوقش را بگیرد و خودش با بقیه حقوق دبیری‌اش به پاریس آمد. یک سال هم با هم در کمال صرفه‌جویی گذرانیدیم. ترانه را به یک مدرسه شبانه‌روزی گذاشتیم. من در انستیتوی فونتیکی پاریس و سوربن اسم نوشته بودم و مرتباً کار می‌کردم. زهرا هم در یک آموزشگاه خیاطی تحصیل کرد و دیپلم گرفت. همه‌جا، در هر کاری صرفه‌جویی و فقر گریبانگیر ما بود. پس از دو سال که به ایران برگشتیم، من تا آن‌جا که میسر بود از این سفر استفاده کردم. آمدیم و با زحمت فراوان خانه را مرتب کردیم و باز به کارهای خودمان یعنی دانشجویی من و دبیری زهرا مشغول شدیم. حقوقمان با نهایت صرفه‌جویی کفاف مخارج را می‌داد. یادم هست که گاهی حساب می‌کردم که با بودجه یعنی درآمد معین باید بجای سیگار گران که گرانتر بود سیگار اشنو یعنی ارزاترین را بکشم. قسطهای مختلف هم می‌بایست از محل همین درآمد بپردازیم. با این حال ظاهر زندگی مختصر و آبرومند را حفظ می‌کردیم. تابستانها را به دماوند

می‌رفتیم زیرا که در خانه شهری گرما چنان بود که تحمل پذیر نبود. مجله سخن را دوباره دایر کردم و آن هم جز انباشتن مقداری قرض نتیجه مادی نداشت. یک قطعه زمین برای خانه ییلاقی در چهارراه حسابی تجریش خریدیم به قسط و با قرض. در این بین از دانشگاه فرانسوی سن ژرف در بیروت از دانشگاه تهران تقاضا کردند که یک استاد را برای مدت سه ماه مأمور کند که یک سلسله کنفرانس در دانشکده ادبیات آنجا بدهد البته به زبان فرانسه. دانشگاه تهران مرا مأمور کرد. به بیروت رفتم اما خرج سفر و فوق العاده ماموریتم عقب افتاده بود. زمان حکومت دکتر مصدق بود و خزانه به کلی خالی بود. در بیروت هم از سفارت و رفیقان آنجا قرض می‌کردم و همه شبها با چراغ کم‌نور هتل تا دیروقت مشغول تهیه متن کنفرانس بودم. پس از سه ماه که کارم تمام شد و عازم مراجعت بودم، از دانشگاه سن ژرف مبلغی که پانصد دلار بود بابت کارهای اضافی به من دادند. در آن زمان این پول معادل چهار هزار تومان بود. روزهای آخر اسفند بود که برگشتم. حالا یک پسر هم داشتیم که از دستمان رفت و دیگر به ذکر این مصیبت نمی‌پردازم. باری، فکر کردیم که در زمین چهارراه حسابی دو اطاق بسازیم که تابستان از گرمای شهر بگریزیم و به آنجا پناه ببریم. گمان می‌کردیم با چهار هزار تومان می‌توان دو اطاق ساخت. شروع کردیم و کار ساختمان نیمه تمام بود که تابستان رسید و ناچار تابستان را در همان خانه بی‌در و پنجره و بی‌برق و تلفن به‌سر بردیم. کاری هم از طرف دایرة المعارف اسلام به من رجوع شده بود که ترجمه مقالات مختلف آن بود. از آن محل هم پنج هزار تومان به دستم رسید که صرف تکمیل ساختمان شد و باز کار نیمه‌تمام ماند و قرضهایی با تعهد پرداخت اقساط. خلاصه آن که این دو سه اطاق برای ما بیش از چهل و پنج هزار تومان تمام شد که با صرفه‌جویی و در مدت پنج شش سال پرداختیم.

کابینه در شرف تغییر بود. زاهدی استعفا کرد و علاء نخست وزیر شد. یکی دو سال بود که با علم یک دوره ناهار داشتیم. در کابینه علاء وزارت کشور را علم به‌عهده گرفت و به‌من اصرار کرد که معاونت وزارت کشور را بپذیرم. هیچ اطلاعی از امور وزارت کشور نداشتیم. اما آخر به اصرار او پذیرفتم. شرح آن را در این‌جا نمی‌نویسم. مقصودم وضع مادی زندگی‌ست. در این موقع دانشیار یا استاد بودم. حقوق دانشگاهی من به هزار و هشتصد تومان رسیده بود. اما حقوق معاونت هزار و پانصد تومان بود و من نمی‌توانستم از حقوق دانشگاهی استفاده کنم ناچار هر دو کار را انجام می‌دادم و در مقابل این کار شدید سیصد تومان از درآمدم کسر می‌شد. نزدیک یک سال به این طریق گذراندم. علم که خودش متمول بود هیچ توجهی به این وضع مادی من نداشت. آخر به

زبان آدم و قرار شد حقوقم را به طریقی ترمیم کنند. مبلغ پانصد تومان از محل شهرداریها برایم اضافه‌کار معین کردند که تا حدی کسر درآمد را جبران کنند. سال دوم معاونت را به این طریق گذراندم و در آخر اسفند ۱۳۳۴ از آن کار استعفا کردم و به امریکا رفتم برحسب دعوت و برنامه لیدرشپ. انتخابات در پیش بود. پس از دو ماه که در امریکا می‌گشتم به شهر شیکاگو یا بافالو رسیده بودم که تلگرافی رسید مبنی بر آن که به سمت سناتورری مازندران منصوب شده‌ام. علم در نامه‌ای به من اطلاع داده بود که چنین نظری درباره‌ی من دارند و من همان وقت جواب داده بودم که داوطلب این شغل یا هر شغل دیگر سیاسی نیستم و همان کارخودم یعنی تدریس در دانشگاه برایم کافی‌ست. اما در هر حال نمی‌توانستم این فرمان شاه را رد کنم. برگشتم و به مجلس سنا رفتم. آن‌جا حقوقم دو هزار و پانصد تومان بود که حالا معادل حقوق استادی من شده بود. اما البته درسهای دانشگاه را مرتب می‌دادم و دیناری از آن بابت نمی‌گرفتم. زندگی مختصر و ساده‌ام ادامه داشت. در این میان مصیبت مرگ پسرم پیش آمد که از تکرار ذکرش خودداری می‌کنم. خانه‌ای که در کوچه بهشت‌آیین خریده بودیم، یعنی زهرا خریده بود. یک قطعه زمین سه هزار متری که لب بولوار کرج از بقایای ارث پدری داشت فروخته بود به یک صدم قیمت یعنی متری ده تومان که بعد قیمت آن تا متری ده هزار و بیست هزار تومان رسید. از آن پول با قرض و سفته خانه را به چهل و سه هزار تومان خریده بودیم. پس از واقعه مرگ پسرم دیگر سکونت در آن خانه با آن همه خاطره دردآلود که داشتیم ممکن نبود. زهرا برای یک سفر سه ماهه به دعوت مؤسسه فرانکلین به اروپا رفت و من آن خانه را به قیمت صد و چهل هزار تومان فروختم و در قطعه زمینی که آن را هم زهرا به اقساط در محمودیه خریده بود درصدد ساختن خانه‌ای برآمدم. با یک مؤسسه ساختمانی قراردادی بستیم و معماری مقاطعه‌کار ساختمان آن را بر عهده گرفت. این ساختمان دویست و هشتاد هزار تومان تمام شد که پس از پرداخت مبلغی که نقد داشتیم باقی را به مقاطعه‌کار و بانک مقروض شدیم که می‌بایست به اقساط بپردازیم. باز صرفه‌جویی و تلاش برای پرداخت قرض. زهرا کار می‌کرد و خرج خانه را برعهده داشت و من همه درآمدم را به قرضها می‌دادم.

بعد در تیرماه سال ۴۱ دولت علم تشکیل شد و من به وزارت فرهنگ منصوب شدم. حقوق وزیرماهی دو هزار و پانصد تومان بود معادل حقوق دانشگاه که نمی‌گرفتم. بعد از چندماه گفتند که برای ترمیم حقوق وزیران از طرف شاه ماهی دو هزار تومان مقرری معین شده است که روی هم ماهی چهار هزار و پانصد تومان می‌شد. البته مقداری از این مبلغ

صرف مخارج تشریفات از قبیل انعام و عیدی مستخدمان فرهنگ و پیشخدمتهای نخست وزیری و دربار و رانندگان مقامات عالی و غیره می‌شد. تا ماههای آخر وزارت هنوز وجوه سفته‌هایی را که برای تمهید بدهی خانه بر عهده داشتم می‌پرداختم. این سفته‌ها را از چند سال پیش علم امضاء کرده بود زیرا که من هیچ تاجر یا سرمایه‌داری را نمی‌شناختم که از او چنین خواهشی کنم. در هر حال سفته‌ها مقارن آخر دوره وزارت من به آخر رسید و چندی نفس راحتی کشیدیم که دیگر وام و سفته و از این چیزها نداشتیم. یک سال و نیم به کلی از کارهای سیاسی کنار کشیده بودم. حقوق دانشگاهی را می‌گرفتم و به کارهای مجله‌سختن و مطالعات مربوط به رشته خود می‌پرداختم تا بنیاد فرهنگ ایران را تأسیس کردم. صبحها را در آن‌جا کار می‌کردم و بعد ازظهرها در کوی دوست روزی سه چهار ساعت کار می‌کردم. دو جلد تاریخ زبان فارسی را در این وضع تمام کردم. از بنیاد فرهنگ ماهی پنج هزار تومان می‌گرفتم، اما چون هنوز استاد نیمه‌وقت بودم حقوق دانشگاهی من بیش از دو هزار و پانصد تومان نبود. با این حال راضی بودم و کمی هم پس‌انداز می‌کردم. از این تاریخ هرچه از بابت حق تألیف و حقوق می‌گرفتم پس از خرجهای جاری به حساب پس‌انداز می‌گذاشتم به خیال این که در روزهای بازنشستگی کمکی به وضع مادی‌ام بکند. بعد چندی پیکار با بیسوادی را بر عهده‌ام گذاشتند که شرحش را نوشته‌ام و آخر مجبور به استعفا شدم. در آن شغل هم ماهی پنج هزار تومان می‌گرفتم. البته از دانشگاه چیزی نمی‌گرفتم و روی هم پانزده سال درس مجانی می‌دادم. بعد ریاست فرهنگستان ادب و هنر را هم بر عهده گرفتم. شش سال به آن کار پرداختم و دیناری نگرفتم. حقوق مجلس سنا که پس از یک سال و نیم کناره‌گیری باز بدون خواست و تقاضا و حتی اطلاع من فرمانش صادر شده بود، در ماههای آخر ده هزار تومان بود و حال آن که حقوق استادی من در سالهای اخیر پس از چند بار اضافاتی که به استادان داده شد به ماهی شانزده هزار تومان رسید که البته با آن که من بیش از استادان تمام وقت کار می‌کردم نمی‌توانستم در مقام سناتوری حقوق دانشگاهی بگیرم. البته به عناوین دیگر ممکن بود مبلغی دریافت کنم مثلاً از محل عایدات اختصاصی دانشگاه چنان که بسیاری از همکارانم می‌کردند. اما درآمد خود را کافی می‌دانستم و حتی اشاره‌ای هم در این باب نکردم. به این طریق پس از آن که اقساط خانه تمام شد مازاد درآمد را در حساب سپرده می‌گذاشتم. به این طریق در حسابم با بهره‌ای که هر سال به آن تعلق می‌گرفت قریب هفتصد هشتصد هزار تومان جمع شده بود. همین که انقلاب شد پس از خروج از زندان حقوق بازنشستگی را قطع کردند و حسابهای بانک را بستند

و حق معامله را سلب کردند و از پس انداز بابت حقوق دوره سناتوری مبلغ یک میلیون و سیصد هزار تومان مطالبه کردند و چون دیدند که چیزی ندارم پانصد هزار تومان گرفتند و بقیه را بخشیدند و مفاصا حساب دادند که دادستانی انقلاب محدودیتها را رفع کند. نامه مفاصا را به دادستانی دادم به امید این که بقیه پس اندازم را آزاد کنند تا چندی که زنده‌ام نان و آبی بخورم. اما معلوم شد که دادستان اسلام گوشش به این چیزها بدهکار نیست و حکم شورای انقلاب را هم نمی‌خواند. حاصل این که پس از چهل و هفت سال تدریس از آموزگاری تا استادی فعلاً از مال دنیا یک پول درآمد ندارم و با فروش کتاب و درآمد مختصری از حق تألیف که کتابفروشان می‌پردازند این سه ساله را با تشویش و سختی معیشت در این گرانی سرسام‌آور به سر برده‌ام تا بعد چه بلایی به سرم بیاید.

وقتی که در زندان بودم در یکی از روزنامه‌های اسلامی فهرستی از اسامی رجال دوره طاغوت چاپ کرده بودند زیر عنوان «غارتگران اموال ملی» و اسم من هم در آن میان بود. این دو سه صفحه را نوشتم تا خودم و دیگران بدانیم که من چقدر از اموال ملی را غارت کرده‌ام.

در هر حال سرنوشت من از آغاز، فقر و تنگدستی بود. کودکی و جوانی را با تمهیدستی به سر بردم و در این سر پیری هم که دیگر مجالی برای تغییر تقدیر نیست در همان عسرت به سر می‌برم. سرنوشتم این است: فقر! عجب این که از همان آغاز جوانی که دو دست لباس بیشتر نداشتم (که یکی از پارچه وطنی کازرونی بود) همه مرا متمول می‌شمردند و این خود زحمت و تکلفی برای من در زندگی بود. با یک دست کت و شلوار راه می‌رفتم و می‌گفتند چقدر مرتب لباس می‌پوشی و چقدر توجه به سر و وضعت داری!



چند یادداشت بر مقاله

ایران در گذشت روزگاران\*

(۲)

و آنجا که خاقانی با دیدن خرابه‌های تیسفون متأثر می‌گردد:

ایوان مدائن را، آینه عبرت دان وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن ران... بر قصر ستمگاران تا خود چه رسد خذلان؟ حکم فلک گردان، یا حکم فلک گردان؟ گریند بر آن دیده، کاینجا نشود گریان... خاک در او بودی، دیوار نگارستان دیلم: ملکِ بابل، هندو: شه ترکستان... در کاسِ سرِ هرمز، خونِ دلِ نوشروان... زایشان شکم خاک است آبتنِ جاویدان... زآب و گیل پرویز است، آن خُم که نهد دهقان این گرسنه چشم آخر، هم سیر نشد زایشان این زال سید ابرو، وین مام سیه پستان... <sup>۳۰</sup>	هان، ای دل عبرت بین، از دیده نظر کن، هان یک ره ز لب دجله، منزل بهمدائن کن ما بارگه دادیم، این رفت ستم بر ما گویی که نگون کرده‌ست، ایوان فلک‌وش را بر دیده من خندی کاینجا ز چه می‌گرید این هست همان ایوان، کز نقشِ رخ مردم این هست همان درگه، کاو را ز شهبان بودی مست است زمین زیرا، خورده‌ست بهجای می گفتی که کجا رفتند، آن تاجوران اینک خونِ دلِ شیرین است، آن می که دهد زدن چندین تن جباران، کاین خاک فروخورده‌ست از خونِ دلِ طفلان، سرخابِ رخ آمیزد اینها و نمونه‌های بسیار دیگر از دهها سخنور فارسی زبان — سخنورانی که هر یک
---	--

\* بخش اول این مقاله در شماره ۴، سال چهارم این مجله به چاپ رسیده است.

در پاره‌ای از ایران به سر می‌بردند — گواه‌اند بر خاطره زنده از میهن یگانه باستان و آگاهی به هویت ملی و همبستگی فرهنگی.

ولی همان‌گونه که در مقاله پیشین یاد شد، احساسات میهنی همیشه در چارچوب یک ملی‌گرایی معتدل نمی‌ماند، بلکه غالباً به ناسیونالیسم می‌انجامد.

نشانه‌های ناسیونالیسم، یکی پر بها دادن به ملت خود در برابر ملت‌های دیگر، یعنی خود برتری ملی‌ست، و دیگر بیگانه‌ستیزی.<sup>۲۸</sup> در فرهنگ سیاسی، ناسیونالیسم را یک پدیده عصر جدید می‌نامند که آغاز خود را از انقلاب فرانسه گرفته است. ولی به عقیده نگارنده، چنان‌که شواهد فراوان نشان می‌دهند، ایران‌گرایی در ایران باستان چنان با خود برتری ملی و پر بها دادن به هویت ایرانی و بیگانه‌ستیزی آمیخته است که بدان نامی جز ناسیونالیسم نمی‌توان داد.

مهمترین بازتاب ناسیونالیسم ایرانی، همان‌گونه که در مقاله پیشین یاد شد، دعوی ایرانی در رهبری جهان است بر اساس نبرد نیکی با بدی. در این نبرد ایرانیان غالباً خود را ستم‌دیده و ذی‌حق معرفی می‌کنند که با از خود گذشتگی در سنگر نیکی بدون هیچ چشم‌داشتی برای برقراری نظم جهان مبارزه می‌کنند. ولی در حقیقت هدف آنها ایرانیزه کردن جهان، یعنی تبلیغ یا تحمیل بینش و فرهنگ و اخلاق و آداب ایرانی در همه امور فردی و خانوادگی و اجتماعی و کشورداری‌ست. مردوک خدای بابل کوروش ایرانی را به فرمانروایی بر بابل و همه جهان فرا می‌خواند. اهورمزدا خدای ایرانی، وقتی جهان را در آشوب می‌بیند، پادشاهی آن را به داریوش ایرانی واگذار می‌کند و اردشیر بابکان آمده است تا جهان را از «سباع و وحوش و شیاطین آدمی صورت بی‌دین و ادب و فرهنگ و عقل و شرم» رهایی بخشد. این دعوی ایرانی کم و بیش در همه انواع ادبیات ایرانی، دینی، سیاسی، اخلاقی، غنایی، عشقی و حماسی دیده می‌شود. حتی در ادبیات عرفانی دوره اسلامی، با آن که ظاهراً در آن بینش‌میهن جهانی به جهان میهنی تبدیل گشته است، ولی باز آن دعوی ایرانی به رهبری جهان از دست نرفته است. ولی به‌ویژه در ادبیات حماسی و در رأس آن شاهنامه دعوی ایرانی به‌رهبری جهان بسیار آشکار است:

بیا تاجهان را به بد نسپریم...<sup>۲۹</sup>

خجسته فریدون ز مادر بزاد جهان را یکی دیگر آمد نهاد<sup>۳۰</sup>  
و این فریدون، جهان را که از ستم ضحاک تازی ویران گشته است، همچون باران

است:

جهان را چو باران به بایستگی<sup>۳۱</sup>

طهمورث در آغاز پادشاهی خود اعلام می کند:

جهان از بدیها بشویم به رای<sup>۳۲</sup>

و با آمدن جمشید:

جهان را فزوده بدو آبروی<sup>۳۳</sup>

و این جهان همیشه نیازمند به ایران است:

جهان را به ایران نیاز آوریم<sup>۳۴</sup>

و از این رو چشم امید جهان به درفش کاویان، یعنی پیروزی ایرانیان دوخته است:

که اندر شب تیره چون شید بود جهان را از او دل پر اومید بود<sup>۳۵</sup>

این مثالها جز یکی بقیه از صد صفحه نخستین شاهنامه گرفته شده اند. از همه شاهنامه می توان دهها نمونه دیگر بیرون کشید و نشان داد که جهان در این مثالها (همچنین گیتی، زمین و غیره) فقط غلو حماسی نیست، بلکه موضوع بر سر دعوی سیاسی ایران به رهبری جهان است که صورت شعارگونه آن در القاب شاه جهان و شاه ایران و انیران خلاصه گشته است.

و اما کسانی که دعوی رهبری جهان را دارند باید شرایط آن را هم داشته باشند، و چه کسی بهتر از ایرانیان، دارنده بهترین نژاد و بهترین اخلاق و بهترین کشور. در شاهنامه نیز مانند اوستا و متون پهلوی، ایران بهترین کشور و ایرانیان بهترین مردمان اند. شاه هند سنگل در باره ایران به خود می گوید:

که ایران بهشت است یا بوستان<sup>۳۶</sup>

و بهرام در برابر هندیان به ایرانیان چنین تفاخر می کنند:

هنر نیز ز ایرانیان است و بس ندارند شیر ژیان را به کس

همه یکدلان اند و یزدان شناس به نیکی ندارند ز اختر سپاس<sup>۳۷</sup>

در نامه ای که تنسر به فرمانروای طبرستان نوشته است و ما پیش از این بدان اشاره

کردیم، در باره ایران و ایرانیان آمده است:

بدان که ما را معشر قریش (۴) خوانند و هیچ خلت و خصلت از فضل و

کرم عظیمتر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان خضوع و خشوع و ذل

نمودیم، و فرمانبرداری و طاعت و اخلاص و وفا گزیدیم. کارها بدین

خصلت استقامت گرفت و بر گردن و سر همه اقالیم بدین برآمدیم، و از

این است که ما را خاضعین نام نهادند. در دین و کتب با دیگر مناقبی که

ماراست بهترین نامها و دوست‌ترین در اولین و آخرین ما این بود. تا چنان شدیم که حقیقت گشت ما را که این نام مذکر و واعظ ماست و عز و حکومت و فخر و مرتبت بدین نام بر ما باقی‌ست و ذل و مهانت و هلاک در تکبر و تعزز و تجبر. و اولین و آخرین ما بر این اندیشه و نیت بوده‌اند، و هرگز از شاهان جز خیر و نیکویی ندیدند، و نیز پادشاهان از ایشان مطاوعت و موالات، لاجرم آسوده و آرامیده، محسود اهل جهان بودیم و فرمانفرمای هفت اقلیم تا اگر یکی از ما گرد هفت کشور برآمدی، هیچ آفریده را از بیم شاهان ما زهره نبود که نظر بی احترام بر ما افگنند... زمین چهار قسمت دارد. یک جزو، زمین ترک میان مغارب هند تا مشارق مردم، و جزو دوم میان روم و قبط و بربر، و جزو سوم سیاهان از بربر تا هند، و جزو چهارم این زمین که منسوب است به پارس و لقب بلاد الخاضعین، میان جوی بلخ تا آخر بلاد آذربایگان و ارمینیه فارس و فرات و خاک عرب تا عمان و مکران و از آنجا تا کابل و طخارستان<sup>۳۸</sup>. این جزو چهارم برگزیده زمین است، و از دیگر زمینها به منزلت سر و ناف و کوهان و شکم، و من تو را تفسیر کنم: اما سر آن است که ریاست و پادشاهی از عهد ایرج بن فریدون پادشاهان ما را بود و حاکم بر همه ایشان بودند، و به خلافتی که میان اهل اقلیم خاست، به فرمان و رأی ایشان قرار گرفتند و پیش ایشان دختر خویش و خراج و هدایا فرستادند. اما ناف آن است که میان زمینهای دیگر زمین ماست و مردم ما اکرم خلائق و اعز و سواری ترک و زیرکی هند و خوبکاری و صناعت روم، ایزد تبارک ملکه مجموع در مردمان ما آفرید، زیادت از آن که علی‌الانفراد ایشان راست، و از آداب دین و خدمت پادشاهان آنچه ما را داد، ایشان را محروم گردانید، و صورت و الوان و مویهای ما بر اوسط آفرید، نه سواد غالب و نه صفرت و نه شقرت، و مویهای محاسن و سر ما نه جمع به افراط زنگیانه، و نه فرخال ترکانه. اما کوهان آن است که با کوچکی زمین ما با دیگر زمینها، منافع و خصب معیشت بیشتر دارد. اما شکم برای آن گفتند زمین ما را که هر چه در این سه‌دیگر اجزاء زمین باشد، با زمین ما آورند و تمتع ما را باشد از اطعمه و ادویه و عطرها، همچنان که طعام و شراب به شکم شود، و علمهای جمله روی زمین ما را روزی گردانید، و هرگز پادشاهان ما به قتل و غارت و غدر و بیدینی منسوب نبودند... و هزار

مرد از ما لشکری، بیش هیچ خصم که بیست هزار بودند نشد، الا که منصور و مظفر برآمدند.<sup>۳۹</sup>

صفت خاضعین یعنی «فروتان» و نام بلاد الخاضعین یعنی «سرزمین فروتان» که به ایرانیان و کشور آنها داده شده، نقیض مطالبی است که پایبتر آمده است. در این جا، چنان که خانم استاد مری بویس در ترجمه انگلیسی این نامه توضیح داده‌اند، در پایان عهد ساسانیان تفاوت میان واژه er به معنی «ایرانی، نژاده، آزاده» و ēr به معنی «پست، فرومایه» را نشناخته‌اند.<sup>۴۰</sup> به سخن دیگر نویسنده اصلی ēr را به معنی نخستین به کار برده بوده است، یعنی برابر همان واژه آزادگان که لقب ایرانیان در متون پهلوی و فارسی است، ولی سبستر آن را به معنی دیگر گرفته و مطالبی هم در توضیح آن افزوده‌اند. در هر حال بر طبق مطالب این نامه، ایران نه تنها بهترین بخش جهان است، بلکه ایرانیان و شاهان آنها نیز از هر جهت، نژاد، آزادگی، دلیری، زیرکی، هنر، دانش، دادپروری، مهربانی، زیبایی و غیره، بهترین مردمان جهان و از نعمتهای روی زمین برخوردارتر از دیگران‌اند. ایرانیان خود را نه تنها بر تازیان و ترکان، بلکه بر همه همسایگان خود، یعنی همچنین بر هندیان و رومیان نیز برتر می‌دانستند. در گرشاسنامه، گرشاسپ به شاه روم که پیشنهاد می‌کند گرشاسپ به خدمت او درآید، چنین پاسخ می‌دهد:

به فرمان اگر بست باید میان چرا باید آمد سوی رومیان  
بر شاه ایرانم امید هست چراغم چه باید چو خورشید هست  
که را پر طاوس باشد به باغ چگونه نهد دل به دیدار زاغ<sup>۴۱</sup>

ولی به‌ویژه ترکان و تازیان را بسیار پست می‌شمردند و عنوان بندگان بیشتر شامل آنها می‌شد. تازیان که البته بیشتر مردم حیره و یمن منظوراند، نخست دست نشانندگان بازگزاری هستند که گاه‌گاه حتی دلیری و وفاداری آنها یاد می‌گردد. ولی وقتی خود به هوس جهانگیری می‌افتند، و به‌ویژه با آغاز ناسیونالیسم اموی که از بندگان دیروز خواجهگان ساخت و خواجهگان دیروز را موالی نامید، ایرانیان برای مدتی ترکان را فراموش می‌کنند و همه خود برتری ملی آنها متوجه تازیان می‌گردد. به گمان نگارنده حتی در داستان ضحاک تبدیل از دهاک اوستا به ضحاک تازی و تبدیل اهریمن به ابلیس باید پس از حمله عربها به ایران، یعنی در یکی دو سده نخستین هجری به‌وجود آمده باشد. همچنین برخی از آثار پهلوی که محتوای آنها پیشگویی سرنوشت ایران و ایرانیان و دین زردشت است، مانند زند و همن یسن و یادگار ژاماسپیگ تألیف این دوره‌اند و این آثار به نوبه خود در برخی دیگر از متون پهلوی که در این زمان از متون

کهنتری بازنویسی شده‌اند تأثیر گذاشته‌اند. در شاهنامه نیز مأخذ بخش بزرگی از مطالب پادشاهی یزدگرد سوم در این زمان و در زیر تأثیر این گونه ادبیات که سخت بیگانه ستیز است به وجود آمده است. در زیر از نامه‌ای که رستم فرخزاد در باره تازیان به برادر خود می‌نویسد، چند بیت نقل می‌کنیم:

چو با تخت منبر برابر کنند	همه نام بویگر و عمر کنند
تبه‌گردد این رنجهای دراز	نشیبی دراز است پیش فراز
نه تخت و نه دیبیم بینی، نه شهر	ز اختر همه تازیان راست بهر
چو روز اندر آید، به روز دراز	شود ناسزا شاه گردن‌فراز
پیوشند از ایشان گروهی سیاه	ز دیبا نهند از بر سر کلاه
نه تخت و نه تاج و نه زرینه‌کفش	نه گوهر، نه افسر، نه بر سر درفش
برنجد یکی، دیگری برخورد	به داد و به بخشش همی ننگرد
ز پیمان بگردند و از راستی	گرامی شود کزی و کاستی
رباید همی این از آن، آن از این	ز نفرین ندانند باز آفرین
بداندیش گردد پدر بر پسر	پسر بر پدر همچنین چاره‌گر
شود بنده بی‌هنر شهریار	نژاد و بزرگی نیاید به‌کار
به‌گیتی کسی را نماند وفا	روان و زبانها شود پر جفا
از ایران و از ترک و از تازیان	نژادی پدید آید اندر میان،
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود	سخنبا به‌کردار بازی بود
همه گنجها زیر دامن نهند	بمیرند و کوشش به‌دشمن دهند
چنان فاش گردد غم و رنج و شور	که شادی به‌هنگام بهرام گور
پدر با پسر کین سیم آورد	خورش کشک و پوشش گلیم آورد
زیان کسان از پی سود خویش	بجویند و دین اندر آرند پیش
نباشد بهار و زمستان پدید	نیارند هنگام رامش نیند
چو بسیار از این داستان بگذرد	کسی سوی آزادگی ننگرد
بریزند خون از پی خواسته	شود روزگار مهان کاسته <sup>۲</sup>

و سپس در نامه دیگری به سردار عرب سعد وقاص می‌نویسد:

به من بازگوی آن‌که شاه تو کیست؟	چه مردی و آیین و راه تو چیست؟
به‌نزد که جویی همی دستگاه؟	برهنه سپهبد، برهنه سپاه!
به‌نانی تو سیری و هم گرسنه	نه پیل و نه تخت و نه بار و بنه

به ایران تو را زندگانی بس است  
 که با پیل و گنج است و با فرّ و جاه  
 به دیدار او بر فلک ماه نیست  
 هر آن‌گه که در بزم خندان شود  
 بیخشد بهایِ سرِ تازیان  
 شما را به دیده درون شرم نیست  
 بدان چهره و زاد و آن مهر و خوی

نگاهی به دستنویسهای شاهنامه نشان می‌دهد که این سخنان هنوز غرور زخم خورده  
 ایرانیان را تسلی نمی‌داده و از این رو بیتهای دیگری نیز بدان افزوده‌اند، از آن میان:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار  
 عرب را به جایی رسیده‌ست کار،  
 که تاج کیانی کند آرزو  
 تفو بر تو ای چرخ گردون، تفو!

به ویژه اسدی طوسی همشهری و پیرو فردوسی، با آن که یک شعوبی ملایم‌تری  
 است، او نیز دنبالهٔ عجم‌ستایی و عرب‌نکوهی را گرفته است. اسدی در یکی از مناظرات  
 خود با عنوان عرب و عجم در پاسخ مفاخرات یک عرب می‌گوید:

گفتش: چو دیوانه بسی گفتمی و اکنون  
 عیب از چه کنی اهل گرانمایه عجم را  
 حاجی ز ره دور چو در بادیه آید  
 ایمن نبود گر کند از پای برون کفش  
 و کبر همی از زمی خوشتن آید  
 کان شبّه و معدنِ پیروزه بر ماست  
 میوه‌ست ز اندازه به هر خوشی و هر لون  
 یک رود به صد میلِ شما بر توان یافت  
 در بوم شما بادِ سَموم آید با تَفّا  
 بر خارِ شما زهر برآید نم و ما را  
 بر ما فکند نوره، پس آن‌گه به شما بر،  
 و ز فخر به‌خورد و به لباس است و به اموال  
 پوشند مہین کُستان کرباس اگر بُرد  
 ماوای شما خار و خِیام و تَلِ ریگ است  
 از بریون در خانهٔ ما فرش و ز زرد تخت

پاسخ شنو، ای بوده چو دیوان بیابان  
 چه بُوید شما خود گلهٔ غَرّ شتریان...  
 گیرید و کنیدش تہی از جامه و از نان  
 زیرا که بدزدید اگر دست دهدتان  
 قدر زمی از کشتِ ثمر باشد و از کان  
 کان زد و سیم و گهر و کوه بدخشان  
 ز آن گونه که در روضه نباشد بر رضوان  
 ما راست به هر میل دو صد رود چو طوفان  
 در کشور ما بادِ صبا با دَمِ ریحان  
 خار است که بر وی عسل آید همه باران  
 هر روز، نخستین چو خور آید ز خراسان  
 ما را ز شما نیکتر است این‌سه ز هر سان  
 کمتر کسی ما دَیبه و خز پوشد و کَتان  
 ماواگه ما گنبد و گلشن و ایوان  
 از پشم شتر فرشِ شما، تخت زِ بالان

مرغ و بره باشد خورش ما و شما را  
 از لیسِ تنِ ما دمِ مُشک آید و اُغبر  
 ما هر چه پرستار بود در نزد و دیبا  
 بدهید شماشان به زنا، و آنچه بزایند  
 ورفخر بدین پنج عمامه همی آید  
 زین سان بر ما مرده کسی باشد کاو را

برخی از این مطالب که در سخن فردوسی و اسدی آمده است، در مفاخرات شعوبیه به زبان عربی نیز هست که خود باید جداگانه پژوهش گردد.<sup>۵۵</sup>

خوار شمردن ترکان، یعنی زردپوستان آسیای میانه که رفته‌رفته جانشین اقوام ایرانی گردیدند، پیشینهٔ کهنتری دارد و سپس در دورهٔ اسلامی نیز ادامه می‌یابد. متون پهلوی و فارسی از این گونه مطالب پر است و ما برخی را در مقالهٔ پیشین آوردیم. اسدی نیز در گرشاسنامه در این آتش سخت دمیده است. در این جا به همان گونه که اسدی در مناظرهٔ عرب و عجم به دفاع از ایران می‌پردازد و بر تازیان فخر می‌ورزد، گرشاسپ نیز زبان به ایران‌ستایی و ترک‌نکوهی می‌گشاید و جالب است که در پایان، ترکان به خاطر داشتن همان چیزهایی نکوهش می‌شوند که تازیان به خاطر نداشتن آن شدند:

مزن زشت بیغاره ز ایران‌زمین  
 به هر شه بر از بخت چیر آن بود  
 به ایران شود باژ یکسر شهان  
 از ایران جز آزاده هرگز نخاست  
 ز ما پیشتان نیست بنده کسی  
 وفا ناید از ترک هرگز پدید  
 شما بت پرستید و خورشید و ماه  
 ز کانِ شَبه وز که سیم و زرد  
 هم از دیبه و جامهٔ گون‌گون  
 سواران ما هم دلاورترند  
 شما را ز مردانگی نیست کار  
 هنرتان به دیباست پیراستن  
 فروهشتنِ تابِ زلفِ دراز  
 سراسر به طاوس مانید نر  
 که یک شهر او به ز ماچین و چین  
 که او در جهان شاه ایران بود  
 نشد باژ او هیچ جای از جهان  
 خرید از شما بنده هرکس که خواست  
 و هست از شما بنده ما را بسی  
 وز ایرانیان جز وفا کس ندید  
 در ایران به یزدان شناسند راه  
 ز پولاد و پیروزه و از گهر،  
 به ایران همه هست از ایدر فزون  
 یکی با صد از چینیان همبرند  
 مگر چون زنان بوی و رنگ و نگار  
 اگر نقشِ بام و در آراستن  
 خم جعد را دادن از حلقه ساز  
 که جز رنگ چیزی ندارد هنر



خرد باید از مرد و فرهنگ و سنگ  
 اگر خور بر این بوم تابد نخست  
 وگر بر کران جهانی رواست  
 ز تن جای ناخن به یک سو بر است  
 ز پیرامن چشم خون است و پوست  
 نه پوشیدن جامه و بوی و رنگ  
 چه باشد، نه تنها خور از بهر پوست  
 زبان چیست کاندر میان شاه ماست؟  
 دل اندر میان است کاو مهتر است  
 میان اندر است آن که بیننده اوست<sup>۱۶</sup>...

در پایان این ابیات فخر شده است به این که ایران دل جهان است، یعنی همان ادعایی که با اوستا آغاز می شود و همچنان باقی می ماند تا اصفهان نصف جهان می گردد! رفتار محمود با فردوسی یک بار دیگر داغ ایرانیان را تازه می کند و موضوع بیوفایی این بندگان برآمده را به یاد آنان می آورد. برخی از ابیات هجوتامه - خواه از فردوسی باشد یا نه - به بیان این مطلب اختصاص داده شده است. در آن جا فردوسی، یا کسی به دفاع از شاعر، خطاب به محمود می گوید:

چو دیهیم دارش نبد در نژاد  
 اگر شاه را شاه بودی پدر  
 اگر مادر شاه بانو بدی  
 چو اندر تبارش بزرگی نبود  
 سر ناسزایان برافراشتن  
 سر رشته خویش گم کردن است  
 درختی که تلخ است وی را سرشت  
 ور از جوی خلدش به هنگام آب  
 سرانجام گوهر به کار آورد:  
 به عنبر فروشان اگر بگذری  
 وگر تو شوی نزد انگشت گر  
 ز بدگوهران بد نباشد عجب  
 به ناپاک زاده مدارید امید  
 ز بداصل چشم بهی داشتن  
 ز دیهیم داران نیاورد یاد  
 به سر بر نهادی مرا تاج زر  
 مرا سیم و زر تا به زانو بدی  
 نیارست نام بزرگان شنود...  
 وز ایشان امید بهی داشتن،  
 به جیب اندرون مار پروردن است  
 گرش درنشانی به باغ بهشت،  
 به بیخ انگبین ریزی و شهد ناب،  
 همان میوه تلخ بار آورد!  
 شود جامه تو همه عنبری  
 از او جز سیاهی نیابی دگر  
 نشاید ستردن سیاهی ز شب  
 که زنگی به شستن نگردد سپید  
 بود خاک در دیده انباشتن<sup>۱۷</sup>...

از آن پس اشاره به نژاد پست ترکان (زردپوستان آسیای میانه) و بیوفایی آنها مکرر آمده است. برای نمونه نظامی از زبان ممدوح خطاب به خود می گوید که چون ممدوح او نه در وفا ترک صفت است و نه از نسب پست، پس باید برای او سخنی سرود بلند، و نه سخنی که لایق ترکان باشد:

ترکی، صفت وفای ما نیست ترکانه‌سخن سزای ما نیست  
 آنک از نسب بلند زاید او را سخن بلند باید<sup>۴۸</sup>  
 شاید گمان رود که در دوره اسلامی غرور به ملیت و هویت ایرانی و نظر منفی نسبت  
 به اقوام دیگر، تنها مربوط به سرایندگان و نویسندگانی می‌گردد که به نوعی از ادبیات  
 پهلوی و شاهنامه تأثیر پذیرفته‌اند. ولی چنین نیست. برای نمونه ناصر خسرو را مثال  
 می‌زنیم که دانشمندی‌ست آشنا با آرای فلاسفه یونانی و اسلامی و همه آثار او و حتی  
 اشعار او در بیان مسائل علمی و فلسفی و دینی و اخلاقی‌ست و او بارها شرف مردم را به  
 فضل دانسته است و نه به‌نسب. چنین مردی باید قاعده از اندیشه‌های ناسیونالیسم و  
 بیگانه‌ستیزی به دور باشد. ولی همین مبلغ حکمت و دین و اخلاق نمی‌تواند خود را  
 به کلی از دایره مغناطیس ناسیونالیسم کهن ایرانی بیرون کشد، بلکه چند بار در اشعارش  
 به ایرانی بودن خود فخر کرده است. برای مثال در یک جا می‌گوید اگرچه او شاپور  
 پسر اردشیر بابکان نیست، ولی فرزند آزادگان، یعنی ایرانی‌ست:

هم از روی فضل و هم از روی نسبت زهر عیب پاکیزه چون تازه شیرم...  
 من از پاک فرزند آزادگانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم<sup>۴۹</sup>  
 در جایی دیگر آزاده زادگان، یعنی ایرانیان را، نکوهش می‌کند که به‌خاطر مال  
 دنیا در جلوی ترکان پشت دوتا کرده‌اند:

ترکان به پیش مردان، زین پیش در خراسان بودند خوار و عاجز، همچون زنان سرایی،  
 امروز شرم ناید، آزاده‌زادگان را کردن به پیش ترکان، بشت از طمع دوتایی<sup>۵۰</sup>

و یادآوری می‌کند که ترکان روزگاری بنده ایرانیان بودند:

ترکان رهی و بنده من بودند من تن چگونه بنده ترکان کم<sup>۵۱</sup>؟  
 و عنصری را که زبان به ستایش یکی از این جاهلان بدگوهر گشوده است، نکوهش  
 می‌کند که مروارید فارسی را نباید در جلوی خوکان ریخت:

به علم و به گوهر کنی مدحت آن را که مایه‌ست مر جهل و بدگوهری را  
 من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را<sup>۵۲</sup>  
 همچنین در جایی دیگر خراسان را که مأوای ترکان شده به گنداب مانند می‌کند و  
 آنان را سگانی می‌نامد که بر سر خراسان به جان یکدیگر افتاده‌اند:

به‌خاصه تو ای نحس خاک خراسان پر از مار و کژدم یکی پارگینی  
 برآشفته‌اند از تو ترکان، چه گویم میان سگان در یکی از زمینی<sup>۵۳</sup>  
 در مقابل مانند بیشتر سرایندگان و نویسندگان پیش از خود و پس از خود از

پادشاهان قدیم ایران به کرات با احترام یاد کرده، هر کجا بیوفایی و ناپایداری جهان را عنوان می‌کند، با حسرت، بیدادی را که با شاهان ایران رفته است مثال می‌زند:

یک ره و بر خود به تأمل بخوان!	نامه شاهان عجم پیش خواه
کوت خجسته علم کاویان	کوت فریدون و کجا کیقباد
پیشرو لشکر مازندران	سام نریمان کو و رستم کجاست
کوست، نه بهرام، نه نوشیروان	بابک ساسان کو و کو اردشیر
نه رمه مانده‌ست کنون، نه شبان <sup>۵۵</sup>	این همه با خیل و حشم رفته‌اند

دیوان ناصر خسرو پُر است از ایاتی که نشان می‌دهند که این مردِ حکمت و موعظه، افسانه‌های کهن ایرانی را به خوبی می‌شناخته است:

چو نسرین بخندد، شود چشم گل  
به خون سرخ چون چشم اسفندیار<sup>۵۶</sup>

\*

پُر نور ایزد است دل راستگوی  
ز اسفندیار داد خبر بهمش<sup>۵۶</sup>

\*

چون روی منیزه شد گل سوری  
سوسن به مثل چو خنجر بیژن<sup>۵۷</sup>

\*

ز بیدادی سمر گشته‌ست ضحاک  
که گویند او به بند است در دماوند<sup>۵۸</sup>

\*

سوی تو ضحاکِ بدهنر از طبع  
بہتر و عادل‌تر از فریدون شد<sup>۵۹</sup>

\*

به فعل نکو جمله عاجز شدند  
فرومایه دیوان ز پُرمایه جم<sup>۶۰</sup>

\*

رستم چرا نخواند به روزِ مرگ  
آن تیزپر و چنگلِ عنقا را<sup>۶۱</sup>

\*

آن نار نگر چو حلقِ سهراب  
و آن آب نگر چو تیغِ رستم<sup>۶۲</sup>

\*

سیب و بهی را درخت و بارش بنگر  
چفته و پر زر، همچو چتر فریدون<sup>۶۳</sup>

ناصر خسرو همچنین به این عقیده که ایران آبادترین جای جهان است اشاره می‌کند که به نظر او زمانی آباد بود، ولی اکنون از بیدینی ویران گردیده است:

ز بیدینی چنین ویران شد ایران<sup>۶۴</sup>

نظیر همین اشاره را انوری در قصیده‌ای که در بارهٔ حملهٔ ترکان غز که شاعر آنها را بارها شوم و فرومایه نامیده است، دارد و در آن جا شاعر در بارهٔ ایران با افسوس می‌گوید:

گر چه ویران شد، بیرون ز جهان‌ش مشم<sup>۶۵</sup>

البته نظر ناصر خسرو در مصراع‌ی که از او نقل شد، نه دفاع از دین زردشت است و نه حمله به دین اسلام. بلکه منظور او این است که ایران در روزگار کهن بدین سبب آباد بود که مردم آن به دین خود اعتقاد داشتند، ولی اکنون بدین سبب ویران شده است که مردم در دین خود سست اعتقاد گشته‌اند. به سخن دیگر، ناصر خسرو آبادانی یک کشور را با اعتقاد مردم آن به دین خود - هر دینی که باشد - مرتبط می‌داند، و گرنه در اعتقاد اسلامی شاعر جای کوچکترین شکی نیست. با این همه کتاب اوستا اگرچه برای مسلمان متدینی چون ناصر خسرو کتاب دین نیست، ولی چون کتاب دین نیاکان اوست، دست کم کتاب پند و اندرز است:

کز بدیها خود بیچد بد کنش آن نبشتند در استا و زند<sup>۶۶</sup>

\*

گردن از بارِ طمع لاغر و باریک شود این نوشته‌ست زرادشت سخندان در زند<sup>۶۷</sup>

\*

چه باید پند، چون گردون گردان همه پند است، بل زند است و پازند<sup>۶۸</sup>  
این مثالها که مانند آنها را می‌توان در آثار بیشتر نویسندگان و سرایندگان فارسی زبان یافت، نشان می‌دهند که پادشاهان، پیامبران، افسانه‌ها و بینشهای ایران کهن بر سراسر فرهنگ ایران در دورهٔ اسلامی چیره‌اند، و این پیوستگی و پایستگی در تاریخ و فرهنگ و زبان مهمترین مایهٔ سازندهٔ هویت ایرانی است.

یکی دیگر از نشانه‌های ناسیونالیسم، در هر جای جهان که بروز کند، منع از وصلت با بیگانگان، یعنی پاک نگه‌داشتن نژاد ملی است. در متون فارسی که غالباً به ادبیات پهلوی بر می‌گردند، بدین مطلب نیز زیاد اشاره شده است. در شاهنامه گردآفرید که سهراب را ترک می‌پندارد به او می‌گوید:

که ترکان ز ایران نیابند جفت<sup>۶۹</sup>

اگر چه پادشاهان غالباً از این قاعده مستثنی بودند، ولی موبدان، چنان که در مورد انوشروان و خسرو پرویز گزارش شده است، با وصلت پادشاه با بیگانگان موافقت نداشتند و اگر فرزند چنین وصلتی نااهل از آب در می‌آمد، علت آن را به مادر غیر

ایرانی او نسبت می‌دادند.<sup>۷۰</sup>

در حماسهٔ بهمن نامه، وقتی بهمن آهنگ زن گرفتن می‌کند، وزیر او اخلاق نیک و بد تازیان و رومیان و ترکان و هندیان را پیش او بر می‌شمارد و در پایان به او سفارش می‌کند که زن ایرانی بگیرد:

تازیان دلیر، نامجو، نَسَبِ دوست، شیرین‌زبان، پاکیزه و مهربان هستند، ولی خشک اندام‌اند. رومیان زیرک، خوش‌گفتار، فربه، خوش‌رفتار و مهربان، ولی در کارها ناشکیبا هستند. ترکان زیبا، دلیر و درشت اندام ولی کم‌خرد و در گفتار و کردار بی‌شرم و حتی نسبت به نزدیکان خود هم بی‌مهر و وفا هستند. هندیان دلربا، خردمند، نیکدل، باوفا، خوش‌خرام، زیبا رو و عطر زده، ولی عییشان این است که یک رگ بدخویی دارند. در مقابل ایرانیان گل بی‌خار آفرینشانند:

به ایران بتانند بس دلفریب	دو دیده ز دیدارشان ناشکیب
به تن چون بهار و به رخ گل به بار	دو پستان چو نار و لبان در بار
هر آنچه آفریده‌ست بر آدمی	ز پاکی و خوبی و از مردمی،
در ایرانیان است یکسر پدید	چو ایران جهان آفرین نافرید
چو سرواند، اگر سرو را رفتن است	چو ماه‌اند، اگر ماه را گفتن است
نگاراند، اگر کام‌راندی نگار	گل‌اند، اگر گل بدی پایدار
چنین است انجام و آغازشان	که داند جز از دادگر رازشان <sup>۷۱</sup>

عبید زاکانی نیز در یکی از لطیفه‌های خود زن ایرانی را زیبا پرست، زن عرب را بی

احساس و زن قبطی را عامی (voulgar) معرفی کرده است:

پادشاهی را سه زن بود. پارسی و تازی و قبطی. شبی در نزد زن پارسی خفته بود. از وی پرسید که چه هنگام است؟ زن پارسی گفت: هنگام سحر است. گفت: از کجا می‌گویی؟ گفت: از بهر آن که بوی گل و ریحان برخاسته و مرغان به ترنم درآمدند. شبی دیگر در نزد زن تازی بود. از وی همین سؤال را کرد. او در جواب گفت که هنگام سحر است. از بهر آن که مهره‌های گردن‌بندم سینه‌ام را سرد می‌سازد. شبی دیگر در نزد قبطی بود، از وی پرسید. قبطی در جواب گفت که هنگام سحر است. از بهر این که مرا ریدن گرفته است.<sup>۷۲</sup>

در لطیفه‌ها و مثل‌های ایرانی از این گونه عقاید خود برتری باز هم یافت می‌شود. در میان ایرانیان به ویژه نازیدن به زبان فارسی دری و برتری دادن آن بر زبانهای دیگر از

جمله بر عربی بسیار رایج است و در متون کهن نمونه‌های فراوان دارد.<sup>۷۳</sup>  
نگارنده، این خود برتری و بیگانه‌ستیزی را، نه می‌ستاید و نه نکوهش می‌کند، بلکه فقط ثبت کرده است. ولی اینک در پایان می‌افزاید که به نیروی همین آگاهی ملی و فرهنگی بود که ایران توانست پیروزی اسکندر و عرب و ترک و مغول را تا حد بسیاری خنثی کند و خود را در دریای طوفانی تاریخ تا زمان حاضر بر سر آب نگهدارد.<sup>۷۴</sup>  
بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

### زیرنویسها:

- ۲۷ - خاقانی، دیوان، ص ۳۵۸، توضیح چند واژه: خذلان = خواری؛ دیلم و هندو = بنده و نوکر.  
۲۸ - امروزه ایرانیان غالباً ناسیونالیسم را به جای میهن دوستی (Patriotism) به کار می‌برند که درست نیست و بهتر است از کاربرد این اصطلاح جز در معنی واقعی آن چشم‌پوشی کنند.  
۲۹ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۸۵، بیت ۴۸۵.  
۳۰ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۶۲، بیت ۱۰۹.  
۳۱ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۶۲، بیت ۱۱۲.  
۳۲ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۳۵، بیت ۵.  
۳۳ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۴۱، بیت ۷.  
۳۴ - شاهنامه، دفتر سوم، ص ۱۷۶، بیت ۱۱۶۹.  
۳۵ - شاهنامه، دفتر یکم، ص ۷۰، بیت ۲۴۳.  
۳۶ - شاهنامه، چاپ مسکو ۷/ ۴۴۳/ ۲۴۳۶ (نگاه کنید به چاپ مول، بیت ۷۴۴).  
۳۷ - شاهنامه، چاپ مسکو ۷/ ۴۳۱/ ۲۲۲۵ به جلوه.  
۳۸ - دربارهٔ وسعت خاک ایران در دوره‌های مختلف برخی مآخذ داخلی و خارجی در دست است. از آن میان سنگ‌نوشته‌های هخامنشی و ساسانی و گزارش مورخان یونانی و رومی و بیزانسی و مآخذ عربی و فارسی و غیره. و نیز نگاه کنید به: اطلس تاریخی ایران، تهران ۱۳۵۰.  
یکی از این مآخذ گزارش مورخ ارمنی موسی خورنسی‌ست از پایان سدهٔ هفتم میلادی دربارهٔ ایران‌شهر در زمان ساسانیان. بر طبق این گزارش ایران به چهار کسنگ یعنی ناحیه تقسیم شده بود. کسّه باختر دارای ۹ استان، کسّه نیمروز دارای ۱۹ استان، کسّه خراسان، یعنی خاور دارای ۲۶ استان و کسّه شمال یا قفقاز دارای ۱۳ استان. مؤلف از یک یک این استانها نام برده است. مترجم آلمانی کتاب مارکوارت، چنان که شیوهٔ او بود، با رجوع به مآخذ گوناگون شرح مفصلی بر اصل کتاب نوشته است (← کتابنامه، ذیل Marquart).  
۳۹ - ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۲۸ به جلوه و ۳۶ به جلوه. توضیح چند واژه: خلت = دوستی؛ ذل = مهربانی، نرمی؛ مذکر = یاد دهنده؛ مہانت = خواری؛ صفرت = زردی؛ شقرت = سرخی؛ فرخال = موی فروشته؛ خصب = فراوانی.  
۴۰ - مری بویس، نامهٔ تسر، ص ۵۲، ح ۳ (← کتابنامه، ذیل Boyce).  
۴۱ - اسدی، گرشاسب‌نامه، ص ۲۳۱، بیت ۸۸ به جلوه.  
۴۲ - شاهنامه، چاپ مسکو ۹/ ۳۱۸/ ۸۸ به جلوه.  
۴۳ - شاهنامه، چاپ مسکو ۹/ ۳۲۱/ ۱۴۳ به جلوه.

۴۴ - جلال خالقی مطلق، «اسدی طوسی»، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱/۱۳۵۷، ص ۷۱، بیت ۲۶ به جلو. توضیح چند واژه: غر = مرد ابله؛ سموم = زهرناک، کشنده؛ تف = گرمی، سوزندگی؛ بُرد = پارچه‌ای خشن که بافت یمن آن شهرت داشت؛ خِیام = خیمه‌ها، چادرها؛ بریون = دیبای نازک؛ حَب = سوسمار؛ لیس = جامه، لباس؛ گر = بیماری جرب و گری؛ قَطران = روغنی که بر شتر گرمی‌مانند؛ عنق = گردن (تحت عنق = پارچه‌ای که اعراب زیر چانه خود می‌بندند).

۴۵ - نگاه کنید به مقالات گلدسیهر با عنوان: «عرب و عجم»، «شعوبیه»، «شعوبیه و رسالت آنها در علم»، در: مطالعات اسلامی، بخش یکم، ص ۱۰۱-۲۱۶ (کتابنامه، ذیل: Goldziher)

۴۶ - اسدی طوسی، گرشاسبنامه، ۹۰/۳۶۹ به جلو.

۴۷ - نگاه کنید به پایان مقدمه ژول مول بر شاهنامه. توضیح یک واژه: انگشت گر = زغال فروش.

۴۸ - نظامی بلبلی و مجنون، ص ۴۹، بیت ۳۴ به جلو.

۴۹ - ناصر خسرو دیوان، ص ۲۸۹.

۵۰ - ناصر خسرو دیوان، ص ۴۶۱.

۵۱ - ناصر خسرو دیوان، ص ۳۰۵.

۵۲ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۴.

۵۳ - ناصر خسرو دیوان، ص ۴۰۳.

۵۴ - ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۱۷.

۵۵ - ناصر خسرو دیوان، ص ۲۰۰.

۵۶ - ناصر خسرو دیوان، ص ۲۲۸.

۵۷ - ناصر خسرو دیوان، ص ۳۷۶.

۵۸ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۱۱.

۵۹ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۰۲.

۶۰ - ناصر خسرو دیوان، ص ۲۶۲.

۶۱ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۶.

۶۲ - ناصر خسرو دیوان، ص ۲۷۴.

۶۳ - ناصر خسرو دیوان، ص ۳۵۴.

۶۴ - ناصر خسرو دیوان، ص ۳۲۴.

۶۵ - انوری دیوان، ص ۲۰۳، بیت ۱۲.

۶۶ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۲۲.

۶۷ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۴۳.

۶۸ - ناصر خسرو دیوان، ص ۱۱۰.

۶۹ - شاهنامه، دفتر دوم، ص ۱۳۶، بیت ۳۳۹.

۷۰ - شاهنامه، چاپ مسکو، ۷۳۰/۹۵/۸ به جلو ۱۶۱/۳۲۴/۸ به جلو (بیت‌های ۱۷۹-۱۸۰) ۱۴/۲۱۴/۳۴۳۷ به

جلو (بیت‌های ۳۴۴۹-۳۴۵۵).

۷۱ - ایرانشاه بن ابی‌الغیر، بهمن نامه، ص ۲۴، بیت ۱۳۷ به جلو.

۷۲ - عیید زاکنی، کلیت، ص ۳۰۲.

۷۳ - نگارنده پیش از این برخی از مثالهای آن را یاد کرده است. نگاه کنید به: ایران شناسی ۱/۱۳۶۸، ص ۷۶-۸۷ و به ویژه یادداشت ۲۲.

۷۴ - در پایان توضیح دو نکته را ضروری می‌دانم. نخست این که همان گونه که استاد دانشمند آقای دکتر متینی در مقاله پیشین (ایران شناسی، ۲/۱۳۷۱، ص ۲۵۵) یاد کرده‌اند. حس خود برتری و بیگانه ستیزی کم و بیش در میان مردم برخی کشورهای دیگر نیز بوده است، به ویژه آنهایی که در دوره‌ای از تاریخ خود به قدرتی رسیده بودند. و درست به همین دلیل، این غرایز در میان ایرانیان که زمانی نسبتاً دراز از قدرتی جهانی برخوردار بودند، شدت داشته است.

دیگر این که کسانی بر این هستند که واژه‌هایی چون *ملت*، *ملیت*، *ملی*، *ملی‌گرایی*، *ناسیونالیسم* و مانند آنها، اصطلاحات عصر نوین‌اند و از این رو نباید آنها را در باره زمانهای پیشین به کار برد. اگر منظور این است که در دوران کهن این گونه مفاهیم - حال به هر نامی که خوانده می‌شدند - اصلاً وجود نداشته‌اند، این نظر به عقیده نگارنده پذیرفتنی نیست و گواهیهای بسیار از متون کهن نادرستی آن را ثابت می‌کنند. ولی اگر منظور این است که میان این مفاهیم در زمان ما و زمانهای پیشین تفاوتی هست، باید آنرا پذیرفت، ولی گوشزد کرد که این اختلاف تنها محدود به مفاهیم نامبرده نیست، بلکه می‌توان دهها نمونه دیگر از تشکیلات سیاسی و اداری و اجتماعی و خانوادگی بدان افزود. به سخن دیگر اگر بخواهیم در پژوهش تاریخ و فرهنگ دوران کهن از هرگونه سوء تفاهمی جلوگیری کنیم، باید دهها اصطلاح جدید بسازیم و آنها را دقیقاً تعریف کنیم. و یا این که ناچاریم همین اصطلاحات رایج را اگر در جهت کلی با گذشته مطابقت دارند، به کار ببریم، ولی همیشه به تحولی که این گونه مفاهیم در گذشت زمان به خود دیده‌اند واقف باشیم. در هر حال خطر سوءاستعمال، سوءاستفاده، سوء تعبیر، سوء تفاهم و سوءنیت همیشه خواهد بود.

کتابنامه (جز آنچه در مقاله پیشین یاد شد)

Szemerényi, O., *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages*. Acta Iranica 16, Leiden 1977.

(صفحات ۱۲۵ - ۱۴۹ این کتاب نوترین و گسترده ترین پژوهشی است که تاکنون در باره اصل و تحول معنی واژه آریا در زبانهای هند و ایرانی و زبانهای خویشاوند انجام گرفته است).

- Weissbach, F. H., *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig 1911 (1968)  
 Hinz, W., *Altpersischer Wortschatz*, Neudeln 1966 (Abh. f.d. Kunde d. Morgenl., Bd. 27, Nr.1).  
 Gignoux, ph., *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et parthes*, London 1972  
 Back, M., *Die sassanidischen Staatsinschriften*. Acta Iranica 18, Leiden 1978.  
*The Geography of Strabo, with an English translation by H.L. Jones* (The Loeb Classical Library 241), London 1930 (1966)  
 Brandenstein, W. - Mayrhofer, M., *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964.  
 Marquart, J. *Eränšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin 1901 (Abh. d. kön Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N.F. III 2).  
 Boyce, M., *The Letter of Tansar*, Roma 1968.  
 Spiegel, F., *Die arische periode*, Leipzig 1887.  
 Geiger, W., *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882.



Wikander, S., *Der arische Männerbund*, Lund 1946.

Rapp, A., "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", in: *ZDMG* 1865/19, s. 1-89; 1866/20, s.49-140.

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*I-II, Halle 1888 (Hildesheim- New York 1971).

- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میر فخرایی، تهران ۱۳۶۷.
- محمد بن جریر طبری، تاریخ الزسل والملوک، چاپ دخویه، ج ۲، لیدن ۱۸۸۱.
- ابونصر اسدی طوسی، گرشاسپنامه، به کوشش حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴.
- ابومعین ناصر خسرو قبادیانی، دیوان، به کوشش نصرالله تقوی، تهران ۱۳۳۹.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، به کوشش رحیم عقیقی، تهران ۱۳۷۰.
- بهاء‌الدین اسفندیار کاتب (ابن اسفندیار)، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰.
- نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، به تصحیح بهروز ثروتیان، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴.
- نظامی گنجوی، به تصحیح وحید دستگردی، دفتر هفتم، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۵.
- انوری، دیوان، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۳۷.
- افضل‌الدین خاقانی شروانی، دیوان، به تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران ۱۳۳۸.
- عبید زاکانی، کلبیات، به کوشش پرویز اتابکی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۳.

## تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه، و آثار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست در ایران\*

فردوسی بخش مهمی از زندگانی خود را در راه «سامان» دادن به داستانهای اساطیری و اخبار پراکنده تاریخی آمیخته به افسانه [۷۰:۱] گذرانده و همه دارایی و سرمایه‌اش را در این راه خرج کرده است. آیا مراد وی چنان که خود او در بند مربوط به ابیات بازمانده از دقیقی به تصریح گفته و دقیقی را پیش کسوت خود دانسته است [۱۳۶:۲]، فقط به نظم — یا به گفته خود او به «پیوند» — در آوردن داستانهای مشور بوده و هیچ معنا و مفهومی از کلیت کار خود در نظر نداشته است؟

برخی از پژوهشگران در بحث از ماهیت کار فردوسی به «تدبیر زیرکانه» او برای پیوند زدن زمان اساطیری با زمان تاریخی، به نحوی که بیان اسطوره‌ها در قالب حماسه «تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلی و تجربی» استوار شود و «پندارهای اساطیری

\* این مقاله صورت مشروح خطابه‌ای است که در کنفرانس بین‌المللی «سیری در فرهنگ ایران در اسلام» در دانشگاه U.C.L.A. با همکاری بنیاد کیان در ۱۶ ژانویه ۱۹۹۳ قراءت شده است.

◊ عدد سمت راست در داخل [ ] نماینده شماره یادداشت یا منبع ذکر شده در پایان گفتار است، و عدد یا اعداد سمت چپ نماینده صفحه یا صفحات. هر جا تأکیدی بر مطلب از من باشد تصریح خواهم کرد. برای یکدست بودن منبع، ابیات شاهنامه را ناگزیر از چاپ مسکو آورده‌ام.

دیرین» آرایشی «تاریخی» بیابند اشاره کرده‌اند [۱: ۷۰-۷۱]؛ و بعضی دیگر گفته‌اند شاهنامه «مجموعه منسجمی» از اساطیر باستانی و روایات تاریخی‌ست که «در اجزاء پیام مشخصی ندارد ولی در نهایت تمام شاهنامه تبدیل به پیامی کلی می‌شود». [۳: ۵۴ و ۵۵] اما جز برخی از پژوهشگران خارجی که بر مفاهیم کلی سامان‌دهنده‌ای چون «روح قومی» و «روح ملی» حاکم بر شاهنامه تأکید کرده‌اند، کمتر پژوهشگری به این فکر افتاده است که ببیند وحدت و انسجام کلی شاهنامه از دیدگاه نظری (= تئوریک) در چیست و مضمون معرفتی گفتار (= discours) فردوسی، صرف‌نظر از جنبه‌های داستانی و شاعرانه آن، چه بوده است.

اگر در سخنان فردوسی در آغاز کتاب دقیق شویم خواهیم دید که منظور وی از سرودن شاهنامه ساختن پایگاهی در زیر شاخ سرو سایه افکن دانش است، دانشی که چگونگی داشتن گیتی، یعنی راه و رسم کشورداری را که خود فردوسی از آن با تعبیر «جهانداری» یاد می‌کند نشان دهد. تأمل در ترتیب و توالی داستانها و ارتباط آنها با یکدیگر و به‌طور کلی ساخت معنایی تمامیت کار فردوسی نیز تأکید کننده همین منظور است [۴]. بنابراین، می‌توان گفت فردوسی از آن رو اسطوره را به تاریخ راه داده و تاریخ را به بنیانهای اسطوره‌ای پیوند زده است که بگوید شهریاری، یعنی به زبان امروزی دولت، در روح ملی ما از چه مایه‌هایی برخاسته، در چه محورهایی سامان یافته و از چه راههایی به انحطاط کشیده شده است. او برای این منظور از همه مایه‌های تناقض‌دار و تراژدی‌ساز، چون تضاد منافع عمومی با اغراض شخصی یا گروهی، تضاد ارزشهای فردی با آرمانهای جمعی، کشاکش و تعارض شریعت و دولت، عقل و ایمان، قانون و عاطفه و مانند اینها، در کار خود بهره گرفته و انواع و اقسام این تعارضها و کشاکشها را برای بیان گوهر شهریاری یا دولت و تعیین جایگاه درست هر یک از عناصر و اجزاء آن در لابلای داستانها و پرده‌های نمایش کلی شاهنامه پیش کشیده است. یکی از مهمترین این داستانها در بیان سرگذشت شهریاری و الزامهای آن داستان رستم و اسفندیار است. در این داستان می‌بینیم که مقدمات تباه شدن دستگاه شهریاری چگونه فراهم می‌شود؛ جهان پهلوان کمر بسته در خدمت شهریاری چگونه با آگاهی به نتیجه شوم کردار خود ناگزیر به وظیفه خویش عمل می‌کند هر چند می‌داند که انجام این وظیفه نقطه آغاز پایان کار اوست؛ شاهزاده - پهلوان قدرت طلب چگونه با دستاویز قرار دادن فرمان شاه - که خود به نادرستی آن اذعان دارد - در کامل کردن مقدمات نابودی خویش و دیگر ایرانیان می‌کوشد؛ در یک کلام، در داستان رستم و اسفندیار می‌بینیم که خارج

شدن شریعت از نقش خویش و الگو شدن آن برای کشورداری چگونه به فرایندی می‌انجامد که حاصل آن نادیده گرفتن شایستگیها و بایستگیها با استناد به اقتدار مطلق یعنی خودکامگی‌ست. فردوسی، در این بخش از شاهنامه نشان می‌دهد که خروج از دایرهٔ زمان و مکان در امر جهانداری، یعنی نادیده گرفتن واقعیت و استناد به عالم مثال — که در این جا همان الگوی پندارین «دین پادشاهی»ست — چه فاجعه‌ای به بار می‌آورد و چگونه سبب می‌شود که جهاندار، به جای جهانداری، «فرزند» و «دودهٔ خویش و پیوند» را به کشتن دهد.

برای باز نمودن آنچه گفته شد، و برای نشان دادن تفاوت بنیادی این تعبیر با تعابیر رایج از داستان رستم و اسفندیار [۵]، به ویژه با تعبیری که سهروردی از این داستان کرده است، چاره‌ای ندارم جز آن که محورها و نکات عمدهٔ داستان را به نحوی که در شاهنامه آمده است به سرعت یادآوری کنم تا بعد بتوان به مقایسهٔ آن تعابیر رایج، از جمله با تعبیر ویژهٔ سهروردی که در این جا مورد نظر ماست، پرداخت.

\*\*\*

اسفندیار و پدرش گشتاسب، در قیاس با دیگر پهلوانان و شاهان در شاهنامه، شخصیت‌هایی استثنائی‌اند. گشتاسب پسر لهراسب است، و لهراسب کسی‌ست که بنا به دستور و وصیت کیکسرو پادشاه شده است. کیکسرو، پیش از ترک تاج و تخت و ناپدید شدن از چشم همراهان در کوه، طی فرمانی رستم را «در جهان پیشرو / جهاندار بیدار و سالار و گو» می‌خواند و کشور نيمروز را بدو می‌بخشد [۴۰۳:۶]. اما، پادشاهی ایران زمین را به لهراسب می‌دهد [ایضاً: ۴۰۶]. همهٔ بزرگان در شگفت می‌مانند که این چگونه انتخابی‌ست و چرا باید به پادشاهی لهراسب تن درداد. زال از بین انجمن به پا می‌خیزد و طی گفتار اعتراض آمیزی می‌گوید که لهراسب در آغاز کار خویش «فرومایه‌ای با یک اسب» بود که کسی نژاد و هنری از او ندیده است. دیگر ایرانیان نیز با وی همصدا می‌شوند و کیکسرو در پاسخ آنان بر «شرم و دین و خرد» لهراسب و مبارزه‌ای که با جادوان خواهد کرد و کوششهایی که در «پدید آوردن راه یزدان پاک» از خود نشان خواهد داد سخن می‌گوید و دوباره از زال و دیگران می‌خواهد که پادشاهی لهراسب را بپذیرند [ایضاً: ۴۰۷]. زال و دیگر معترضان هم قانع می‌شوند و به پادشاهی لهراسب گردن می‌نهند.

پس، به پادشاهی رسیدن لهراسب بیشتر برای این بوده است که کیکسرو او را مردی خردمند و دین‌گستر شناخته است نه به دلیل کاردانیها و پهلوانیهایش در راه

کشور، چنان که در مورد اغلب شهریاران نامدار دیده‌ایم. در عمل نیز لهراسب به دینداری علاقه‌مندتر است تا به کشورداری؛ در برابر اصرار گشتاسب و فشار ارجاسب، زیر را به چاره‌جویی به روم می‌فرستد و زیر تخت و تاج را پیش از رسیدن گشتاسب از روم به ایران از سوی پدر به وی می‌بخشد و بعد از آمدن گشتاسب به ایران نیز لهراسب با دست خود تاج بر سر گشتاسب می‌نهد و خود به بلخ گزین می‌رود تا خدمتگزار و پاسدار آتشکده نو بهار باشد [۶۰:۲ تا ۶۶].

در کار گشتاسب نیز به‌همین‌گونه وجوه استثنائی در قیاس با دیگر شهریاران برمی‌خوریم. نکته نخست خودخواهی وی و رنجیده شدنش از ستایشهاییست که پدر او از زیر برادرش می‌کند، زیرا به گفته فردوسی «گشتاسب را سر پر از باد بود / وزان کار لهراسب ناشاد بود». این خودخواهی به‌حدیست که گشتاسب هماوردی جز رستم در زمانه برای خودش نمی‌شناسد، و آشکارا از پدر می‌خواهد که تاج و تخت را به‌نام او کند، یعنی به اصطلاح رسماً اعلام دارد که گشتاسب جانشین وی خواهد شد. اما لهراسب در برابر این تقاضا وی را با «بیدادگر شهریار»ی مقایسه می‌کند که در برابر باغ بهار به گیاه هرزه‌ای می‌ماند «که چون آب بیند به‌نیرو شود / همه باغ از او پرز آهو شود» [۹:۲ تا ۱۱]. بعد از این داوریست که گشتاسب از پدر می‌رنجد، و از پیش او نخست به کابل و هند و بار دیگر به سوی روم می‌رود. نکته مهم دیگر در باب گشتاسب این است که همه دلاوریهای او تا آن‌جا که خود فردوسی گوینده آن است در روم و پیش از رسیدن به پادشاهی در ایران بوده. پس از رسیدن گشتاسب به پادشاهی ایران، زندگانی وی — که بیشتر آن را از زبان دقیقی در شاهنامه می‌خوانیم — چیزی جز یاری رساندن به زرتشت و گستراندن دین او نیست که پهلوانیهایش را اسفندیار و دیگران می‌کنند نه او. نخستین نتیجه دین‌گستری او — به کار گرفتن امکانات جهانداری در امر شریعت‌گستری — نیز برانگیخته شدن ارجاسب، خاقان چین، به جنگ با ایرانیان است. با آن که ارجاسب نخست پیشنهاد آشتی جویانه‌ای به گشتاسب می‌دهد و می‌گوید اگر از پافشاری بر آیین زرتشت دست برداری «زمین کشانی و ترکان چین / تو را باشد این همچو ایران زمین»، و گرنه با تو جنگ خواهیم کرد، گشتاسب به پشتگرمی رجزخوانیهای زیر و اسفندیار راه جنگ را بر می‌گزیند. سومین نکته مهم خودکامگی گشتاسب است. این خودکامگی به‌حدیست که جاماسب، وزیر دانای او، جرأت نمی‌کند پیش از امان گرفتن از وی نسبت به جان خویش پیشگویبهایش را در باب حوادث ناگواری که در روز جنگ پیش خواهد آمد برای گشتاسب بگوید. بعد از

امان گرفتن نیز گشتاسب، با آن که از کشته شدن زریر و بسیاری دیگر از نام‌آوران ایران در نبرد با ارجاسب آگاه می‌شود، به‌جای چاره جویی در جهت رسیدن به سازشی — هر چند موقت — با ارجاسب و برگرداندن خطر وی از ایران، راه چاره‌ای به جاماسب پیشنهاد می‌کند که در واقع در حکم محروم کردن سپاه ایران از بهترین سرداران و جنگاوران و آنگاه فرستادنش بدون برخورداری از فرماندهان لایق به جنگ دشمن است [۲: ۹۳ تا ۹۵]. این پیشنهاد، که جاماسب آن را نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که گشتاسب در دشواریها و در برخورد با بحرانهای شهریاری از کاردانی و تدبیر درست بی‌بهره است. اما مهمترین خوی بد گشتاسب قدرت دوستی بیکران اوست که سبب می‌شود وی حتی بر فرزند خود اسفندیار نیز بدگمان شود: به اغوای گوزم، بدون توجه به خدمات اسفندیار، دستور می‌دهد که او را با غل و زنجیرهای گران در دژ گنبدان به بند کشند، و آزادش نمی‌کند مگر از سر ناچاری و برای دفع دومین حمله ارجاسب. چون خطر ارجاسب می‌گذرد، قدرت دوستی گشتاسب باز مانع از آن است که وی به وعده‌های مکررش با اسفندیار عمل کند و تاج و تخت را به او بسپرد: موضوع در بند بودن خواهران اسفندیار را بهانه می‌کند و او را به هفت‌خانی می‌فرستد که سرانجامش معلوم نیست. و چون اسفندیار از هفت‌خان نیز پیروز بر می‌گردد، گشتاسب با علم به این که اسفندیار در جنگ با رستم به دست او کشته خواهد شد [۲: ۲۱۹-۲۲۰] او را به جنگ رستم می‌فرستد. چنین است گشتاسب: بیدادگر مرد سر پر از بادی که فقط در غربت لاف دلیری زده است، و در تخت شاهی جز پیمان شکنی، بدگمانی و خودکامگی هنری از او نمی‌بینیم؛ پادشاهی که از فرط قدرت پرستی فرزند خود و دیگر ایرانیان را آگاهانه به کام مرگ می‌فرستد و کاری می‌کند که جز ویرانی ایران و تباهی روزگار ایرانیان نتیجه‌ای از آن به بار نمی‌آید.

و اما اسفندیار. در باب شخصیت او من در گفتاری با عنوان «تراژدی چشم اسفندیار» [۷] در جای دیگری سخن گفته‌ام. در این‌جا می‌کوشم صورت کاملتر شده‌ای از آن سخن را به اختصار بازگویم.

نخستین وجه بارز شخصیت اسفندیار، در قیاس با دیگر پهلوانان شاهنامه، تشنگی او برای دستیابی به قدرت است. هیچ پهلوان دیگری را نمی‌بینیم که خواستار همسری با شاهان باشد؛ پهلوانانی چون سام، گیو، گودرز، توس، زال و رستم، همه، می‌دانند که پایگاه پهلوانی و جهان پهلوانی از پایگاه پادشاهی جداست و پهلوان را نمی‌رسد که در برابر شاه خواستار تاج شاهی شود [۸]. البته تفاوت اسفندیار با آن پهلوانان در این

است که وی شاهزاده است، اما کمتر فرزند پادشاهان را هم در شاهنامه دیده‌ایم که از کودکی داعیه جهاندار شدن و جانشینی شاهان را عنوان کرده باشند مگر البته گشتاسب پدر اسفندیار را؛ از این جهت باید گفت اسفندیار فرزند خلف پدر خویش است. تشنگی اسفندیار برای دستیابی به قدرت به حدی است که به مادرش می‌گوید که فردا پیش پدر خواهم شد و از او خواهم خواست که پادشاهی را به من بپردازد. و اگر او مخالفت کند بدون رضایت او نیز این کار را خواهم کرد:

وگر ایچ تاب اندر آرد به چهر به یزدان که بر پای دارد سپهر:  
 که بی کام او تاج بر سر نهم همه کشور ایرانیان را دهم  
 [۲۱۸:۲]

دومین ویژگی شخصیت اسفندیار که نتیجه همان صفت نخست است، خود فریبی و توهم‌زدگی اوست: او بارها از پدرش پیمان شکنی دیده اما به دلیل علاقه باطنی‌اش به دست یافتن بر تاج و تخت برای آخرین بار به وعده گشتاسب وسوسه می‌شود. ولی چون می‌داند که پذیرفتن فرمان گشتاسب برای نبرد با رستم وسوسه‌ای بیش نیست چرا که به نیت گشتاسب آگاه است و یقین دارد که منظور او خلاص شدن از شر اسفندیار است نه چاره کردن کار داستان سام و فرزند او رستم [۲۲۶:۲]، برای توجیه رفتار خویش در چشم خود و در چشم مادر که وی را از رفتن به جنگ رستم برحذر می‌دارد، علاقه‌مندی‌اش را به پدر و به اجرای فرمانهای او پیش می‌کشد و مکرر بدان استناد می‌کند و به روی خود نمی‌آورد که چون در دژ گنبدان اسیر بود هنگامی که جاماسب پیش او می‌آید و گرفتاریهای گشتاسب و خواهرانش را به وی می‌گوید و از او می‌خواهد که برای نجات آنان بشتابد خود او رُک و راست به جاماسب گفته بود که خواهش پدر و گرفتاریهای او و خواهرانش از نظر وی اهمیتی ندارد و او حاضر نیست به خاطر آنان با دشمن روبرو شود، و فقط هنگامی دیگ غیرت او، به اصطلاح، به جوش می‌آید که شنید برادرش فرشیدورد در جنگ با نیروهای ارجاسب زخمی شده است. این جا بود که آهنگر را فراخواند تا بندهایش را بگسلد و چون این کار اندکی به درازا کشید بر آهنگر خشم گرفت و به نیروی تن خود بندهای آهنین را گسست تا هرچه زودتر همراه جاماسب به پیش پدر رود [۱۴۸:۲ تا ۱۵۲]؛ و نیز به روی خودش نمی‌آورد که خود او در پیش مادرش به یزدان سوگند خورده که حتی بدون رضایت پدر تاج شاهی را از او خواهد گرفت و بر سر خواهد نهاد. باری، برای اندازه‌گیری میزان خودفریبی و توهم‌زدگی اسفندیار مثالی بهتر از داوریهی او در موقعیتهای متفاوت نسبت به رستم و احوال او نمی‌توان یافت. در

ابتدای داستان، در برابر فرمان گشتاسب که به سیستان برو و دست رستم را ببند و او را با زال و دیگر نام‌آوران آن دیار به پیشگاه من بیاور، اسفندیار بر می‌آشوبد و می‌گوید دیگر از اندازه و راه و رسم کهن دور شده‌ای؛ مرا به جنگ کسی می‌فرستی که:

ز گاه منوچهر تا کیقباد دل شه‌ریاران بدو بود شاد  
نکوکارتر زو به‌ایران کسی نبوده‌ست کاورد نیکی بسی  
[۲۲۵:۲]

اسفندیار در پیش مادرش کتایون نیز همین داوری را درباره رستم دارد: چون وصف نیکبها و دل‌ریبهای رستم را از مادرش می‌شنود می‌گوید:

همان است رستم که دانی‌همی هنرهاش چون زند خوانی‌همی  
نکوکارتر زو به ایران کسی نیابی وگر چند پویی بسی  
اما باز خود را می‌فریبد و فرمان پدر را بهانه می‌کند و می‌گوید:  
چگونه کشم سر ز فرمان شاه چگونه گذارم چنین پیشگاه  
[۲۲۸:۲]

اسفندیاری که در غیاب رستم چنین قضاوتی دارد در پیش روی او — شاید برای تحریک کردن وی و تشویق کردنش به نبرد — زبان به ناسزا می‌گشاید و می‌کوشد تا نژاد و خاندان او را خوار کند [۲۵۵-۲۵۴:۲].

مهمترین توهم اسفندیار نسبت به خود و نسبت به رستم در این است که گمان می‌برد رویین‌تنی او را چاره‌ای نیست و کسی نمی‌تواند از راز آن آگاه باشد؛ و نیز گمان می‌برد که رستم با همه دلیری و آزادگی کسی‌ست که بپذیرد بند بر دست و پای او نهند و به خواری اسارت در برابر دیگری تن دردهد. اسفندیار هنگامی از این توهمها رها می‌شود که بد حادثه پیش آمده و کار از کار گذشته است: پس از کور شدن به تیر گز پرتاب شده از کمان رستم است که می‌گوید:

به‌مردی مرا پور دستان نکشت نگه کن بدین گز که دارم به مشت  
بدین چوب شد روزگارم به‌سر ز سیمرخ و از رستم چاره‌گر  
فسونها و نیرنگها زال ساخت که اروند و بند جهان او شناخت  
[۳۰۸-۳۰۷:۲]

توهم اسفندیار — و شاید هم شیفتگی‌اش به اجرای بی چون و چرای فرمان شاه که گفته است رستم را دست بسته، یعنی زنده، به درگاه او ببرند — به حدی‌ست که در پایان نخستین روز نبرد، چون رستم خسته و فرسوده از وی می‌خواهد که شب دررسیده است،



بہتر است نبرد را به روز دیگر بگذاریم، اسفندیار با آن که از «چارہ دانی و نیرنگ و رای» رستم بدگمان است، خود را می فریبد و به رستم زینهار می دهد. اما، روز بعد، پس از کور شدن به تیر رستم، می نالد و او را «رستم چارہ گر» می نامد.

و پس از همین آگاهی دیررس بعد از وقوع فاجعه است که به رستم می گوید:

.....  
که از تو ندیدم بد روزگار

زمانہ چنین بود و بود آنچ بود سخن هرچہ گویم ببايد شود  
بہانہ تو بودی پدر بد زمان نہ رستم، نہ سیمرخ و تیر و کمان  
شاید مهمترین مورد مثال برای نشان دادن خودفریبی و حتی دروغگویی اسفندیار سخنان وی در لحظه پذیرفتن فرمان گشتاسب باشد. در این لحظه می گوید:

تو را باد این تخت و تاج و کیان مرا گوشہ ای بس بود زین جهان  
ولیکن تو را من یکی بندہ ام بہ فرمان و رایت سرافکنده ام  
پدرش به وی سفارش می کند که لشکری از سواران گزیده با خود بردار. ولی اسفندیار در پاسخ می گوید که لشکر نیاید مرا خود به کار. در پاسخ مادرش نیز همین سخن را تکرار می کند که:

مرا لشکری خود نیاید بہ کار جز از خویش و پیوند و چندی سوار

[۲۲۹، ۲۲۶:۲]

اما بیدرنگ پس از این سخنها می بینیم که به واقع لشکری در کار است و چنین نیست که اسفندیار فقط با فرزند و چند تن خویش و پیوند راهی سیستان شده باشد:

بہ شبگیر ہنگام بانگ خروس ز درگاہ برخاست آوای کوس  
چو پیلای بہ اسب اندر آورد پای بیاورد چون باد لشکر ز جای

[۲۲۹:۲]

و یا پس از رسیدن بہ کنار رود ہیرمند می شنویم کہ:

بر آیین بیستند پردہ سرای بزرگان لشکر گرفتند جای  
شراعی بزد زود و بنہاد تخت بر آن تخت بر شد گو نیکبخت

[۲۳۰:۲]

تا برسیم بہ جایی کہ رستم از در آشتی جویی و مصلحت اندیشی بہ وی می گوید:

چو آبی بہ ایوان من با سپاہ ہم ایدر بیاشی بہ شادی دو ماہ  
بر آساید از رنج مرد و ستور دل دشمنان گردد از رشک کور...  
چو خواهی کہ لشکر بہ ایران بری بہ نزدیک شاه دلیران بری

گشایم در گنجهای کهن که ایدر فکندم به شمشیر بُن  
[۲۴۲:۲] [تأکید از ماست]

پس لشکری با وی همراه بوده و او حتی می‌دانسته است که وظیفه این لشکر، بنا به خواست گشتاسب، کندن و سوختن آبادیهای سیستان است. زیرا، هنگام مرگ، در لحظه‌ای که وصایایش را به رستم می‌گوید به این موضوع اعتراف می‌کند:

مرا گفت رو سیستان را بسوز  
نخواهم کز این پس بود نیمروز  
بکشید تا لشکر و تاج و گنج  
بدو ماند و من بمانم به رنج  
[۳۱۰:۲]

اسفندیار حتی از همان آغاز می‌داند که رویارویی‌اش با رستم در حکم رویارویی ایرانی با ایرانی‌ست که جز کشته شدن ایرانیان و تباهی روزگارشان چیزی از آن به بار نمی‌آید [۹]. او می‌داند که نتیجه اجرای فرمان گشتاسب ناگزیر همین خواهد شد. با توجه به همین آگاهی‌ست که زیرکانه می‌کوشد در پیامی که توسط بهمن برای رستم می‌فرستد بر حساسترین نقطه روان رستم، یعنی علاقه‌مندی‌اش به آبادانی و سرافرازی کشور، انگشت بگذارد تا مگر او را به پذیرفتن بند بر دست و پای خویش برانگیزد. از بهمن می‌خواهد که به رستم بگوید:

نبايد که این خانه ویران شود  
کنام پلنگان و شیران شود [۱۰]  
اما، این «خودکامه جنگی» به گفته فردوسی، با وجود این آگاهی، به‌تأثیر همان خواهش درونی بنیادبرافکن، یعنی تشنگی دستیابی به قدرت، است که این راه را به رغم اندرزا و کوتاه آمدنهای رستم، تا به آخر ادامه می‌دهد و تنها در لحظه مرگ است که با افسوس و دریغ می‌پذیرد که فرمانبرداری‌اش نسبت به گشتاسب در واقع چیزی جز پذیرش ستم نبوده است:

بگفت این و بر زد یکی تیز دم  
که بر من ز گشتاسب آمد ستم  
[۳۱۲:۲]

و اما آخرین نکته در باب اسفندیار که مسکوت گذاشتن آن در واقع مسکوت گذاشتن مهمترین وجه شخصیت اسفندیار خواهد بود: اسفندیار شمشیر زن راه دین و برگزیده خود زرتشت است. وجه نخست این نکته را در شاهنامه می‌بینیم. خود اسفندیار می‌گوید: «نخستین کمر بستم از بهر دین / تهی کردم از بت پرستان زمین». در واقع، با آن که گشتاسب نخستین پادشاهی بوده که دین زرتشت را پذیرفته است اما همه فداکاریها در این راه چه در داستان رستم و اسفندیار و چه در منابع دینی زرتشت به

اسفندیار نسبت داده می شود. وجه دوم قضیه، یعنی برگزیدگی به دست زرتشت و رویین تن شدن به برکت وجود او در شاهنامه نیست. در خود شاهنامه فقط اشاره‌ای آن‌هم از زبان رستم و سیمرغ و زال به رویین تنی اسفندیار می بینیم. ولی در داستانها و ادبیات دینی زرتشتیان موضوع به تفصیل آمده است [۷۴:۱۱]. شاید همین موضوع و اعتقاد راسخ اسفندیار بر این که آسیبی به وی نخواهد رسید چرا که زرتشت پیامبر او را رویین تن کرده است منشأ اعتقاد کورکورانه وی به درستی راهی باشد که به فرمان پدر در پیش گرفته است. به سخن دیگر، در کُنه روان اسفندیار در واقع چنین می نموده که وی مأمور خداست تا آنچه به بیان امروزی فرمان تاریخ خوانده می شود به دست او تحقق یابد. بیهوده نیست که در بیشتر تعبیرهای معاصر از اسفندیار به برداشتی قهرمانانه از وی برمی خوریم. اسفندیاری که در نیم قرن اخیر به قلم پژوهشگران ایرانی به ما معرفی شده گویی دلاور پاکبازیست که برای فرارسیدن فرسکرد سوشیانت، یا تحقق بهشت موعود در روی زمین، شمشیر می زند [۱۲]. به همین دلیل اغلب مؤلفان معاصر کوشیده اند تا محملی برای توجیه کردار رستم در کشتن اسفندیار بیابند. در حالی که محملی در کار نیست: در داستان رستم و اسفندیار، همان طور که یکی از شاهنامه شناسان تیزبین ما، آقای دکتر مهدی قریب، اخیراً به درستی عنوان کرده است مرز میان حقیقت و باطل کاملاً مشخص است [۱۳:۱۴۶] و اسفندیار پیشاپیش صف باطل قرار دارد نه در اردوی حق.

خلاصه کنیم: اسفندیار شخصیتیست که اسفندیاری وی، یعنی رویین تنی اش، در ناسفندیاری او، یعنی در نایبانی چشمان به ظاهر گشوده ولی به واقع آسیب پذیر اوست، بهلوان جوان به داندگی پیری که عطش درونی اش برای دستیابی به قدرت چنان اعتقاد توهم آلودی در وی ایجاد می کند که جز به زخم کشنده فاجعه درمان شدنی نیست، توهمی که در شتاب خود برای رسیدن به جهانداری نابود کننده دستگاه جهانداریست.

\*\*\*

از تحلیل تفصیلی شخصیت رستم در داستان رستم و اسفندیار به دلیل نداشتن فرصت کافی می گذرم و تنها به یادآوری چند نکته مهم که برای مقایسه بعدی ما ارزنده اند اکتفا می کنم.

نخستین نکته، تأکید رستم بر آزادی و آزادگیست. از رستمی که زیر بار هیچ فرمان ناروا، حتی اگر از جانب پادشاه با حشمت و جاهی چون کیکاووس بوده، نرفته است و در دربار او، در برابر چشم همه بزرگان فریاد زده است:

چه آزاردم او نه من بندهام یکی بنده آفرینندهام  
[۲۰۱:۱۴]

جز این زبینه نبوده که در برابر پیشنهادهای اسفندیار برای پذیرفتن بند گشتاسب همواره بگوید:

ندیده‌ست کس بند بر پای من نه بگرفت شیر ژیان جای من  
[۲۴۲:۲]

یا:

ز من هرج خواهی تو فرمان کنم به‌دیدار تو رامش جان کنم  
مگر بند کز بند عاری بود شکستی بود زشت کاری بود  
نبیند مرا زنده با بند کس که روشن روانم بر این است و بس  
ز تو پیش بودند گندآوران نکردند پایم به بند گران  
[۱۴۹:۲]

یا:

که گوید برو دست رستم ببند؟ نبندد مرا دست چرخ بلند  
[۲۶۲:۲]

نکته دوم: رستم در طول عمر دراز خود جهان پهلوان کمر بسته در خدمت شهریاری بوده است. او به‌درستی معتقد است که پاداش خدمت به کشور و جانفشانی در راه شهریاری این نیست که دست و پایش را به بند کشند، وگرنه در امر شهریاری چیزی که شایسته احترام باشد باقی نخواهد ماند:

چو پاداش آن رنج بند آیدم که از شاه ایران گزند آیدم  
همان به که گیتی نبیند کسی چو بیند بدو در نماند بسی  
[۲۴۱:۲]

به همین دلیل به اسفندیار نصیحت می‌کند و می‌گوید:

تو آن کن که از پادشاهان سزاست مگرد از پی آنک آن نارواست  
[۲۴۲:۲]

سومین نکته مهم کمک سیمرخ به زال و رستم در برابر اسفندیار و گشتاسب است. زال از سیمرخ چاره می‌جوید و آن مرغ که در شاهنامه نماد کاردانی، فرزاندگی و مشیت خدایی است [۱۵] رستم را با خود به کنار دریای چین می‌برد؛ بریدن چوب گز و چگونگی ساختن پیکانی کشنده از آن را به رستم می‌آموزد و به وی می‌گوید پیش از آن

که این تیر را به کار بگیری یک بار دیگر بکوش و حجت را بر وی تمام کن:

بدو گفت اکنون چو اسفندیار	بیاید بجوید ز تو کارزار
تو خواهش کن و لابه و راستی	مکوب ایچ گونه در کاستی
مگر بازگردد به شیرین سخن	به یاد آیدش روزگار کهن
که تو چند گه بودی اندر جهان	به رنج و به سختی ز بهر مهان
چو پوزش کنی چند نپذیردت	همی از فرومایگان گیردت
به زه کن کمان را و این چوب گز	بدین گونه پرورده در آب رز
ابر چشم او راست کن هر دو دست	چنانچون بود مردم گزپرست
زمانه برد راست آن را به چشم	بدان گه که باشد دلت پر ز خشم

[۲۹۹:۲]

می گوید اگر کوتاه آمدنها و لابه های تو را نشانه ضعف تو گرفت و چشم بصیرتت باز نشد تیر را به چشم او نشانه بگیر، زمانه آن را یگراست به چشم وی خواهد برد. یعنی چه؟ یعنی زمانه، یعنی تقدیر یا آن چیزی که برآیند پیروزی تاریخ است، رضایت نمی دهد که مزدی چون رستم در برابر بلند پروازیهای «خودکامه جنگی» کور دل و مغروری چون اسفندیار در نبرد سرشکسته شود، بلکه، برعکس، تضاد موجود در میانه را با مرگ اسفندیار حل خواهد کرد.

سرانجام، به آخرین نکته مهم می رسیم: سیمرغ راز سپهر را هم به رستم می گوید:

که هر کس که او خون اسفندیار	بریزد ورا بشکرد روزگار
همان نیز تا زنده باشد ز رنج	رهایبی نیابد نمادش گنج
بدین گیتی اش شوربختی بود	وگر بگذرد رنج و سختی بود

[۲۹۷:۲-۲۰۸]

پس، رستم با آگاهی به این که خون اسفندیار وبال گردنش خواهد شد و زندگانی و نیکنامی اش به سر خواهد رسید فرمان تقدیر را به جا آورده و تیر گز را به چشمان اسفندیار دوخته است. چرا؟

به نظر من برای کردار رستم دو دلیل مهم می توان آورد. نخست، پابندی برگشت ناپذیر او به اصل آزادی و آزادگی است که پیش از این هم به آن اشاره کردم. رستم به سیمرغ می گوید:

بدو گفت رستم گراورا زبند	نبودی، دل من نگشتی نژند
مرا کشتن آسانتر آید ز ننگ	وگر بازمانم به جایی ز جنگ

[۲۹۶:۲-۲۹۷]

جهان‌پهلوانی که کمربسته خدمت شهرداری بوده و همه عمر خود را در این راه گذاشته است نمی‌تواند بپذیرد — و در الگوی شهرداری دلخواه فردوسی نبایست بتواند بپذیرد — که پاداش فداکاریهای او نهادن بند بر دست و پای وی باشد. زیرا در این صورت «جهان‌پهلوانی» دیگر موضوعیت و پایگاه خود را از دست می‌دهد و همه نظام شهرداری در اراده خود کامه پادشاه خلاصه خواهد شد.

دلیل دیگر را باید در سخنان پشوتن، برادر اسفندیار، به پدرش گشتاسب بجویم که در پایان داستان آمده است. می‌گوید:

نه سیمرخ کشتش، نه رستم، نه زال      تو کشتی مر او را، چو کشتی منال  
تو را شرم بادا ز ریش سپید      که فرزند کشتی ز بهر امید  
جهاندار پیش از تو بسیار بود      که بر تخت شاهی سزاوار بود  
به کشتن ندادند فرزند را      نه از دوده خویش و پیوند را

[۳۱۷:۲]

این آگاهی در پشوتن و امثال او — و در ما که امروز خواننده داستانهای شاهنامه ایم — چگونه می‌توانست ایجاد شود اگر رستم تسلیم عواطف انسانی‌اش می‌شد و نمی‌کوشید تا به وظیفه پهلوانی‌اش عمل کند؟ رستم گویا احساسی پیش‌رس از این داوری بعد از وقوع فاجعه در جان خود داشته و می‌دانسته است که کشته شدن اسفندیار به دست او در حقیقت رمز محکومیت جاودانه خود کامگی و گرایش به اقتدار مطلق در امر شهرداری است.

\*\*\*

اکنون ببینیم این روایت جاندار پر از شور و کشاکش و تضاد در تعبیری که سهروردی از سرانجام اسفندیار در رویارویی‌اش با رستم داده است به چه صورتی درمی‌آید و او چگونه کوشیده است رویدادی را که در عالم خاکی گذشته است به لاهوت و عالم مثال برگرداند.

سهروردی، در رساله عقل سرخ حکایت سالکی را می‌گوید که در طلب رهایی رو به صحرا می‌نهد. در آن جا به پیروی بر می‌خورد و از او می‌پرسد از «عجایبها در جهان، چه دیده است. پیر در جواب او از هفت چیز نام می‌برد: کوه قاف، گوهر شب‌فروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک، و چشمه زندگانی. سپس به شرح یک یک این عجایب می‌پردازد. چون به درخت طوبی می‌رسد می‌گوید:

«درخت طوبی درختی عظیم است. هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببندد. و در میان این یازده کوه [یعنی رشته کوههای قاف] که شرح دادیم کوهی ست، و در آن کوه است...» سالک می پرسد آیا این درخت میوه ای هم دارد؟ پیر می گوید: «هر میوه ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد و این میوه ها که پیش توست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات.» سالک می پرسد میوه و درخت و ریاحینی که پیش ماست با آن درخت چه نسبتی دارد؟ و پیر در جواب می گوید: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» [۲۳۲:۱۶].

سخن از سیمرغ که به میان می آید، سالک به پیر می گوید «شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت»، پیر می گوید: درست است، و سپس در پاسخ سؤال بعدی سالک که آن حکایت چگونه بوده است می گوید:

«...چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند. و مادرش نیز عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کریه لقاقت هم بدان رضایت داد. زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما؛ کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند بر این برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزندش در دل آمد. گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند ببینم. چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد. مادر وی را در بر گرفت و شیر داد. خواست که سوی خانه آورد. باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فروهشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهویی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید چنان که زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهورا از پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد...» سالک می پرسد راز این قضیه

چه بوده؟ پیر می‌گوید:

«من این حال از سیمرغ پرسیدم. سیمرغ گفت زال در نظر طوبی [۱۷] به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود. آهو بره را به دست صیاد باز دادیم و شفقت زال در دل او [یعنی در دل مادرش: آهو] نهادیم [۱۸] تا شب وی را پرورش می‌کرد و شیر می‌داد و به روز خود منش زیر پر می‌داشتم [۲۳۲:۱۶ - ۲۳۳].»

آن‌گاه سالک از حال رستم و اسفندیار می‌پرسد: پیر در جواب می‌گوید:

«... چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش سیمرغ تضرعها کرد؛ و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرند خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید؛ و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آن‌گاه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه عکس بر دیده اسفندیار آمد. چشمش خیره شد. هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود [۱۹]. از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره‌گزر که حکایت کنند دو پر سیمرغ بسود [۲۳۳:۱۶ - ۲۳۴].»

به آسانی می‌توان دید که شرح سهروردی از داستان زال و اسفندیار با آنچه در شاهنامه فردوسی آمده است تفاوت‌های اساسی دارد. پیش از آن که بینیم چرا سهروردی داستان را به این صورت درآورده است بهتر است موارد تفاوت شرح او با روایت شاهنامه را به‌دقت بررسییم.

پیش از هر چیز باید گفت شرح سهروردی روایتی نیست که بر سند یا مدرکی جز آنچه فردوسی از آنها بهره گرفته است استوار باشد زیرا خود سهروردی چنین ادعایی ندارد، بلکه خلاف این را تصریح کرده است. آن‌جا که می‌گوید: پنداری آن دوپاره‌گزر که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود، در واقع تصریح همین معناست که روایت همان است که همگان می‌دانند. سهروردی از آن تعبیری دیگر ارائه می‌دهم. حال بینیم موارد اختلاف مهم این تعبیر - یا از دیدگاه سهروردی تأویل - با روایت فردوسی



در شاهنامه کدامند.

هیچ یک از عناصر داستان زال به نحوی که سهروردی در تعبیر خود آورده است با روایت شاهنامه سازگار نیست: در شاهنامه می گوید به دستور سام کودک نوزاد را دور از بوم و بر روی به جایی در کوهستان بردند که سیمرغ در آن جا خانه داشت [۱۳۹:۲۰-۱۴۰] نه چنان که سهروردی گفته است به صحرا. در شاهنامه از رفتن مادر زال پس از چند روز به جست و جوی فرزند و دیدن صحنه هایی که در تعبیر سهروردی آمده است اثر و خبری نیست. آنچه هست این است که سیمرغ به عنوان شکار کودک را بر می گیرد و به لانه اش می برد تا غذای بچه هایش بشود. اما به مشیت خداوندی، مهر کودک در دل او و دو بچه اش می افتد:

ببخشود	یزدان	نیکی دهش	کجا بودنی داشت اندر بوش
نگه کرد	سیمرغ	با بچگان	بر آن خرد خون از دو دیده چکان
شگفتی بر او بر	فگندند مهر	بماندند خیره	بدان خوبچهر

[۱۴۱:۲۰]

سهروردی می گوید مادر زال پس از چند روز بچه را به خانه برگردانده در حالی که در روایت شاهنامه زال در همان کنام سیمرغ بالیده و بزرگ شده است چندان که آوازه یال و کویال او در همه جا پیچیده و به گوش سام رسیده است. سام پس از خوابنا شدن و پشیمانی آوردن از کردار خویش به دنبال فرزندش به سوی سیمرغ می رود. سیمرغ از بلندی می نگرد و می گوید:

پدر سام	یل پهلوان جهان	سرافرازتر کس	میان مهران
به این کوه	فرزند جوی آمده است	تو را نزد او	آبروی آمده است
روا باشد	اکنون که بردارمت	بی آزار	نزدیک او آرمت

[۱۴۴:۲۰]

زال می گوید: «نشیم تورخشنده گاه من است / دو پر تو فر کلاه من است». اما به گفته سیمرغ تن در می دهد و راهی می شود که به پیش پدر برگردد و سیمرغ به او می گوید:

ابا خویشتن	بر یکی پر من	خجسته بود	سایه فر من
گرت هیچ	سختی به روی آورند	وراز نیک و بد	گفت و گوی آورند
بر آتش	بر افگن یکی پر من	بینی هم	اندر زمان فر من
که در زیر	پرت پیورده ام	ابا بچگان	بر آورده ام

همان‌گه بیایم چو ابر سیاه بی آزارت آرم بدین جایگاه

[۱۴۵:۲۰]

از مقایسه تعبیر سهروردی با روایت شاهنامه عجله دو نتیجه مهم می‌توان گرفت: یکی این که روایت شاهنامه، گرچه در اساس خود اساطیری - افسانه‌ای است، اما به عقل و منطق نزدیکتر است تا روایت سهروردی: آسانتر می‌توان باور کرد که سیمرغی یا عقابی برای شکار کودکی را برگیرد و به لانه‌اش ببرد و بعد به هر دلیلی از خوردنش پشیمان شود، تا چنان که سهروردی گفته، کودکی را در زمستان و برف و سرما در صحرا بیفکنند؛ سیمرغی از راه برسد و روزها او را زیر بال خود بگیرد؛ شب که فرا رسید جای خود را به آهوئی بدهد که بچه‌اش را از دست داده؛ آهو بیاید و کودک را شیر بدهد و شب روی او بخوابد تا روز بعد که دوباره سیمرغ بیاید برای نگاهبانی از کودک. نکته دوم وارد کردن نماد تازه‌ای در داستان است که در روایت شاهنامه نبوده: منظورم همان آهوست که در باورهای مردمی ایران بیشتر رمز مذهبی است که به ویژه با اعتقادات شیعیان و معجزات و کرامات امامان شیعه پیوند دارد: مهمترین نمونه بارزش صفت «ضامن آهو» برای امام هشتم است که ورد زبان مردم عادی است.

و اما داستان مربوط به سرانجام اسفندیار در نبرد با رستم در تعبیر سهروردی نیز مانند روایت شاهنامه، از سیمرغ به عنوان جادوگر اصلی برای ساختن کار اسفندیار نام برده می‌شود ولی در تعبیر سهروردی قضیه بردن رستم به کنار دریای چین، آموختن نحوه ساختن پیکان دوشاخه از چوب گز که روز بعد رستم با آن دو چشم اسفندیار را کور می‌کند جای خود را به تعبیری داده که طی آن سیمرغ فعال نیست، زال فعال است. زال از خاصیتی که به گفته سهروردی در سیمرغ بوده بهره می‌گیرد؛ رستم و رخس او را سراپا پوشیده از آینه و فلز صاف و صیقل یافته به نبرد اسفندیار می‌فرستد. در تمام این ماجرا سیمرغ دخالتی ندارد و حتی گویی به نحوی ابزار دست زال است: سیمرغ را می‌بینیم که روز حادثه فقط حضوری غیر فعال دارد تا پرتو او در جوشنهای رستم بتابد و دو شعاع خیره کننده از آن به دو چشم اسفندیار برسد و او را کور کند یا توهم کوری در وی پدید آورد چندان که از اسب بیفتد و به دست رستم هلاک شود. سهروردی حتی نمی‌گوید که زال این کارها را به دستور سیمرغ و به راهنمایی وی انجام داده است. برعکس، با گفتن این که «در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند هر دیده که در آن نگرند خیره شود» و آن‌گاه پرداختن به کاری که زال در ساختن جوشن برای رستم انجام داده است گویی می‌خواهد بگوید سیمرغ دخالتی نداشت، و زال از

آشناییش با سیمرغ و از آگاهی‌اش به خاصیتی که در پرتو وجود او بوده استفاده کرده و فرزندش را بر اسفندیار چیره گردانیده است. این تعبیر اساساً با روایت فردوسی مغایر و حتی متضاد آن است. در روایت فردوسی دخالت زال تنها در این خلاصه می‌شود که با آتش زدن پر سیمرغ او را بخواهد و مشکل را با او در میان بگذارد. از آن پس دیگر دو قهرمان اصلی کار سیمرغ و رستم‌اند. سیمرغ همه چیز را به رستم می‌آموزد، حتی راز سپهر را: می‌گوید اگر او را بکشی روزگار خودت هم به سر خواهد رسید. ولی مهم این است که با این وجود، به رستم می‌گوید یک بار دیگر با وی اتمام حجت کن. اگر لابه و عذرخواهی و کوتاه آمدن تو را نشانه ضعف گرفت آن گاه درنگ نکن، تیر گز را بر کمان بنه، و هر دو دست را در راستای دو چشم اسفندیار بگیر، و تیر را زها کن، زمانه آن را یکر است به چشمان اسفندیار خواهد برد. یعنی این که در منطق سیمرغ که وجود آن چنان که خود سهروردی شرح داده، در واقع معادل مشیت الهی است [۲۱] حق با رستم بوده و اسفندیار در صف باطل قرار داشته است: اثبات حق و شکست باطل در گرو این بوده است که رستم از جان و نام خویش بگذرد و اسفندیار را به تیر تقدیر از پا در بیاورد. اگر به تحلیل‌های گذشته در باب مضمون حقانیت رستم و معنایی که اسفندیار از حقانیت خود در دل می‌پرورانده است برگردیم، خواهیم دید که تعارض حق و باطلی که در این جا از آن سخن می‌گوییم در حقیقت چیزی نبود جز تعارض خرد سیاسی و آیین شهریار که رستم رمز آن است. [۲۲] با پندار مذهبی که در وجود اسفندیار خلاصه می‌شد. کمک سیمرغ به رستم نشان می‌دهد که در روایت شاهنامه حقانیت - صرف نظر از بهایی که می‌بایستی برای این کار پرداخت می‌شد و در عمل نیز پرداخت شده است - از آن خرد سیاسی بوده و جان رستم و نام نیک او خونبهای جاودانه ارجمند این حقانیت. در تعارض منطق جهانداری و منطق شریعت، سیمرغ را در کنار رستم می‌بینیم که به اثبات حقانیت تاریخی منطق جهانداری کمک کرده است.

برخی از پژوهشگران شاهنامه برداشتی به کلی مخالف آن چه من بیان کردم دارند و معتقدند که شیخ اشراق در روایت خود از ماجرای رستم و اسفندیار، حق را به رستم داده است. منظور من آقای محمد علی اسلامی ندوشن است. ایشان در کتاب خود داستان داستانها - که صرف نظر از پاره‌ای گریزهای باب طبع زمانه‌اش، یکسی از هوشمندانه‌ترین برخوردها با کلیت معنایی شاهنامه در بین پژوهشگران ایرانی است - بحثی درباره سیمرغ دارند و به درستی می‌نویسند که تعبیر سهروردی از سیمرغ مبین «جلوه حق بودن» سیمرغ است. آقای اسلامی ندوشن به دنبال این نظر، همان بخش از

رساله عقل سرخ درباره سرانجام رویارویی رستم و اسفندیار را که ما به طور کامل آوردیم در کتاب خود در حاشیه آورده و پس از آن چنین نتیجه گرفته‌اند: [شیخ اشراق در تأویل خود از ماجرای رستم و اسفندیار حق به رستم داده است، چه او را از پشتیبانی «تجلی حق» (به صورت درخشش تن سیمرغ) برخوردار داشته است] [۱۵۱:۲۳].

اما این استنباط درست نیست زیرا چنان که خودشان به درستی نوشته‌اند روایت شاهنامه بیانگر این است که: «سیمرغ برای جنگ نهایی با اسفندیار یک سلسله دستورهای دقیق به رستم می‌دهد: این چوب را به آتش راست کن، پیکان و پر بر آن بنشان، پیکانش را در آب رز پیروان، و چون با او روبرو شدی نخست لابه کن، و چون نپذیرفت دو دست را محاذی چشم او گیر، و، چنانچه بود مردم گز پرست، رها کن. زمانه آن را به چشم او خواهد برد. این دستورها در ذکر جزئیات یادآور دستور برای شکافتن پهلوی رودابه است، و نیز مانند آن در جو مذهبی حکیمانه‌ای جریان می‌یابد» - [۱۵۵:۲۳ - ۱۵۶]. در حالی که در تعبیر یا تأویل سهروردی به ترتیبی که نشان دادیم، نه از «دستورهای دقیق» سیمرغ به زال خبری هست، نه از دخالت او «در ذکر جزئیات»؛ حتی اشاره‌ای به این که زال این کارها را به راهنمایی سیمرغ کرده است هم نیست. در تعبیر سهروردی، سیمرغ به هیچ‌وجه دخالت فعال ندارد و حضور او گویی حضور منفعلی است در صحنه تا پرتو او، به حیلۀ زال، بر جوشنهای رستم بتابد و چشم اسفندیار را خیره کند. سهروردی اگر می‌خواست حق را به رستم بدهد نیازی به تغییر دادن جریان حکایت نداشت و کافی بود همان روایتی را که در شاهنامه آمده و در آن حق به روشنی به رستم داده شده است نقل کند. سهروردی در واقع می‌خواهد بگوید که زال صحنه‌ای آراست تا به خیال خود فرزندش رستم را بر اسفندیار چیره کند. اما از آن جا که «زال در نظر طوبی به دنیا آمد»، پس اندیشه‌ای که در خاطر او گذشته است وسیله‌ای شده است برای یک رویداد اهورایی: با حیلۀ او اسفندیار به تیر گز رستم کشته نمی‌شود، بلکه در پرتو وجود سیمرغ در حالت خلسه از جهان می‌رود تا رستگار گردد. پس سهروردی به نحوی که در تفسیر برخی از پژوهشگران می‌بینیم کوشیده است این معنا را القا کند که سیمرغ به اسفندیار نزدیکتر بوده و، در واقع، حتی به وی یاری رسانده است تا قهرمانانه از این جهان برود. منظورم تفسیر هانری کربن از برداشتهای سهروردی از داستان رستم و اسفندیار است.

سهروردی در رساله صغیر سیمرغ می‌گوید:

«هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار

خود پر و بال خود برکند و قصد کوه قاف کند سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال... و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت، سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند...» [۳۱۴:۱۶-۳۱۵].

کربن با بهره‌گیری از این اشاره و با توجه به دیگر رمزهایی که در رساله‌عقل سرخ می‌توان دید در تأویل سهروردی در رساله‌عقل سرخ دو مایه اصلی تشخیص می‌دهد: مایه نوافلاطونی هبوط روان از عالم بالا و افتادنش در کالبد خاکی، و مایه «فرشته نگهبان»، فرشته‌ای که روان درعالم بالا با او بوده و در سقوط خویش به عالم خاکی از او جدا شده است. بازپوستن روان به فرشته خویش هنگامی دست می‌دهد که روان از غربت غربی‌اش درآید و چنان هدهدی که از او یاد کردیم در طلب دیدار فرشته خویش به راه افتد و سرانجام سیمرغ شود [۲۳۵:۲۴]. به عقیده کربن در این دیدگاه است که نظر [Doctrines] به حکایت یا تمثیل [Récit] تبدیل می‌شود و حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی. او می‌گوید این تمامی طرحی بوده که شیخ اشراق در طول عمر خود در سر می‌پرورانیده است [ایضاً]. کربن داستانهای زال و اسفندیار را رمزهای بیان این دو مایه می‌داند: زال [۲۵] رمز مایه سقوط روان و اسفندیار، «قهرمان دین زرتشتی» [۲۳۵:۲۴] رمز مایه عروج روان و رسیدنش به رهایی‌ست [۲۳۶:۲۴]. کربن می‌گوید:

«... از زاویه دیدی که سهروردی می‌نگرد، درست است که سیمرغ از یاری رساندن به زال بازناستاده، اما بهره‌مندی زال و پسرش رستم از کمک سیمرغ شاید امری ظاهری‌ست. در واقع، معنای حقیقی کلمه آن کس که از یاری سیمرغ بهره‌مند شده، کسی غیر از زال و رستم، یعنی اسفندیار جوان است که زندگانی‌اش، پس از نبردی قهرمانانه در دیداری شکوه‌مند [Suprême Vision] با سیمرغ که خود سیمرغ به دستیاری زال در تمهید آن کوشیده، پایان می‌یابد...»؛ اسفندیار به‌ظاهر نابود شده اما در معنای عرفانی کلمه از قید زندگانی این‌جهانی رسته تا «به‌جهان حقیقی پیوندد» [= "périr" au monde vrai] برخلاف آنچه در دید ظاهر می‌بینیم، سیمرغ نمی‌گذارد [تاکید از ماست] اسفندیار نابود شود [= périsset]. در حقیقت، آن کس که نابود می‌شود رستم است. معنای تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار شاهنامه به‌نظر ما چیزی جز ایمن نیست» [۲۴۱:۲۴-۲۴۲].

هرچند جزئیات روایت سهروردی، که ما کل آن را از رساله عقل سرخ آوردیم، برداشت کربن را تأیید نمی‌کند — زیرا در آن‌جا سیمرغ را به‌هیچ شکلی فعال نمی‌بینیم، سیمرغ کاری نمی‌کند تا بشود گفت «می‌گذارد» یا «نمی‌گذارد» — با این‌همه باید گفت، روایتی که سهروردی از سرانجام اسفندیار آورده، یعنی فعال نبودن سیمرغ و برگرداندن همه کارها به زال و خدعه جنگی او، معنایی جز آنچه کربن استنباط کرده است نمی‌تواند داشته باشد. آندری یوگنیویچ برتلس، فیلولوگ روسی، به هانری کربن ایراد گرفته است که چرا رساله عقل سرخ و بندی از رساله الواح عمادی را «تفسیر قسمت‌های مخصوص شاهنامه فردوسی» [۲۶] دانسته است. ایراد اصلی را در واقع باید به سهروردی گرفت. این اوست که برخلاف نص صریح روایت حماسی و آنچه فردوسی در شاهنامه آورده است، می‌خواسته به هر قیمتی که هست اسفندیار را در معرکه نبرد با رستم پیروز و سرافراز کند. در تأویل سهروردی می‌بینیم که اسفندیار حتی کور نشده، بلکه توهم کور شدن داشته است، چشمان او از پرتو وجود سیمرغ چنان خیره شده است که او دیگر چیزی را نمی‌دیده: اسفندیار در نوعی حالت خلسه [=extase] از این جهان رفته است.

این تنها کربن نیست که از قول سهروردی می‌گوید اسفندیار به ظاهر مرده ولی در باطن همیشه زنده است، در تاریخ نیز با کوششی مشابه و همجهت با همین معنا روبرو هستیم. سیمرغ به رستم گفته بود که هر که خون اسفندیار را بریزد شکار زمانه خواهد شد: در این جهان شوربخت و در آن جهان گرفتار رنج و سختی خواهد بود. در تاریخ رسمی و واقعی ایران، تاریخی که فرهنگ مسلط زمانه [=شریعت مستقر] پشتیبان آن بوده، هم همین اتفاق روی داده است: در پیش از اسلام، در متون مذهبی و دینی کمتر نشانی از زال و رستم می‌بینیم و هرچه دلوری‌ست به اسفندیار و خاندان او نسبت داده شده است؛ در دوران بعد از اسلام نیز، — جز استثنای ماندگار فردوسی — در عالم مذهب و عرفان و تصوف چه می‌بینیم؟ گرایشی روز افزون برای فرعی کردن آن بخش از شاهنامه که رستم قهرمان آن است و تأکید بر جنبه‌هایی چون داستان کیخسرو و ترک پادشاهی از جانب او، یعنی برگرداندن معنای عینی شاهنامه و تبدیل کردن آن به کتابی در خور تصوف و خانقاه [۲۷] که کار سهروردی نمونه بارز آن است، چرا سهروردی چنین برخوردی با شاهنامه داشته، و به گفته کربن حماسه پهلوانی را به حماسه عرفانی تبدیل کرده است؟ بهتر است عجاله این پرسش را فروبگذاریم [۲۸] و بیشتر به این مسأله پردازیم که تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و نیز از ماجراهای مربوط

به کیخسرو چه راهی را در اندیشه و سیاست در تاریخ ایران گشوده است؟ فرض من بر این است که تأثیر کار سهروردی را شاید بتوان در یک عبارت خلاصه کرد: کمک به بستن راه رشد گفتاری [=discours] که فردوسی در شاهنامه آغازگر آن بود، یعنی گفتاری با مضمون اساساً لائیک در اندیشهٔ سیاسی و خرد جهانداری، و کوشش برای «تئوریزه» کردنِ گفتاری اساساً صوفیانه — مذهبی که آزادی و رستگاری بشر را در رها شدن وی از مشغلهٔ این جهان می‌بیند، گفتاری که برترین سلطنت را سلطنت بایزید می‌داند [۲۵۹:۱۶]، و بالاترین نمونهٔ فرمانروایی را فرمانروایی کسی که

«فکر دائم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن، و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیکبختی و به خیر و کرم و عدل، به افقِ اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد، و صیتی عظیم او را پدید آید و هیتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق، و قوی گردد به تأیید حق از جملهٔ حزب خدا شود...» [۱۸۵:۱۶].

آیا بر زمینهٔ مساعد همین طرز نگرش به امر سیاسی و کشورداری نبود که سلوک الملوک نویسان بعدی توانستند آشکارا ممنوعیت آموزش فلسفه را تجویز کنند و شیخ الاسلام را مکلف بدانند که

«... اصلاً نگذارد که کسی به درس و افادهٔ آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده منشأ آن اشتها علوم فلاسفه است»؟ [۶۷:۲۹].

مجال کم اجازه نمی‌دهد تا به مراحل تحول این گونه گفتار اساساً مذهبی در امر سیاست در ایران بعد از سهروردی پردازیم؛ این کار مطالعهٔ بیشتر و فرصت طولانی‌تر می‌طلبد. همین قدر اشاره می‌کنیم که مخالفت با تفکر غیر مذهبی و استفاده از قالب شریعت برای بیان اندیشه‌های سیاسی — که پیش از سهروردی در کارهای کسانی چون غزالی، و در جنبش اسماعیلیه و فدائیان الموت آغاز شده بود — بعد از سهروردی قدرت بیشتری گرفت و حتی به قرن بیستم رسید. یکی دو اشارهٔ کوتاه شاید به فهم مطلب در این زمینه بیشتر کمک کند، و ما سخن خود را با همین اشاره‌های کوتاه پایان می‌دهیم.

سهروردی در ۵۸۷ قمری که معادل ۱۱۹۱ میلادی است به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی و بنا به فرمانی که این پادشاه مسلمان خطاب به فرزند خود ملک ظاهرشاه نوشت، به نحوی که جزئیات آن روشن نیست در حلب به قتل رسیده است [۱۲:۱۶] و این تاریخ

مصادف بود با گرماگرم آغاز سومین دور جنگهای صلیبی و آمدن ریچارد اول پادشاه انگلیس و فیلیپ آگوست پادشاه فرانسه به بیت‌المقدس و محاصره عکا [۶۵:۳۰] یعنی مصادف بود با آغاز هجوم اروپاییان به عالم اسلام و دست‌اندازی به مستملکات غربی مهمترین کانون قدرت آن، یعنی ایران؛ هجومی که طی آن، مهاجمان اروپایی از همدستی و همکاری گروهی که شریعت و سلطه مذهبی را دستاویز قدرت سیاسی خود قرار داده بود، یعنی فدائیان اسماعیلی، بهره‌مند بودند [۳۱]. کیست که بخواهد از فتوای علمای مذهبی حلب و دستور سلطان ایوبی در باب کشتن سهروردی به جرم بیان عقایدی مخالف با فرهنگ سیاسی حاکم دفاع کند؟ اما، نگرانی سلطان مسلمان متعصبی چون صلاح الدین را در برابر دعاوی جوان ۳۶ ساله‌ای که از یک‌سو، نمونه پادشاه دارای نیروی قهر و غلبه و مؤید به تأییدات الهی را در «بزرگان ملوک پارسیان» [۱۸۵:۱۶] می‌دید، و از سوی دیگر در موقعیتی خطیر که شاید از لحظات تعیین کننده و تاریخساز در امر شهریاری بود که در آن تمدنی با تمدن دیگر رویارو شده بود، سفر به کوه قاف و جست‌وجوی چشمه زندگانی را تبلیغ می‌کرد، هم به سختی می‌توان نادیده گرفت. باری، زندگی سهروردی اگرچه در ۵۸۷ هجری در حلب به پایان رسید اما مرگ او، پایان کار گفتاری که او یکی از مدافعان بسیار با نفوذ آن به شمار می‌رفت نبود. بزرگترین وجه مشخص این گفتار به نحوی که در رساله‌های فارسی سهروردی و تمثیلهای عرفانی او می‌بینیم، توسل به عالم مثال و نیاز حتمی به برکات انفاس فرشته شخصیست که اگر ایمانت به وی به حد کافی نیرومند باشد می‌توانی به تنهایی قدم در راه نبی و آفاق عالم و قله‌های قاف را به یک چشم برهم زدن درنوردی. [۳۲] آری، گفتاری با این خصوصیت با مرگ سهروردی نه تنها نمرد بلکه تازه آغاز به رشد و بالیدن کرد. برشماری همه مراحل تاریخی رشد این گفتار را، چنان که گفتیم در این جا فرو می‌گذاریم و به زمانه خودمان برمی‌گردیم: در نظر بگیریم که ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی، همان که می‌خواست ببیند «آخر جو بیار کجاست» به تنهایی راه افتاد و رفت تا به جایی که با خنجرش در حلقوم ماهیخوار فرو رفت و او را از جنب و جوش انداخت ولی از خودش هم دیگر خبری نشد، همان که از بین همه ماهیها که در خواب خوش بودند «ماهی سرخ کوچولویی» را چنان به فکر واداشت که «شب تاصبح همه‌اش در فکر دریا بود» [۳۳]، همان: ماهی سیاهی کوچولویی که گرچه قصه‌اش برای بچه‌ها نوشته شده بود، اما «در لابلای آن سرگذشت دیگر و درس دیگری... برای بزرگترها» [۳۴] بود، آری، در نظر بگیریم که این ماهی سیاه کوچولو در واقع بازسازی شده قرن بیستمی همان ماهی



قصه «غربت الغریبه» سهروردی است که «از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش گرفت» و آن‌گاه رو به سالک کرد و گفت: «این است آنچه می‌خواستی، و این کوه همان طور سیناست» [۲۹۲:۳۵-۲۹۳] آیا به این نتیجه نمی‌رسیم که سهروردی بیش از آن معاصر ماست که فکر کنیم در سال ۵۸۷ هجری در حلب به قتل رسیده باشد؟ «حزب خدا» بی‌ی که وی از آن در عالم ملکوت نام می‌برد امروز با عنوان «حزب‌الله» در عالم ملک حقی و حاضر است و بر ما حکومت می‌کند. خوب یا بد؟ نسلهای آینده داوری خواهند کرد.

۲۲ دسامبر ۱۹۹۲، پاریس

### منابع و یادداشتها:

۱. شاهنامه شناسی، ۱، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۷.
۲. شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۶، مسکو، ۱۹۶۷.
۳. منوچهر مرتضوی، فردوسی و شاهنامه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
۴. باقر پرهام، «مبانی و کارکردهای شهریار در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران» ایران نامه، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰؛ کلک، شماره ۲۲، تهران، دی‌ماه ۱۳۷۰.
۵. در تعبیری که من از داستان رستم و اسفندیار بر پایه ابیات شاهنامه ارائه می‌دهم شخصیت اسفندیار شخصیتی به کلی منفی است. خود فردوسی نیز با به کار بردن تعبیر «خودکامه جنگی» درباره اسفندیار بر منفی بودن شخصیت او گواهی داده است. آنچه من در این جا می‌گویم دنباله بحثی است که نخستین بار از سوی من در گفتاری در ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ در برابر جمعی از ایرانیان که به دعوت فرهنگسرای نیماي ایالت شیکاگو در سالن «انیترناسیونال هاوس» دانشگاه شیکاگو گرد آمده بودند، ایراد شد و چند ماه بعد از آن در جزوه‌ای با عنوان تراژدی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشنفکران در تاریخ معاصر ایران چاپ و منتشر گردید. تعبیر منفی من از شخصیت اسفندیار با تعبیر جاری در باب او به کلی در تضاد است. لزومی به برشماری گفتارهای مربوط به شخصیت مثبت اسفندیار نیست؛ بیشتر فرهیختگان ایرانی با این گونه گفتارها و با خطوط مثبت چهره اسفندیار در آنها آشنا هستند. تنها استثنا در این میانه گفتار آقای دکتر مهدی قریب در آیین بزرگداشتی است که در تاریخ ۱۲ تا ۱۴ دی ماه ۱۳۶۹ در اصفهان برگزار شده است. این گفتار در ۱۳۷۰ خورشیدی در کتابی با عنوان یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه توسط نشر فیروز - نشر زنده‌رود در اصفهان منتشر شده است. من مقاله آقای دکتر قریب را به هنگام تهیه گفتار حاضر، یعنی در تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۹۹۲، در پاریس خواندم و دیدم میان آنچه من در باب داستان رستم و اسفندیار می‌گویم و آنچه دکتر قریب در مقاله خودشان گفته‌اند تا حدود زیادی سنجیت برداشت وجود دارد بی آن که هر دوی ما از دیدگاه واحدی حرکت کرده باشیم. آقای قریب از دید نقد ادبی و کاوش در مفهوم تراژدی به این نتیجه رسیده‌اند که داستان رستم و اسفندیار تراژدی نیست، «نبردی است که خط تمیز حقیقت و باطل در آن کاملاً مشخص و معین است». و به دنبال این مطلب اسفندیار را به درستی «مردی کور دل و شیفته قدرت و پادشاهی» می‌نامد که «آلت دست پادشاهی تبهکار و ستم پیشه» است [یادنامه، .....، ص ۱۴۶]. من دیدگاهی را دنبال می‌کنم که خطوط عمده‌اش را در سمینار ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس عنوان کرده‌ام. شاهنامه فقط منظوم شده روایات متشور مربوط به تاریخ اساطیری -

پهلوانی یا دوره‌ای از تاریخ واقعی ایران نیست؛ فردوسی با سامان دادن به این روایات از آنها پایه‌ای ساخته است برای پرداختن به مبحثی که می‌توان آن را به بیان امروزی نوعی سنجش خرد سیاسی [Critique de la raison Politique] دانست. به عبارت دیگر، دیدگاه من، در پیش رو داشتن یک قالب تنویک واحد در شاهنامه و سنجش دیگر مسائل و قضایا در داخل این قالب است. حرف من این است که در الگوی شهریاری مورد بحث در شاهنامه، شریعت و دولت جدا از هم و در کنار هم بوده‌اند. آن جا که شریعت در کار دولت دخالت کرده یا به کلی جای آن را گرفته است - یا برعکس - شهریاری رو به انحطاط نهاده و به صورت خودکامگی در قالب «دین پادشاهی» یا تحت عنوان «دین پادشاهی» درآمده است. به نظر من؛ سلطنت گشتاسب نمونه بارز این گونه «دین پادشاهی» است، و این با آنچه آقای قریب در مقاله خود آورده و پادشاهی گشتاسب را «نظمی نو که پایه‌های اصلی آن بر دین و پادشاهی استوار است» نامیده، به کلی فرق دارد.

۶ - شاهنامه، انستیتوی ملل خاور، ج ۵، مسکو، ۱۹۶۷.

۷ - باقر پرهام، ترازوی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشنفکران در تاریخ معاصر ایران، انتشارات فرهنگسرای نیما، شیکاگو، ۱۹۹۱.

۸ - در این مورد به تحلیلی مفصل بر پایه گواهیهای شاهنامه نیاز داریم که فرصت پرداختن به آن در این جا نیست. فشرده‌ای از این گونه تحلیل در گفتار پیشین من، که مشخصات آن در زیرنویس ۴ ذکر شد، آمده است.

۹ - در منابع ادبیات پهلوی نیز در باب نتیجه رویارویی رستم و اسفندیار به همین سان داوری شده است. در بخش هیجدهم بندش آمده است «در همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیاران رسید (ایران‌شهر) ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند. از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند....»: فرنیخ دادگی، بندش، مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، ص. ۱۴.

این فصل از بندش، به گفته مهرداد بهار «متکی بر «خداینامه»، پایان دوره ساسانی» است و «کمابیش همان طرحی را دنبال می‌کند که در شاهنامه فردوسی وجود دارد. شاید این فصل بندش مهمترین مدرک ما درباره محتوای «خدا بنامه» دوره ساسانی باشد که از تغییرات دوره اسلامی محفوظ مانده است»: همان، ص ۱۷.

باید گفت حتی با مهرداد بهار است. زیرا بندش از موارد نادر اندک آثار بازمانده از دوره پیش از اسلام است که نام رستم در آن آمده و حتی از کارهای وی به نیکی یاد شده است، در حالی که از اسفندیار در آن فقط نام برده شده است. در بخش هیجدهم، تحت عنوان [در باره گزند (ی) که] هزاره هزاره به ایران‌شهر آمد] می نویسد: افراسیاب «... ایران‌شهر را ویران کرد و بیاشت، تا رستم از سیستان (سپاه) آراست و هاماورانیان را گرفت. کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود. با افراسیاب، به اوله رودبار، که سپاهان خوانند، کارزار کرد. از آن جای (وی را) شکست داد. پس کارزار دیگر با (وی) کرد تا (وی را) بسپوخت، به ترکستان افکند، ایران‌شهر را از نو آبادان کرد» همان، ص. ۱۴.

۱۰ - ص ۱۳۰ از منبع شماره ۲. معلوم نیست چرا ویراستاران شاهنامه‌نچاپ مسکو مصراع دوم این بیت را به صورت «به کام دلیران ایران شود» ضبط کرده‌اند. ما روایت دیگر را که در حاشیه آمده و آشکارا صحیحتر است برگزیدیم.

۱۱ - زردشت بهرام پژدو، زراتشت نامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۳۸، ص

۷۴.

۱۲ - یکی از این کارها در نیم قرن گذشته، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، نوشته شاهرخ مسکوب است. در آن

جا از «اندیشه و مذهبی تازه» که «روح اسفندیار را تسخیر کرده است»، از «ایمان به دگرگونی جهان» که «تمام نیروی اندیشه وی [= اسفندیار] را فرا گرفته»، و از «درختی ... که شیره حیاتی آن ایمان است....» سخن می‌رود: تجدید جاپ پاریس، خرداد ماه ۱۳۶۹، ص ۳۱ - ۳۲.

تحلیل دیگر از شخصیت اسفندیار نوشته محمد علی اسلامی ندوشن است: داستان داستانها، رستم و اسفندیار، جاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۲۵۳۶ (= ۱۳۵۶).

مؤلف با آن که بر بسیاری از جنبه‌های منفی شخصیت اسفندیار به درستی انگشت گذاشته و «تعارض» و «تضاد» ناشی از «دوگانگی» شخصیت او را جا به جا باز نموده است، اما گویی از این وسوسه که اسفندیار را در ردیف رستم و از گوهر او بداند به کفی برکنار نیست: از گشتاسب به حق به بدی یاد می‌کند، اما می‌گوید «حساب اسفندیار از حساب گشتاسب جداست» (ص ۱۰۸). از نظر او «اگر رستم قهرمان دفاع از خوبی‌ست، اسفندیار قهرمان دین بهی‌ست» (ص ۱۲۱). در حالی که خود او در جای دیگر تصریح کرده که نشستن «شهریار در سنگر دین» نوعی «تعبد» است که جای «تعقل» را می‌گیرد (ص ۱۳۱)، یعنی که «دفاع از خوبی» و «دین بهی» نمی‌توانند هم ارز یکدیگر باشند؛ اما بیدرنگ پس از این داوری، دوباره می‌رسیم به دیدگاهی که می‌بندارد رستم و اسفندیار «هر دو بر سر موضوع خطیری در برابر هم ایستاده‌اند» (ص ۱۳۴). مؤلف در پی توجیه این مطلب است که چرا رستم تصمیم به کشتن اسفندیار گرفته است، و این تصمیم را ناشی از «لحظه‌های ضعف و گمگشتگی» رستم می‌داند که «آدمیزاده‌ای‌ست مانند آدمیان دیگر، (ص ۱۱۴)؛ با آن که به این نکته مهم عنایت دارد که «چاره گری» رستم در واقع چیزی نیست جز به کار بستن دقیق دستور صریح سیمرخ که «تجسم دانایی و چاره‌گری‌ست» (ص ۱۳۸) اما در پی کاویدن این پرسش نیست که چرا سیمرخ دستور کشتن اسفندیار را داده است.

نمونه مهم دیگر را در گفتار آقای دکتر خالقی مطلق با عنوان «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه» می‌توان دید: ایران نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰. مؤلف در این گفتار می‌کوشد ثابت کند که قصد اسفندیار از رویارویی با رستم «گرفتن تاج و تخت» نبوده بلکه گردن نهادن به فرمان شاه به عنوان یک «وظیفه سپاهیگری» بوده است. می‌نویسد:

«اگر قصد اسفندیار رویتن گرفتن تاج و تخت بود نیازی به مامشات با گشتاسب نداشت و بعداً نیز اگر قصدش از جنگ با رستم رسیدن به تاج و تخت بود، با او نیز از در مدارا در نمی‌آمد، بلکه در همان نبرد نخستین پس از پیروزی بر رستم او را از پای در می‌آورد و به آرزوی خود می‌رسید و نمی‌گذاشت که رستم به جادوی تیر گز متوسل شود...» (ص ۶۴).

ولی، اولاً، مگر این اسفندیار همان اسفندیاری نیست که نزد مادرش سوگند خورد که چنانچه پدر پادشاهی را به او ندهد آن را به زور از او خواهد گرفت؟ به قول آقای اسلامی ندوشن «اگر فرمان و اراده پادشاه مقدس است پس چرا در این مورد بشود آن را زیر پا نهاد؟ از تخت به زیر افکندن او گناهی بیشتر است یا اجرا نکردن دستوری از دستورهایش را؟» (همان، ص ۱۳۵). ثانیاً، مدارای اسفندیار با رستم در پایان نخستین روز نبرد، اگر از سر ساده دلی او در منطق قدرت نباشد - که بی‌گمان هست - ناگزیر باید آن را به گفته آقای دکتر خالقی مطلق به علاقه‌مندی «سپاهیگرانه» اسفندیار به اجرای دقیق فرمان شاه نسبت داد؛ مگر نه این است که گشتاسب رستم را دست بسته، یعنی که زنده ولی اسیر، به درگاه خود خواسته است؟ پس مدارای اسفندیار با رستم، حتی از دیدگاه منطقی که خود آقای خالقی مطلق عنوان می‌کند، یک خصلت پهلوانانه و نوعی اخلاق جوانمردانه نیست، بلکه همچنان نشانه تعبد و تبعیت کورکورانه اوست. از همه مهمتر، نقش مهم سیمرخ در پایان ماجرا در تحلیل آقای دکتر خالقی چه می‌شود؟

چرا سیمرخ دستور کشتن اسفندیار را داده است؟

اینجا چند نمونه مهم و درخشان از کارهای پژوهشگران ایرانی بود که به آنها اشاره کردیم کارهای دیگری هم البته هست که می‌توان نادیده گرفت.

۱۳ - مهدی قریب، «تراژدی و تضاد تراژیک در شاهنامه فردوسی»، در یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه فردوسی»، انتشارات فیروز - زنده رود، اصفهان، ۱۳۷۰. ص ۱۴۶.

۱۴ - شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۲، مسکو، ۱۹۶۶.

۱۵ - بعضی از پژوهشگران از دو گونه سیمرخ در شاهنامه سخن می‌گویند: سیمرخ مقدس و ایزدی، و سیمرخ جادویی و اهریمنی: محمد مختاری، «دوگانگی سیمرخ در شاهنامه»، شاهنامه شناسی، ج ۱، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۳۵ تا ۳۵۵. طرحی که مؤلف مقاله دوگانگی سیمرخ پیش کشیده است تا حدود زیادی مبتنی بر عناصر ساده انگارانه است. پذیرش این طرح نیازمند تأمل بیشتری است. اما در این جا فرصت و مجال پرداختن به این بحث را که گفتاری جداگانه می‌طلبند نداریم.

۱۶ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، سید حسین نصر، هانری کربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).

سهروردی در رساله فی حالة الطفولیه، نیز شرح مربوط به درخت طوبی و آشیان داشتن سیمرخ بر فراز آن را تکرار کرده است. آنچه وی در این زمینه می‌گوید مطابق با مطالبی است که فشرده‌ای از آنها در ادبیات مذهبی پیش از اسلام، از جمله بندش، زاد اسپرم، آمده است. در بندش «سیمرخ به دریای (فراخکرد) می‌رود» [مهرداد بهار، ۱۳۶۹، ص ۸۰]؛ در زاد اسپرم گفته شده: «... درخت همه تخمه را در میان دریای فراخکرد بیافرید که همه گونه (های) گیاهان از او همی رویند و سیمرخ آشیان بدو دارد. هنگامی که از آن (به) فراز پرواز کند آن گاه تخم خشک آن را به آب افکند و به باران باز به زمین باریده شود...» [مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، توس، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸۷].

۱۷ - هانری کربن در ترجمه فرانسوی خود جمله «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» را به صورت زیر برگردانده است:

Zal est venu au monde terrestre sous le regard de Tubâ: Archange empourpré,  
Fayard, Paris, 1976, 1976, p.208

اگر چنین باشد، جمله فارسی را باید به صورت «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» خواند. شاید هم در اصل «زال در منظر طوبی به دنیا آمده» بوده باشد، ولی آیا درست‌تر این نیست که بگوییم «زال در نظر (= چهره، بینش) طوبی (= پاکیزه، نیکو) به دنیا آمد»؟ به ویژه که فردوسی درباره او می‌گوید: به چهره چنان بود تابنده شمسد [شاهنامه، مسکو، ج ۱، ص ۱۳۸ بیت ۵۰]. اگر چنین باشد باید گفت برداشت کربن درست نیست.

۱۸ - «در دل او» باید «در دل آهو» باشد که در یکی از نسخه بدل‌های مصحح فارسی (= آقای دکتر نصر) هم آمده است. کربن مطلب را درست استنباط و ترجمه کرده است. ایضاً ص ۲۰۸.

۱۹ - جمله «دگر آن ندیده بود» در متن فارسی به صورت «دگران ندیده بود» آمده است که درست به نظر نمی‌رسد. زیرا «دگران» یا باید به معنای «دیگران» و «دگرها» باشد که جمله بی‌معنا خواهد بود، یا باید معنایی خاص داشته باشد که در فرهنگنامه‌ها چیزی نیافتیم. هانری کربن جمله را در نیافته و آن را به صورت زیر ترجمه کرده است: Il avait entrevu deux points acérés: ایضاً ص ۲۰۹. این برگردان درست نیست زیرا در متن فارسی و

نسخه بدلهاپی که مصحح متن فارسی در حاشیه آورده است چیزی معادل آن نمی‌توان یافت.

۲۰- شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۱، مسکو، ۱۹۶۶.

۲۱- سهروردی در رساله‌ها و نوشته‌های خود بارها به سیمرخ پرداخته و در باب وی داد سخن داده است. برای نشان دادن این که سیمرخ در پیش سهروردی، به رغم اعتقادی که او به تکثر و تعدد سیمرخها دارد و می‌گوید: «هر زمان سیمرخی از درخت طوبی به زمین آید و این که در زمین بود منعدم شود...» [ عقل سرخ، مجموعه مصنفات فارسی، ص ۲۴۳ ] در مجموع نمادی از اراده همیشه و همه جا دست اندر کار الهی ست، هیچ مثالی روشتر از آنچه سهروردی در رساله صغیر سیمرخ آورده است نیست:

«... این سیمرخ پرواز کند بی جنبش، و ببرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه نقشها از اوست. و او خود رنگ ندارد؛ و در مشرق است آشیان او، و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه از او پر و او از همه تهی. و همه علوم از صغیر این سیمرخ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن، از صدا و رقّات او بیرون آورده‌اند» (۳۱۵:۱۶).

۲۲- در بخش اساطیری - پهلوانی شاهنامه، رستم به راستی رمز خرد سیاسی و آیین شهریار است. برای شناختن شخصیت رستم بر پایه گواهیهای شاهنامه‌نک: جلال متینی، «رستم، قهرمان حماسه ملی ایران»، در فردوسی و شاهنامه (مجموعه ۳۶ گفتار)، علی دهباشی، انتشارات مدبر، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۵۸ تا ۴۸۳.

۲۳- محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستانها، رستم و اسفندیار، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۲۵۳۶ (= ۱۳۵۶).

H. Corbin, *En Islam Iranien*, II, Gallimard, Paris, 1971 - ۲۴

۲۵- کُربن، در مورد زال به سنت روایات «اوستایی، فردوسی و مولفان دوره اسلامی» اشاره می‌کند [۲۴: ۲۳۶]. در مورد اوستا نظر وی درست نیست زیرا در هیچ جای اوستا زال نامی برده نشده است. جلیل دوستخواه، اوستا، کهنترین سرودهای ایرانیان، انتشارات مروارید، دو جلد، تهران، ۱۳۷۰.

۲۶- تا آن جا که من می‌دانم - و دانسته‌های من البته محدود است - صرف نظر از هانری کُربن، تنها کسی که پیش از این به تفاوت تأویل سهروردی با روایت فردوسی توجهی کرده است فیلولوگ روسی اندری یوگینویچ برتلس است. وی در خطابه‌ای با عنوان «تحقیق و تتبع راجع به تعیین حد معنی مجاز در شاهنامه فردوسی» [گویا این خطابه در یکی از جشنواره‌های طوس یا جلسات بزرگداشت فردوسی ایراد شده باشد؛ آقای علی دهباشی آن را همراه با ۳۵ گفتار دیگر در کتابی منتشر کرده است: فردوسی و شاهنامه، به کوشش علی دهباشی، انتشارات مدبر، تهران، ص ۸۱ تا ۸۹] به برداشتی که هانری کُربن از سخنان سهروردی در باب کیخسرو و داستان رستم و اسفندیار در رساله‌های الواح عمادی و عقل سرخ کرده ایراد می‌گیرد و معتقد است که هانری کُربن در تفسیر خود از روایت فردوسی از «حد معنی مجاز» تجاوز کرده است. منظور ایشان از «حد معنی مجاز» گویا همان چیزی باشد که آقای برتلس از مفهوم Projective reading جامعه‌شناس امریکایی، اسکاری (R. Escarpi) استنباط کرده است [دهباشی: ص ۸۲]. برتلس گرچه در آن خطابه روایت سهروردی را کاملاً ضد روایت فردوسی دانسته اما بحث او بیشتر درباره روش کار کُربن است و به برداشت سهروردی توجه خاصی ندارد.

۲۷- برای برشماری مفید و فشرده‌ای از برخی از این گونه برداشتها نک: محمد علی امیر معزی، «نکاتی چند درباره تعابیر عرفانی شاهنامه»، ایران نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰، ص ۷۶ تا ۸۲.

۲۸- دوشن - گیمین می‌گوید: «بعد از تسلط اسلام بر ایران، سوشیانت یا نوشتن و تجدید حیات جهان که

زرتشتیان در انتظارش بودند برای آنان مترادف احیای استقلال سیاسی شد. در این چشم انداز نجات دهنده [I.e] *sauveur* [ اساساً می‌بایست رهاننده [le libérateur] باشد. نک: Jacques Duchesne - Guillemain, *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F. Paris, 1962, P353.

به عبارت دیگر، آن اندیشه‌ای که در قالب مذهبی اهمیت محوری و آینده ساز داشت، یعنی اندیشه سوشیانت، بعد از اسلام مضمون ملی یعنی سیاسی پیدا کرد و اگر آنچه را که دوشن - گیمن می‌گوید محدود به زرتشتیان ندانیم و عنصر مسلطی در وجدان عمومی مردم - ساکنان مسلمان شده ایران - تلقی کنیم، شاید بشود به طرح فرضیات تازه‌ای در توضیح چگونگی و جرایبی استفاده‌های مکرر از قالب مذهب برای طرح اندیشه‌های سیاسی یا برای رسیدن به مقاصد سیاسی دست یافت.

۲۹ - فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، به تصحیح و با مقدمه محمد علی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۸.

۳۰ - استانی لین پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲.

۳۱ - برای یک شرح مفید و جاندار از این حوادث نک:

Amin Maalouf, *les Croisades, Vues par les arabes*  
Ed. J.C. Lattes, Paris, 1983

۳۲ - به همین اعتبار، برخی از پژوهشگران که در آیین سیاسی فلسفه اشراق بحث کرده‌اند مبنای مشروعیت حکومت از دیدگاه این فلسفه را به درستی در ارتباط سیاست مدینه با عالم غیب دیده و گفته‌اند: «از دیدگاه حکمت اشراق، حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سروکار پیدا نکند»؛ «حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «حاکم بامرالله» باشد.» حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰.

۳۳ - ماهی سیاه کوچولو، نوشته بهرنگ، نقاشی از فرشید مثقالی، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، چاپ اول، مرداد ماه ۱۳۴۷.

۳۴ - منوچهر هزارخانی، «جهان بینی ماهی سیاه کوچولو»، آرش، دوره دوم، شماره پنجم، آذرماه ۱۳۴۷.

۳۵ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، هانری کربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، دی‌ماه

(۲۵۳۵ = ۱۳۵۵).

## صدرالدین شیرازی

و

### بیان فلسفی «حکمت متعالیه»

در شماره چهارم سال چهارم مجله وزین ایران‌شناسی اثر جدیدی از فیلسوف و متفکر اسلامی، آقای دکتر مهدی حائری یزدی، با عنوان «درآمدی بر کتاب اسفار...» به چاپ رسیده است. انتشار چنین مقالات تحلیلی درباره مسائل، مفاهیم، روشها، و ساختمانهای فلسفه اسلامی فوق العاده با اهمیت است. چه در اکثر موارد، به خصوص در مغرب زمین، شاهد چاپ کتابها و مقاله‌هایی می‌باشیم بدون ارزش فلسفی که نه تنها به دانش ما از چیستی و چگونگی روشهای تحلیلی نظامهای سازگار فلسفه اسلامی چیزی اضافه نمی‌کند، بلکه این گونه آثار حتی با برداشتهای غلط و با استفاده از اصطلاحات بی‌مورد موجب می‌شوند تا اهل فلسفه به‌متون اصلی کتب فلسفی به‌زبانهای عربی و فارسی رجوع نکنند و گمان برند فلسفه اسلامی صرفاً گفتاری توصیفی - تاریخی‌ست. اما آقای دکتر حائری همواره در کتب و مقالات خود با تحلیلی عمیق و با زبانی فنی اصالت اندیشه فلسفی اسلامی را به‌خواننده نشان داده‌اند. مقاله «درآمدی بر کتاب اسفار...» ایشان هم از همان نوع نوشته‌های درست فلسفی‌ست. آن مقاله کوتاه، تحلیل عمیق و نوینی‌ست از معنای فلسفی اصطلاح «حکمت متعالیه». چنان که می‌دانیم این اصطلاح را صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، ملقب به صدرالمتألهین و معروف به ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ هـ. ق.) برای تبیین ساختمان فلسفی خود انتخاب نمود که اشارتی‌ست به اهل فلسفه، درباره تازگی آن.

اما باید اذعان کرد که درک مطالب، شیوه براهین، و سازگاری نظام فلسفی

«حکمت متعالیه» آسان نیست؛ چه بسا مورخین فلسفه غربی، علی‌الخصوص مستشرقین نه‌تنها به‌معنا، مفاهیم و رموز اندیشه صدرالمতألهین، این بزرگمرد فلسفه اسلامی پی نبرده‌اند، بلکه در اکثر موارد حتی با ترجمه نادرست عنوان «حکمت متعالیه» و نیز نگارش شروع سطحی درباره آن موجب شده‌اند که ارزش فلسفی یکی از عمیق‌ترین نظامهای فلسفه اسلامی به کلی بر دانشمندان اهل فلسفه تحلیلی در غرب پوشیده بماند. نتیجه نادرست چنین توصیفات سطحی تا آن حد است که غربیان تألیفات فلسفی صدرالمتألهین را «تئوسوفی» نامیده‌اند، و لذا گمان کرده‌اند که «حکمت متعالیه» از بحث و منطق و برهان و نظام پردازش فلسفی به‌دور است. زیرا در حال حاضر، اهل فلسفه در غرب «تئوسوفی» را معادل با خرافات و اعمالی چون احضار ارواح می‌دانند، و آن را در ردیف مکتبهای چون Theosophical Society به‌شمار می‌آورند. چنین برداشتی از فلسفه اسلامی اولاً نادرست می‌باشد، و ثانیاً موجب آن می‌شود که افراد ناوارد اصالت آن را در پرده ابهام قرار دهند.

برای این که خوانندگان محترم به چستی این ابهام در شناسایی فلسفه اسلامی در نظر علمای غرب واقف شوند، و بدانند که اگر فلاسفه معاصر غربی، چندان نظر عمیقی به تحلیل ساختمانهای فلسفه اسلامی نمی‌دارند، دلیلش اولاً کمبود، بل نایاب بودن ترجمه‌های درست علمی از متون عربی و فارسی، و ثانیاً رواج عبارات نادرست مستشرقین در توصیف فلسفه اسلامی است. لذا، در این مختصر، برای مثال، نگاهی اجمالی خواهیم افکند بر نوشته‌های مورخ و مستشرق معروف هانری کربن. ارزش نوشته‌های کربن بر همه ایرانیانی که مطالعاتی در زمینه تاریخ تحول و تطور آراء فلسفی و عرفانی در ایران دارند، و آنچه وی به نام «اسلام ایرانی» به دنیای غرب معرفی کرده، روشن است.<sup>۲</sup> این مستشرق فرانسوی، در نیم قرن که وقت خود را مصروف تصحیح و تنقیح متون عربی و فارسی، ترجمه متون فلسفی و عرفانی، و نگارش کتب و مقالات عدیده در زمینه‌های یاد شده نموده، موفق گردیده است روش جدیدی را، که بر مبنای بینش خاص خود وی تکوین یافته است، در شرق‌شناسی، و علی‌الخصوص اسلام‌شناسی، به متفکرین و پژوهشگران دنیای غرب ارائه دهد.<sup>۳</sup> اما، در نظر نگارنده این سطور، برداشت کربن از فلسفه و عرفان اسلامی، به‌خصوص برداشت وی در جایی که فلسفه اسلامی را با استفاده از اصطلاحات و عبارات خاصی در زبان فرانسه — که مبین دیدی مکتبی و «تئوسوفیک» می‌باشد — توصیف می‌کند، برداشتی است یک‌جانبه و محدود که دربرگیرنده همه جوانب منطقی و تحلیلی فلسفه اسلامی نیست. بنابراین در تألیفات وی، اصالت مبانی



فلسفی و سازگاری دستگاههای متقن فلسفه برین در فلسفه اسلامی به خواننده غربی — که اصل متون عربی و فارسی فلسفی را نمی‌شناسد و به آنها دسترسی ندارد — القا نمی‌شود.

در این مقاله به چند نمونه گویا در این زمینه بسنده می‌کنیم:

کربن فلسفه اشراقی را تحت عنوان *Theosophie Orientale* به غرب می‌شناساند؛ کتاب *حکمة الاشراق* را تبدیل به *Livre de la Sagesse Orientale* می‌کند و اشراقیون را به *Oriental Theosophist*؛ و کلاً «تئوسوفی» را برابر «تأله» و حکمت متأله می‌نهد؛ و حتی «حکمت متعالیه» را به *Theosophie Transcendentale* ترجمه می‌کند.<sup>۳</sup> پیروانش چون جیمس موریس هم از همین قبیل اصطلاحات استفاده کرده‌اند؛ اما خواننده باید بداند که اولاً لفظ «تئوسوفی» در متون اولیه فلسفه یونانی به این معنا و به این گونه که مورد نظر مستشرقان است به کار گرفته نشده؛ چه اولاً لفظ یونانی «تئوسوفی» صرفاً معنایی مشابه با «تأله» و «حکمت» ندارد؛ ثانیاً «تئوسوفی» به خصوص، با توجه به معنای خاصی که از آن نزد اهل فلسفه در غرب مستفاد می‌شود؛ بر «حکمت متأله» و «حکمت متعالیه» دلالت نمی‌کند و نیز *Oriental* به هیچ وجه معادل «اشراق» که معنایی فلسفی در زمینه شناخت دارد، نیست. و این نکته‌ای است که به وضوح در مقاله پر ارزش آقای دکتر حائری یزدی تحلیل شده است. و بالاخره، نمی‌توان تمامی اصطلاحاتی چون «حکمت متعالیه»، «حکمت اشراق»، و «حکمت متأله» را با لفظ «تئوسوفی» توصیف نمود. چون، اشراقیون و اهل حکمت متعالیه فلاسفه‌ای هستند که از دو روش «بحث» و «ذوق» به کمال بهره می‌گیرند، و متألهون تنها از روش «ذوق». و در نتیجه همه اینان را «تئوسوف» دانستن، عدم دقت فلسفی را می‌رساند. ضمناً در این جا چند نکته را باید در نظر داشت:

نکته اول: اشراق فرایندی است شناخت شناسانه، گویای نظری خاص در مبانی معرفت و شناخت؛ و حکمت اشراقی روشی است فلسفی که در آن حدس اولی و مشاهده موضوع مدرک از مدرک اصالت دارد. و این روش نه ربطی به شرق (Orient) دارد و نه به غرب. لذا اصطلاح قرار دادن *Sagesse Orientale*، در برابر حکمت اشراق،<sup>۴</sup> یقیناً خواننده اهل فلسفه غربی را گمراه می‌کند و به وی چنین می‌فهماند که این موضوع، خود با فلسفه کاملاً بی ارتباط است؛ و هنگامی که لفظ «تئوسوفی» هم در توصیف نظریات اصیل فلسفی و کتب پر ارزش فلسفه اسلامی اضافه می‌شود، خواننده غربی به کلی گمراه شده چنین برداشت خواهد کرد که این قبیل نوشته‌ها با همان مفاهیم «تئوسوفیک» و

موهومات و خیالات سر و کار دارند — حاشا! که فلسفه اسلامی اندیشه‌ای ست عمیق، منطقی، و واجد ارزش هماهنگ دستگاههای فلسفی. به نظر نگارنده این سطور به کار بردن چنین اصطلاحات غیر فنی که یاد شد، ارزش تحلیلی و مجرد فلسفه اشراق و حکمت متعالیه و دیگر روشهای ساختمان یافته غیر ارسطویی را کاملاً در پرده ابهام قرار می‌دهد.

نکته دوم: همان‌طور که اشاره رفت، اصطلاح «تئوسوفی» در ذهن خواننده اهل فلسفه غربی معنای خاصی را مشخص می‌کند؛ و این معنا، به نظر نگارنده نه با فلسفه مشاء هماهنگ است، و نه با فلسفه اشراق، و نه با حکمت متعالیه، و نه حتی با عرفان نظری، بل چنان که گفتیم موجب ابهام می‌شود و در نهایت در امر مهم تفهیم مسائل عمیق و والای فلسفه اسلامی بی اثر است.

خواننده اهل فلسفه غربی — که به نظر نگارنده، روی سخن ما باید با چنین افرادی باشد، چون می‌بایست سعی وافی مبذول داریم تا ارزش درست مفاهیم تحلیلی — منطقی فلسفه اسلامی را، کما هی، به دنیای غرب بشناسانیم — به محض مواجه شدن با لفظ «تئوسوفی» در ذهنش افرادی چون Emanuel Swendenborg (که خود کربن هم به وی اشاره می‌کند) مجسم می‌شود؛ و یا به یاد Rudolf Steiner می‌افتد؛ و یا Theosophical Society را به خاطر می‌آورد، و یا هر سه را. و لذا کمتر به فلسفی بودن حکمت اشراقی و حکمت متعالیه خواهد اندیشید. چون، Swendenborg (۱۷۷۲-۱۸۸۸م)، چنانچه از کتاب مفصلش (در ۸ مجلد) به نام *Arcana Coelestia Quae in Genesi et Exodo Sunt Detecta* کاملاً مشهود است، و خود به تصریح بیان می‌دارد، سر و کارش با عالم ارواح و فرشتگان و اجنه است، و چنین موجوداتی را «صاحب اراده» و هم‌زیست در «اجتماعی معین» می‌داند. ۷۰ ارباب اصنام، انوار مجرده، عالم خیال، و عالم مثال فلسفه اشراق و حکمت متعالیه را با عالم ارواح Swendenborg معادل دانستن به کلی جوانب فلسفی، مجرد، و تحلیلی اندیشه اسلامی را نادیده گرفتن است و ارزش والای فلسفه اسلامی را معادل با خرافات دانستن. مضافاً Steiner با مسائلی چون Anthroposophy، رقصهای خاص به اصطلاح مرتاضانه (eurythmic dance)، پروراندن محصولات ارگانیک، روانکاو، و از این قبیل مسائل سر و کار دارد.<sup>۸</sup> اگر هم چنین حرکاتی دارای ارزش عملی برای صاحبانش باشد، اما هیچ یک از این آداب و رسوم کوچکترین رابطه‌ای با اندیشه عمیق و فلسفی مجرد علمای بزرگ اسلامی چون سهروردی، داود قیصری، شمس‌الدین لاهیجی، میرداماد، صدرالدین

شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی، و دیگران که کربن به ایشان اشاره می‌کند ندارند. از سوی دیگر، اگر هم نوشته‌های نحلۀ شیخیه را بتوان بر مبنای اندیشه کربن با آراء «تتوسوفیک» مقایسه نمود، همه متفکران اسلامی نامبرده را تحت یک عنوان مطرح کردن و همه را «تتوسوف» دانستن، حداقل خلط مبحث است، و یقیناً به روشنگری اذهان اهل فلسفۀ غربی کمکی نمی‌کند.

مسأله مهم دیگری که در این جا حائز اهمیت و شایان توجه می‌باشد، مسأله‌ای است که این بار برای ایرانیان علاقه‌مند به فلسفه مطرح است. اکثر مستشرقین، مورخین فلسفۀ اسلامی، و به‌خصوص کربن، کاملاً به مسائل منطقی، طبیعی، و مبانی فلسفی نظامهای فلسفی اسلامی بی‌توجهند. این نقصان اساسی در بسیاری از کتب و رسائل کربن و دیگر مستشرقین مشهود است. گویی به زعم چنین افرادی فلسفۀ اسلامی به منطق، مبانی شناخت، و مبحث وجود، یعنی هستی‌شناسی فلسفی، توجهی نداشته است. برای چنین مورخینی، مثلاً، تنها نمادهایی چون هورقلیا، اقلیم ثامن، و مکانهایی مانند جابلقا و جابرسا به عنوان سمبل مطرحند؛ و ایشان تحلیل فلسفی کجایی و چیستی چنین نمادهایی، چون هورقلیا را که در رابطه با مکان بلاامداد و زمان غیر ارسطویی مطرح می‌شوند مهم نمی‌دانند، و تنها به صرف توصیف سمبولیک هورقلیا اکتفا می‌کنند و از آن توصیفی «زیبا» ارائه می‌دهند. اما اگر خواننده ایرانی از بخشهای منطق، مبانی شناخت، و مباحث هستی‌شناسی فلسفی متون فلسفۀ اسلامی آگاه نباشد و صرفاً بخواهد نظریات متفکران اسلامی مذکور را از طریق کتب توصیفی مستشرقین دریابد، ممکن است امر بر او مشتبه شود که متفکران اسلامی فیلسوف نبوده‌اند بلکه «عرفایی» بوده‌اند که نظریاتشان صرفاً بر مبنای تجربیات «درونی» بوده است و بس. البته در این زمینه متذکر باید شد که مابین سهروردی و صدرالدین شیرازی از یک سو و ابن عربی و داود قیصری از سوی دیگر تفاوت اصلی وجود دارد و نباید همه آنان را در یک گروه، چه تتوسوف یا عارف یا فیلسوف، قرار دارد.

و بالاخره به نکته دیگری اشاره می‌کنیم که برای کسانی که با فلسفۀ اسلامی از طریق نوشته‌های مستشرقینی مانند کربن، آشنا می‌شوند با ارزش است. و این نکته عبارت از این است که مورخینی چون کربن، با بینش خاص اروپایی تربیت شده و سپس به شرق‌شناسی روی آورده‌اند؛ و اکثراً در ابتدا متأثر از مکتبهای فکری اروپایی بوده‌اند و نیز معمولاً ملهم از بینشهای فلسفی - دینی کاتولیک قرون وسطی؛ و چون متأسفانه اروپاییان به غلط می‌پندارند فلسفۀ اسلامی فاقد نظامهای منطقی - تحلیلی است،

لذا به هنگام گفتگو از عرفان نظری و یا فلسفه اشراق و یا حکمت متعالیه، صرفاً مباحث توصیفی را به میان می‌آورند و با دیدی تنها تاریخی سر و کار دارند و نه با تحلیل منطقی - فلسفی؛ و همین امور موجب گردیده است که ایشان در کتب خود ابدأ اشاره‌ای به پایه و مبانی منطقی ساختمان فلسفه اسلامی نمی‌کنند و تحلیلی از روش فلسفی فلاسفه و عرفای مورد نظرشان ارائه نمی‌دهند. بنابراین گفتارشان برای علمایی که در بطن سنتهای اصیل فلسفه اسلامی قرار دارند سطحی و احياناً التقاطی می‌نماید. اما دلیل این امر نیز روشن است. به‌عنوان مثال، برای دانشمندی چون کرین هیچ یک از این موضوعات مهم نیست که مبانی منطقی شناخت اشراقی چیست و آنها چگونه از مبانی شناخت ارسطویی جدا شده‌اند و در چه مواردی با آن متفاوت‌اند، و یا این که بحث وجود مثلاً در کتاب اسفار اربعه چگونه نسبت به روشهای متداول در هستی‌شناسی در فلسفه غرب (در حال حاضر) مطرح می‌تواند شد، برای او «وصف»، و شاید حتی بتوان گفت «توصیف شاعرانه»، یا مجازی و سمبولیک نتایج غایت شناخت و تجربه اشراقی و عرفانی - که در عالم خیال و در مکان بی‌جای «ناکجا آباد» دست می‌دهد - دارای ارزش است. و اما همان طوری که گفتیم برای فردی که در درون سنت فلسفی اسلامی قرار دارد توصیف صرف سمبولیک غایت تجربه، هرآینه بدون تحلیل اصل فرایند خلاقیت موضوع مدرکی، که هم با استفاده از روش ذوق و هم با روش بحث و استدلال به یک موضوع، یا مطلب فلسفی، ساختمان می‌دهد و سازگار، بیانش می‌کند، ارزش علمی کمتری دارد؛ ولی برای شخص کرین صرفاً بیان و شرح غایت و نتیجه مهم است. چون او از درون فرهنگی دیگر به فلسفه اسلامی می‌نگرد، و خود جزو سنتیست که مبانی و پایه‌های علمی آن را اندیشمندان دیگری در طی سالها بر اساس روشهای منطقی - فلسفی - تحلیلی بیان داشته و استوار نموده‌اند. لذا، به‌هنگامی که از منزلگاه استوار خود به درون عالم اندیشه فلسفی و عرفانی اسلامی می‌نگرد برایش «خاطره» ای زنده می‌شود که آن را تمائیلی و رموزی چون «ناکجا آباد»، «هورقلیا»، «گوهر شبنما»، «انوار اسفهبديه»، و دیگر تمائیل فلسفی و عرفانی در درون آگاهش و بر من برترش ایجاد کرده‌اند. و همین موضوع است که برای وی با ارزش است، وی تنها آن را می‌جوید، و سعی وافر مبذول می‌دارد تا آن «خاطره» را در میدان تجربه فرهنگی - فلسفی غربی با زبانی آشنا برای غریبان بازگو کند. برای وی این که به چه طریقی و بر چه مبنایی و بر طبق کدام روش منطقی - فلسفی اندیشمندان اسلامی به نهایت تجربه‌ای دست یافته‌اند، که بالزروه از زبان تمثیل مدد جسته‌اند تا نتایج علم حضوری و اشراق و مشاهده را بیان کنند، کمتر ارزش

دارد. او درباره خود فرایند اصلی فلسفی سخنی نمی‌گوید، و تحلیلی ارائه نمی‌دهد. کرین و برخی مستشرقین دیگر می‌گویند احساس و دریافت خود را برای دنیای خودشان توصیف کنند — آن هم با زبانی شاعرانه و با استفاده از تمثیل. و این البته برای غریبان علاقه‌مند به تاریخ ملل و نحل و مباحث ادیان تطبیقی جالب است، ولی علمای غربی اهل فلسفه تحلیلی بدین گونه گفتارهای توصیفی توجیهی ندارند.

اما، برای ما ایرانیان که داخل سنت فلسفی و عرفانی اسلامی قرار داریم، چنان که اشاره کردیم، صرف بیان نهایت تجربه و ذکر غایت ساختمان فلسفه، کمال فلسفه را نمی‌رساند و به درک ما از خود فرایند فلسفی، فی نفسه، چیزی نمی‌افزاید. حکمای مسلمان، چون سهروردی و صدرالدین شیرازی، هیچ‌گاه بیان نداشته‌اند که حکمت صرفاً معادل است با آنچه از تجربه و الهام و مشاهده به دست می‌آید، و یا این که تماماً برابر است با تأله. بلکه ساختمان حکمت اشراق و حکمت متعالیه بر دو پایه ذوق و استدلال استوار است؛ و در هر مرحله با تکیه بر فنون نظامهای اصیل متعارفی تکامل می‌یابد.

حکمت، استدلال و بحث منطقی را نفی نمی‌کند، از روش برهانی انالوطیقای دوم ارسطویی به حد کمال استفاده می‌کند تا آنچه از کشف و ذوق و مشاهده، و در اصطلاح از حدس فلسفی منتج است، در ساختمانی سازگار و استدلالی بحث نموده و آن را استوار می‌دارد. همان‌طور که صرف تحلیل چستی آهنگ نی برای شخصی که نه نی دیده باشد و نه آهنگش را شنیده باشد ره به جایی نمی‌برد، صرف شنیدن آهنگ نی هم بدون شناسایی خود نی و شناخت از چه چیزی موسیقی هم کافی نیست، و نتیجه‌ای به جز تجدید خاطرات ندارد و به خلاقیت اندیشه نمی‌انجامد. باری، دل‌خوش کردن تنها با خاطره ناکجا آباد، و طنین دلنشین آوای سروش و تمثیل صورت زیبای انوار اسفهبده ما را به ژرفای بینش فلسفی مان، که زمانی فرایندی خلاق می‌بود، رهنمون نخواهد بود. از یاد نبریم که غریبان آلات و ابزار تحلیلی فلسفی خود را دارا هستند، برای ایشان «تکنیک» اندیشه فلسفی توسط فلاسفه قرن بیستم ساخته شده است. ولی اگر ما خود تنها به توصیف تاریخ فلسفه بسنده کنیم از تمامیت میراث فلسفی خود ناآگاه باقی می‌مانیم. ارزش ساختمان غایت اندیشه عمیق فلسفی — عرفانی اسلامی به هنگامی برای ما واقعاً آشکار خواهد شد، و زمانی ما دوباره در جریان خلاقه اندیشه قرار خواهیم گرفت که خود آلات و ابزار تحلیل — فلسفی مان را بشناسیم، و اگر لازم است به آن صیقلی نوین بدهیم، و این کار، البته محتاج همت است و کوشش — صرف تجدید خاطره لازم است، اما کافی نیست. «تکنیک» فلسفه را نمی‌توان تقلید نمود، باید از درون سنت

فلسفی خود آن را بجویم، و باید پایه‌های فلسفی حکمت متعالیه را آن چنان که هست بدانیم، و به گفتار علمای پیشین نگاهی ژرف بیفکنیم و از یاد نبریم که از جمله قدمهای درست و استوار در این راه تحقیق علمی و تأمل عمیق در باب میراث فلسفی ماست بدون آن که یکباره شیفتهٔ توصیفات و تعریفات غربیان و مستشرقین بشویم.

نگارندهٔ این سطور بارها در مجالس مباحثهٔ علمی کوشیده است تا با بحث دقیق و انتخاب درست اصطلاحات تحلیلی، عمق شیوه‌های استدلال و نحوهٔ ارائهٔ مسائل و مطالب نظامهای فلسفی اسلامی را — از حکمت اشراق تا حکمت متعالیه — برای علمای غربی اهل فلسفهٔ بیان کند. اما، در بسیاری از موارد، فی‌المثل با این پاسخ مواجه شده است که: «مگر فلان مورخ اروپایی یا امریکایی یا مستشرق، حتی برخی محققین اسلامی نیز، از عنوان «تئوسوفی» یا «حکمت صوفیانهٔ مشرقی» (چنان که گذشت)، در کتب خود برای معرفی اندیشهٔ اسلامی بعد از ابن سینا به‌دنیای غرب استفاده نکرده‌اند؟» و چون اکثر قریب به اتفاق علمای اهل فلسفه در غرب چنان که گفتیم نمی‌توانند به متون اصلی فلسفی به زبانهای عربی و فارسی رجوع کنند (کمبود ترجمه‌های دقیق از متون فلسفی اسلامی)، لذا تنها از طریق تألیفات مورخین و مستشرقین با فلسفهٔ اسلامی آشنا توانند شد. گاهی، البته در جلسات مباحثه، برخی از علمای غربی که با تطور آراء و مکاتیب فلسفی در قرون وسطای غرب — آن هم از طریق ترجمه‌ها و تلخیصات عبری و لاتینی — آشنا هستند، در بحث خود اضافه می‌کنند که: «البته واقف به تأثیر ژرف و اساسی متون فلسفی مثلاً ابونصر فارابی (ترجمه‌هایی از آراء اهل مدینهٔ الفاضله)، ابوعلی سینا (ترجمه‌هایی از شفا و اشارات)، و نیز ابوحامد غزالی (از طریق ترجمهٔ لاتینی مقاصد الفلاسفه) بر پیدایش اندیشهٔ فلسفی در غرب هستیم؛ و می‌دانیم که فلاسفه‌ای چون سن توماس، سن آنسلم، و حتی اُکهام، شدیداً متأثر از فلسفهٔ اسلامی بوده‌اند، و در تألیفات خود با احترام تمام از فارابی، ابن سینا، و غزالی یاد کرده‌اند؛ ولی مگر نه چنین است که فلان مستشرق گفته است که فلسفه در اسلام بعد از ابن سینا تبدیل به «تئوسوفی» می‌شود؟» و باز برخی دیگر از اهل علم اضافه می‌کنند که: «یقیناً فلسفهٔ ناب ارسطویی در غرب بدون شروح مفصل یا تلخیصات متون ارسطویی توسط ابن رشد اندلسی پایه نمی‌گرفت و استوار نمی‌شد؛ اما، مگر نه این است که در اسلام پس از ابن رشد فلسفهٔ ناب خاتمه می‌یابد؟ و اینان باز در این موارد به متون مستشرقین و مورخین غیر مسلمان استناد می‌کنند.

متأسفانه اکثر هم، چه مورخ و چه مستشرق، بنده اضافه می‌کنم، اصلاً نمی‌دانند که

مثلاً، بسیاری از متون فلسفی اسلامی بعد از ابن سینا هم، مانند ایساغوجی و هدایه اثیرالدین ابهری، و شمسینه کاتبی قزوینی، و بسیاری متون دیگر که در این مختصر مجال شمارش آنها را نداریم، به لاتینی ترجمه شده و به یقین در تحول منطقیات، طبیعیات، و الهیات، در غرب تأثیر فراوانی داشته‌اند. به عنوان یک نمونه مختصر عرض می‌کنم که منطق گزاره‌های موجهه، تعیین ضروب منته‌آن، و تشکیل جداول ضروب موجّهات، چنانچه در غرب در قرون ۱۷ و ۱۸ مطرح شده‌اند، بی‌شک متأثر از متون فلسفی اسلامی پس از دوران ابن سینا می‌باشند، و در بسیاری از موارد عیناً از متونی مانند شمسینه و دیگر متون مشابه اقتباس شده‌اند. و باز به عنوان نمونه‌ای دیگر اضافه می‌کنم که تقسیم بندی مهم ساختمانی فلسفه برین به: ۱- امور عامه؛ ۲- الاهی بمعنی الاخص، که یکی از معروفترین مورخین فلسفه در غرب فیلیپ مرکن (Philip Merlan) به غلط آن را ابداعی نوین توسط فلاسفه اروپایی قرن ۱۵ می‌داند، حداقل از قرن ششم هجری در نظامهای فلسفه اسلامی شناخته شده بوده است.

اما، و جان کلام همین است، شناساندن چیستی، تاریخ، سیر تطور آراء فلسفی، و تحلیل دقیق محتوای متون عربی و فارسی فلسفه اسلامی بر عهده ماست، و در این راه آقای دکتر حائری زحمات فراوانی کشیده‌اند و کتاب اخیر ایشان به زبان انگلیسی در باب علم حضوری: *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* از جمله نوادر تألیفاتی است که اهل فلسفه غربی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند و با خواندن آن به عمق اندیشه فلسفی اسلامی پی ببرند. اهمیت این کتاب در این است که هم تحلیلی است، و هم بیان مطالب به زبان فلسفی است به دور از توصیفات عجیب و غریب مستشرقین. لذا، بیان مسائل فلسفی برای علمای غرب گویاست.

بر می‌گردیم به ادامه بحث با علمای اهل فلسفه غرب. نهایت گفتگو با ایشان این است، و چنین بیان می‌دارند، که: «قصده ما ارزش داوری نیست، نمی‌گوییم «تئوسوفی» یا «حکمت صوفیانه» فاقد ارزش برای پیروان این مکتبهاست، و نیز نمی‌گوییم سالکان این طریق به رستگاری نمی‌رسند و تحصیل سعادت نمی‌کنند. آنچه ما می‌گوییم این است که ماحصل «تئوسوفی» در نظامهای فلسفی نمی‌گنجد، و بیان آن به زبان تمثیل در قالب‌ریزی گزاره‌های فلسفی گویایی ندارد.» و بار دیگر نگارنده تکرار می‌کند «تئوسوفی» لفظی است که در حال حاضر نزد فلاسفه غرب دلالت بر چیزی غیر از فلسفه دارد. لذا، اگر ما ابرام بورزیم که «حکمت متعالیه» معادل Transcendental

Theosophy است، از همان قدم اول امکان گفتگوی فلسفی را از بین برده‌ایم. اما، اگر «حکمت متعالیه» را، چنان که هست، «فلسفه» معرفی کنیم و تحلیلی فلسفی از آن ارائه دهیم، با استفاده از اصطلاحات فنی رایج، از ارکان اصلی آن شامل: منطقیات؛ علم المعرفة؛ علم الوجود؛ و غیره، آن وقت زمینه درستی را برای بحث فلسفی به وجود خواهیم آورد — چنان که در کتاب اخیر آقای حائری، برای اولین بار علم حضوری و مقام آن در بیان چیستی و چگونگی شناخت اولیه نزد فلاسفه اسلامی، به زبانی فنی به دور از توصیفات نابجای بی معنای مستشرقین، تحلیل شده است.

موضوع مهم آن است که تألیف و انتشار کتب فلسفی در جو کنونی تحولات اندیشه فلسفی دارای ارزش مخصوصیست، زیرا در چند سال اخیر شاهد آغاز دگرگونیها و تجدیدنظرهای بنیانی در جریانات اندیشه فلسفی هستیم. مکتب مثبت‌گرای منطقی راسل، وایتهد، کارناپ و پیروانشان دیگر یک‌ه‌تاز میدان تحلیل فلسفی نیست. نتایج اندیشه‌های رادیکال فلاسفه‌ای چون براور در بازسازی مبانی فلسفی شهودگرای ساختارهای ریاضی با بیان اولیه طرد اصل شق ثالث به عنوان امری بدیهی؛ و افکار ووکاسویچ در راه نظام پردازی ساختمانهای منطقی بیش از هر ارزشی؛ و پدیدارشناسی هوسرل با عنوان کردن اصول شناخت بلاواسطه مدرک از مدرک، و نظریات دیگران به جایی رسیده است که بالاخره بسیاری از اهل فلسفه اذعان دارند که شکافهای منطقی در اصول ارسطویی حاکم بر برنامه منطقی‌گرایان وجود دارد — و همین نظریست فلسفی که در قرن ششم هجری فلاسفه اشراقی عنوان کرده بودند. امروز بسیاری از فلاسفه، می‌کوشند تا از نو مبانی اصول فلسفه را مورد سؤال قرار دهند. ما شاهد آن هستیم که مسائل شناخته شده و مورد قبول فلسفه اسلامی از نو مطرح شده‌اند. مثلاً، مسائلی مانند: ۱ - مبانی حضوری شناخت؛ یعنی اصالت مشاهده، الهام، و اشراق در بیان اصول اولیه نظام پردازی فلسفی؛ ۲ - قبول این اصل که علم یقینی محدود به نتایج مسلم دانسته نظامهای منطقی ساخته و پرداخته ذهن بشر نمی‌باشد، و نیز محدود به یقینات محصله در عالم محسوس به حواس ظاهر هم نیست؛ ۳ - تحقیق در باب گزاره‌های منطقی موجه و چگونگی تلفیق مقوله زمان و جهت امکان مستقبل در قالب‌ریزی گزاره‌های موجه کلیه ضروری دائم (همانند قضیه البتاه در منطقیات حکمت اشراق)، و بسیاری مسائل دیگر. از این رو نگارنده چنین می‌پندارد که باید به امر مهم، بل به مسؤلیت شناساندن درست میراث فلسفه اسلامی خود واقف باشیم و در این راه با دقتی سنجیده و با تحلیل درست فلسفی سعی تمام مبذول داریم.



تیین درست «حکمت متعالیه» و شناساندن ارزش واقعی این نظام عمیق فلسفی، به‌خصوص به‌علمای اهل فلسفه غربی، از جمله، اهم کوششهای علمی ست، و البته چنین کاری از عهده هر کس بر نمی‌آید، در این مورد استاد مسلم فلسفه اسلامی آقای سید جلال‌الدین آشتیانی استاد دانشگاه فردوسی، مشهد در نقد آراء مستشرقین و این که بیشتر ایشان عقاید فلاسفه اسلامی، و خصوصاً «حکمت متعالیه» را درک نکرده‌اند، چنین می‌فرمایند:

اطلاع کافی به مبانی ملاصدرا بدون دیدن استاد ماهر در فلسفه حاصل نخواهد شد، علاوه بر این احاطه به کلمات این مرد بزرگ ممارست زیاد و طول زمان لازم دارد؛ مطالعه سطحی موجب داوریهایی بی‌جا و بی‌مورد خواهد شد.<sup>۱</sup>

روی سخن آقای حائری در مقاله مورد بحث با اهل فلسفه است. امیدواریم این نوع مقالات فلسفی هرچه بیشتر، و بخصوص به زبان انگلیسی، منتشر گردد تا ارزش فلسفی علمای پیشین ما به‌گونه‌ای درست، و به دور از ابهامات «تئوسوفیک» شناخته شوند. باشد، در جریانات اندیشه‌های فلسفی هرچه بیشتر سهیم باشیم، چنان که قرن‌ها بوده‌ایم. باید در این راه کوشا باشیم. این امر خود به‌خود به‌وجود نمی‌آید.

شب ظلمت و یابان، به‌کجا توان رسیدن مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد  
بخش زنانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌انجلس

### یادداشتها:

۱ - جامع‌ترین اثر کربن در ۴ جلد به نام «اسلام ایرانی» در سال ۱۹۷۱ چاپ شده است:

Henry Corbin. *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*.

۲ - برای اطلاع از تألیفات و زندگی کربن ر.ک.:

\_\_\_\_\_ *Le Cahier a été dirigé par christian Jambet*. Paris: Editions de L'Herne, 1981.

۳ - برای مثال ر.ک.

\_\_\_\_\_ *Terre célestes et corps de réurrection: de l'Iran mazdéen a l'Iran Shī'ite*. Paris:

La Barque du Soleil صص ۱۰، ۱۱، ۸۶، ۱۷۱.

«تاله»، آن چنان که در فلسفه اشراق و پس از سهروردی در دیگر متون فارسی و عربی به‌کار رفته، به معنای روش و بینشی فلسفی‌ست؛ و این به معنای معمول اصطلاح «تئوسوفی» نیست. «تاله» و «بحث» هر دو روشهای فلسفی می‌باشند که در صورت هماهنگ بودن در یک فرد، وی را به کمال می‌رساند. مثلاً، ر.ک. حکمة الاشراق (چاپ تهران)، ص ۱۲: «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التاله و البحث، فله الرئاسة و هو خلیفة الله». لذا «تاله»، «بحث» را

نفی نمی‌کند.

- ۴ - رک به کتاب آقای موریس، که ترجمه‌ای است از عرشیه صدرالدین شیرازی، و در آن در اکثر موارد به جای اصطلاحات فلسفی، اصطلاحات «تنوسوفیک» به کار گرفته شده.
- James W. Morris. *The Wisdom of the Throne*. Princeton: Princeton Up, 1981
- ۵ - کرین، اصطلاح *Sagesse Oriental* را معادل «حکمة الاشراق» به کار گرفته است. رک.  
Henry. Corbin. *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitāb Hikmat al-Ishraq*. Paris: Éditions Verdier, 1986.
- ۶ - کرین خود در بسیاری از کتابهایش از Swendenborg یاد می‌کند. اخیراً آقای داریوش شایگان نیز به تأثیر افکار Swendenborg بر اندیشه کرین اشاره کرده‌اند. رک. داریوش شایگان، «سیر و سلوک هانری کرین»، ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۸)، ص ۴۶۳.
- ۷ - برای نمونه‌ای از برداشت مورخین غربی از آراء Swendenborg رک.  
*The Encyclopedia of Philosophy*, ed. p. Edwards, g.v. "Swendenborg."
- ۸ - رک. همان کتاب، مقاله "Rudolf Steiner".
- ۹ - رک.
- Philip Merlan. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1975, pp. 160-161.
- ۱۰ - رک. سید جلال الدین آشتیانی، «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، ص ۶ (مقدمه).

## ناصرالدین شاه در فرنگ<sup>۱</sup>

ناصرالدین شاه سه بار به اروپا رفت. سفر اولش در سال ۱۲۹۰ ق. (۱۸۷۳ م.)، دومی در ۱۲۹۵ ق. (۱۸۷۹ م.) و سومی در ۱۳۰۶ ق. (۱۸۸۹ م.) صورت پذیرفت. هر بار برای چند ماه کار ملک را به نایب‌السلطنه‌ای می‌سپرد و همراه بخش اعظم صاحب‌منصبان مملکتی و درباریان بانفوذ، ایران را به قصد سیاحت فرنگ ترک می‌گفت. در این سفرها از روسیه، عثمانی، آلمان، بلژیک، انگلیس، فرانسه، سوئیس، ایتالیا و اتریش دیدن کرد.

شاه رغبتی تمام به خاطره‌نویسی داشت. در نتیجه «مشاهدات این سفر فرخنده اثر را به‌عادت سایر اسفار ملوکانه»<sup>۲</sup> به‌شکل سه سفرنامه از خود بجا گذاشت.<sup>۳</sup> گرچه هنوز نسخه‌ای منقح از کل این سفرنامه‌ها به چاپ نرسیده، با این حال کاوشی در چاپهای موجود، گام نخست لازمی‌ست در راه شناخت جنبه‌ای از پیچیدگیهای روال رویارویی ایران با تجدد.

در غرب جدال تجدد در هر جامعه در اساس دو سویه بود. منادیان تجدد (که اغلب طیفی از روشنفکران و سرمایه‌داران و برخی از اشراف را در بر می‌گرفت) در یک سو قرار داشتند و معاندان تجدد (که اغلب شامل سرکردگان کلیسا، شاهان مستبد و بسیاری از اشراف بود) در سوی دیگر.<sup>۴</sup>

در ایران این جدال ابعاد پیچیده‌تری پیدا کرد. مراد برخی از تجدد، جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک، عرفی و عقل‌گرا بود، گروهی دیگر در لوی تجدد، سوداگر سلطه

استعماری بودند، برخی هم از تجدّد بیشتر نظام مالیاتی منظم‌تر و دستگاه تفتیش افکار و احزاب قاهرترش را می‌خواستند. به عبارت دیگر، نزاع معارضان و منادیان تجدّد در ایران همواره در سایه مسأله استعمار صورت پذیرفته.<sup>۵</sup> به علاوه، در ادوار مختلف، غرب و استعمار چهره‌های گونه‌گونی از تجدّد به ایران نشان داده‌اند. روسیه و شوروی، انگلستان، آلمان، فرانسه، سوئد، اتریش و بالاخره امریکا و ژاپن هر یک در پی تحکیم نوع ویژه‌ای از مناسبات اقتصادی و فرهنگی بوده‌اند. بجزوّه آغاز این جدال پیچیده در ایران در دوران حکومت ناصرالدین شاه بود که نزدیک به نیم قرن دوام داشت. هدف من در این‌جا بررسی کارنامه سیاسی ناصرالدین شاه و دوران حکومتش نیست. ارزیابی جامع پیامدهای تاریخی و اجتماعی این سفرها (از قراردادهای رژی و روپتر و تأسیس لائتاری گرفته تا برقراری روابط پستی منظم میان ایران و اروپا و تأسیس نخستین موزه ایران در کاخ گلستان و ایجاد اولین خیابان «جدید» در تهران)<sup>۶</sup> هم مراد نیست. تنها می‌خواهم متن سه سفرنامه را از زاویه جنبه‌هایی از تجربه تجدّد در ایران بررسی کنم.

سفرنامه‌های ناصرالدین شاه، مانند هر سفرنامه دیگر، متنی است در آن واحد تاریخی و ادبی. به گمانم مرزبندیهای سنتی میان متون «تاریخی» و «ادبی» محتاج بازاندیشی‌اند.<sup>۷</sup> تا کنون متون تاریخی را اغلب بی‌عنایت به صناعات سبکی و ظرافتهای ادبی یا نظری‌شان سنجیده‌اند. از سویی دیگر، بسیاری از متون ادبی هم فارغ از بستر تاریخی‌شان ارزیابی شده‌اند. هر دو راه، به گمانم، ناتمام‌اند. باید «تاریخی بودن» متون ادبی و «ادبی بودن» متون تاریخی را، در آن واحد، در نظر گرفت.<sup>۸</sup> به دیگر سخن، باید با نوع روشی که در ملتقای تاریخ، زبان‌شناسی، روان‌شناسی و سبک‌شناسی است به سراغ این متون رفت و شگردهای (Tropes) روایی‌شان را دریافت و رابطه این شگردها با واقعیتها و شگردهای سیاسی - تاریخی را بررسید.

هر سند تاریخی بالمآل نوعی متن ادبی، و هر متن ادبی سرانجام نوعی سند تاریخی است. هر متن، یک روایت است، و هر روایت، برداشتی است از واقعیت. ساخت و بافت ذهن و زبان راوی، یا به عبارت دیگر جهان بینی او، این برداشت را شکل می‌بخشد و به صورت گفتار یا نوشتار در می‌آورد. حتی سیاهه ساده‌ای از رخدادهای تاریخی که به ظاهر «بازتاب» صرف «واقعیت» است، برخاسته از جهان بینی خاصی است و با شکل خاصی از قدرت ملازمت دارد.<sup>۹</sup> مستتر در هر شکل ادبی و هر ساخت زبانی، نوعی ساخت سیاسی است.<sup>۱۰</sup> شناخت هریک از این دو بی‌شناخت آن دیگری شدنی نیست. می‌خواهم با روشی برخاسته از این مقدمات به سراغ سفرنامه‌ها

بروم<sup>۱۰</sup>

نخستین نکته‌ای که در بارهٔ این سه سفرنامه جلب توجه می‌کند نفس نگارش آنها است. یکی از ویژگیهای تجدّد، درک ضرورت ضبط و حفظ احوال زندگی روزمره است. تجدّد حوزهٔ آنچه را «تاریخی» و «مهم» است دگرگون می‌کند. هر آنچه در زندگی اجتماعی می‌گذرد اهمیتی تاریخی پیدا می‌کند و حفظ و ضبطش ضروری انگاشته می‌شود. رسم کتابت (در برابر سنت شفاهی) و خاطره نویسی، به عنوان روایت مکتوب فردگرایانه از زندگی، اهمیتی نو می‌یابد.<sup>۱۱</sup> به عبارت دیگر، گرایش ناصرالدین شاه به درج و حفظ خاطرات و سفرنامه از جنس گامهای ملازم تجدّد است.

اما یکی دیگر از اسباب تجدّد، گذار از نظم مذهبی زندگی به نوعی انتظام سیاسی - قانونی و عقلانی است. به عبارت دیگر، با گسترش جریان عرفی شدن، ملاحظات عقلی و قانونی و کوش و توش فردی بیش از ملازمات آسمانی و رأی استبدادی یا بخت و ستاره، هادی تصمیمات و تحولات اجتماعی و انسانی به شمار می‌رود. ناصرالدین شاه از سویی دلبسته سنت متجدّد خاطره و سفرنامه نویسی بود و از سویی دیگر سخت در بند احکام سعد و نحس آسمانی. همنشینی این سویه‌های متناقض و پیچیدگیهای تاریخی تجربهٔ تجدّد را در ایران به‌خصوص در حول و حوش سفر اول شاه به فرنگ ملاحظه می‌توان کرد.

سپهسالار و دیگر متجدّدان دربار ناصری می‌خواستند شاه را به فرنگ ببرند تا شاید او از پیشرفتهای آن جا عبرتی بگیرد. سیل سیاست خود را دگرگون کند و راه را بر تجدّد و دموکراسی نبندد. میرزا حسین خان سپهسالار در نامهٔ بلندی که به قصد تشویق شاه به سفر نوشته بود، ادعا می‌کند که:

فواید و معانی این سفر... همایونی به فرنگستان در نظر اغلب عقلای ما هنوز به آن طور که باید معلوم نشده است... این عزم ملوکانه محض سیاحت نیست. این یک شاهراه بزرگی است که از برای ترقیات ایران گشوده می‌شود. در این سفر تنها پادشاه ایران به فرنگستان نمی‌رود، در حقیقت تمام دولت ایران به جهت نجات این ملک به تفحص اوضاع دنیا می‌رود.<sup>۱۲</sup>

از سویی دیگر، دولتهای غربی هر یک سودای بسط و تحکیم قدرت سیاسی و اقتصادی خود را داشتند. کافی ست به یاد بیاوریم که ناصرالدین شاه در طول سلطنتش هشتاد و سه قرارداد تجاری و سیاسی و سرحدی امضاء کرد و به ادعای ناظم الاسلام

کرمانی «سی و پنج از آن مقاولات با اخذ پیشکش چشم‌بسته به صحنه رسید.»<sup>۱۳</sup> فرنگی‌ها در عین حال می‌خواستند از شاه زهرچشمی هم بگیرند. شاه در ظاهر بیشتر میل به خوش‌گذرانی داشت. غرضش نه تلمذ که تلذذ بود. در عین حال می‌خواست آن گوشه‌هایی از تجدّد را که به نفع مالی و سیاسی شخص پادشاه است به ایران بیاورد و سوبه‌های خطرناک آن (چون دموکراسی و قانون) را یا از بیخ براندازد یا خنثی کند.<sup>۱۴</sup> پس از کشمکش فراوان، شاه بالاخره به آغاز تدارک سفر رخصت داد. در عین حال، برای «تسلیه خاطر» تصمیم به استخاره گرفت و با دریافت جواب استخاره در نامه‌ای به سپهسالار چنین نوشت:

جناب صدر اعظم... چون سفر فرنگستان کار عمده‌ای بود، برای تسلیه خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد، به جدّ تمام مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم. امروز به آقا سید صادق نوشتم. بدون آن که مطلب را بفهمد، نیت را استخاره کرد. اول آیه میانه مایل به بد آمد. برای رفع تردید، دوباره استخاره شد. بسیار بد آمد. آیه مبارکه را فرستادم ببینید. حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیه از این صرافت افتاد. شارژدفر روس، وه، دیگر مذاکره نشود. از اتریش هم دعوتی نشود. ان‌شاءالله در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان... کارها را باید به خدا وا گذاشت. زیاده فرمایشی نبود.<sup>۱۵</sup>

البته سپهسالار بیشتر در فکر مصلحت اجتماعی بود، نه مصلحت الهی و سرانجام، شاه را به تجدید نظر واداشت و کار تدارک سفر را از سر گرفت. شب قبل از سفر اوّل، شاه، به روایت مهدی‌قلی‌خان هدایت،

به شاهزاده عبدالعظیم می‌رود. در مراجعت سربازهایی می‌خواهند عرضی بکنند. سواران ملازم مانع می‌شوند. سربازان سنگ به اطراف آنها پرتاب می‌کنند. یک دو سنگ به کالسکه شاه می‌خورد. اسبها رم می‌کنند. یکی از قیش‌ها پاره می‌شود و سبب معطلی... بعضی سربازان را می‌گیرند به شهر می‌آورند. ده نفر بودند. حکم به طناب انداختن آنها می‌شود. الحاح [سپهسالار] موثر نمی‌افتد و نه نفر را طناب می‌اندازند.<sup>۱۶</sup>

پس گام نخست در «شاهراه بزرگی... که برای ترقیات ایران گشوده» می‌شد در سایه این خونریزی خوف‌انگیز و آن استخاره خرافی برداشته شد. نکته کلی دیگری که درباره این سفرنامه‌ها جلب توجه می‌کند نحوه نگارش

آنهاست. بخش اعظم این دفترها را نه شاه که محرران همراهش به قلم تحریر در آوردند. شاه به ندرت خود چند سطر می‌نوشت و نگارش باقی روایت را به عهده اطرافیان برگزیده‌اش وامی‌گذاشت. او می‌گفت و آنها می‌نوشتند. وصف صحنه نگارش سفرنامه‌ها سخت خواندنی است:

باشی قلمدان نگاهداشته، اکبری لاله، امین خلوت کتابچه روزنامه کهن در دست و مستعد نوشتن این کتابچه، اعتمادالسلطنه روزنامه فرنگی در دست منتظر خواندن و میرزا محمد خان برای او لاله نگاه داشته. مجدالدوله، ابوالحسن خان، مردک، محمد علی خان، محمد حسن میرزا، ادیب جوجه، کریم خان، آقادی، تقی خان آب در دست ایستاده...<sup>۱۷</sup>

منقدان گفته‌اند ارج تازه یاب روایت مکتوب، در قیاس با روایات شفاهی، و رواج خاطرات و سفرنامه‌های فردی، در کنار پیدایش نوع ادبی تازه‌ای چون رمان، همگی از پیامدهای تجدّداند؛<sup>۱۸</sup> ریشه در فردگرایی فلسفی و اجتماعی دارند و همین فردگرایی را شالوده تفکر سیاسی و زیبایی شناختی تجدّد دانسته‌اند. بدین سان راوی متجدّد، در مقام «من اندیشنده» دکارتی، روایت خود را از واقعیت باز می‌گوید و مسؤلیت صحت و سقم روایتش را می‌پذیرد. روایات سنتی اغلب با مطلعی چون «یکی بود یکی نبود» می‌آغازند و بدین سان مسؤلیت روایت را به دوش زمان و گذشتگان می‌گذارند،<sup>۱۹</sup> در مقابل، بار روایت عصر تجدّد بر دوش راوی ست. ولی کار نگارش ناصرالدین شاه بیشتر به صحنه نمایش مانند است تا خلوت یک راوی. سبکی به نسبت نو و فردگرایانه را به شیوه‌ای سخت سنتی و جمعی شکل می‌بخشد و کار نگارشش مناسکی مفصل دارد.

البته ناصرالدین شاه سخت پابند این نوع مناسک بود. سفرهای او به فرنگ، مانند مسافرت‌های دیگر پادشاهان مشرق زمین به اروپا در آن زمان برای فرنگی‌ها نوعی نمایش خارق عادت بود و ماجرای غریب می‌نمود.<sup>۲۰</sup> ظاهراً با ترکیبی از کنجکاوای آغشته به تحقیر به دیدن این مسافران می‌رفتند. آنچه به ویژه در مورد این مسافران سلطنتی جلب توجه می‌کرد کبکبه و دبدبه کاروانهای سلطنتی بود. این کبکبه نه تنها در نحوه نگارش که در سبک متن سفرنامه‌ها هم بازتاب پیدا می‌کند. نثر منشیانه اعتمادالسلطنه در مقدمه یکی از سفرنامه‌ها در واقع تجسم سبکی آن طمطراق کاروان ناصری بود. می‌نویسد:

بسم الله رحمان الرحیم. در سال خجسته فال اودئیل یک هزار و سیصد و شش هجری که بندگان اعلیحضرت قوی شوکت اقدس همایون شاهنشاه جمجاه خسرو کارگاه السلطان بن السلطان بن السلطان ناصرالدین شاه

صاحبقران شیدالله تعالی دعائم دولته عزم مسافرت اقلیم اروپا و ملاقات دوستانه با امپراطوران و پادشاهان عظیم‌الشأن و رؤسا معظم ملل فرنگ را تصمیم و با میامین اقبال روزافزون روز دوازدهم ماه شعبان المعظم از جایگاه سلطنت عظمی انتهای خسروانه فرموده و روز بیست و چهارم شهر صفرالمظفر به تختگاه خلافت تشریف قدوم ارزانی داشتند. روزنامه وقایع حالات و بدایع مشاهدات این سفر فرخنده اثر را به عادت سایر اسفار ملوکانه یوماً فیوماً به قلم معجز رقم مبارک عزّ ترقیم داده و در این اوان میمنت اقران برحسب امر قدرقدر جهان مطاع هما یون صاحبقرانی این خانه زاد دولت جاوید آیت محمد حسن ملقب به اعتمادالسلطنه سفرنامه مبارک را در دارالطبع خاصه دولتی به زیور طبع متحلی داشت.<sup>۲۱</sup>

به علاوه، مستتر در هر روایت، نوعی قرارداد ضمنی میان خواننده و نویسنده است که منطق روایت و مرزهای میان خیال و واقعیت را تعیین می‌کند. ناصرالدین شاه در لحظه گویایی از سفرنامه خود که بیشتر به تحلیلهای ساخت‌زدایی (Deconstruction) مانند است، پرده از بخشی از این منطق برمی‌دارد. می‌گوید:

نمازی خوانده در گرمین، بعد عکس انداخته، از آن جا رفتیم به موزه گردش گردیم. اما حالا که این روزنامه را ابوالحسن خان می‌نویسد، هنوز نه عکس انداخته‌ایم نه موزه رفته‌ایم... شاید هیچ عکس هم نیندازیم یا موزه را هم نینیم.<sup>۲۲</sup>

پس آنچه در طول متن سفرنامه‌ها، با لحنی متقن و به عنوان مشهودات و رخداد‌های سفر، «عزّ ترقیم» یافته چندان هم قطعی نیست. شاه آنچه را که خواسته نوشته، نه آنچه را دیده و کرده.

نکته مهم دیگری که درباره سه سفرنامه به چشم می‌خورد زبان آنهاست. هر چه در متن به پایان سفرها نزدیکتر می‌شویم، شمار کلمات خارجی مستعمل در متن هم به تدریج فزونی می‌گیرد. بخشهایی از خاطرات سفر دوم و سوم شاه یادآور زبان جعفر خان بازگشته از فرنگ است. کاربرد واژه‌های فرنگی در این بخشها به هیچ رو محدود به واژه‌هایی چون «باله» نیست که برابری در فارسی نداشتند. مثلاً در یک مورد، در فاصله دو صفحه اصطلاحات «انطرسان»، «کاسل»، «اکسپوزیسیون» و «سوپه» را به کار می‌بندد.<sup>۲۳</sup> البته ناصرالدین شاه به زبانهای خارجی، به خصوص فرانسه، دلبستگی فراوان داشت. در زمان او جلد اول فرهنگ فارسی - فرانسه تدوین شد و به روایت ایرج افشار،



شاه خود نقش مهمی در تدوین این فرهنگ به عهده گرفت.<sup>۲۴</sup> ولی اگر بپذیریم که فارسی از ارکان استقلال فرهنگی ایران است، و اگر قبول کنیم که تفکر سالم و خودبنیاد ملازم زبانی به همان اندازه سالم و خود بنیاد است،<sup>۲۵</sup> آن گاه تحول زبانی سفرنامه‌ها نشان بارز روال سقوط فرهنگی ایران در آن زمان است. وقتی شاه مملکتی کاربرد واژه‌های فرنگی را وسیله‌ای برای تظاهر به فضل می‌داند، آن گاه سلطه فرهنگی فرنگ کاری‌ست تحقق یافته. زبان پریشی از عوارض پریشندگی سیاسی - روانی‌ست و پریشندگی سیاسی - روانی از ملازمات استعمار زدگی.<sup>۲۶</sup>

در همین زمینه نکته‌ی حتی مهمتری در متن سه سفرنامه به چشم می‌خورد. از سفر دوم به بعد واژه «فرنگی» برای ناصرالدین شاه، انگار، دیگر مترادف صفت «بهرتر» و «برتر» شده. پیش از آغاز سفر دومش شاه، می‌گوید:

خلاصه با تمام حرم رفتیم بالا خانه. این میدان طوری چراغان بود و با شکوه که هیچ به تهران شبیه نبود. مثل شهرهای فرنگستان و چراغانهای آن جا بود. خیلی جلوه داشت.<sup>۲۷</sup>

در بخش دیگری، در سفر سوم، در توصیف نخجوان می‌گوید:

دو بنای کهنه خراب از آثار قدیمه متصل به شهر دیدم. گفتند مسجد بوده است. گویا در استیلای اسلام اعراب بنا کرده باشند... اما عمارت حالیه حاکم که در آخر شهر و منزل ما بود غیر از اینها و بسیار جای خوبی‌ست به طرز فرنگستان بنا کرده‌اند... منزل ما بسیار خانه خوب و به طرز عمارات فرنگستان است.<sup>۲۸</sup>

در طول سفرنامه‌ها شاه بارها هنگام توصیف طبیعت اروپا آن جا را به «بهشت» تشبیه می‌کند. حتی گدایان اروپا هم از گداهای وطنی بهتراند. «گداهای فرنگستان عوض گدایی ساز می‌زنند. کمانچه می‌کشند. هیچ سؤال نمی‌کنند.»<sup>۲۹</sup> مردم اروپا هم برای شاه جذابیتی خاص دارند. درباره انگلیسی‌ها، می‌گوید «زنهای بسیار خوشگل دارد. نجابت و بزرگی و وقار و تمکین از روی زن و مرد می‌ریزد. معلوم است که ملت بزرگی‌ست و مخصوصاً خداوند عالم قدرت و عقل و هوش و تربیت به آنها داده است.»<sup>۳۰</sup> طبیعی‌ست اندکی آشنایی با تاریخ اجتماعی اروپا در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم نشان می‌دهد که هم فلاکت در آن زمان فراوان بود و هم سائل سمج.

ارباب تدریجی شاه در برابر فرنگی‌ها بیش از هر جا در وصف سفرش به لندن به چشم می‌خورد. ملکه ویکتوریا، برخلاف رسوم رایج دیپلماتیک به استقبال شاه نرفت.

شاه و اطرافیان‌ش می‌دانستند که حرکت ملکه را قاعدهٔ باید نوعی بی‌احترامی سیاسی تلقی کنند.<sup>۳۱</sup> ولی شاه در متن سفرنامه ادعایی درست مخالف این واقعیت می‌کند و می‌گوید: «الحق کمال مهربانی و دوستی را پادشاه از اوّل ورود به خاک انگلیس الی امروز نسبت به ما به عمل آورده‌اند.»<sup>۳۲</sup> در عین حال باید توجه کرد که در تمام طول این بخش، به جز یک مورد، شاه ذکری از این واقعیت نمی‌کند که حاکم انگلستان در آن زمان یک زن بود. برعکس در بیش و کم همه موارد شاه برای اشاره به ملکه ویکتوریا واژه «پادشاه» را به کار می‌گیرد.

نکتهٔ جالب دیگر در باب بخش لندن سفر، ساخت عبارات آغازین این بخش است. معمولاً شرح روزهای سفر شاه با عبارت واحدی به این مضمون می‌آغازد که «از خواب برخاستیم و نهار [= ناهار] خوردیم و ...» اما شرح روزی که قرار است به دیدن ملکه ویکتوریا برود چنین آغاز می‌شود: «باید برویم به قصر ویندزور که مقرّ اعلیحضرت ویکتوریا پادشاه انگلیس است...»<sup>۳۳</sup> به گمانم لحن این عبارت، و سایهٔ بلند «باید» بر آن، بازتاب تحولی بود که در ذهن شاه ایران نسبت به انگلیس پدیدار شده بود. بی‌جهت نبود که بعد از ملاقات ملکه، شاه را به دیدن مانور نیروی دریایی انگلیس بردند و زهرچشمی از او گرفتند.

هرچه شاه بیشتر مرعوب فرنگ می‌شد، طبیعت و مردم ایران را بیشتر به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست. در سفر سوم، یکی از روستاهای آذربایجان را چنین توصیف می‌کند:

این ده مثل این است که زیر قتل و غارت چنگیز خان درآمده... دو سه دکان بسیار کثیف... دکاندارهای ریش سفید کثیف، تو دکانش قدری کره و روغن داشتند. یعنی بازار بود. خیلی کثیف بود... طرف دست چپ کوههای کوچک کوچک خاکی بی‌بوتهٔ بدترکیب مه‌ومسی دارد. آدم نگاه به این کوهها می‌کند، کم مانده دل آدم بترکد... به قدری صاحب منصب و جمعیت بود که آدم قی‌اش می‌آمد.<sup>۳۴</sup>

از سویی می‌توان شاه را به خاطر واقع بینی‌اش ستود. این واقع بینی را در بخشهای دیگر سفرنامه هم می‌توان مشاهده کرد.<sup>۳۵</sup> اما از سویی دیگر، گرتة عقدهٔ حقارت استعمار زدگی را هم در لحن این توصیفات می‌توان سراغ گرفت. در عین حال باید به نوع جهان بینی سیاسی مستتر در این عبارات توجه کرد. انگار نه انگار که راقم آن سطور و تبارش برای بیش از صد سال حاکم همان سرزمینی بوده‌اند که آن روز به گفتهٔ خود او گویی

لگد مال سم ستوران چنگیزی شده بود. گویی شاه هیچ مسوولیتی در قبال این فلاکتها نداشت.

البته یکی از مهمترین مشخصات این سفرنامه‌ها بر خورد اساسی آن با مسائل سیاسی‌ست. یکی از دستاوردهای تجدد، عمومی شدن سیاست است. به عبارت دیگر، در قرون وسطی (و جوامع سنتی)، سیاست عرصه خصوصی نجاست و زندگی خصوصی عوام، عرصه مداخله دولت است. تجدد، سیاست را به عرصه عمومی می‌کشانند و مردم را، دست کم در سطح نظری، اختیاردار امور سیاسی می‌کند. در عوض زندگی خصوصی مردم را خلوتی مقدس و خدشه ناپذیر می‌داند و دولت را از مداخله در آن باز می‌دارد.<sup>۳۶</sup> می‌توان گفت یکی از مهمترین شاخصهای تجدد و دموکراسی در هر جامعه میزان «عمومی شدن» سیاست و «خصوصی شدن» خلوت ذهن و زبان و خانه مردم است. ناصرالدین شاه که در وصف باغ وحش‌ها، «بالطها»، اغذیه، زنان و شکار یدی طولاً داشت، به ندرت از بده بستانهای سیاسی این سه سفر یاد می‌کند و تنها اشاره‌اش به مذاکرات سیاسی معمولاً ذکر این عبارت است که «صحبتهای خوب شد».<sup>۳۷</sup> به عبارت دیگر، فضولی در کار سیاست موقوف! اشاراتش به ساخت سیاسی اروپا و پیشرفتهای صنعتی آن دیار گذرا و کوتاه است. انگار حرف آخرش را در همان سفر اول هنگام اشاره به ساخت دولت در سویس زده است. آن‌جا بعد از عبارتی کوتاه در وصف دموکراسی سویس، می‌گوید: «این روزنامه گنجایش شرح قانونی حکمرانی و جزئیات دولت سویس را ندارد و بیش از این هم لازم نیست» (تأکید از من است).  
انگار نه دموکراسی پارلمانی که استبداد پروری بیشتر به مذاق شاه سازگار بود. در این باره می‌گوید:

در برلن و سایر شهرها اطفال کوچک کوله بار سربازی به دوش بسته توی  
کوچه‌ها می‌دوند و شیپور می‌زنند. چقدر خوب است که از طفولیت آنها را  
عادت به لشکری می‌دهند.

البته حتی در پروس هم باد آزادی وزیدن گرفته بود. توصیف ناصرالدین شاه از این آزادی چنین است:

آمدیم پایین توی اطاق نشستیم. امپراطور هم بعد آمد پایین می‌نشستیم، بر  
می‌خاستیم، حرف می‌زدیم. صاحب‌منصبها همه راه می‌رفتند، می‌نشستند،  
آزادی بود، یکی ایستاده بود کونش را به امپراطور کرده سیگار می‌کشید،  
یکی نشسته بود و کونش به امپراطور سیگار می‌کشید. یکی کونش را به ما

کرده بود. هرکدام یک حالت آزادی داشتند:<sup>۴۱</sup>

بی شک همه جنبه‌های تجدد برای شاه چنین نادلپسند نمی نمود. مغازه‌های اروپا او و همراهانش را خیره می‌کرد. در بسیاری از شهرها «خرید زیادی»<sup>۴۲</sup> شد. سیاهه‌ای از اجناسی که شاه و اطرافیانش در سفر سوم خریدند ضمیمه اسناد آن سفر است<sup>۴۳</sup> و همان سیاهه شرحی است مستوفی از بنجل پرستی‌ای که معمولاً در کاروان‌های سفر سلاطین شرق به اروپای آن زمان به چشم می‌خورد.

فقط کالاهای بنجل اروپا نبود که توجه شاه را به خود جلب کرد. ثروت اروپا و امریکا او را به وسوسه کشف طلا و الماس در ایران انداخت. معلمهایی هم برای تربیت ارتش استخدام کرد.<sup>۴۴</sup> نظام مالیاتی اروپا را هم سخت می‌پسندید. از جمله مواردی که شاه ذکر موضوع مذاکرات خود با سیاستمداران اروپا را لازم دید در همین زمینه است. می‌گوید: «وزیر مالیه حاليه فرانسه روزی به حضور آمد. آدم قابلی است. از وضع اخذ مالیات و غیره صحبت زیاد شد. مثلاً هرکسی خانه در شهر دارد، به تفاوت از روی میزان و قاعده و مقرر مالیات می‌دهد و هکذا! از حیوانات هم علیحده مالیات می‌گیرند.»<sup>۴۵</sup>

نظام کنترل اجتماعی فرنگ هم به گمان شاه سخت مطلوب می‌آمد. تجدد با شهر نشینی ملازم است و شهرنشینی شمار بی سابقه‌ای از مردم را در فضایی محدود گرد هم می‌آورد و لاجرم بر خطر و امکان آشوب اجتماعی می‌افزاید. تجدد منادی نظام کنترل اجتماعی پیچیده‌ای است که با صرف حد اقل نیرو، حداکثر نظارت و انتظام را تأمین می‌کند. شاه پس از سفر دومش به اروپا مستشاری برای تنظیم امنیت داخلی شهر استخدام کرد. همین کنت اتریشی «قانون کنت» را تنظیم و به تصویب شاه رساند. در واقع کنت نخستین دستگاه پلیس مدرن را در تهران بنا گذارد.<sup>۴۶</sup>

کنت می‌خواست شبکه‌ای بدیع برای نظارت توده شهری پدید آورد که انگار بر الگوی «دیده بانی جامع» (Panoptic) مورد نظر میشل فوکو استوار بود.<sup>۴۷</sup> به توصیه کنت می‌بایست در هر محله قهوه‌خانه‌ای بنا کنند «مشمول به قهوه خانه و مهمانخانه و کتابخانه و قراولخانه کوچکی که یک چاتمه سرباز مواظب و کشیک داشته باشد. به‌علاوه از اداره نظمی به هر یک از این ابنیه تلفن کشیده شود که در واقع ضروریه اداره جلیله، اطلاعات لازمه را کسب نماید.»<sup>۴۸</sup> ناصرالدین شاه که از طوفانهای سیاسی خبردار بود (و در سفرنامه هایش درباره آنها سکوت اختیار می‌کند) می‌دانست خطراتی مشابه، حکومت او را نیز تهدید می‌کند<sup>۴۹</sup> و بلافاصله «قانون کنت» را تصویب کرده و به اجرایش دستور داد.

سکوت شاه در بارهٔ این طوفانها البته سببی سوای ملاحظات سیاسی هم داشت. ناصرالدین شاه در اکل و مجامعت اشتهایی تام داشت و فکر و ذکرش در سفرنامه‌ها بیشتر معطوف این نوع مسائل بود. صفحات سفرنامه‌هایش پر از اشارات مفصل به «زنهای بسیار خوشگل» است. سودایش اغلب ایجاد نوعی رابطه با آنها بود. دربارهٔ سفرش به مسکو می‌گوید:

یکی از دخترهای والی منگرو هم مقابل ما پهلوی ولیعهد روس نشسته بود. این دوتا خیلی خوشگل بودند... من خیلی دلم می‌خواست که تمام را با دختر والی حرف بزنم، اما امپراطریس پهلویم بود. باید با او حرف می‌زدم. دو کلمه با او حرف می‌زدم هشت کلمه با دختر والی. دختر خوش راه خوبی بود. اما سر میز که نمی‌شد به او انگلک کرد... با او خیلی صحبت‌های نازک و نزدیک به کار کردیم.<sup>۴۱</sup>

در جایی دیگر می‌گوید:

یک زن فرنگی در آن جا دیدم که کلاه سبدی در سر داشت. به قدری خوشگل بود که حساب ندارد. اگر هزار امپریال می‌فروختند می‌خریدم.<sup>۴۲</sup> کاربرد واژه «خرید» در این جا تصادفی نیست. ماجرای حیرت‌آور «دختر چرکس» مؤید آن است که شاه در آن روزها هیچ ابائی از خرید زن نداشت.<sup>۴۳</sup> چون صلاح کاروان سلطنتی در آن دیده شد که هیچ یک از زنان حرمسرا به همراه نباشند، و چون برانندهٔ سلطان مسلمانان نبود که زنی بی‌حجاب در کاروانش سفر کند، و چون طبعاً مزاج ملوکانه تاب بی‌زنی هم نداشت، به سفیر ایران در اسلامبول امر فرمودند که دختری برای شاه بخرد و بفرستد. شاه می‌گوید:

دختر چرکس که از اسلامبول خواسته بودیم معین‌الملک فرستاده... دختر جوان سیزده چهارده ساله است. نه خوشگل است نه بدگل... چون می‌بایست به گار برود این طور نمی‌شد. گفتیم حاج حیدر زلفهای او را کوتاه کند شکل مردانه باشد... لباس مردانه هم برای او حاضر کردند که بیوشد. اول قبول نمی‌کرد. آخر پوشید.<sup>۴۴</sup>

در شرح برخوردار شاه با این دختر نکتهٔ مهم دیگری نیز نهفته است. گرچه سفرنامه‌ها بی اغراق پر است از اشارات متعدد به «استقبال کم نظیر» مردم از قدم ملوکانه و در آن بارها به درایت و سیاست شاه، در قیاس با سلاطین و سیاست‌بازان فرنگ اشاره شده، اما انگار در پس این هویت از خود مطمئن، شخصیت و منیت سخت

فروریخته پنهان بود. شاه در وصف نخستین دیدارش از دختر چرکس می‌گوید:

این دختر چرکس را که امروز دیدم مرا که دید تبسمی کرد و از هم شکفت. از این تبسم او من این‌طور استنباط کردم که وقتی به این دختر گفته‌اند تو را برای پادشاه ایران می‌برند تصورات عجیب و غریب پیش خود کرده، گفته است پادشاه ایران چه جور آدمی ست شاخ دارد و هیأتی در تصور خودش ساخته است، آدمی با ریش بسیار پهن دراز که شاخ شاخ، هر یک از هفت شاخه به زمین می‌کشد، سیل کلفت بلند که از پشت سر گره زده است، با این همه بسیار لاغر، زردرنگ، چشمهای وربلقیده و زردرنگ، برق دار، دهن گشاده، دندانهای ریخته، دو دندان از جلو مثل دندان گراز بیرون آمده و عفونت زیاد از دهن او بیرون می‌آید. کلاه بلند دروغی در سر دارد و خیلی متغیر و کج خلق که هر کس را ببند، اقل پنج سیلی به او بزند، اقل اثر سیلیها این است که ده قطره خون از دو لوله بینی بریزد.<sup>۵۳</sup>

گذشته از این واقعیت جالب که این تصویر بی شباهت به تصاویر موجود از اجداد ناصرالدین شاه نیست، کم و کیف آن نشان ارزیابی‌ای است که شاه از تصویر دیگران از خود در ذهن داشت. تعارض این درون فروریخته با آن برون پر کبکبه به راستی حیرت آور است.

چون به اعتبار متن سفرنامه‌ها فکر و ذکر شاه در این سفرها بیشتر عشرت طلبی بود، و چون خزانه مملکت را به این بهانه خالی می‌کردند که سفرها برای شناخت «شاهراه ترقی» ضروری است، شاه سرانجام ادعا می‌کند که انگار راز موفقیت فرنگی‌ها را کشف کرده و بر سیل کافری که همه را به کیش خود می‌پندارد، می‌گوید: «با وزیر خارجه [هلند] آشنا شدم. تمام این فرنگی‌ها معلوم شد لوطی و جنده باز هستند. متصل وزیر خارجه به این زن‌ها نگاه می‌کرد. این بنیه که این فرنگی‌ها دارند به همین واسطه است که متصل در عیش هستند»<sup>۵۴</sup>. ناگفته پیدا است تجدیدی که زیر نگین این گونه سلاطین به ایران آمد نه گامی در «شاهراه بزرگ ترقی» که روایت و تجربه‌ای مسخ و مثله شده بود. اما از سویی دیگر، اگر عیش و عشرت را به راستی راز موفقیت بدانیم، سفرهای شاه به فرنگ بی شک پر از موفقیت بود، چون در سفرنامه‌ها، سلطان صاحبقران بارها به لفظ مبارک می‌فرمایند: «الحمدلله تعالی بسیار خوش گذشت»<sup>۵۵</sup>.

اوت ۱۹۹۳

کالج تردام. گروه علوم سیاسی و تاریخ

## یادداشتها:

- ۱ - روایت انگلیسی و مختصرتری از این مقاله در ماه مارس ۱۹۹۳ در کنفرانس جهانی انجمن مطالعات بین المللی در شهر آکاپولکوئی مکزیکی قراءت شد.
- ۲ - ناصرالدین شاه، سفرنامه در فرنگ، تهران، ۹، ص ۲.
- ۳ - روایات موجود از دو سفر اول چاپ تصحیح نشده نسخه های خطی ست. از قسمت اول سفرنامه سوم نسخه منقحی، به اهتمام دکتر محمد اسماعیل رضوانی و خانم فاطمه فاضیها به چاپ رسیده. ر. ک. به: ناصرالدین شاه، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، تهران، ۱۳۶۹.
- برای شرح سفرهای دیگر و باقی سفر سوم ر. ک. به:
- ناصرالدین شاه، سفرنامه ناصرالدین شاه، تهران، ۱۹۶۴ (سفر اول).
- ناصرالدین شاه، سفرنامه فرنگستان، تهران، ۱۳۶۳ (سفر دوم).
- ناصرالدین شاه، سفرنامه دو فرنگ، تهران، ؟ (نسخه خطی سفر سوم)
- ۴ - برای بحثی کلی درباره ریشه های اجتماعی تجدد، ر. ک. به:

Toulmin, Stephan. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. N.Y. 1990.

Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis: the patho-Genesis of Modern Society*. Cambridge. و نیز 1988.

- ۵ - فاطمه مرینیسی و دیگر محققان عرب درباره شباهت این تجربه در آن کشورها سخن گفته. مرینیسی تجربه خاورمیانه مسلمان با تجدد را «تجدد مثله شده» (Mutilated Modernity) می خواند. ر. ک. به:

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Tr. by Mary Jo Lakeland. N.Y. 1992.

- ۶ - برای بحث جالبی پیرامون تحول مفهوم «خیابان» در فارسی، ر. ک. به: متینی، جلال، «خیابان»، ایران نامه . سال اول، شماره اول، پائیز ۱۳۶۱. ص ۷۴-۸۸. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف و ارشاد آقای دکتر متینی هستیم.

- ۷ - برای بحث پیرامون این مرزبندیها و ضرورت بازنگرش در آنها ر. ک. به:

Greenblatt, Stephen. *Learning To Course*. London, 1992.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse And Historical Representation*. و نیز Baltimore. 1987.

- ۸ - برای بحث مفصل «ادبی بودن» متون تاریخی و «تاریخی بودن» متون ادبی ر. ک. به

Montrose. Louis A, "Professing The Renaissance: The Poetics And Politics of Culture," in *The New Historicism*, Ed. by H. Aram Veaser, London, 1989.

- ۹ - برای بحث تاز و بود ایدئولوژیک همه روایات تاریخی، ر. ک. به White، همان جا و نیز

De Certeau, Michel. *The Writing of History*. Tr. by Tom Conley, N.Y. 1988.

- ۱۰ - برای بحث ساخت سیاسی زبان، ر. ک. به

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative As a Socially Symbolic Act*. ITHACA. 1981.

و نیز

Shapiro, Michael. *Language And Politics*. N.Y. 1984. pp. 1-13 and 139-168 and 215-255.

- ۱۱ - De Certeau، همان‌جا، ص ۱۲ - ۲۱۰.
- ۱۲ - برای بحث مفصل و دقیقی از نقش سپهسالار در این زمینه و متن نامه، ر.ک. به: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عهد سپهسالار، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۶۰.
- ۱۳ - ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۴ - دیپلماتی آلمانی در گزارشی از ایران به نگرانی شاه از وضع سیاسی مملکت در آستانه سفرش به اروپا اشاره می‌کند. ر.ک. به: تجلی‌بخش، سروش، «وضع ایران در عصر ناصرالدین‌شاه از چشم یک دیپلمات آلمانی»، آینده، سال نهم، شماره ۹۸، ص ۶۲۵-۶۳۲.
- ۱۵ - آدمیت، همان‌جا، ص ۲۶۲.
- ۱۶ - هدایت، مهدی‌قلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۹۶۵، ص ۹۴. مخبرالسلطنه عین این وقایع را شرح کرده اما زمان آن را پیش از سفر دوم دانسته. ر.ک. به: هدایت، مخبرالسلطنه. گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳.
- ۱۷ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم، ص ۱۷.
- ۱۸ - برای بحث اهمیت روایت مکتوب، ر.ک. به De Certeau، همان‌جا، ص ۲۱۰.
- برای بحث رابطه رمان با پیدایش تجدد، ر.ک. به: Kundera, Milan. *Theory of the Novel*. N.Y. 1988.
- و نیز: Lukacs, G., *Theory of The Novel*. N.Y. 1975.
- ۱۹ - برای بحث تفاوت میان روایت سنتی و قصه از یک‌سو و روایت «عصر تجدد و رمان از سوی دیگر»، ر.ک. به: Benjamin, Walter. *Illuminations*. Ed. by Hanah Arendt. N.Y. 1983.
- ۲۰ - برای بحث جالبی پیرامون این سفرها و نیز رابطه آنها با غرفه‌های ملل اسلامی در نمایشگاه‌های بین‌المللی از یک‌سو و مسأله استعمار از سوی دیگر، ر.ک. به: Celik, Zeyneh. *Displaying The Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century Worlds's Fairs*. Berkeley, 1992.
- ۲۱ - سفرنامه در فرنگ (سفر سوم)، ص ۱.
- ۲۲ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ ص ۱۳۸.
- ۲۳ - همان‌جا، ص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۲۴ - آقای ایرج افشار در مقاله‌ای به علاقه شاه به زبانهای خارجی، دبستگی‌اش به خواندن ترجمه سفرنامه‌های فرنگی و نیز سشمش در تدوین فرهنگ فارسی فرانسه اشاره می‌کند. ر.ک. به: افشار، ایرج، «نگاهی به سفرنامه‌نویسی ناصرالدین‌شاه»، آینده سال نهم، شماره ۱۰، دی و بهمن ۱۳۶۰، ص ۷۵۷-۷۶۹.
- ۲۵ - برای بحث رابطه زبان و تفکر، ر.ک. به: Rorty, Richard. *Contingency, Irony And Solidarity*. N.Y. 1989.
- برای بحث رابطه زبان و مسأله استعمار، ر.ک. به: Bhabha, Homi. *Nation And Narration*. London, 1990. pp.291-323.
- ۲۶ - فرائس قانون و امه‌سه‌زار در کتب متعددی که اغلب هم به فارسی برگردانده شده، در این باب مطالب جالبی نوشته‌اند.
- ۲۷ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۱۸.
- ۲۸ - سفرنامه فرنگستان (سفر دوم)، ص ۴۵ - ۴۸.



- ۲۹ - سفرنامه ناصرالدین شاه (سفر اول)، ص ۱۱۶.
- ۳۰ - سفرنامه ناصرالدین شاه (سفر اول)، ص ۸۶.
- ۳۱ - ملکه ویکتوریا مرگ شوهرش را بهانه نرفتن به استقبال کرد. اما مخبرالسلطنه در این باره می‌نویسد: «در لندن ویعهد انگلیس مستقبل بود. ملکه در قصر ویندزور... بود. در سایر بلاد امپراطور یا پادشاه به گار می‌آمدند. ملکه مستثنی بود.»، هدایت، همان‌جا، ص ۹۹.
- ۳۲ - سفرنامه ناصرالدین شاه، ص ۱۲۱. برای آن که در باب احترام به شاه در لندن شکی نکنیم، شاه می‌افزاید: «جمعیت زیادی با کمال تأسف [در ایستگاه قطار] حاضر بودند. معلوم بود که اهالی انگلیس همه از رفتن ما قلباً ملول و متأسف بودند»، همان‌جا، ص ۲۸.
- ۳۳ - همان‌جا، ص ۱۹۰.
- ۳۴ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۷۰.
- ۳۵ - برای نمونه، توصیف شاه از باله چنین است: «برده بالا رفت. عالم غریبی پیدا شد. زندهای رقص زیاد به رقص افتادند. این رقص و بازی را باله می‌گویند، یعنی بازی و رقص بی‌تکلم. در این بین هم می‌رقصند و هم بازی درمی‌آورند به انواع اقسام که نمی‌توان شرح داد.» سفرنامه ناصرالدین شاه، (سفر اول)، ص ۲۴.
- ۳۶ - برای بحث درباره رابطه عرصه خصوصی و عمومی، ر.ک. به:

Arendt, Hanna. *Human Condition*. Chicago, 1955, pp. 33-35.

- و نیز، Rorty، همان‌جا، ص ۳-۷۳.
- ۳۷ - سفرنامه ناصرالدین شاه، (سفر اول)، ص ۲۷.
- ۳۸ - همان‌جا، ص ۱۷۲.
- ۳۹ - همان‌جا، ص ۷۵.
- ۴۰ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۲۲۰.
- ۴۱ - همان‌جا، ص ۱۲۸.
- ۴۲ - همان‌جا، ص ۲۹۳ - ۳۴۰.
- ۴۳ - هدایت، مهدی قلی، همان‌جا، ص ۵۱.
- ۴۴ - سفرنامه فرنگستان، (سفر دوم)، ص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۴۵ - برای بحث فعالیت‌های کنت، ر.ک. به: سیفی قمی تفرشی، مرتضی. نظم و نظیبه در دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۶۲.
- ۴۶ - برای بحث الگوی «دیده‌بانی جامع» که نظارتی همیشگی و جامع را میسر می‌کند، ر.ک. به:

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*. Tr. by Alan Sheridan. N.Y. 1977. pp. 190-202.

- ۴۷ - تفرشی، همان‌جا، ص ۹۰.
- ۴۸ - گاه دست طبیعت بهتر از هر شاعر و نویسنده‌ای از رخدادهای طبیعی نمادهایی گویا و زیبا می‌آفریند. در سفر اول شاه به فرنگ با طوفانی اضطراب‌آمیز پایان می‌گیرد. انگار طوفانهای طبیعی منادی و بازتاب نمادین طوفانهای سیاسی بود. به قول شاه در پایان سفر دوم هم «از اول شب دور افق برهم خوردگی پیدا کرد. باد می‌آمد و ابرهای سیاه پیدا شده بود که بیم طوفان و برهم خوردگی هوا می‌بود. هر قدر غلظیدم خوابم نبرد...» سفرنامه

فرنگستان، (سفر دوم)، ص ۲۵۷.

۴۹ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۱۴۳.

۵۰ - همان‌جا، ص ۱۳۰.

۵۱ - شاه در سفرنامه از یک «دختر چرکس» سخن می‌گوید. آقای بارشاطر در مقاله‌ای درباره ناصرالدین شاه از

دو دختر می‌نویسد. رک. به:

Yarshater, E. "Observations on Nasir-al-Din Shah," in *Qajar Iran: Political, Social And Cultural Change*. Ed. by E. Bosworth. Edinburg, 1983. p.8

۵۲ - روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۲۰۵.

۵۳ - همان‌جا، ص ۲۰۶.

۵۴ - همان‌جا، ص ۲۸۶.


۵۵ - سفرنامه ناصرالدین شاه، (سفر اول)، ص ۱۹۶.

## ایران و ایرانیان از نگاه یوشیدا نخستین فرستاده ژاپن به دربار قاجار\*

(۱)

### درآمد سخن

تاریخ مناسبات ایران و ژاپن موضوعی است که کمتر در پرتو تحقیق درآمده، و در ژاپن نیز بیشتر در این چند سال اخیر به آن توجهی شده است. ژاپنی‌ها پس از نهضت تجدد در سالهای نیمه دوم قرن نوزده و با آغاز پادشاهی امپراتور میجی Meiji (۱۸۶۷ م.) با خودآگاهی و جهان‌بینی تازه‌ای که یافته بودند، تند به پا خاستند و کوشیدند تا جای خود را در عرصه پر تلاش و ستیز این جهان گردنده بیابند و با دگرگونیهای جهان صنعتی همگام و، سرانجام، در این گستره پیشگام شوند. بیش از سیزده سال از شروع نهضت تجدد ژاپن نگذشته بود که ژاپنیان سوداگر هوشمند با شناخت اهمیت ایران به اعتبار بازاری آینده‌دار و امیدبخش برای کالای بیگانه، کوشیدند تا راهی به آن باز کنند و نخستین هیأت سفارت خود را در احوال دشوار آن روزگار روانه ایران کردند.

یوشیدا ماساهارو  Yoshida Masaharu (۱۸۵۲ تا ۱۹۲۱) که ریاست این هیأت را داشت خود شخصیتی جالب است و نمونه رجال هوشمند و پویا و پرمایه‌ای که سکان

\* این مقاله در دو بخش از نظر خوانندگان خواهد گذشت. در این شماره: درآمد سخن؛ ۱ - ایران و مردم ایران؛

و در شماره بعد؛ ۲ - حکومت ایران و دیوان سالاران؛ ۳ - روزگار ایران: گذشته و حال و آینده.

◻ در ذکر نامهای ژاپنی به رسم معمول ژاپنی‌ها، نخست نام خانوادگی و سپس نام کوچک آمده است.

کشتی توفان زده ژاپن را در نیمه دوم سده نوزده در دست گرفتند، و با تلاش و توانی شگفتی برانگیز آن را به ساحل امن و آبادانی رساندند و زمینه عظمت امروزین را فراهم ساختند. یوشیدا فرزند سامورایی بلند پایه‌ای از ایالت توسا Tosa، دولتمردی معروف در اواخر دوره ادو (سالهای ۱۶۰۳ - ۱۸۶۷) بود، که با دید روشن، پسر کوچکش را گفت تا دانش آموزد و نیز زبان خارجی (انگلیسی) یاد بگیرد. ماساهارو نیز چون پدر در دانش و ادب چین آموخته و فرهیخته شد، در نوجوانی به یوکوهاما رفت و درس حقوق خواند و قاضی شد، اما میان سالهای ۱۸۷۳ و ۱۸۷۷ که ایتاگاکای تایشوکه Itagaki Taisuke، از رهبران تجدد ژاپن، «حزب آزادی» را بنیاد کرد، ماساهارو از کار قضاوت دست کشید و به زادگاه خود، توسا، برگشت و به انتشار مجله این حزب پرداخت. حزب آزادی که خواستار مجلس ملی بود با دولت درگیر شد و بیشتر گردانندگانش در بند افتادند و ماساهارو گریخت و پنهان شد. اما چند سالی بعد (۱۸۸۰) او از سوی وزارت خارجه به مأموریت سفارت به ایران و عثمانی رفت.

در این هیأت سفارت ژاپن فوروکاوا سن یا Furukawa Senya از ستاد ارتش ژاپن و یوکویاما ماگواچیرو Yokoyama Magoichiro و چهار بازرگان دیگر نیز بودند. آنها روز پنج آوریل ۱۸۸۰ با ناو ژاپنی از خلیج توکیو روانه شدند. از هنگ کنگ یوشیدا و یوکویاما با کشتی تجاری انگلیسی سفر را دنبال کردند و در بیستم ماه مه، زودتر از دیگران، به بوشهر رسیدند. این دو در فاصله آمدن همسفران گردشی در بین النهرین کردند و سپس همه از راه بوشهر و شیراز و اصفهان به تهران آمدند و پس از چند ماه توقف در دارالخلافه ناصری و ملاقات با ناصرالدین شاه در اوایل ژانویه ۱۸۸۱ از راه انزلی و باکو و عثمانی بازگشتند.

یوشیدا می‌نویسد که در این سفر و تجربه دشوار در بیابانهای ایران از روحیه پویا و مغرور و تعالی‌جوی ژاپنی برای اداره کردن گروه نامتجانس همراهانش بهره می‌برده و آنها را سر غیرت می‌آورده است تا سختیها را تاب آورند: «ما ژاپنی‌ها، بنا به خصلت، مردمی حساس و ملاحظه‌کاریم، و احساس شرم همراه با غرور در ما قوی‌ست... خودم هم چندان سفر آزموده نبودم و گاهی کار نابه‌جا یا تصمیم ناصواب از من سر می‌زد» (۱۲۴)\*.

منابع رسمی تاریخ ایران در دوره قاجار به سفر یوشیدا و همراهانش اشاره‌ای کوتاه و تعارف‌آمیز دارد، اما روزنامه‌جیل‌المتین کلکته انگیزه فرستاده شدن این هیأت را علاقه امپراتور ژاپن به اتحاد ملل شرق دانسته و در سرمقاله بالابلندی در شماره ۸ سال بیستم

\* شماره‌ای که این‌جا و جاهای دیگر، پس از نقل قول آمده، شماره صفحه متن ژاپنی سفرنامه است.

خود (۵ اوت ۱۹۱۲) در سوک امپراتور میچی نوشته است: «... امپراتور متسو هیتو از چند سال به این طرف کمال میل و توجه را به طرف اتحاد ملل شرقیه و سلاطین شرق داشت چنان که کمیسیون مخصوص به دربار ایران گسیل فرمود و یک هیأت بحریه به اسلامبول فرستاد. ولی چون هنوز ما و برادران عثمانی به منافع آجل پی نبرده و روابط عاجل ژاپن را این قدرها مفید به حال خود تصور نمی کردیم، صرف نظر از دوستی و روابط با این دولت قویة شرق نمودیم. ولی علت عمده همانا موانع باطنی یعنی قوت روس بود...».

از این هیأت سفارت جز یوشیدا ماساهارو که یادداشتهای سفرش در کتابی با نام «پرشیا-نو-تابی» *Perushiya-no-Tabi* (سفر به ایران) در ۱۹۱ صفحه در سال ۱۸۹۴ در توکیو چاپ شد، فوروکاوا، نفر دوم هیأت، نیز کتابی فراهم آورد که بانام «پرشیا کیکو» *Perushiya Kiko* (سفرنامه ایران) در سال ۱۸۹۰ در توکیو منتشر شد. یوشیدا نوشته که در کتاب خود از یادداشتهای فوروکاوا هم استفاده کرده است.

در میان نوشته‌های ژاپنیان درباره ایران، کتاب یوشیدا، جز فضل تقدّم، از نظر محتوای غز و پر نکته و گیرای آن نیز ممتاز است. شیرینی سخن و روانی کلام و محتوای سرشار این سفرنامه، که نوشته مردیست صاحب‌دل و ادیب و نکته پرداز و باتجربه، و امتیاز آن بر یادگارنامه‌های انگشت‌شمار دیگر که ژاپنیان تا روزگار ما از سفر و حضرشان در ایران نوشته‌اند، قولیست که آگاهان اهل دانش و بینش ژاپن جملگی برآند.

از هیأت نوپای ژاپنی، مسافران کشوری که تازه از انزوای چند صد ساله درآمده است، نمی توان همان انتظاری را داشت که از سیاح و دیپلمات زبردست و مجهز و حمایت شده اروپایی. با این همه، یوشیدا با چشم باز دیده و حقیقت احوال ایران را تا اندازه بسیار شناخته است. او بدبینی بر حق مردم را به دستگاه دولت و دیوانیان خوب دریافته است. اندیشه ترقیخواهی میرزا حسین خان سپهسالار را ستوده، کنجکاوی ناصرالدین شاه را درباره وضع قشون و راه آهن دریافته، و دیده است که مقامهای دولتی در تهران با گذاشتن سیبل قیطانی به تقلید ناپلئون سوم تب تجددخواهی خود را فرومی نشانند و به صورت بسنده کرده‌اند.

یوشیدا از بسیاری چیزهای ایرانی و شرقی شرحی آورده که حاصل دید و دریافت خود اوست. رسم و راه مردم و آداب و عادات آنها را با علاقه نگریسته و بررسی کرده، به نوادر و غرایب هم که ذهن کنجکاو ژاپنی‌ها را بر می‌انگیزد پرداخته، و از نماها و

نمادهای همسان در ایران و ژاپن نیز سخن آورده است. سرانجام، او روزگار ایران را با احوال ژاپن در آن دوره پر تنش و آشوب قیاس کرده، و نگران فردای ایران است. سفرنامه یوشیدا تا همین تازگیها در ایران ناشناخته بود، اما در ژاپن در چند دهه گذشته شماری از پژوهندگان مقاله‌هایی پیرامون آن نوشته‌اند که از آخرین آنها مقاله استاد شوکو اوکازاکی می‌باشد که ترجمه آن به فارسی هم نشر شده است («نخستین هیأت سفارت ژاپن به ایران...»، در مجله آینده، سال پانزدهم - ۱۳۶۸، ش ۳-۵). ترجمه فارسی سفرنامه یوشیدا را نگارنده این مقاله به یاری ی. نی‌ئی یا آماده ساخته که در ایران در دست چاپ است.

این نوشته مروریست بر سفرنامه یوشیدا و معرفی قطعه‌هایی از آن (به نقل از ترجمه فارسی) که به منش و کنش و اندیشه و رسم و راه ایرانیان و کار و کردار مردم و دولتمردان ایران می‌پردازد، و نیز اندیشه و قضاوت نویسنده درباره مردم و گردش کارها در سرزمین ما.

## ۱ - ایران و مردم آن

### مناظر و زیباییهای ایران

در چشم یوشیدا، طبیعت ایران گیرا و باشکوه، و هنر و معماری آن زیبا و اصیل است. نمونه‌هایی از دیده‌های خود را چنین وصف می‌کند:

شکاف دره عظیم: «به دره ایزدخواست که رسیدم و این چشم‌انداز عالی را دیدم، به سرزمین پهناور ایران برای مناظر آن رشک بردم. در ژاپن که کشوری جزیره‌ایست، چنین منظره‌ای نداریم» (۹۳).

کهرود: «... سرانجام به کهرود (کهرود) رسیدیم و در چا پارخانه این‌جا خوابیدیم و استراحتی کردیم. دورنمای قشنگی که این‌جا پیش‌رو گسترده بود مرا سر حال آورد و آرامش دل و نیرویی تازه داد. چهل یا پنجاه خانه روستایی در دامنه تپه پر درخت و کنار کشتزارهای سبز و خرم منظره بدیعی ساخته بود» (۱۱۴).

گردنه کمارج: «... ستیغ کوهها در این تنگه تو در تو روی هم افتاده و بلند سر به آسمان افراشته است، چنان که کوههای میوگی Miyogi و اوساما Osama در ایالت ناگانو Nagano ژاپن به پای آن نمی‌رسد. تیغه کوهها بی‌شبهت به جوانه‌های خیزران (دوکی یا کله‌قندی شکل) نیست. صخره‌ها و تخته سنگهای سرخ فام، برهنه از هر درخت و گیاهی، تنگاتنگ ایستاده و منظره بدیعی ساخته بود. یقین دارم که تانی بونچو Tani Buncho یا کانو تانیو Kano Tanyu نقاشان ژاپنی هم که با قلم مو افسون

می‌کنند توانند یک ده هزارم این دورنما را بر پرده تصویر کنند» (۵۹ - ۶۰).  
گیلان: «از رستم آباد به سوی شمال خاک گیلان است. به گیلان که رسیدیم، زمین سبز و خرم شد. سنگ هم در این جا از خزه پوشیده بود. درختهای بزرگ سر به آسمان کشیده و سایه افکن بودند.

» به کهرم رسیدیم. این جا توتستان و مزارع غله داشت. کشاورزان با گاواهن... و گاو و گوسفند این جا و آن جا. این دورنما همان چیزی بود که در شعر چین زیاد تصویر می‌شود. با دیدن آن خود را در دنیای شعر و ادب چین دیدم» (۱۸۳).

» در شیراز... در باغی در شمال شرق ارک حکومتی منزل کردیم... این باغ درختهای افرا و چنار فراوان داشت. پیش روی ساختمان هم آب نمایی بود با کاشیهای آبی رنگ چارگوش. آبی که از فواره‌های آن می‌جست هوا را خنک می‌کرد. چند صد شمع کنار این استخر روشن کرده، و میوه‌های خوش طعم و بو و گل‌های عطرافشان روی میزها چیده بودند» (۶۹ - ۷۰).

سرانجام زیبایی چهارباغ اصفهان را چنین وصف می‌کند: «نمی‌دانم چگونه این همه زیبایی را در قدیم ساخته و پرداخته‌اند... هر دو سوی این خیابان ساختمانهای بسیار کهنه دو یا سه اشکوبه بود. این بناها می‌بایست، در اصل، طرح ونیزی باشد. پنجره‌ها از شیشه‌های رنگارنگ ساخته شده بود و از میان این پنجره‌ها طرح و نقش گل و بوته و پرند بر دیوار اتاقها دیده می‌شد. لبه بالای بنا و حاشیه بامها به رنگ سبز و آبی و طلایی (کاشیکاری شده) و بسیار خوش‌نما و دارای طرح و رنگ زنده و گیرا بود. پیش خود به ذوق و هنر ایرانیان قدیم آفرین گفتم» (۹۸).

#### راههای پرخطر و منازل پر بیم

یوشیدا پس از رسیدن به بوشهر و پیش از آغاز سفرش در سرزمین ایران سفری به بین‌النهرین کرد و از راه بصره و بغداد تا نزدیک‌بیهای خرابه‌های بابل رفت و بازگشت، سفری پر بیم و دلهره، زیرا که شنیده بود که گذشتن از این بیابانها بی‌خطر نیست. مترجم هندی او که بی‌باکی کرده و کمی پیشتر رفته بود، در راه بازگشت گرفتار حمله دزدان شد و شاهدی زنده بود بر ناامنی این منازل (۴۷).

مسافران ژاپنی هنگام روانه شدن از برازجان به راه کوهستان، به توصیه راهنمای هندی‌شان شش تفنگچی بومی برای ایمنی خود استخدام می‌کنند، اما مطمئن نیستند که اگر پیشامدی بشود کاری از آنها ساخته است یا نه (۵۸).

آنها در راه کویر هم واهمه ناامنی را دارند: «از اصفهان تا کاروانسرای بیدشک ۱۸ فرسخ بود، همه بیابان برهنه. خانه و آبادی دیده نمی‌شد. خیلی می‌ترسیدیم که در این بیابان گرفتار دزدان شویم. شنیده بودیم که گاهی راهزنان از شمال عربستان به این سو می‌تازند و میان اصفهان و بیدشک راه بر مسافران می‌گیرند. سه سال پیش از آن دسته بزرگی از راهزنان در کاروانسرای مورچه خورت به کاروانیان حمله کردند و همه را کشتند و هرچه را که داشتند بردند» (۱۱۳). باز، از کاروانسرای حوض سلطان هم که به راه می‌افتند، «یک فرسخ که پیش رفتیم به خرابه کاروانسرای رسیدیم. گفتند که چندین سال پیش که کاروانی با بار و بنه زیاد این‌جا فرود آمده بود، دزدان به آن حمله کردند و در این تاراج کاروانسرا هم ویران شد. از آن پس دیگر کاروانی این‌جا فرود نمی‌آید. پیدا بود که در این نواحی راهها پرخطر و منازل پر بیم است» (۱۲۰).

### رسم و راه زندگی ایرانیان

یوشیدا از همان آغاز سفر در ایران شباهتهایی میان زندگی مردم این‌جا با ژاپنیان دیده است:

«ایرانیانی که به دیدنمان می‌آمدند، راست و دوزانو روی قالی ایرانی می‌نشستند و با گفتن از وضع هوا سر صحبت را باز می‌کردند... ایرانی‌ها هم مانند ژاپنی‌ها، دوزانو بر زمین می‌نشینند. هر جا در دیدار نخست که ایرانی‌ها می‌دیدند که ما ژاپنی‌ها دوزانو روی زمین می‌نشینیم، با تعجب نگاهمان می‌کردند و می‌پرسیدند که طرز نشستن ایرانی را کجا یاد گرفته ایم؟ نمی‌دانستند که ما در ژاپن هم روی زمین می‌نشینیم» (۷۱).

در بوشهر «ما ساکه (عرق برنج) می‌نوشیدیم و خوراک گوشت را با کارد و چنگال می‌خوردیم. مردم محل با دیدن رفتار و خورد و خوراکمان ما را «فرنگستانی» می‌خواندند. اما ایرانیها باز در سیمای گندمگون ما دقیق می‌شدند، و می‌دیدند که روی قالی می‌نشینیم و برنج را تقریباً مثل آنها می‌خوریم، و فکر می‌کردند که ما باید مردمی از تیره هندو یا عرب باشیم. از همین‌جا ایرانیها به ما احساس نزدیکی و دوستی پیدا کردند... اما پس از آن که ما در اتاقهای بالای تجارتخانه هلندی جا گرفتیم. ایرانیها کم‌کم نظرشان برگشت و احساس ناخوشایندی از ما پیدا کردند» (۲۰).

در شیراز: «میزبان ایرانی ما کنار سماور برنجی (وسیله‌ای مانند فورو Furo ژاپنی) که بالایش قوری چای (چیزی مانند یوکان Yokan ژاپنی) می‌گذارند، می‌نشست. نوکر چای دم می‌کرد و می‌ریخت، و مهماندارمان به دست خود استکانهای چای را جلوی ما



می گذاشت» (۷۱).

یوشیدا می گوید که یکی از اسباب وقت گذرانی ایرانیان کشیدن قلیان بود، و قلیان را در مجلس دور می گرداندند. شرحی هم از ترکیب قلیان و درست کردن آن، و کار قلیاندار و عادت بزرگان به همراه داشتن قلیانچی و اسباب قلیان آورده است (۷۱) و جاهای دیگر).

«غذای اصلی مردم برنج بود. ایرانیها برنج را با روغن گوسفند می پزند. چلو را در بشقاب مس سفید کرده می کشند. به صورتی که نمای کوه فوجی Fuji را پیدا می کند. دور این بشقاب چلو، حدود ده کاسه کوچک می گذارند که در اینها خورش گوشت، خورش سبزی، آش یا کوفته ریزه است. غذا را با دست چپ می خورند زیرا دست راست را پاک نمی دانند» (۱۴۱).

«ایرانیها پس از غذا دستهایشان را با گلاب می شستند (برای شستن دستها آفتابه و لگن می آوردند) لگن شبیه ظرف کاسه مانند ژاپنیست که ما آن را میدارای Midarai می گویم. آب و گلاب را در ظرفی می آوردند که شبیه ساکه خوری ژاپنیست که آن را چوئشی Choshi می نامیم.... به خانه اعیان و اشراف ایرانی که دعوت می شدم، بعد از غذا آفتابه لگن می آوردند» (۱۴۱).

«ایرانیها با غذا سیر و پیاز می خورند... بوی پیاز را خوش دارند!» (۱۴۲).

«لباس ایرانیها گوناگون بود و بستگی به موقع و وضع اجتماعی آنها داشت. لباس اعیان و اشراف در شیراز، اصفهان و تهران نمونه لباس مردان متشخص ایرانی بود. وضع لباس زنها را هم با دیدن این سه شهر توانستم بشناسم.

«بزرگان و بلندپایگان در تهران، از شاه گرفته تا وزرا و اشراف، کلاه پوست بره سیاه هسترخان به سر می گذاشتند. جامه ای که یقه فراخ و آستین گشاد داشت روی شلوار می پوشیدند و کفش چرمی به پا می کردند. اروپادیده ها و آنهایی که شیفته تمدن و معرفت جدید بودند لباس طرز اروپایی در بر می کردند و کلاه فرنگی به سر می گذاشتند. از صاحب منصبان دولت، چهل درصدشان به طرز اروپایی و ۶۰ درصد به رسم ایرانی لباس می پوشیدند.

«زنها چادر به سر می کردند، که از سر تا پایشان را می پوشاند و فقط چشمها از پشت روبنده توری که زیر چادر به صورت انداخته بودند پنجره ای به بیرون داشت. هیأت آنها در این پوشش شبیه عروسک ژاپنی اوکسی آگاری کوبوشی Oki-agari-Koboshi و داروما Daruma بود» (۱۴۰).

یوشیدا که از حرمسرا و اندرون شاهان مشرق زمین تصویری افسانه‌ای در ذهن داشته، توانسته بوده است با دادن انعام به سرایدار، ساختمان متروکی را که زمانی حرمسرا بوده است ببیند و از حیاط و باغچه و اتاقهای دلگشا و خوش منظر آن شرحی آورده است (۱۴۰-۱۴۱).

«در عروسیها برای سه روز جشن و میهمانی بود. کسانی که تنگدست بودند، دار و ندارشان را خرج عروسی می‌کردند. عروسی گران تمام می‌شد.»  
 «بر عکس عروسی، آیین کفن و دفن بسیار ساده بود و تشریفات زیاد نداشت» (۱۷۶).

«ایرانیها همراه با ساز و موسیقی به نمایش و رقص و پایکوبی می‌پرداختند. این مجلس سرور را «بزم» می‌گفتند... آهنگ و نوای سازهای ایرانی بسیار زیبا و ملایم و محزون بود و احساسی از سوز تنهایی به شنونده می‌داد. موسیقی ایرانی بر دلم نشست و حال حزنی در من ایجاد کرد» (۱۷۷).

ایرانیها به طالع بینی و پیشگویی عقیده داشتند، و «پیش رمال و غیبگو می‌رفتند تا بپرسند که سعادت یارشان خواهد شد یا نه. اگر هم می‌بایست درباره کاری تصمیم بگیرند به حساب سعد و نحس و طالع بینی متوسل می‌شدند. غیبگوها و دعانویسها همه آخوند [نما] بودند، و آنها را «دعابده» می‌خواندند» (۱۷۲).

«درباره طب، ایرانیها فکر منطقی (علمی) نداشتند... دنباله‌رو تجویز قدما و طب خانگی بودند. آنها به درمان پزشکی و دارویی عقیده نداشتند زیرا که راه آن را نمی‌دانستند... [ناصرالدین] شاه کوشید تا شیوه طب و دارو و درمان اروپایی را رواج بدهد، اما مردم طب قدیمی خودشان را بهتر می‌دانستند و آن را از دست نهند. اما در گوشه و کنار ولایات عده‌ای از مردم می‌دانستند که داروهای جدید اثربخش است. شاهد این معنی آن که در چند روستا که گذارمان افتاد، مردم گرد آمدند و «حکیم صاحب» گویان از ما برای مریضه‌اشان دوا و درمان خواستند» (۱۷۲).

یوشیدا دو مورد از توسل مردم را، در دهات سر راه، به هیأت ژاپنی برای علاج کردن بیمارانشان شرح داده است: یکی در روستای میان کتل که در میان انبوه اهالی گرد آمده، دو سه مرد هر کدام بیماری را به کول گرفته و آمده بودند: «به پیشنهاد بازرگان هلندی در بوشهر، داروهای بی اثر و بی‌ضرر با خود آورده بودیم. چند لیوان آماده کردم و در هر کدام یک قاشق گرد سُدیم با کمی آب مخلوط کردم و به هر کدام از مریضها یک لیوان از آن دادم. خودمان با شتاب سوار قاطرها و آماده رفتن شدیم. در

این میان چندتن از مردم روستا سبدهایی پر از میوه و خوردنیهای دیگر روی سر آوردند تا برای تشکر به این دکتر خارجی که دستش شفاست... پیشکش بدهند و ما را بدرقه کنند... عرق شرم بر چهره‌ام نشست» (۶۷). «به کاروانسرای خان‌زینان هم که رسیدیم با نهایت حیرت دیدیم که این‌جا هم مردم «حکیم صاحب» گویان آمدند.» این‌جا هم یوشیدا بچه‌ای را که از بلندی افتاده و زبانش میان دندانها مانده و بریده بود، با شربت قند تسکین می‌دهد، و مادر و خویشان او برایش ماست و یک مجموعه نان شیرمال و سبب انگور و خوردنیهای دیگر می‌آورند، و به نشانه قدردانی به پایش بوسه می‌زنند (۶۷).

رسم عزاداری مذهبی هم که برای یوشیدا سخت بیگانه می‌نموده، توجه و حیرت او را برانگیخته است. در شرح گشت و گذار خود در اصفهان (۲۳ تا ۲۹ اوت ۱۸۸۰ / ۱۷ تا ۲۳ رمضان ۱۲۹۷ هجری) می‌نویسد: «نزدیک مسجد شاه رسیدیم. ایوان ورودی مسجد مشرف به میدان بزرگی بود. چون ماه رمضان بود انبوه مردم از پیر و جوان در مسجد گردآمده بودند. شمار این جمعیت ۲ یا ۳ هزار نفر می‌شد. آنها در صحن مسجد چند حلقه ساخته، بعضی از آن میان پیراهن را درآورده و شانه‌ها و سینه‌شان را برهنه کرده بودند. آنها با آهنگ منظمی با هر دو دست به سینه‌شان می‌کوفتند... می‌ایستادند، روی پا می‌چرخیدند، و بلند و با فریاد اندوه عزاداری می‌کردند. این صحنه و رفتار آنها را به هیچ چیز نمی‌توانم مانند کنم. البته ما ژاپنی‌ها در تابستان مراسم بون Bon (یادبود سالانه درگذشتگان در ژاپن که درمیانه تابستان است) برگزار می‌کنیم. اما در این‌جا گروهی از عزاداران پی در پی قمه به سرشان یا زنجیر به سینه و پشت خود می‌کوبیدند و خون به وضع بدی از سر و سینه‌شان سرازیر بود... نمی‌دانم که آنها چه دلی داشتند. همه دکانهای شهر بسته بود و کسی کار نمی‌کرد» (۹۹).

یوشیدا تا ماه ذی‌حجه که به تهران رسیده با رسوم ایران تا اندازه‌ای آشنا شده بود و بدین‌جهت از مراسم قربانی کردن شتر که در باغ نگارستان شاهد آن بوده چندان حیرت ننموده است: «برای قربانی کردن شتر مذبحی در باغ میانی ارک وجود داشت... چند جوان با تیغ مخصوصی شتر را می‌کشند... به فرمان و اشاره شاه و بنا به رسم، گوشت قربانی میان عده زیادی از اعیان دولت تقسیم می‌شد. در این روز ضیافت بزرگی در کاخ می‌دادند که بزرگان دولت به آن دعوت و با این گوشت پذیرایی می‌شدند. گویا ایرانیها گوشت حیوان قربانی را شفا بخش می‌دانند» (۱۴۳-۱۴۴).

یوشیدا گهگاه نیز از رسم و رفتارهای نابجا که آن را خلاف آداب صحبت یافته نالیده است: در شیراز، «ایرانیهایی که به دیدنمان می‌آمدند... چندان از سرما و گرما

می‌گفتند که خسته می‌شدیم» (۷۱)، و در مهمانی شام نایب حاکم رشت «توقّی به هم خوردن ظرفها و ساییدن کارد و چنگالها به بشقابهای سورچرانهایی که بی‌ملاحظه غذا می‌خوردند در فضا می‌پیچید و گوش‌آزار بود، و از آداب‌دانی مهمانها حکایت می‌کرد» (۱۸۵-۱۸۶).

سرانجام مسافر ژاپنی ما منش و ظاهر مردم گیلان را که اقلیمی شبیه به سرزمین او دارد، با مردم ژاپن نزدیکتر یافته است: «طبع و رفتار کشاورزهای گیلانی با همتایان در جنوب ایران متفاوت می‌نمود. گیلانیها سخت‌کوش و پرکار نشان می‌دادند. این کشاورزان کلاه پهنی بر سر می‌نهادند و بارها با آویزان کردن از دو سر چوب درازی که بر دوش می‌گذاشتند حمل می‌کردند. با این هیأت، آنها شبیه کشاورزهای ژاپنی می‌نمودند» (۱۸۸).

#### اقلیت‌های ایران و اقوام نزدیک

در میان اقلیت‌های ایران، یوشیدا از زرتشتیان به نیکی و تحسین یاد می‌کند. به دنبال سخن از ایران باستان و یادگارهای آن، فصلی دارد در تاریخ آیین زرتشت، که در آن از کوشش زرتشتیان برای روشن نگاهداشتن آتش مقدس می‌گوید، و این که زرتشتیان هند رابطه نزدیکی با معبد زرتشتی یزد داشتند، و از رویدادهای تاریخی که نمودار اعتقاد و تعهد زرتشتیان به همیشه روشن نگاهداشتن آتش مقدس است، یاد می‌کند (۸۷-۸۹). «امروزه هم پیروان زردشت در ایران هستند که بیشتر در یزد و کرمان زندگی می‌کنند و معبد اصلی آنها در یزد است... در غرب هند، در بمبئی، هم بسیاری زرتشتیان بیدار فکر و توانگر زندگی می‌کردند. شماری از اینان در دستگاه حکومت انگلیسی هند به مقام رسیده... و همه آنها مردم معتبر و محترم شناخته می‌شدند» (۸۹).

حسن نظر یوشیدا نسبت به زرتشتیان بی‌گمان به تأثیر شخصیت مانکجی هاتارای Mankji Limji Hatarai رئیس جامعه زرتشتیان در ایران، و یاریهای او به هیأت ژاپنی، هم بوده است: «مانکجی از ایرانیان و پارسیان بمبئی [هند] بود و هیجده سال می‌شد که به ایران آمده و اداره کارهای زرتشتیان را برعهده گرفته و [در واقع] مدیر جامعه زرتشتیان بود. او با زبان انگلیسی و نیز بعضی لهجه‌های آسیای میانه به‌خوبی آشنا بود. مانکجی نشریه ماهانه‌ای به خط گجراتی برای جامعه زرتشتیان منتشر می‌کرد. در سالی که او را دیدم حدود شصت سال داشت و تندرست و فعال بود. او از ضعف سیاسی ایران نگرانی داشت و تحلیل و برآوردهایی در کار ایران به‌من داد» (۱۳۶-۱۳۷).

«مانکجی زیاد پیش ما می آمد و ترتیبی داد که برادرزاده اش مترجمی مرا بر عهده بگیرد. این جوان کمک کار من شد و تا در تهران بودیم در نزدیکی ما منزل داشت» (۱۳۵).

یوشیدا درباره آرامنه می نویسد: «بیشتر ساکنان جلغا [در اصفهان] ارمنی بودند. آنها جامه های برازنده و مرسوم خود را می پوشیدند. کوچه های این محله پاکیزه و زیبا می نمود» (۹۷). طنزی هم درباره ارمنی شاگرد تجارتخانه ای که در بغداد در خانه او مانده بودند، دارد: «ارمنی مهماندار ما اتنوتی نام داشت و مردی بسیار مهربان بود (اگر پول بیشتری می دادیم، مهربانتر هم می شد)» (۳۸).

او از یهودیان یادی نکرده است، جز در بغداد که «یهودیان (تجارت پیشه) قلمدانی همراه داشتند که از فلز ساخته شده بود و آن را با قلم نی همیشه در پر شالشان داشتند» (۴۱).

یوشیدا و همراهانش در مسیر راه خود در ایران به دسته های کوچ نشین هم برخوردند: «مردم ایل کنار رود و جویبار و نزدیک مرتع چادر می زدند و تا هنگامی که دامها آب و علف داشتند در آن جا می ماندند... ایل نشینان آرام و سر به زیر می نمودند. به چادر نشینان که نزدیک شدم تا دیدنی بکنم، از جا برخاستند و سلام و تعارف کردند. فقط سگهایشان بلند پارس می کردند و روی خوش نشان نمی دادند... زنها را هر کدام سرگرم کاری دیدم...».

«چادرنشینان و بیلاق و قشلاق کردن ایلها برایم مانند کوچ پرنندگان مهاجر در ژاپن بود. ایران سرزمین صدها ایل مختلف بود، و از آن میان عربهای کوچ نشین که مردمی تند و ناآرامند... پیداست که مردم چادرنشین شمالی تر رفتار ایلهای عرب را ندارند، خوش دل و نیک نفس اند» (۹۱).

یوشیدا از عربها یاد خوشی ندارد، می گوید: «دزد و حرامی در بصره زیاد است» (۳۱)، و در بازگشت از نیمه راه خرابه های بابل به سوی بغداد که بدحالی و تشنگی او را رنج می دهد، مردم عرب کاروان به خواهشش برای جرعه ای آب واقعی نمی گذارند (۴۶). نیز، او رویداد زد و خوردی میان دو دسته از اعراب و هجوم شبانه آنها را به کشتی مسافری روی شط نزدیک بصره از نزدیک دیده و نمونه ستیزندگی و خونریزی عربها شناخته است (۴۹).

از جالبترین شرحهای یوشیدا درباره مردمی که در راه سفر به ایران دیده، مقایسه

اوست میان منش و خوی هندو و عرب:

«(در کشتی و بر دجله) شب بود که از کنار ویرانه‌های تیسفون گذشتیم... عمل‌های کشتی داشتند بار خالی می‌کردند و بار می‌گرفتند؛ اما بیشتر از آن که بارها را جا به جا کنند چرت می‌زدند. کارگرهای عرب تن آسا و تبیل بودند و هیچ فرصتی را، هر چند کوتاه، برای آسودن و چرت زدن از دست نمی‌دادند. ناخدای این کشتی یک کاپیتان انگلیسی بود، و مردی بدخلق و کم حوصله. کاپیتان، عملاً هندی کشتی را به ضرب شلاق به کار می‌داشت، اما با کارگرهای عرب پروای چنین کاری را نداشت و با آنها به زبان خوش حرف می‌زد. دربارهٔ این رفتار دوگانه‌اش پرسیدم، و ناخدا پاسخ داد: «عربها طبع خشن دارند، و جسور و قوی‌اند. اگر خشمشان را برانگیزم، کینه در دل نگاه می‌دارند و همین که دستشان برسد تلافی می‌کنند، و در این کار از سر جانشان هم آسان می‌گذرند. هندیها ملایم و آرام و مطیع و بردبارند. اما اگر عربها را شلاق بزنم، تشنهٔ خونم خواهند شد و باید مرگ را پیش چشم ببینم.» این پاسخ ناخدای انگلیسی دلم را به درد آورد، چون دیدم که رفتار او با هندیها و با عربها همان حکایت یک بام و دو هواست» (۳۶).

یوشیدا رفتار رام چندرا Ram-Chandra مترجم هندی خود را هم نمونه‌ای از منش هندوان می‌گیرد: «پر ددرس‌ترین چیز در سفر ما کار و رفتار مترجم هندی‌مان بود. او خلق و خوی خاصی داشت که با طبع اعضای هیأت ما سازگار نبود. تمایل داشت که اراده‌اش را بر دیگران تحمیل کند... دخالت‌های ناروا... کله‌شقی و یکدندگی هم داشت... و در برابر ایراد و انتقادمان کور و کر می‌شد... دیدم که رفتار و روحیه‌اش متین و استوار نیست، و در سخن گفتن هم نزاکتی ندارد. آدمی باری به هر جهت گذران و ناهنجار و بی‌مایه است. نمی‌توانستم در راهنمایی گروه‌مان به او تکیه و اعتماد کنم. اما او یکی از ملیون و مبارزان هند... و آرزویش این بود که مردم هند از بند استعمار انگلیس آزاد بشوند... بسیار حراف بود... وقتی که خودم با مترجم دولت طرف مکالمه شدم، خیلی ناراحت شد و زود قهر کرد و رفت...» (۱۲۳-۱۲۴).

#### نمونه‌های نیک رفتاری

یوشیدا جای‌جای در تحسین کار و کردار و منش ایرانیان سخن آورده است. تحسین او همیشه برای فضیلتی‌ست که در مردم عادی و عامی دیده، و طبع بلند و آزادگی و مهمان‌نوازی آنان را ستوده است. در میان این ستودگان، مردم روستاهای میان راه و کاروانسراداران جای خاص دارند:

در میان کتل «مردم روستا، مشعل در دست، به سوی ما آمدند. کدخدا، پیشاپیش آنها، مردی شصت ساله می‌نمود، با ریشی بلند و عصایی در دست... همین که تذکره سفرم را دید تعظیم کرد و با ادب و احترام ما را به خانه‌اش دعوت کرد. خانه او از گل ساخته شده و مانند لانه زنبور بود... آن شب خانواده او رفتند و در جای دیگر سر کردند، و کدخدا خانه‌اش را در اختیار ما مهمانان عالیقدر گذاشت.

«... صاحبخانه گوسفندی برای قربانی کردن آورد و گفت که این کار بهترین راه پذیرا شدن قدوم میهمان است... همچنان که زیر لب دعا می‌خواند قطره‌هایی از خون قربانی را به چهار گوشه اتاق ریخت. سپس در برابر من به زانو نشست، تعظیم کرد و آن‌گاه از اتاق بیرون رفت. گوشت گوسفند را پختند و در سفره نهادند» (۶۴-۶۵).

در راه کویر «به کاروانسرای حوض سلطان که رسیدم... بلند فریاد کردم تا کاروانسرادار ایرانی چراغ بادی به‌دست از گوشه‌ای پیدایش شد... راه ورود به کاروانسرا را نشان داد... روی بستر گاه افتادم و راحت خوابیدم. در این میان، کاروانسرادار به اسبم رسیده و زین از پشتش برداشته بود.

«نفس اسبم که پوزه‌اش را نزدیک صورتم آورده بود بیدارم کرد... تا خواستم که از آب شور آن‌جا کمی گرم کنم و دست و پاها را بشویم، کاروانسرا دار که فکرم را خوانده بود پهن اسب جمع کرد و آتش درست کرد و برایمان آب گرم آورد و دست و پاها را با آن شستیم» (۱۱۹-۱۲۰).

«در میان توفان و تندباد به کاروانسرای برازجان رسیدیم. خسته و بی‌رمق در کاروانسرا افتادیم... هرکدام ما از تشنگی می‌نالید و می‌گفت: «کمی آب به‌من بدهید!» کاروانسرادار ایرانی به‌ما آب داد و نوشیدیم. او خیلی مهربان بود، و پذیرایی و رفتارش به ما راحت و آرامش داد» (۵۷).

نیز یوشیدا از قدرشناسی مردم روستاهایی که از او طبابت و دارو خواسته بودند و او هم آب قند یا مایع بی‌ضرر و دلخوش‌کنکی به بیمارانشان داده بود یاد می‌کند، که همه جا برایشان انواع خوراکی هدیه می‌آوردند و امتنانشان را با بوسیدن دست و جامه او نشان می‌دادند (۶۶-۶۷). حق شناسی در برابر خوبی و تلافی کردن آن در آداب و رفتار اجتماعی ژاپنیان اهمیت خاص دارد.

یوشیدا داستان نجات یکی از همراهانش را در میان توفان و تندباد کویر، هنگامی که از حیاتش نومید شده بودند، به‌وسیله دو روستایی باز می‌گوید. سخن او در شرح این حکایت پر از شوق و تحسین است: «(پس از حرکت از بوشهر و در میانه تندباد کویر)

به کاروانسرای برازجان رسیدیم. توفان شن همه‌جا را تاریک کرده بود. همراهانم را شمردم و دیدم که یکی گم شده است. از فوجیتا Fujita تاجر اهل یوکوهاما خبری نبود. شب که شد، توفان شن بند آمد... فوجیتا بیحال و خسته پیدایش شد. دو تا از اهالی محل زیر بازویش را گرفته بودند... فوجیتا گفت: «در توفان و تندباد از دیگران عقب ماندم و از روی قاطر افتادم... در آن تندباد از یکدیگر دورتر افتادیم. فکر کردم که زیر شنهای این بیابان زنده به‌گور خواهم شد، و آماده مرگ شدم. در همان لحظه‌های نومیدی، دو مرد ایرانی رسیدند... آن دو کمکم کردند تا دوباره بر قاطر نشستم و با هم به یک آبادی کنار بیابان رفتیم... از من پرستاری و پذیرایی کردند و هندوانه و ماست و نان برایم آوردند... صبر کردیم تا توفان گذشت. آن وقت باز یاری و مهربانی کردند و مرا به این‌جا رساندند.» یوشیدا می‌افزاید که فوجیتا تکه نانی را که از آن خانه داشت با خود نگهداشت و به یادگار به ژاپن آورد و در این‌جا آن را در کامیدانا Kamidana (محراب شینتو Shinto، آیین قدیم ژاپن) در خانه‌اش گذاشت. او هر روز جلوی کامیدانا می‌نشست و خدا را نیایش می‌کرد که او را نجات داده است (۵۸-۵۶).

سرانجام، دلتنگی یوشیدا هنگام بازگشتنش از ایران، یکی هم برای جدا شدن از خدمتگاری باوفا بوده است: «از ورودم به ایران که به بوشهر رسیدم مرد عرب زبانی همراهم بود به نام علی بشیر که انگلیسی هم حرف می‌زد. او مرد با صفا و صادق و ثابت قدم بود، و نیز خوش بنیه و چابک و کاری و زحمتکش. این علی در طول سفر و اقامت‌مان در ایران کارهای روزانه‌مان را انجام می‌داد... هنگامی که از او خداحافظی می‌کردم، جزئی پولی به رسم انعام به او دادم. علی سرش را تکان داد و (آن را نپذیرفت و) گفت که تمنا دارد که (به‌جای پول) تقدیرنامه‌ای به او بدهم. تعجب کردم که مردی در وضع او چگونه ارزش تقدیرنامه را چنین شناخته و دریافته است. او گفت: «افتخار چیزی‌ست والا و ارزنده که همه عمر برایمان می‌ماند.» البته من درخواست او را با میل اجابت کردم» (۱۷۹).

#### بدمنشی‌ها

یوشیدا از رندی و فرصت طلبی بعضی از مردم دهات میان راه با تفنن و مزاح یاد می‌کند. در راه کازرون به میان کتل آنها را از راه پر خطر کوهستان به هراس می‌اندازند تا تفنگچی بومی استخدام کنند: «این‌جا سراسر درخت و بیسه سرسبز بود. حکایت خنده‌داری هم داشتیم. اهالی این دور و بر می‌گفتند که در این بیسه‌ها گهگاه حیوانهای



وحشی به مردم حمله می‌کنند... بنابراین از سر احتیاط ده تفنگچی دیگر استخدام کردیم. در نیمه شب که کوه و بیابان از مهتاب روشن بود، کمی دورتر از ما کسی از سراسب کوه به زیر می‌آمد و صدای پا در کوه طنین می‌انداخت. خوب که نگاه کردیم دیدیم که چهار یا پنج چوپان که گله‌شان را می‌رانند از بالای کوه سرازیر شده‌اند. من خیال کرده بودم که این بلندپها کمینگاه شیر و پلنگ است. اما اگر این جانورها دور و بر این‌جا پیدا می‌شدند که چوپانها جرات نمی‌کردند که به این حوالی نزدیک بشوند و گوسفندهایشان را هم بیاورند و بچرانند. دانستم که مردم محل ما را گول زده‌اند. فکر کردم که تفنگچیهای این حوالی بیکار بوده و خواسته‌اند که از این راه کاری و نانی به دست بیاورند» (۶۳).

او نمونه‌هایی از نادرستی خدمتگاران ایرانی را به تلخی باز می‌گوید: «برای گرم کردن اتاق (در زمستان) منقل با آتش زغال می‌گذاشتند... ناگزیر بودیم که (ماهی) ۲۰ تا ۴۰ قران به نوکرها بدهیم تا منقلها مان را گرم کنند. چندتایی از این خدمتگارا صادق بودند، اما بیشترشان درستکار نبودند. شنیدم که بعضی از آنها هر وقت دستشان برسد از اربابشان می‌دزدند. تایلور Tailor که معلم انگلیسی بود برایم گفت که زن خدمتگاری در خانه داشت که دستمال و جوراب و پیراهنش را می‌دزدید، تا که یک روز که آن زن را پنهانی زیر چشم گرفته بود به موضوع پی برد و دید که زنک جوراب او را پوشیده است و دستمالش را با خود دارد. تایلور به خشم آمده و او را سرزنش کرده و آن خدمتگار نادرست با آرامی و خونسردی گفته بود: تقصیر خودم نیست. شیطان توی جلدم آمد و این کار را کرد. من که گناهی نکرده‌ام!» (۱۳۴-۱۳۵).

یوشیدا حکایت می‌کند که مباشر حاکم فارس با چه زمینه‌چینیها اسب خوب و راهوار پیشکشی حاکم به او را با اسب مفلوک و ناتوانی عوض کرد و پول زیادی هم برای چند روز تیمار اسب از او گرفتند (۷۲-۷۳). به این داستان بازخواهیم گشت. دروغگویی و تدلیس اهل کسب نیز بر یوشیدا ناگوار می‌آید: «در بازار... اگر ظاهر کسی نشان می‌داد که مشتری و در پی خرید چیزی است، ده نفر از مغازه‌ها بیرون می‌ریختند و او را از چپ و راست می‌کشیدند تا به دکان خود ببرند، و فریاد می‌کردند: «مغازه ما از همه‌جا ارزاتر است!» و «این جنس از همه بهتر است.» فریادشان گوش فلک را کر می‌کرد. به خرید که می‌رفتیم، قیمت را ده برابر می‌گفتند تا جای چانه‌زدن باشد. ما که غریب و مسافر بودیم می‌بایست مواظب باشیم که کلاه سرمان نرود. وقتی که چانه می‌زدیم تا قیمت را پایین بیاورند، دکاندار با انگشت به آسمان اشاره می‌کرد و

سپس انگشت را به سینه خود می‌زد و می‌گفت «خدای من شاهد است» یا «بینی و بین‌الله». بازاریها حرف و قسمشان همیشه همین بود. یک روز می‌خواستم چیزی بخرم و مرد بازاری دروغ گفت: دیدم که خیلی بی‌انصافی و نادرستی در کارش است. به وسیله مترجم به او گفتم: «خدا را شاهد می‌گیری اما باز دروغ می‌گویی! چرا چنین معصیتی می‌کنی؟» او در پاسخ سرزنشم، رگ و راست و با خونسردی گفت: «من به غیر مسلمان می‌توانم دروغ بگویم. خدا ما را برای این دروغ کیفر نمی‌دهد» (۱۳۹).

در همه شهرهای مسیر راه یوشیدا و همراهان او الزام به انعام دادن مایه آزارشان بود: «در بوشهر فرمانده پادگان دو سرباز را فرستاد تا جلوی اقامتگاه ما پاس بدهند... بار نخست که نوبت پست عوض کردن سربازها رسید، دو قراولی که می‌بایست بروند جلوی ما ایستادند و با ادب و احترام سلام نظامی دادند و منتظر ماندند. تعجب کردم که اینها چرا نمی‌روند... سرانجام به زبان آمدند و گفتند «بخشش» (= انعام) می‌خواهند. پس من به هر یک از آنها یک قران دادم. با این قرار می‌بایست هر روز دو قران به قراولها بدهم. این بود که به پادگان گفتم که دیگر قراول نمی‌خواهم. اما فرمانده پادگان به تعارف برگزار کرد، نه قراولها را برداشت و نه به سربازها دستور داد که درخواست «بخشش» نکنند. پس از آن چون دیدیم که این سربازها عاقل می‌ایستند و روزی دو قران می‌گیرند، فکر کردیم که از آنها کار خواهیم، و آنها را به خانه‌شاگردی واداشتیم» (۲۰-۲۱).

در تهران هم که دولت ساختمانی نزدیک کاخ برای اقامت در اختیار هیأت ژاپنی گذاشت، همین ماجرا تکرار شد: «هر بار که بیرون می‌رفتم یا به درون می‌آمدم، دو نگهبان جلوی در دستشان را دراز می‌کردند و «بخشش» می‌خواستند. گاهی حوصله‌مان تنگ می‌شد و پیش خود می‌گفتم که چه بهتر بود که در هتل می‌ماندیم!» (۱۲۷).

در اصفهان «همان که برای دیدن کاخ آینه‌خانه، که دیگر مسکون نبود، توی آن رفتم یکی از سربازهای نگهبان جلو آمد و دست راستش را به نشانه انعام خواستن به سویمان دراز کرد، و در همین حال چپش را در دست چپ خود محکم در مشت گرفته بود. این صحنه برای یمن بسیار دیدنی و خنده‌آور بود» (۹۹-۱۰۰).

در کاخ چهل‌ستون هم «سربازها نگهبانی می‌دادند. یک‌یک پیش آمدند و «بخشش» (انعام) خواستند. یکی یک قران به سربازها دادم و تماشای کاخ را به پایان رساندم» (۱۱۱).

رسم و تحمیل انعام دادن، لطف و حسن اثر هدایایی را که اعیان شهر در ورود آنها

و به رسم «منزل مبارکی» برایشان می‌فرستادند، تا اندازه بسیار از میان می‌برد: «در شیراز از ما خوب و شایسته پذیرایی کردند. هر روز معاریف از هر صنفی به دیدنمان می‌آمدند... آنها برایمان چیزها و میوه‌های زیاد و گوناگون، مانند گلابی، سیب، انگور و خربزه، و نیز سبدهای پر از گل سرخ و نسترن و گل داودی پیشکش می‌آوردند. طبق کوشی که اینها را می‌آورد... «بخشش» می‌خواست. همه آنچه که آورده بودند دو سه قران بیشتر نمی‌ارزید اما من ۵ یا ۶ قران «بخشش» می‌دادم» (۷۱-۷۰).

پذیرایی کردن از دیدارکنندگان تشریفاتی نیز تحمیل دیگری برای هیأت ژاپنی بود: «می‌بایست چندین آدم برای کارهای خانه نگهداریم. مترجمی که از سوی وزارت خارجه ایران معین شده بود هر روز به بهانه‌ای یا کاری به دیدن می‌آمد و قلیان و قهوه می‌خواست. فراهم کردن اینها برایمان خرج داشت» (۱۲۷).

## درختِ دانشِ بی‌پایان

دربارهٔ «دانشنامهٔ ایرانیکا»\*

زیر نظر: احسان یارشاطر

جلد پنجم، سی و دو + ۸۹۶ صفحه

«چو دیدار یابی به شاخِ سخن

بدانی که دانش نیاید به بن»

فردوسی

### سرآغاز

دستاوردهای فرهنگی و هنری و یادمانهای تاریخی یک ملت، هر اندازه هم که عظیم و شگرف باشد، هرگاه به‌هنگام و بادقت و دلسوزی دانشی و پژوهشی، گردآوری و رده‌بندی و ثبت و ضبط نشود — اگر هم حادثه‌های ناگوار طبیعی ناپدیدشان نکند یا رویدادهای هولناکی چون جنگ و تاخت و تاز فرهنگ‌ستیزان، آنها را به‌نابودی نکشاند — به مرور زمان رنگ خواهند باخت و از میان خواهند رفت. آزمونهای تلخ تاریخ، این درس را به ما ایرانیان آموخته‌اند.

ما که به‌گواهی پاره‌ای از یادمانهای پیش‌تاریخی و تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی و اشاره‌های تاریخ‌نگاران خودی و بیگانه، در شمار کهنترین قومهای فرهنگ‌پرور جهانیم، امروز در پی سفری چنین دراز، در کوله‌بارمان چه داریم؟ آیا جز این است که از مجموعهٔ عظیم دستاوردهای فرهنگی و فرآورده‌های اندیشه و دانش خود، تنها بخشی را در خانهٔ خود و یا در خانه‌های دیگران در دسترس داریم و از بسیاری از

\* *Encyclopaedia Iranica*, Vol.V, Edited by Ehsan Yarshater, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 1992.

آنها فقط نامی و یادی در ذهنمان و داغ حسرتی بر دلمان مانده است؟

بی‌گمان این سرگذشت شوم و دردناک، برآیندِ غفلت بسیاری از گذشتگان در گردآوری و نگاهداری گنجینه بزرگ فرهنگی ما و سپردن مجموعه تدوین یافته آن به آیندگان است. با مروری کوتاه در تاریخ میهنمان، در می‌یابیم که متأسفانه بسیاری از فرمانروایان و کارگزاران قدرت، همواره دچار خشک‌مغزی و یکسونگری و همچشمیهای کوتاه‌بینانه بوده و با گنج شایگان فرهنگ ایرانیان رفتاری نافرهیخته داشته‌اند. هر وزیری که مغضوب و معزول شده، نه تنها خانمانش را بر باد داده‌ایم، بلکه حاصل همه کنشهای فرهنگی او را نیز به نابودی کشانده‌ایم. پیکر اندیشه‌وران را با کتابهایشان یکجا در آتش تعصب و کوردلی سوزانده‌ایم. هر دودمان یا شهریاری که شکست خورده و سرنگون شده، کوشیده‌ایم تا همه نشانه‌ها و یادگارهای او را از صفحه روزگار محو کنیم و چنین وانماییم که خود آغازگر تاریخیم! بارها و بارها از صفر شروع کرده‌ایم و دریافته‌ایم که این گسستگی تاریخی و فرهنگی، چه بر سرمان خواهد آورد!

در یک سده اخیر که بر اثر برخورد و داد و ستد فرهنگی با کشورهای باختری، اندکی به خود آمده‌ایم. دانشوران و فرهیختگانمان سخت کوشیده‌اند که دست کم بخشی از غفلت پیشینیان را جبران کنند و حلقه‌های پراکنده زنجیره فرهنگمان را به یکدیگر ببیوندند. کوششهای این بزرگان، هرچند در گیرودار رویدادهای اجتماعی و سیاسی، همواره از بخت مساعد برخوردار نبوده و بازدارنده‌های بسیار بر سر راه داشته، به هر روی بی‌ثمر نمانده است و این رهروان سخت‌گام، به پایگاههای تازه‌ای رسیده و زمینه بهتری را برای پایداری و پویایی فرهنگی ملت ما فراهم ساخته‌اند.

اما این همه، در برابر آنچه نیازمند آنیم — به‌ویژه در روزگار هجوم گسترده علمی و فنی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی باختریان — هنوز بسنده نیست و ما اگر می‌خواهیم به منزله یک ملت و یا مجموعه‌ای از قومهای خویشاوند و به یکدیگر پیوسته و باهم زیسته و دارای اسطوره و تاریخ و فرهنگ مشترک، در عرصه جهان پرآشوب کنونی برجا بمانیم و مطرح باشیم، محتاج آنیم که خود را آن چنان که باید و شاید بشناسیم و به زبان و بیانی جهان‌شمول به جهانیان بشناسانیم.

انتشار «دانشنامه ایرانیکا» در دهه اخیر،<sup>۱</sup> نقطه عطف مهمی است در این راستا و می‌تواند پاسخگوی چنین نیازی باشد. استاد دکتر احسان یارشاطر با پشتوانه چندین دهه کوشش خستگی‌ناپذیر و ثمربخش علمی و فرهنگی و کارنامه‌ای درخشان از دهها کتاب و گفتار به زبانهای فارسی و انگلیسی،<sup>۲</sup> بنیادگذار این کاخ سترگ و بی‌همتای

دانش است. اما او با دریافت ژرف خود از روش علمی در پژوهشهای امروزی، می‌دانسته است و می‌داند که دست زدن به کار عظیم و فراگیری چون گردآوری و سامان بخشی ساختمانیه‌های یک دانشنامه و ویرایش و چاپ و نشر آن، کار تن و حتی چند تن — هر اندازه هم که دانشور و خبره باشند — نیست و نیاز به یک بسیج فرهنگی دارد.

بر این بنیادست که دست یاری به‌سوی ایران‌شناسان و دانشوران ایرانی و انیرانی در سراسر جهان دراز کرده و بیش از چهارصد تن از آنان به اعتبار پیشینه درخشان علمی استاد و سزاوار شناختن طرح تدوین و نگارش و نشر «دانشنامه ایرانیکا»، به فراخوان او پاسخ مثبت داده‌اند و آخرین دستاوردهای پژوهشی در رشته ویژه خویش را بی‌دریغ در اختیار مهمین ویراستار دانشنامه گذاشته‌اند.

برآیند این همکاری بی‌مانند در عرصه ایران‌شناسی، تا کنون پنج جلد و سه دفتر از جلد ششم «دانشنامه» بوده که در ۱۹۴۷ صفحه منتشر شده است و قرار است که دست کم، ده جلد دیگر از این مجموعه بزرگ منتشر شود. دفتر دانشنامه، در بخش ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا در نیویورک است و هسته مرکزی و اصلی همکاران استاد یارشاطر در نگارش و تدوین و ویرایش دانشنامه را گروه ۶-۷ نفری رایزنان او از ایران‌شناسان تراز یکم جهان و گروه سی و چند نفری مشاوران و راهنمایان وی از میان پژوهندگان سرشناس در زمینه‌های گوناگون ایران‌شناسی و نیز گروه ۴-۵ نفری ویراستاران تشکیل می‌دهند.

«دانشنامه ایرانیکا» در حال حاضر، تنها به زبان انگلیسی، در امریکا منتشر می‌شود. کمال دلخواه این بود که این شاهکار فرهنگی روزگار ما و این عظیمترین مجموعه ایران‌شناختی، نه در سرزمینی انیرانی (که خواه ناخواه دشواریهای ویژه‌ای در پیشبرد کار پدید می‌آورد)، بلکه در ایران و در تهران، همزمان به دو زبان فارسی و انگلیسی تدوین می‌شد و نشر می‌یافت. اما همان‌گونه که استاد یارشاطر، خود یادآور شده است، در وضع کنونی و با نبودن امکان چاپ آن به زبان فارسی و در ایران، نشر آن به زبان انگلیسی، به‌منظور پر کردن جای خالی چنین مجموعه بایسته‌ای در عرصه فرهنگ جهانی، از اولویت ویژه‌ای برخوردار است.

انتشار «ایرانیکا» به زبان انگلیسی و در سرزمینی انیرانی، در بُعد تاریخی خود، یادآور آزمون همانندی‌ست که نیاکان فرهیخته ما در پانزده سده پیش از این، به‌هنگام حمله عرب و در معرض خطر قرار گرفتن هویت ایرانی داشتند. آنان که با زیرکی به خطیر بودن وضع پی برده بودند، بسیاری از اثرهای بازمانده از گذشته را به زبان عربی

(که در آن هنگام نقش زبان انگلیسی امروز را داشت) برگرداندند و بدین سان مانع از تباهی و زوال آنها شدند. برآیند کوششهای آن فرزندان بود که فردوسی را در سدهٔ چهارم هجری بر ستیخ بلند حماسه‌سرایي نشانند و شاهنامه را شناسنامهٔ ایرانیان ساخت و هویت آنان را پاس داشت.

امروز نیز در شرایطی به مراتب خطرتر و حساس‌تر، مسألهٔ هویت ایرانی در میان است که به‌گفتهٔ یکی از پژوهندگان: «در این قرن به‌سرعت رو به‌تحلیل گذاشته است.»<sup>۹</sup> بسیاری از فرهیختگان ایرانی، به ویژه در دههٔ اخیر به این حساسیت وضع پی برده و با همهٔ توش و توان خود به چاره‌جویی پرداخته‌اند. کوششهای گوناگونی را که در سالهای اخیر در کشورهای اروپایی و آمریکا از سوی فرزندان و پژوهندگان ایرانی (گاه با همکاری برخی از استادان خارجی) در شناساندن جنبه‌های مختلف فرهنگ و هنر و ادب ایران به بیگانگان و ترجمهٔ متنهای کهن و نو به زبانهای باختری (به ویژه به زبان انگلیسی) ورزیده شده است، در این راستا باید بررسی‌د و ارزیابید. اما همهٔ این کارها در قبال انتشار «دانشنامهٔ ایرانیکا» در حکم گلبوته‌ها و تک درختهایی‌ست در برابر جنگلی انبوه.

یکی از دانشوران باختر می‌گوید: «دایرة‌المعارف و نظم و سامانش را نمادِ ساختِ اندیشهٔ تجدد دانسته‌اند.»<sup>۱۰</sup> برداشتی‌ست سزاوار و اکنون ما ایرانیان برای نخستین بار در درازنای تاریخ خود، این «نظم و سامان» را در گسترهٔ صفحه‌های «دانشنامهٔ ایرانیکا» می‌بینیم و آن را سرآغاز فرخندهٔ رواج «اندیشهٔ تجدد» می‌شماریم. با انتشار این اثر گرانبمایهٔ زبان انگلیسی، بی‌گمان جهانیان نیز از این پس در ما به چشم دیگری خواهند نگرست و ما را آن گونه که بوده‌ایم و هستیم، خواهند شناخت. ما نمی‌خواهیم به جهانیان فخر بفروشیم و نژاد و قوم و فرهنگ خود را برتر از آن دیگران بشماریم و خشک‌اندیشانه بگوییم: «هنر نیز ز ایرانیان است و بس!» بلکه می‌خواهیم بدانان بگوییم که ما چه بوده‌ایم و چه هستیم و از آنها بخواهیم که ما را کمتر از آنچه بوده‌ایم و هستیم، ندانند. «دانشنامه» در این گفت و گوی فرهنگی، زبان گویا و رسای ماست.

از این پس، «دانشنامهٔ ایرانیکا» در پهنهٔ گیتی شناسنامه یا گذرنامهٔ فرهنگی هر ایرانی خواهد بود با چهره و اعتباری جهانی و هر یک از ما می‌تواند به داشتن آن بر خود ببالد و جهانیان نیز خواهند توانست به جبران غفلتهای خواسته یا ناخواستهٔ خود در شناخت یکی از کهن‌بنیادترین فرهنگها و تمدنهای جهان برآیند و گوشه‌های تاریک ذهن خود را با فروغ این چلچراغ درخشان، روشنی بخشند.

«دانشنامه ایرانیکا»، کاخ دانش یا دانشگاه عظیمی‌ست که در هر یک از تالارهای استادی بزرگ و پژوهندای سرشناس از گوشه‌ای از جهان، سرگرم بحث و گفت و گوی دقیق و علمی و پرشور با دانشجویان و دست‌داران دانش و فرهنگ است و هر جوینده پوینده‌ای می‌تواند در این بزرگترین دانشگاه ایرانی، در هر یک از زمینه‌های دانش و فرهنگ و جنبه‌های گوناگون زندگی ایرانیان، درونمایه دلخواه خویش و استاد سزاوار آن را بیابد.

دانش ایران‌شناسی که در چند سده اخیر فروزه‌های گوناگون داشته است، هیچ‌گاه نمایشگاهی چنین عظیم برای عرضه یکجای دستاوردهای خود نیافته بود. اگر پیش از این، هر یک از دستاوردهای فرهنگ و هنر ایران و برآیندهای کوششهای ایران‌شناسان جداگانه به دست ما می‌رسید و به منزله چشمه‌سار یا جویباری دلپذیر و رامش‌بخش بود، اکنون همه آن چشمه‌ها و جویها در رود پهنای «ناوتاز»<sup>۶</sup> دانشنامه به یکدیگر پیوسته‌اند و می‌توانیم مغرورانه کشتی اندیشه را بر آب افکنیم و بادبان برافرازیم و بر پهنه این «رود نیرومند بی‌آلایش»<sup>۷</sup> برانیم و رهسپار دریای ناپیداکرانه «فراخ کرد»<sup>۸</sup> شویم.

\*\*\*

ایرانی که تدوین‌کنندگان «دانشنامه ایرانیکا» در گستره دیدگاه دارند، نه همین ایران جغرافیایی - سیاسی کنونی‌ست؛ بلکه همه سرزمینهای حوزه فرهنگ ایرانی، همچون آسیای میانه، آسیای کهن، میان دو رود، آران و قفقاز، افغانستان و شبه قاره هندوستان را نیز دربر می‌گیرد و هر گوشه و کنار دیگری از تاریخ و جغرافیای جهان را هم که نقش پایی از اندیشه و فرهنگ ایرانی در آن به چشم بخورد، شامل می‌شود. در دانشنامه، گفتارهای کوتاه یا بلندی درباره هر یک از نامها (کسان، جاها، کتابها، زبانها) و کلیدواژه‌ها یا ترکیبیهایی که به گونه‌ای به گوشه‌ای از فرهنگ و هنر و زندگی ایرانیان در گذشته و اکنون در این عرصه پهنای پیوستگی دارد، می‌خوانیم. نام نویسنده هر یک از گفتارها در زیر آن آمده و گاه یک گفتار در چند بخش تنظیم شده و هر بخش آن به قلم نویسنده‌ای جداگانه است. اندازه برخی از گفتارها به تناسب دامنه و اهمیت موضوع، در حد کتاب یا رساله مستقلی‌ست. درونمایه گفتارها به شیوه‌ای دقیق و علمی تدوین و ویراسته شده و از هرگونه حشو و افزودگی خالی‌ست. هر گفتار، کتابشناختی (Bibliography) - اگر نه همراه و در ضمن شرح و توضیح موضوع - در پایان دارد. که مهمترین کتابها و گفتارها و پیاپی‌ها (Periodicals، نشریات ادواری) ([



در زمینهٔ مورد بحث را به خواننده می‌شناساند. حجم برخی از این کتابشناختها، خود به چند ستون می‌رسد و رهنمون بسیار سودمند و ارزنده‌ای است برای خوانندهٔ کنجکاو و پژوهنده که او را از رویکرد به دهها فهرست راهنما بی‌نیاز می‌کند. موردهایی که از یاد کردن کتاب یا گفتار بایسته‌ای غفلت شده باشد، بسیار انگشت‌شمار است.

در این «دانشنامه» — چنان که شایستهٔ شأن علمی آن است — هیچ‌گونه «این مباد! آن باد!»ی در کار نیست و همهٔ جنبه‌های زندگی و فرهنگ ایرانیان دیرین و امروزمین، از هر گروه و تیره و تبار و فرقه و دین و مذهبی که بوده‌اند و هستند، مورد بحث واقع می‌شود. این امر به‌ویژه در حوزهٔ فرهنگ ما که دستاوردهای اندیشگی‌اش همواره عرصهٔ کشمکشهای کوتاه‌بینانهٔ گروههای عقیدتی بوده و بخشی از بایسته‌ها به‌سودِ بخش دیگری از آنها فروگذاشته شده است، به خودی خود از اهمیت والایی برخوردار است.

«دانشنامهٔ ایرانیکا» جدا از هدف اصلی خود، یک فرهنگ واژگان عظیم چند زبانی را نیز در بر دارد که هزاران واژه و ترکیب فارسی و عربی را یج را در کنار ریشه‌ها و واژه‌ها و ترکیبهایی از زبانهای کهن ایرانی (ایرانی باستان، اوستایی، پارسی باستان، پارسی میانهٔ پارتی یا پهلویک و پارسی میانهٔ ساسانی یا پارسیک) و برابرهای آنها در زبانهای خویشاوند هندو اروپایی (سنسکریت، یونانی، لاتین، ارمنی، سغدی و جز آن) از سویی و زبانهای انیرانی (ترکی، مغولی، چینی، آشوری، بابلی، عبری و جز آن) از سوی دیگر و نیز صدها واژه از گویشهای کم و بیش زندهٔ فارسی در دورافتاده‌ترین روستاها و منطقه‌های ایرانی‌نشین را در آن می‌توان یافت.

\*\*\*

با این حال از آن‌جا که دانش پایانی ندارد و حدِّ کمالِ مطلق در آن انگاشتنی نیست، این دانشنامه نیز مانند هر یک از دستاوردهای اندیشه و فرهنگ آدمیان، می‌تواند و باید مورد بحث و بررسی و ارزیابی و نقد قرار گیرد تا هرچه بیشتر به کمال نسبی نزدیک شود.

در بررسی و نقد جلدهای پیشین «دانشنامهٔ ایرانیکا»، در چندین سال گذشته، گفتارهایی از دانشوران ایرانی و خارجی به چاپ رسیده است<sup>۱</sup> و چکیده‌ای از برداشتهای آنان را همراه با دریافتهای پسین دست‌اندرکاران و ویراستاران دانشنامه، می‌توان در آغاز هر یک از جلدهای این مجموعه دید.

نگارندهٔ این گفتار نیز برپایهٔ خویشکاری فرهنگی خود، پس از مرور و مطالعه در گفتارهای جلد پنجم، شمه‌ای از برداشتهای خویش را در دنبالهٔ این بحث می‌آورد تا

سهم ناچیزی در کار بررسی «دانشنامه» و ارج‌گزاری به خدمت ارزنده و والای نویسندگان و ویراستاران دانشور آن داشته باشد.

در جلد پنجم «دانشنامه ایرانیکا» ۲۶۶ گفتار کوتاه و بلند از بیش از ۱۸۰ تن از دانشوران و ویژه‌کاران رشته‌های گوناگون ایران‌شناسی از سراسر جهان درج شده که همه آنها — همچون گفتارهای آمده در چهار جلد پیشین — خواندنی و آموزنده و ارزشمند است و صدها دریچه فراخ به چشم‌اندازهای تاریخ و فرهنگ و هنر و زبان و ادب ایرانی را به روی خواننده پژوهنده می‌گشاید.

جلد پنجم از دنباله گفتار بلند (XV. Caucasian Carpets) Carpets — که ۱۴ بخش آن را در جلد چهارم خوانده‌ایم — تا پایان گفتار Coffee را در بر می‌گیرد. در میان گفتارهای آمده در این جلد، گذشته از شرح دهها کلیدواژه و نامهای جغرافیایی و تاریخی و تعبیرهای فرهنگی و هنری و ادبی و زبان‌شناختی و زندگینامه کسان به مقاله‌ها و مقوله‌های بلندی بر می‌خوریم که هر یک در زمینه ویژه خود در حد پژوهشی جداگانه و رساله‌ای مستقل برخوردار از تازگی تحقیقی و دقت علمی و دارای پشتوانه‌های ارزشمند و استوار است.

برای نمونه از شماری از این گفتارها نام می‌برم و به درونمایه آنها اشاره‌ای کوتاه می‌کنم:

۱. گفتار Cases (حالتها)، در صص ۲۵-۳۷، درباره چگونگی ریختها و کاربردها در زبانها و گویشهای ایرانی، بحثی ست زبان‌شناختی همراه با جدولها و نمایه‌های دقیق و روشنگر و کتابشناختی پرمایه و ارزنده در پایان آن که پژوهنده را با جنبه‌هایی از زبان‌شناسی تاریخی ایرانی آشنا می‌کند و به سرچشمه‌ها و خاستگاهها رهنمون می‌شود.
۲. گفتار Caspian (خزر)، در صص ۴۸-۶۱، درباره دریچه (دریا)ی خرز، مأخذ ارزنده‌ای ست برای آگاه ساختن هر خواننده پژوهنده‌ای از جنبه‌های گوناگون جغرافیایی، تاریخی، زیست‌محیطی، زیست‌شناختی، اقتصادی و سیاسی بزرگترین دریچه جهان در شمال میهن ما، و منبعهای دست اول و پر ارزشی را برای پیگیری روند پژوهش و شناخت، به خواننده معرفی می‌کند.
۳. گفتار Caucasus (قفقاز)، در صص ۸۴-۹۵، ویژگیهای گوناگون جغرافیایی، تاریخی، زبان‌شناختی و فرهنگی سرزمینهای ناحیه شمال باختری ایران زمین و چگونگی زندگی مردمان ساکن آن‌جا را که از روزگار باستان در حوزه فرهنگ ایرانی بوده‌اند، بر می‌رسد و دستاوردهای درخشان و سودمندی به خواننده عرضه می‌دارد.

۴. گفتار Censorship (بازداشتِ آزادی اندیشه و بیان)، در صص ۱۳۵-۱۴۲، جنبه‌های مختلف سلب آزادی فکری و بیانی در رسانه‌های همگانی را در ایران، از دیرزمان تا امروز برمی‌رسد و کتابشناخت جامعی نیز در پی دارد.
۵. گفتار Census (سرشماری)، در صص ۱۴۲-۱۵۹، دربارهٔ آمارگیری جمعیت و نهادهای زندگی فردی و اجتماعی مردم در ایران و افغانستان بحث می‌کند و جدولها و نقشه‌های سودمندی را نیز در بر دارد. این گفتار، پژوهش مستند و دقیقی است در یکی از شاخه‌های دانش جامعه‌شناسی.
۶. گفتار بلند Central Asia (آسیای میانه)، در صص ۱۵۹ تا ۲۴۲ — که ۱۶ بخش دارد و پانزده تن از دانشوران و پژوهندگان، بخشهای جداگانه (و در عین حال پیوسته) آن را نوشته‌اند — جنبه‌های جغرافیایی، تاریخی، مردم‌شناختی، زبان‌شناختی، ادبیات شناختی، هنرشناختی، اقتصادی و سیاسی سرزمینها و زندگی مردمان ناحیهٔ شمال خاوری ایران امروز و کهنترین خاستگاه ایرانیان را از روزگاران باستان تا امروز برمی‌رسد و خود پژوهشی فراگیر و ارزنده است.
۷. گفتار Central Dialects (گویشهای مرکزی)، در صص ۲۴۲-۲۵۲، گویشهای ایرانی ناحیهٔ مرکزی ایران را — که در اطلس زبان‌شناسی ایرانی جای چشمگیری دارد و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، در پژوهشی دقیق برمی‌رسد.
۸. گفتار Ceramics (سفالینه‌ها)، در صص ۲۶۵-۳۳۰، در زیر ۱۵ سرنویس فرعی سامان یافته است و این ساخته‌های صنعتی - هنری را از عصر پیش‌تاریخی («نوسنگی») تا سدهٔ نوزدهم میلادی در نجد ایران و در میان قومها و تیره‌های ایرانی در حوزهٔ پژوهش دارد. پانزده دانشور و بزرگ‌کار بخشهای این گفتار را به نگارش درآورده‌اند و دهها نمونه از تصویرها و طرحها و نگاره‌های سفالینه‌های کهن را در برمی‌گیرد و صدها کتاب و رساله و پیاپند (periodical [، نشریهٔ ادواری]) در کتابشناخت آن به خواننده شناسانده می‌شود.
۹. گفتار Cinema in Persia (سینما در ایران)، در صص ۵۶۷ تا ۵۹۰ را — که ۵ سرنویس فرعی دارد — سه تن از سینماشناسان دست‌اندرکار و آگاه به نگارش درآورده‌اند و در پایان آن فهرست ارزشمندی از شمار زیادی از فیلمهای ایرانی ساخته از سال ۱۹۰۱ تا ۱۹۹۱ م. آمده است.
۱۰. گفتار Cities (شهرها)، در صص ۶۰۳ تا ۶۳۱ — که در ۵ بخش سامان یافته و چاپ دومین بخش آن به پیوست «دانشنامه» واگذاشته شده است — در ۴ بخش

موجود خود که چهار پژوهنده آن را نوشته‌اند، آگاهی‌های فراگیری از شهر و شهرسازی در ایران، از دیرگاه تاریخ تا روزگار ما در بر دارد و نقشه‌ها و نمودارها و جدولهای سودمندی همراه آن آمده است.

۱۱. گفتار Class System (سامان طبقه [در جامعه])، در صص ۶۵۰-۶۹۱، در بخش آمده و دستاورد کار ۵ پژوهنده است و چگونگی طبقه‌ها و لایه‌های اجتماعی را در ایران از عصر اوستا تا امروز بر می‌رسد و ارزش تاریخی - جامعه‌شناختی والایی دارد.

۱۲. گفتار بسیار بلند Clothing (پوشاک)، در صص ۷۱۹-۸۷۰، در ۲۸ بخش سامان پذیرفته است و ۲۶ دانشور و پژوهنده، نویسندگان آنند. این گفتار که خود رساله یا کتاب مستقلی به‌شمار می‌آید، پیشینه و چگونگی پوشاک، در میان قومها و تیره‌های ایرانی را از روزگار مادها و هخامنشیان تا عصر حاضر بر می‌رسد. شرح و توصیف ۱۱۰ نام و تعبیر ویژه گونه‌های پوشاک (جامه و کفش و کلاه) و فهرستی از ۵۲۰ نام و تعبیر وابسته به پوشاک در میان گروههای قومی در ایران امروز در واژه‌نامه‌ای سنجشی پایان بخش این تحقیق فراگیر و سودمند است. آمدن دهها طرح و نگاره و تصویر از تمام یا بخشهایی از جامه‌های قومها و تیره‌های گوناگون ایرانی از کهنترین روزگاران تا به امروز، بر ارزش پژوهشی این گفتار بسی افزوده است.

چنین است مشت‌ی از خروار و اندکی از بسیار و مگر در «کوزه» گفتاری چنین تنگ میدان، جز «قسمت یک‌روزه‌ای» می‌گنجد؟

یکایک گفتارهای این جلد از «دانشنامه ایرانیکا» نیز همچون همه گفتارهای جلد‌های پیشین آن، از روشمندی و سامان ویژه و بیشترین دقت علمی و ژرف‌نگری پژوهشی و نکته‌سنجی و باریک‌بینی ویرایشی برخوردارست و هرگاه به‌سبب دامنه گسترده کار، در موردهایی انگشت‌شمار، سهوها و نارساییهایی در پاره‌ای از گفتارها به چشم بخورد، چنان نیست که برشالوده سخت و ستونهای استوار آن خللی وارد آورد و این گونه لغزشها و کمبودهای جزئی را می‌توان با یادآوری دلسوزانه و نقد صمیمانه و سازنده جبران کرد.<sup>۱۱</sup>

بر بنیاد چنین روشی، بنده نیز در حد توان اندک خود، پاره‌ای نکته‌های گفتنی درباره گفتارهای این جلد و نیز برخی پیشنهادها را در این‌جا با نویسندگان و ویراستاران «دانشنامه» و نیز خوانندگان پژوهنده در میان می‌گذارم:

— ۱۲۶ب / ۲۷-۳۰: در اشاره به برپایی تندیس گوسفند بر سر پاره‌ای از گورها در گورستانهای ایران، گفته شده است که یکی از خبررسانان بومی به ویلسن گفته بوده

است که چنین تندیسهایی نمادی از گوسفندی‌ست که به قصد قربانی کردن آن به‌جای «اسحاق» برای «ابراهیم» فرستاده شد.

+ اما در روایت اسلامی، به‌تصریح قرآن و دیگر منابعها، نه «اسحاق»، بلکه برادر او «اسماعیل» نامزد قربانی شدن است و احتمال می‌رود که ویلسن خود، اسحاق را به‌جای اسماعیل گذاشته باشد.

— ۲۶۰ تا ۲۶۲: در گفتار «چراغ» از تعبیر «کُشتن (یا مردن) چراغ (یا شمع)» به مفهوم «خاموش کردن (یا خاموش شدن)» آن که در زبان فارسی و در ادب کهن کاربرد داشته و شاید نشانه‌ای از باورداشتن به گونه‌ای زندگی برای «چراغ (شمع)» باشد، یادی نشده است.

— در همین گفتار، بسیاری از رسمها در مورد «چراغ» (و از آن میان، رسم روشن کردن همهٔ چراغهای خانه در هنگام آغاز سال نو) به بخشهای ویژه‌ای از ایران (از جمله خراسان) نسبت داده شده است.

+ اما این رسمها به یکسان (یا با اندک دگرگونی) در دیگر بخشهای ایران نیز رواج دارد.

— ۳۲۴: در بیت نگاشته بر گرد بشقاب بازمانده از ۸۷۳ هـ. یک نادرستی املایی هست و «در خر» به‌جای «درخور» آمده است.

+ سزاوار بود که در زیر تصویر، اشاره کوتاهی بدین نکته می‌کردند تا غیر فارسی‌زبانان که آشنایی کمتری با خط‌نگاری فارسی دارند، دچار اشتباه نشوند.

— ۳۳۱ تا ۳۳۲: در گفتار «چریک»، هیچ‌گونه اشاره‌ای به کاربرد این واژه در میان گروههای سیاسی - انقلابی ایران در سه دههٔ اخیر نشده است.

— ۳۸۰ تا ۳۸۵: در گفتار «Charitable Foundations (بنیادهای نیکوکاری)» تنها به دورهٔ ساسانیان و جامعهٔ زرتشتیان در دوران پس از اسلام رویکرد داشته‌اند.

+ جا داشت که بخشهای دیگری دربارهٔ نهادها و سازمانهای نیکوکاری و کمک‌رسانی در میان مسلمانان و دیگر گروههای مذهبی و قومی در ایران، بدین گفتار افزوده می‌شد. (در مورد اسلام البته می‌توان گمان برد که چنین بحثی را برای درآمدهایی چون «وقف» — که «اوقاف» را هم بدان «بازبرد» داده‌اند — و «صدقات» یا «صدقه» در نظر گرفته باشند).

— ۳۸۶ ب/ ۱۰-۱۸: در گفتار «charms (افسون)»، با پشتوانهٔ ۳ بیت آمده در شاهنامه (چاپ بروخیم)، اشاره‌ای شده است به افسون‌آموزی سرورس به فریدون.

+ اما در شاهنامه (ویرایش خالقی مطلق) نام سروش در داستان ضحاک و فریدون تنها دو بار به میان آمده که در آنها هم سخنی از افسون‌آموزی او به فریدون در میان نیست. بار یکم هنگامی است که فریدون بر ضحاک چیرگی یافته و می‌خواهد او را با گرز گاوسار خویش نابود کند. پس:

«بیامد سروش خجسته، دمان مزن — گفت: — کاورا نیامد زمان  
همیدون شکسته بیدش چو سنگ ببر تا دو کوه آیدت پیش، تنگ  
به کوه اندرون به بود بند اوئی نیاید برش خویش و پیوند اوئی...»<sup>۱۳</sup>  
بار دوم، وقتی است که فریدون در نیمه‌راه رسیدن به دماوند کوه، باز هم می‌خواهد ضحاک دست بسته را فروکوبد؛ اما:

«همان‌گه بیامد خجسته سروش به چربی یکی راز گفتش به گوش  
که: این بسته را تا دماوند کوه ببر همچنین تازان بی‌گروه...»<sup>۱۴</sup>  
اما موردی دیگر که در چاپ بروخیم پیش از این دو مورد آمده و نویسندهٔ این گفتار، بدان استناد جسته، بیت زیر است:

«سروشی بد آن (بدو، بداو، بران) آمده از بهشت که تا باز گوید بدو (بدان) خوب و زشت»  
در متن داستان می‌خوانیم که در هنگام رسیدن فریدون و همراهانش به جای «یزدان پرستان» در نیمه‌راه رسیدن به کاخ و پایگاه فرمانروایی ضحاک:

«... چو شب تیره‌تر گشت از آن جایگاه خرامان بیامد یکی نیکخواه  
فروهشته از مشک تا پای موی به کردار حور بهشتیش روی  
سوی مهتر آمد به سان پری نهانی بیامختش افسونگری  
کجا بندها را بداند کلید گشاده به افسون کند ناپدید...»<sup>۱۵</sup>  
بیت «سروشی بد آن...» که در یازده دست‌نوشته کهن به ثبت رسیده و خالقی آن را از افزوده‌ها دانسته و در پی‌نوشت آورده، در چاپ بروخیم پس از بیت «فروهشته از مشک...» آمده و آشکار است که برآیند گونه‌ای چاره‌جویی رونویسان متن بوده برای رفع ابهام از چهره و منش آن «نیکخواه» آمده به‌نزد فریدون. با این حال، در این بیت، گفته نشده است که آن نیکخواه، «سروش» بود؛ بلکه «سروش» به معنی گسترده‌تر آن آمده است؛ یعنی آن «نیکخواه» [همچون] «سروشی» (پیک و پیام‌رسانی) «ایزدی» (دارای منش و روش ایزدی) بود که به رهنمونی به‌نزد فریدون آمده بود.

پیش از چهار بیت اخیر، شاعر می‌گوید که فریدون، «به‌جایی که یزدان پرستان بوند» رسید و «بدان جای نیکان فرود آمد» و «فرستاد نزدیک ایشان پیام». آن‌گاه

می‌افزاید که: «چو شب تیره‌تر گشت...».

پس سخن بر سر رسیدن فریدون به یکی از پایگاههای مردمان «ایزدی» (یزدانپرستان، نیکان) است و کوشش آن مردمان نیکخواه برای آگاه ساختن او از رازِ دستیابی بر نیروی اهریمنی ضحاک و نه آموزش افسون و جادو به فریدون.

در پی بیت «کجا بندها...» می‌خوانیم که:

«فریدون بدانست کان ایزدی‌ست      نه از راه بیکار و دستِ بدی‌ست»<sup>۱۶</sup>

و در چند بیت بعد، در اشاره به برادران فریدون آمده است:

«چو آن رفتن ایزدی کارِ اوی      بدیدند و آن بخت بیدار اوی...»<sup>۱۷</sup>

پس همان‌گونه که در سراسر اوستا و متنهای فارسی میانه و شاهنامه می‌بینیم، جادویی و افسون‌پیشگی کاری‌ست سخت نکوهیده و اهریمنی و فریدون نیز — همچون همهٔ فره‌مندان و شهریاران و پهلوانان ایزدی — از این نکوهیدگی و ناروایی آگاه است و پس از دیدار پنهانی و شبانه با آن رازآگاه «نیکخواه»، در می‌یابد که کار او و پیام‌رسانی و رازآموزی‌اش «ایزدی»ست و برآیند «راه بیکار» (راه بیهودگی و تباهی و گمراهی) و «دست بدی» (نیروی اهریمن و دروجان) نیست و در واقع آموختن شیوهٔ پدافند [دفاع] و پایداری در برابر نیروی جادویی و افسون است.<sup>۱۸</sup>

— ۲۱ / ۳۹۴: در اشاره به رسالهٔ پهلوی خسرو قبادان و ریدک آمده است: KOSROW

and his page (Parvez).

+ اما از ترکیب «خسرو گَوَاتان» در عنوان متن اصلی کتاب، بر می‌آید که منظور «خسرو یکم (انوشروان) پسر قباد»ست و نه «خسرو دوم (خسرو پرویز) پسر هرمزد». (در ج ۶، ص ۲۴۹ / س ۸ نیز احتمال زیاد داده شده است که منظور از، خسرو، در عنوان رسالهٔ یاد شده، «خسرو دوم» باشد).

— ۵۱ / ۳۹۵ به بعد: این پندار همگانی که جزء «مات» در ترکیب «شهمات» همان «مات»ی عربی به معنی «مردن» باشد، نامحتمل تلقی شده و «مات» در این همگرد، واژه‌ای فارسی به معنای «شکسته، از کار انداخته، فلج و بی‌حس» توصیف گردیده و به گفتاورد [به نقل] از دُزی در ذیلِ قوامیس عرب، واژه‌های «شاه» و «شهمات» در تعبیرهای شطرنج در زبان عربی، و امواژه‌های فارسی شناسانده شده است.

اما در ۳۹۶ب / ۳۲-۳۳ می‌خوانیم که: «مات دارای خاستگاهی نامطمئن است و

احتمال می‌رود که از مات در عربی به معنی او مرده است، گرفته شده باشد».

+ شرح اخیر با بیان پیشین ناهمخوان است.

- ۴۱۷ ب/ ۹: در یادکرد از برنامه آموزشی مکتبهای قدیم، نام کتاب منظوم بسیار مشهور و رایج در مکتبها، نصاب الصبیان اثر ابونصر فراهی (که بیشتر کوتاه شده آن نصاب را می‌گفتند) فراموش شده است.
- ۴۲۰ / ۷-۱: در یادکرد از کارهای «شورای کتاب کودک»، سخنی از فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان که نخستین جلد آن در سال ۱۳۷۱ نشر یافت، به میان نیامده است.<sup>۱۱</sup>
- ۴۲۰ / ۲۲-۲۶: دربارهٔ آغاز کار «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان»، از نقش سزاوار و سازندهٔ زنده‌یاد فیروز شیروانلو در پایه‌گذاری و گسترش بسیاری از جنبه‌های کار «کانون» یاد نشده است.<sup>۱۲</sup>
- ۴۳۹ ب/ ۳ و ۴۴۰ / ۷: Persian Gulf به جای آمده است.
- + در موردهای دیگری در همین گفتار، گونهٔ دست دوم را می‌بینیم. پس پیداست که در هنگام نگارش یا چاپ این گفتار، در آن دو کاربرد، به سهو Golf تنها آمده است. محض یادآوری نوشتیم که تصحیح بفرمایند.
- ۴۵۴ ب/ ۴۵-۴۴: نویسنده (ج. خالقی مطلق) بیتی از شاهنامه را که در داستان تهمورث آمده و در آن به آموختن «خط چینی» از سوی دیوان به تهمورث اشاره شده است، از افزوده‌های پسین بر شاهنامه شمرده.
- + اما این بیت که در چاپ مسکو در متن و در میان [ ] آمده است، در چاپ ویراستهٔ خود نویسندهٔ گفتار، در متن و بدون [ ] آمده و هیچ‌گونه اشاره‌ای هم به احتمال افزوده (الحاقی) بودن آن نکرده‌اند.
- پیداست که نویسنده در هنگام نوشتن این گفتار، گمان ویراستاران چاپ مسکو به الحاقی بودن این بیت را پذیرفته بوده؛ اما بعدها به هنگام ویرایش شاهنامه با بررسی دست‌نوشته‌های کهن، از برداشت پیشین خود بازگشته است. با این حال، آن برداشت که با متن ویراستهٔ خود او همخوانی ندارد، همچنان در این گفتار برجا مانده است که باید چشم به راه یادآوری و تصحیح آن در آینده بود.
- ۴۵۲۱ - ۵۲۳: استاد آسموسن در یادکرد از دستاوردهای پژوهشی ایران‌شناس نامدار هم‌میهن خود آرتور کریستن سن، از دو کتاب او به نامهای «کیانیان» و «نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران» (که هر دو هم به فارسی برگردانده شده) سخنی به میان نیاورده است.
- ۴۵۴۲ / ۱۱-۱: در میان ترکیبها و تعبیرهای وابسته به دین مسیحی در زبان فارسی، «عیسی رشته و مریم بافته» هم یادکردنی‌ست.



— ۵۷۷ ب / ۵۱-۵۶: از سه فیلم ساخته بهرام بیضایی در دوره پس از انقلاب که نمایش آنها روا داشته نشد، یاد کرده؛ اما نام نبرده‌اند.

+ «چریکه تارا» و «مرگ یزدگرد» نام دوتای آنهاست. (نام سومین را اکنون به یاد نمی‌آورم).

— ۵۷۹ ب / ۱۸-۲۰: از «قمه زنی» در جزو مراسم «ماه رمضان» یاد شده است.  
+ بنده تا کنون در جایی ندیده و نشنیده و نخوانده‌ام که کسی در «ماه رمضان» قمه زده باشد. گویا در این گفتاورد [نقل]، «رمضان» به سهو به جای «محرم» آمده باشد. (در ۱۷/۵۸۷ نیز از فیلم «میرزا ابراهیم خان عکاسباشی» به نام Moharram Procession یاد شده است).

— ۲۸/۵۸۱: به بعد: از فیلمهای خبری به نام «بریتیش موبتن» که گفتار آنها به زبان فارسی بود و چاشنی طنزی هم داشت و با جمله «ابوالقاسم طاهری از انگلستان گزارش می‌دهد» آغاز می‌شد و در دوران جنگ جهانی دوم و تا سالها پس از آن در سینماهای سراسر ایران پیش از فیلم اصلی، به نمایش در می‌آمد، یاد نشده است.

— ۶۰۲/۶۰۳: در گفتار «چیت»، تفاوت میان پارچه‌های ماشین‌بافت کتانی گلدار یا دارای نقش و نگارهای رنگین با پارچه‌های متقالی که با مهرهای چوبی با دست بر آنها نقش می‌زنند و به «چیت قلمکار» (یا به کوتاهی «قلمکاری» یا «قلمکار») شهرت دارد، به‌طور دقیق مشخص نشده است.

+ سازندگان این گونه پارچه‌ها را «چیت‌ساز» یا کارگاه آنها را «چیت‌سازی» و بازار ویژه آنها را در اصفهان «بازار چیت‌سازها» می‌نامند. جا داشت که درآمد «چیت‌سازی» را می‌افزودند و شرح روشنگرتری درباره این رشته از صنعتهای دستی می‌آوردند و تصویر نمونه‌هایی از سفره‌ها، پرده‌ها، رومیزیها و روتختیهای «چیت قلمکار» را پیوست آن می‌کردند و یا با آوردن چنین درآمدها، شرح آن را به «قلمکار» بازبرد می‌دادند.

— ۶۲۸ ب / ۱: یادآوری نکرده‌اند که «آریاشهر» پس از انقلاب اسلامی به «پولاد (فولاد) شهر» تغییر نام داده شده است.

— ۶۳۱ ب / ۶۳۵: در گفتار «Citizenship (شهروندی)» تنها از چگونگی امر در دوره‌های هخامنشی، ساسانی، و قاجار و پهلوی سخن به میان آمده و جای بحث درباره دیگر دوره‌ها و از جمله نزدیک به دو دهه اخیر خالی‌ست. در بخش سوم این گفتار (دوره جدید / قاجار و پهلوی) تفاوت‌های احتمالی میان جنبه‌های حقوقی مسأله در این دو دوره

مشخص نشده و از هر دو، چون عصری یگانه سخن گفته شده است.  
 + هرگاه اصل‌های قانونی و پذیرفته رسمی وابسته به حقه‌های شهروندی در دوره‌های قاجار و پهلوی (و جمهوری اسلامی) یکسان است و هیچ تفاوتی ندارد، بایست آشکارا بدین نکته مهم اشاره می‌کردند و در غیر این صورت، سزاوار بود که دگرگونیها را برمی‌شمردند.

— ۶۸۹/۹: در دنباله گفتار Class System، بحث درباره طبقه‌های اجتماعی در دوران پس از انقلاب اسلامی مسکوت مانده است.

+ هر چند که در بحث از دوره پهلوی، به آرایش طبقه‌ها و گروه‌های اجتماعی در روند شکل‌گیری انقلاب اسلامی، اشاره‌هایی شده است، اما جا داشت که درباره چگونگی این مسأله مهم در نزدیک به دو دهه اخیر و در پی این همه دگرگونی و جابه‌جایی در سامان زندگی فردی و اجتماعی ایرانیان، در بحثی جداگانه و گسترده سخن گفته می‌شد.

\*\*\*

شایان یادآوری‌ست که حروفچینی و صفحه‌آرایی و چاپ این جلد از «دانشنامه» نیز همانند چهار جلد پیشین آن، در نهایت دقت و دلسوزی و آراستگی صورت پذیرفته و سهوهای نگارشی یا نادرستیهای چاپی و لغزشهایی در نشانه‌گذاری در آن، چندان انگشت‌شمار است که در سنجش با حجم عظیم آن، در حساب نمی‌آید.<sup>۲۱</sup>  
 این امر — که در حوزه نشر گفتارها و کتابهای فرهنگی ما بسیار کم‌نظیر و شوق‌انگیزست — نشان می‌دهد که دست اندرکاران و ویرایش و چاپ و نشر کتاب، تا چه اندازه به‌اهمیت والای کاری که از زیر دستشان می‌گذرد، آگاهند و دستاورد عمرها کوشش و پژوهش فرهیختگان و دانشوران ایران‌شناس را با امانتداری هرچه‌تمامتر به گنجینه عظیم فرهنگ ایران و جهان می‌سپارند. پس باید بر آنها آفرین بگوییم و آرزومند باشیم که گامهایشان در پیمودن بازمانده این راه فرخنده، پرتوان و استوار باد!  
 در پایان این گفتار، بار دیگر برای استاد دکتر احسان یارشاطر مہین ویراستار دانشمند «دانشنامه ایرانیکا» زندگانی دراز و تندرستی آرزو می‌کنم و کامیابی روزافزون و کامل ایشان را در سالاری این کاروان دانش و فرهنگ خواهانم. چنین باد!

یکم مردادماه ۱۳۷۲ — تانزویل — استرالیا

پی‌نوشتها:

۱. به گفته ظریفی، شماره‌های تقویم تاریخ ما، هر چندگاه یک بار، به یک یک بازمی‌گردد!

۲. نخستین جلد «دانشنامه» در سال ۱۳۶۴ (۱۹۸۵م.) از سوی «انتشارات روتلج و کیگان پُل» در انگلستان و امریکا منتشر شد و تا سال ۱۳۶۸ (۱۹۹۰م.) که چهارمین جلد آن نشر یافت، کار نشر آن بر عهدهٔ همان ناشر بود. از آن پس «انتشارات مزدا» در کالیفرنیا کار نشر آن را برعهده گرفت و در سال ۱۹۹۱ چهار جلد نخست را نیز بازچاپ کرد.

۳. سالشمار زندگی و خدمت‌های فرهنگی و فهرستی از کتابها و مقاله‌های نشر یافتهٔ ایشان را می‌توان در ایران‌شناسی، ۲: ۱، بهار ۱۳۶۹ (جشن‌نامهٔ استاد احسان یارشاطر) خواند. در این باره همچنین مآخذ زیر یادکردنی‌ست: Iranica Varia, Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Acta Iranica, Troisième Série, Vol. XVI, pp.291+61 Planches, Brill, Leiden 1990  
برای آشنایی با درونمایهٔ این کتاب، نگاه کنید به حشمت مؤید: «جشن‌نامهٔ استاد یارشاطر» در ایران‌شناسی ۴: ۴، صص ۸۰۷-۸۲۲.

۴. بُرش صفحه‌های «دانشنامه»، رحلی (۲۸ x۲۲ سانتیمتر) ست و هر صفحه ۲ ستون و هر ستون ۶۰ سطر دارد. هر یک از جلد‌های «دانشنامه»، نخست به تدریج در چندین دفتر ۱۱۲ صفحه‌ای با جلد نرم نشر می‌یابد و سپس همهٔ آنها یکجا با جلد سخت زیرکوب عرضه می‌شود.

۵. لئوناردو عالیشان: نقد بر جلد دوم «دانشنامهٔ ایرانیکا»، ایران‌شناسی ۱: ۱، بهار ۱۳۶۸، صص ۱۷۲.

۶. Lucien Goldman, *The Philosophy of the Enlightenment: The Burgess and The Enlightenment*, tr. Henry Mass, Cambridge, 1973.

۷. ناوتاز در فارسی دگردیسهٔ ناوتاگ در فارسی میانه و برابر navigable در انگلیسی، صفت رودهای پرآب و

درخور کشتیرانی‌ست.

۸. «رودِ نیرومند» بی‌آلایش» برگردان نام Aradvī Sūrā Anāhīta، ایسزده بانوی آبها در اسطوره‌های

ایرانی‌ست.

۹. فراخ‌گرد یا فراخ‌کُرت، گونه‌های فارسی Fraxvkard(t) در فارسی میانه و Vouru.Kasa در اوستایی، نام

بزرگترین دریا (اقیانوس) در اسطوره‌های ایرانی‌ست.

۱۰. از آن جمله است نقدهای حشمت مؤید (ایران‌نامه، ۳: ۳ / سال ۱۳۶۴)، ژیلبر لازار («مجلهٔ انجمن آسیایی»)،

۴-۳ / سال ۱۹۸۳)، مارک درسدن («مجلهٔ انجمن خاورشناسی امریکا»، ۱ / سال ۱۹۸۵)، ژان کالمار («مجلهٔ

پژوهش‌های ایران‌شناختی»، ژانویه ۱۹۸۸)، ریچارد فرای («مجلهٔ انجمن خاورشناسی امریکا»، ۱ / سال ۱۹۸۸)،

محمد جعفر محبوب (هفته‌نامهٔ کیهان / لندن - نوروز ۱۳۶۸)، ورنراندِه («مجلهٔ خاورشناسی آلمان»، ۲ / سال

۱۹۸۸)، لئوناردو عالیشان (ایران‌شناسی ۱: ۱ / بهار ۱۳۶۸) و گیتی آذربی (ایران‌شناسی، ۴: ۲ / تابستان ۱۳۷۱).

۱۱. ادیب دانشور زنده‌یاد محمد قزوینی، زمانی دربارهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا نوشت: «لغت‌نامه تألیف عظیمی‌ست که تا

ده‌هزار اشتباه در آن معفو است.»

چنین است داورِ هوشمندانه و بلندنظرانهٔ آن پژوهندهٔ کوشِ سختگیر دربارهٔ کار بزرگ و سترگ دانشور و

فرهیختهٔ یگانهٔ روزگار خود. به‌راستی آیا اگر قزوینی امروز در میان ما بود و «دانشنامهٔ ایرانیکا» را با چنین

گسترده‌گی و عظمتی به زبان انگلیسی و در عرصهٔ فرهنگ جهانی می‌دید، دربارهٔ آن چگونه ارزشدآوری می‌کرد؟

به‌هر حال استاد یارشاطر و همکارانش نیک می‌دانند که راه یافتن پاره‌ای ناروا ییها و نادرستیها در هر کاری (آن

هم کاری چنین بر حجم و بی‌سابقه) گزیرناپذیر است و تنها کسانی از خطا برکنار می‌مانند که در کناری می‌نشینند و

دست به کاری نمی‌زنند و چه خطایی بزرگتر از دست به کاری نزدن؟! اما ایشان چارهٔ برخی لغزشها و کمبودهای

ناخواسته و ناچار را در خواستاری «عفو» و «اغماض» از خوانندگان نمی‌جویند؛ بلکه به روشی علمی و انتقادپذیرانه، بخش «افزوده‌ها و درست‌نویسیها» (Addenda and Corrigenda) را در آغاز هر یک از جلد‌های «دانشنامه» جای داده‌اند تا هیچ یک از نارویسیها و نابجاییها و سهوهای احتمالی، از دیده‌ها پنهان نماند و مایه گمراهی کسی نشود و پیگیری کار تدوین و نشر بازمانده جلد‌های «دانشنامه»، روندی از نقد و بررسی و بازنگری سالم و سازنده و دلسوزانه را نیز در کنار داشته باشد. این کار نیز در حوزه کُنشهای فرهنگی ما ایرانیان به کلی بی‌همتا و سزاوار بسی ستایش است.

۱۲. شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۸۲، ب ۴۴۵-۴۴۷.

۱۳. همان، ۸۴ / ب ۴۷۷-۴۷۸.

۱۴. برای دریافت چگونگی این پیام‌رسانی «سروش» و بنمایه اسطوره‌گی آن، نگاه کنید به دبندرود (چاپ مدن). گفتارِ [نقل] مهرداد بهار در پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، ص ۱۵۴.

۱۵. شاهنامه، همان، ۷۲ / ب ۲۷۶-۲۷۹.

۱۶. همان، ۷۲ / ب ۲۸۰.

۱۷. همان، ۷۲ / ب ۲۸۴.

۱۸. درباره نادرستی نسبت دادن جادویی و افسونگری به پهلوانان و شه‌یاران اسطوره و حماسه ایران، همچنین نگاه کنید به ج. ک. کویاجی: پژوهشهایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، نشر زنده‌رود - اصفهان ۱۳۷۱ / صص ۹۳-۹۴، یادداشت شماره ۱۰۸ گزارنده و ویراستار.

۱۹. این فرهنگنامه ۱۶ جلد خواهد داشت و در نگارش و ویرایش و سامان‌بخشی آن نزدیک به ۳۰۰ تن از استادان، هنرمندان و کارشناسان دست دارند و تنها در جلد‌های یکم و دوم آن (A-C) نزدیک به ۶۰۰ گفتار درج شده است.

۲۰. نگاه کنید به م. آزاد: «آن‌سالها» در یادنامه فیروز شیروانلو، ناشر خانواده شیروانلو، تهران ۱۳۶۸.

۲۱. نیازی به برشمردن این گونه مورد‌های معدود در این‌جا نمی‌بینم و گمان نمی‌برم که پیش از بررسی و سنجش دقیق دوباره آنها با متن و مأخذها و پشتوانه‌های آن، به تنهایی به خواننده این گفتار - حتی اگر «دانشنامه» را در دسترس داشته باشد - سودی برساند. یادآوری‌هایی از این دست را می‌باید برای ویراستاران «دانشنامه» فرستاد تا پس از پژوهش بیشتر، هر چه را سودمند و بایسته می‌دانند، در بخش «افزوده‌ها و درست‌نویسیها» بیاورند.

# نقد و بررسی کتاب

فریدون وهمن

Irano-Judaica II  
Studies Relating to Jewish Contacts with Persian  
Culture Throughout the Ages,  
Edited by Shaul Shaked and Amnon Netzer  
Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1990

«مطالعات ایرانی-یهودی ۲»

کتاب «مطالعات ایرانی - یهودی ۲» که در این صفحات به معرفی مندرجات آن می‌پردازیم، شامل سخنرانیهای نخستین کنفرانسی است به همین نام، که در سال ۱۹۸۷، در انستیتوی بن-زوی اورشلیم تشکیل شد. چنین کنفرانسی مجدداً در سال ۱۹۹۰ تشکیل گردید و جلسه بعدی آن در تابستان سال ۱۹۹۴ برگزار خواهد شد.

پیش از معرفی این کتاب، شاید شرح مختصری در مورد سوابق تاریخی ارتباط دیانت یهودی با فرهنگ ایران، و سهمی که یهودیان کشور ما در حفظ و تداوم این فرهنگ داشته‌اند، و به علاوه، معرفی مختصری از مطالعاتی که به‌طور عام «یهودی - ایرانی» نامیده می‌شود ضروری باشد.

تاریخ دیانت یهودی در ایران با تاریخ باستانی ما پیوستگی دارد. نخستین سندی که از حضور جامعه یهودی در خاک ایران نام می‌برد تورات است (کتاب دوم «پادشاهان» ۱۷ر۶) که پس از اشاره به فتوحات ساراگن دوم (۷۷۲ - ۷۰۵ قبل از میلاد) می‌نویسد: «و در سال نهم، هوشع پادشاه آشور، سامره را گرفت و اسرائیل را

به آشور به اسیری برد و ایشان را در حلب و خابور بر نهر جوزان و در شهرهای مادیان سکونت داد». که منظور از شهرهای مادیان همانا خاک ماد است که نام کهنی از بخشی از ایران می‌باشد. این موج مهاجرت یهودیان به ایران که متأسفانه اغلب اجباری و پی‌آمد جنگها و تبعیدها بود، در آغاز قرن ششم قبل از میلاد با تبعید یهودیان از بابل افزونی گرفت. اما ایران برای یهودیان سرزمینی نسبتاً آرام بود که توانستند فارغ از تعصبات مذهبی، در آن زندگی کنند و به رشد و تقویت بنیه جامعه خود پردازند. کوروش هخامنشی تنها غیر یهودی‌ست که از او در کتاب تورات (اشعیا. ۴۵) نام برده شده و با عنوان «مسیح خداوند» ستوده شده است، و هم او بود که پس از گشودن بابل و ساختمان معبد، یهودیان را دوباره گرد هم جمع کرد، و بابل را به صورت یکی از قویترین مراکز تجارتی و اقتصادی امپراطوری هخامنشیان درآورد.

در دوره اشکانیان این وضعیت مطلوب ادامه یافت و جامعه یهودی با آزادیهای مذهبی که اساس امپراطوری اشکانیان را تشکیل می‌داد توانست به رشد خود ادامه دهد.<sup>۱</sup> در زمان ساسانیان به‌خاطر سیاستهای سختگیرانه مذهبی برخی از پادشاهان این سلسله، و از جمله اقدامات موبد بزرگ زردشتی کرتیر، وضع اقلیت‌های مذهبی از جمله یهودیان متزلزل شد و این جامعه نیز دستخوش تبعیض و فشار و آزار قرار گرفت. اما این فشارها آن قدر نبود که بتواند فعالیت‌های مذهبی آنان را به کلی متوقف سازد و یا آنها را از کوشش در زمینه‌های تعلیم و تربیت و تحکیم اساس و مبانی فکری دیانت خود بازدارد.<sup>۲</sup> کوششهای علمی و مذهبی در زمان ساسانیان که هدفش بالا بردن سطح فکری جامعه بود آن چنان محکم و ریشه دار بود که حتی در دوران پس از سقوط ساسانیان نیز ادامه یافت. علی‌رغم تحولاتی که آمدن اسلام به ایران ایجاد کرد، و در سرتاسر تاریخ پر حادثه کشور ما، از دیر زمان تا امروز، جامعه یهودی توانسته است نقش مهم و چشمگیری در دستیابیهای علمی، هنری، سیاسی داشته باشد.<sup>۳</sup>

شاید ذکر این مطلب غیر لازم باشد، اما در شرایط حاضر متأسفانه باید به آن اشاره و تأکید گردد که وقتی ما از یهودیان و یا فعالیت‌های علمی و ادبی آنان در رابطه با فرهنگ ایران سخن می‌گوییم به هیچ وجه مردمی بیگانه یا قومی غریبه را در نظر نداریم بلکه از گروهی از هم‌میهنان خود، ایرانیان اصیل که دارای پشتوانه تاریخی محکم و انکارناپذیری در ارتباطشان با ایران هستند گفتگو می‌نماییم، که تفاوتشان با اکثریت ایرانیان فقط در اعتقاد مذهبی آنان است و لاغیر. این گروه به‌خاطر زبان و اعتقادات خود، به‌خاطر وضع خاص اجتماعی خود، و به‌خاطر فشارها و تبعیضها و ظلمهایی که

گهگاه با آن مواجه بوده‌اند، در کنار مسیر فرهنگ و ادب ایران، و همراه با نشیب و فرازهای تاریخ ما، شکل گرفته، دارای ادبیات و شعر و مینیاتور و هنر خاص خود گردیده، مردان بزرگی در علم و اقتصاد و سیاست و طب و هنر به ایران هدیه کرده، و به‌طور خلاصه یکی از مظاهر اجتماعی و فرهنگی ایران شده است.

تا اواخر قرن سابق در مورد فعالیت‌های فرهنگی و ادبی یهودیان ایران اتفاق نظر حاصل نبود. بسیاری، مخصوصاً در ایران، با توجه به وضع اسفبار جامعه یهودیان که مورد تبعیض و فشار حکومت قاجار و ملایان آن زمان بودند، دستاوردهای فرهنگی یهودیان را محدود به کوشش آنان در نسخه برداری از کتابهای دینی خود می‌دانستند زیرا تمام آثار ادبی این جامعه به خط عبری بود و به این واقعیت توجه نمی‌شد که یهودیان ایران در واقع فارسی، را به خط عبری می‌نویندند. از اواخر قرن هفدهم به بعد جهانگردان اروپایی نسخ و کتبی به خط یهودی فارسی از ایران و بخارا و سمرقند خریداری می‌نمودند که به تدریج در کتابخانه‌های مهم اروپا مثل لندن، اکسفورد، پاریس، کپنهاگ، ونیز و غیره راه پیدا کرد. در اواخر قرن نوزدهم، الکان ناتان آدلر (Elkan Nathan Adler) محقق انگلیسی که در آسیای مرکزی سفر می‌کرد موفق به جمع‌آوری بیش از صد نسخه ناشناخته به خط عبری و زبان فارسی شد. این نسخ و اوراق همراه با آثار دیگر بعدها توسط ویلهلم باشر (Wilhelm Bacher) مدون و منتشر شد و در اختیار اهل تحقیق قرار گرفت، بر اساس این آثار اینک مسلم است که فعالیت‌های ادبی یهودیان فقط منحصر به نسخه برداری از کتابهای مقدس خودشان نبوده بلکه حوزه‌های دیگری را شامل می‌شده است. از جمله ترجمه آثار غیر مذهبی متعددی مخصوصاً از شعرای ایران مثل نظامی، رومی و حافظ به لهجه یهودیان ایران. همچنین جامعه یهودیان ایران، دارای ادبیات منظوم خود بود که گویندگان و شاعرانی مثل شاهین شیرازی (قرن ۱۴)، عمرانی (قرن ۱۶) و غیره را در بر می‌گیرد.

در همین آثار و نوشته‌ها، فولکلور یهودیان ایران را نیز می‌یابیم، و به اشعار کسانی مانند بابای بن لطف و نوه‌اش بابای بن فرهاد بر می‌خوریم که شرح اسفباری از جامعه یهودیان در زمان شاه عباس اول (۱۵۸۱ - ۱۶۲۹) و شاه عباس دوم (۱۶۴۲ - ۱۶۶۶)، و کوشش‌های ظالمانه آن دو پادشاه به این که یهودیان اسلام بیابورند دارد، و روایتی از شهادت یک یهودی را شامل است به نام خدای داد، و افسانه حاخامی را به نام رافائل که پدرش به خواب او آمد و هشدارش داد که از دین اجداد خود باز نگردد شاید این نکته نیز حائز اهمیت باشد که بدانیم دو تا از قدیمیترین اسنادی که از نثر فارسی در

دست داریم به خط عبری و زبان فارسی‌ست. این دو یکی کتیبه‌ای‌ست که در تنگه آزو در مرز افغانستان که تاریخ آن به ۷۵۲-۷۵۳ میلادی مربوط می‌شود<sup>۶</sup> و دیگر سندی به همان قدمت به خط یک تاجر یهودی که در شمال شرقی ختن در دندان اولیق یافت شده است.<sup>۷</sup>

آثاری که به خط عبری و به زبان فارسی - و یا سایر زبانها و لهجه‌های ایرانی - در دست است و از آنها به «عبری نوشته‌های فارسی» نیز یاد شده از در مطالعات زبان شناسی حائز اهمیت است زیرا نمایانگر و منعکس کننده لهجه و زبان محلی یهودیان هر منطقه است و دچار «فارسی‌گرایی» و پیروی از زبان رسمی فارسی نشده، بلکه خصائص اصیل لهجه کهنه محل را حفظ کرده است. مثلاً لهجه یهودیان کاشان، همدان، اصفهان، کرمان و شیراز نوعی فارسی محلی نیست بلکه لهجه‌هایی متعلق به شاخه غربی لهجه‌های ایران می‌باشد که در خارج از جامعه یهودیان تقریباً ناشناس است. اینها لهجه‌هایی‌ست که نسل اندر نسل دهان به دهان نقل شده و محفوظ مانده است. از آن جا که تا سالهای اخیر ضبط لهجه‌های ایرانی معمول نبوده لذا این آثار می‌تواند در مطالعات لهجه‌شناسی ایرانی مهم باشد. این خطوط همچنین دارای لغات و اصطلاحات کهن فارسی‌ست که اکنون برخی از آنها از جریان زبان کنونی ما خارج شده است، و همین اصل نیز گواه دیگری بر اهمیت مطالعه بر این نسخ است.<sup>۸</sup>

\*\*\*

نگاهی به مندرجات کتاب «مطالعات ایرانی-یهودی ۲» برای آگاهی بیشتر به میزان تنوع زمینه‌های مطالعه در فرهنگ یهودیان که با کشور ما مربوط می‌گردد ضروری‌ست.

در نخستین مقاله این کتاب بزلال پورتن (Bezalel Porten) به مطالعه یک تقویم یهودی پایروس که از زمان حکومت هخامنشیان در مصر یافت شده پرداخته و بر اساس دو سالشماری مختلف که در این تقویم به کار رفته نحوه تعیین تاریخهای رسمی را در دو سالشماری مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده که جامعه یهودیان مزبور در آن زمان از خود تقویم مخصوصی نداشته است، و در سازمان دادن تقویم و زمان چیزی منحصرأ یهودی به چشم نمی‌خورد.

پروفسور پورتن سالهاست که در زمینه تاریخ و فرهنگ و زبان جامعه یهودیان مصر در زمان هخامنشیان به تحقیق پرداخته و کوشش دارد از طریق مطالعه آثار پایروس یافت شده در مصر، زندگی روزمره آن گروه از یهودیان، زبان محاوره و قضائی ایشان و آداب و



رسومشان را از پرده ابهام بیرون بکشد.

دومین مقاله از پروفیسور جیمز راسل است که مطالعات فراوان در دیانت زردشتی دارد و کتاب بسیار مهمی در ارتباط با توسعه دیانت زردشتی در ارمنستان نگاشته و نکات فراوان تاریخی را روشن ساخته است. راسل در این مقاله به داستان استر که در تورات آمده پرداخته و با مطالعه حوادث و وقایع و نام افراد و غیره کوشش نموده است عواملی که از دیانت و فرهنگ زردشتی به این داستان مشهور و محبوب یهودی نفوذ کرده مشخص سازد.

در مقاله سوم پروفیسور شالوم پاینز (Shalom Pines) - که قبل از چاپ این مجموعه در سن ۸۲ سالگی درگذشت - به دو سنت شبیه در دو دیانت زردشتی و یهودی اشاره می‌کند: یکی سوخته شدن و جمع آوری مجدد اوستا و تورات که در هر دو دیانت بر اساس مندرجات کتب مذهبی به این واقعه اشاره شده، و دیگر موضوع خوییدیدات (ازواج با نزدیکان) در دین زردشتی، که نامبرده موردی شبیه آن را در مدارک یهودی قرن سیزدهم یافته است.

چهارمین مقاله اثر روبرت برودی (Robert Brody) بحثی در مورد وضع جامعه یهودی در ایران دوره ساسانیست. ناطق سخنان خود را با سؤالات زیر آغاز کرده و کوشش نموده است به آنها پاسخ گوید:

تا چه حد در دوران ساسانی یهودیان در انجام وظایف و تکالیف مذهبی خود آزاد بودند؟ آیا آنها را مجبور می‌کردند که دیانت خود را ترک کرده و به آیین زردشتی درآیند؟ آیا به‌خاطر اعتقادات دینی خود مورد آزار و شکنجه قرار می‌گرفتند، اگر چنین آزارهایی اتفاق می‌افتاد انگیزه آنها چه بود و به‌چه شکلی صورت می‌گرفت. نامبرده با توجه به وقایع تاریخی و با بحثی در مورد اصول اعتقادی دو دین زردشتی و یهودی به این نتیجه رسیده که به‌طور اطمینان نمی‌توان گفت که یهودیان در زمان ساسانیان مورد آزار قرار می‌گرفته‌اند، و هرگاه چنین آزارهایی صورت می‌گرفته بیش از آنچه جنبه مذهبی داشته باشد جنبه سیاسی داشته است. از جمله کشتار یهودیان در زمان خسرو پرویز به‌خاطر پشتیبانی آنها از بهرام چوبین، که مدتی تخت سلطنت را غصب کرد، نه به‌خاطر اعتقادات دینی آنها بلکه به‌خاطر مسائل سیاسی بوده است.

مقاله بعدی اثر عیسایا گفنی (Isaiah M. Gafni) نیز در مورد جامعه یهودیان بابل در زمان ساسانیان است که از نعمت و رفاه و آرامش برخوردار بودند و نسبت به سایر جوامع یهودی (از جمله فلسطینی‌ها که زیر سلطه رومیان بودند) غرور و دل‌بستگی

بیشتری به زادگاه خود نشان می‌دادند. این «وطن‌دوستی» مورد بحث مقاله است و سخنران نتیجه می‌گیرد که هرگاه یهودیان مورد تهدید و آزار بودند هرگز نمی‌توانستند چنین حالت برتری و رفاه نسبت به سایر جوامع یهودی داشته باشند.

پروفسور فیلیپ ژینیو (Philippe Gignoux) به مقایسه دو مورد مشابه بین دو دیانت یهودی و زردشتی پرداخته است. ابتدا جاویدانان مقدس، امشاسپندان دیانت زردشتی را که هفت روز اول ماه به نام آنهاست مورد بحث قرار داده و آنها را با اعتقادی نظیر، در آثار یهودی و مسیحی مقایسه نموده، که هفت فرشته با هفت روز هفته یکی هستند همواره دور خداوند را فرا گرفته‌اند. پروفسور ژینیو پس از بحثی نتیجه گرفته است که اعتقادات زردشتی متأخرتر از اعتقادات یهودی است. زمینه دیگر مقایسه او تقسیم زمان و دوران و تاریخ جهان در آثار زردشتی به هزاره‌هایی از شش تا دوازده هزار سال است. مشابه همین تقسیم‌بندی در آثار یهودی و مسیحی نیز دیده می‌شود. رابطه این تشابه مسأله‌ای است که باید مورد تحقیق قرار گیرد.

پروفسور شاول شاکد (Shaul Shaked) بحثی در مورد مناظره دینی و آثار مکتوب در مورد این گونه بحثها بین زردشتیان، یهودیان، مسیحیان و سپس مسلمین آورده، اساس و استخوان‌بندی چنین مناظراتی را توضیح داده، نکاتی را که بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد بحث نموده، و متن یک مناظره زردشتی را بر علیه مبارز یهودی خود، بررسی نموده است. این مقاله در پایان شامل متن پهلوی و ترجمه چندین مناظره مستخرج از کتاب سوم دینکرد می‌باشد.

مقاله بعدی کتاب بحثی توسط آمنون نتزر (Amnon Netzer) در مورد معراج حضرت موسی بر اساس تفسیری از تورات، به زبان یهودی فارسی است. نتزر عین متن مزبور را همراه با ترجمه آن و یادداشتها و توضیحات آورده، و سوای آن در مقدمه مقاله بحثی جامع در مورد عروج به جهان دیگر و مشاهدات مختلف در آن دنیا، بر اساس کتاب پهلوی اردای ویرازنامه، آورده و به چند نکته مشابه بین دو سنت زردشتی و یهودی اشاره نموده است.

در مقاله دیگر ورا باش مورین (Vera Basch Moreen)، که تحقیقاتی در مورد آزار و تعقیب یهودیان در دوران صفویه و پس از حمله افغانها دارد، متنی از دستورالوزاره سلطان حسین واعظ استرآبادی را که بین سالهای ۱۶۴۵ و ۱۶۵۳ نگاشته شده مورد بررسی قرار داده است. این متن که یکی از هفده بخش کتاب را تشکیل می‌دهد، بر اساس یک حدیث شیعه، سرگذشت سلمان فارسی مصاحب و یار پیغمبر اسلام را بیان

می‌دارد که چگونه یهودیان با او به مناظره پرداخته، او را شکنجه می‌کنند و چگونه سرانجام او از این امتحان سربلند بیرون می‌آید. نویسنده پس از بحثی نتیجه گرفته است که این متن که متعلق به دوران صفوی است در واقع نمایانگر زجر و آزار شیعیان به دست سنیان است و داستان چیزی بر علیه یهودیان ندارد.

عزرا اسپایس هندلر (Ezra Spicehandler) که مطالعاتی بر آثار بابای بن لطف مشتمل بر شرح آزار و شکنجه یهودیان در قرن هفدهم در اصفهان دارد، بخشی از آثار او یعنی افسانه ابراهیم نمرود را با آثار شاعر یهودی شاهین شیرازی مقایسه نموده و تأثیر شاهین را بر اشعار بابای بن لطف نشان داده است.

مقاله سرور سرودی مربوط به زبان محاوره یهودیان ایران است و نویسنده که آثار دیگری در فولکلور ایران نیز دارد، قَسَمها، تَکیدهها، دشنامهای یهودیان را با جملات مشابه آن که در جامعه مسلمان ایراد می‌شود مورد مقایسه قرار داده است.

مقاله پروفیسور ژیلبر لازار (Gilbert Lazard) بحثی درباره ترجمه کهنی از قرآن کریم به فارسی است که به تازگی به دست آمده و به عقیده وی از ناحیه سیستان است. لازار که مطالعات فراوانی بر لهجه شناسی ایرانی دارد، با اشاره به خصائص آوا نگاری ترجمه مورد بحث، موارد اختلاف آن لهجه را با لهجه خراسان مورد بررسی قرار داده و بر این عقیده است که لهجه این ترجمه جدید با لهجه یهودیان ایران ارتباط دارد.

تنها مقاله این مجموعه که در مورد تاریخ هنر یهودیان است بحثی است توسط مریم روزن آبالون (Myriam Rosen - Ayalon) از یک نقاشی که در موزه اسرائیل نگاهداری می‌شود. این نقاشی یک برگ تصویر فلکی با نقش دوازده بروج مختلفه است. نامبرده متن عبری - فارسی این اثر را ترجمه نموده، تصاویر آن را مورد بررسی قرار داده، و با چاپ تصاویر دیگری از آثار مشابه در موزه‌های دیگر مقایسه‌ای به دست داده است.

دو مقاله آخر این کتاب منحصراً تحقیقاتی را در زمینه دیانت زردشتی ارائه می‌نماید. دکتر فیروز کوتوال (Firoze M. Kotwal) بزرگ موبد آتش بهرام بمبئی تاریخچه طبقه روحانی زردشتی را در هند از زمان نخستین مهاجرت زردشتیان ایران به آن کشور تا به امروز مورد مطالعه قرار داده، و خجسته میستری (Khojeste Mistree) تاریخ تحولات اجتماعی جامعه زردشتی را در یک صد و هفتاد سال گذشته بررسی نموده است. هر دو این مطالعات از لحاظ آشنایی با وضع کنونی جامعه زردشتی هندوستان حائز اهمیت است. خجسته میستری که بنیانگذار جمعیت «مطالعات زردشتی» در هند

می‌باشد به‌دقت و جزئیات عواملی که اساس اعتقادی زردشتیان را متحول ساخته و به شکستن سنتهای این دیانت کهن سنت‌گرا منتهی شده تشریح نموده و ضمن بیان نقاط ضعف جامعه، نگرانی خود را از این نوع تحولات پنهان نداشته است. به نظر وی کاری که شمشیر لشکر اعراب نتوانست با دیانت زردشتی بکند، اینک با نفوذ عقاید چند شخصیت، و تأثیر عقاید و افکار مختلف، و ضعف رهبری دینی صورت عمل می‌گیرد.

به‌طوری‌که دیدیم مطالعات فرهنگ یهودی - ایرانی نه تنها از لحاظ زمانی از کهنترین روزگاران تا امروز را در بر می‌گیرد، بلکه تقریباً همه زمینه‌های علوم انسانی و اجتماعی را از تاریخ و هنر و دین و ادبیات و فلسفه و زبان‌شناسی شامل می‌شود. تشکیل مرتب این کنفرانس و انتشار سخنرانیهای آن کمکی به روشن شدن گوشه‌هایی از فرهنگ ماست و باید امیدوار بود که این کار با موفقیت پیگیری شود.

بخش تحقیقات ایرانی، دانشگاه کینهاگ

باورقیها:

۱ - در مورد وضع یهودیان در زمان اشکانیان نگاه کنید به:

Geo Widengren, *Juifs et Iraniens a l'époque des Parthes, Vetus Testamentum, Suppl. IV, Leiden 1957, p. 197 ff.* and Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia, I. The Parthian Period, Leiden 1965, P.23 ff.*

۲ - برای آگاهی از وضع یهودیان ایران در زمان ساسانیان می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد:

Geo Widengren, *The Status of the Jews in the Sasanian Empire, Iranica Antiqua I, Leiden 1961, p. 117. ff.*; Felix Lazarus, *Die Haupter der Vertriebenen. Beitrag zu einer Geschichte der Exilfürsten in Babylonien unter den Arsakiden und Sassaniden. Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literature X, 1980, p.1. ff.*; Jacob Neusner, *History of the Jews in Babylonia II. I-V (1966-1070).*

که در پنج مجلد تاریخ یهودیان را در دوران مختلف پادشاهی ساسانیان مورد بررسی قرار داده است.  
۳ - پرداختن به وضع اجتماعی و سیاسی جامعه یهودیان ایران در متجاوز از بیست قرن گذشته نیاز به تحقیق اساسی و دسترسی به منابع و مآخذ بیشمار دارد و باید همه زمینه‌های دینی، فرهنگی، علمی، سیاسی و غیره را که مربوط به یهودیان است در ارتباط با سلسله‌های گوناگون ایران بررسی کرد. در این مورد تحقیقات متعددی منتشر شده است، برای دسترسی به کتاب‌شناسی آن آثار می‌توان از جمله به کتاب زیر مراجعه کرد:

Jacob Neusner, *Jews and Judaism under Iranian Rule: Bibliographical Reflections, History of Religions 8, Chicago 1968, p. 157-177.*

۴ - برای آگاهی از ادبیات عبری فارسی از جمله رجوع شود به:

Jes P. Asmussen, *Studies in Judeo-Persian Literature, Studia Post.Biblica, Brill, Leiden 1973.*

۵ - در مورد وضعیت یهودیان در زمان صفویه و بعد از آن و آثار این دو شاعر رجوع کنید به:

W. Bacher, *Les juifs de Perse au XVIIe et au XVIIIe siècles d'après les chroniques poétiques de Babaï b. Louf et de Bahaï b. Farhad*, Strassburg 1907.

۶ - W.B. Henning, The Inscription of Tang-i Azoa, *BSOAS* XX, 1957, p. 335 ff.

۷ - Bo Utas, The Jewish Persian Fragment from Dandān-Uliq, *Orientalia Suecana*, Vol, XVII (1968), Uppsala 1969, p. 123ff; Jes P. Asmussen, *Jedaeo-Persica II, Acta Orientalia, XXIX* 1-2 Copenhagen 1965, p. 49 ff.

۸ - تحقیق در لهجهٔ یهودیان ایران یکی از شاخه‌های مطالعات زبان‌شناسی ایرانی را تشکیل می‌دهد. از دانشمندانی که در حال حاضر به تحقیق در این لهجه می‌پردازند می‌توان پروفیسور آسموسن (دانمارک)، پروفیسور لازار (فرانسه) و پروفیسور شاکد (اورشلیم) را نام برد که استاد اخیر مجموعهٔ گرانمایی از اسناد قدیمی جمع‌آوری نموده و فرهنگ جامع این لهجه را در دست تهیه دارد.

### مهوش شاهق حریری

#### *An Introduction to Persian*

«مقدمه‌ای بر فارسی»

Revised third edition

by W. M. Thackston

Bethesda, Maryland: Iranbooks, inc., 1993

287p., Price: \$25.00

کتاب «مقدمه‌ای بر فارسی» تألیف آقای ویلر م. تکستون، کتابی است در آموزش زبان و گرامر فارسی به نوآموزان این زبان. این کتاب شامل مقدمه‌ای است در آواشناسی و خط؛ سه قسمت به ترتیب دربارهٔ دستور فارسی جدید، موارد دستوری قدیمی و باستانی؛ و تبدیل صورت نوشتاری به گفتاری و بالاخره ملحقاتی در بارهٔ «تا»، «زمان»، «روزهای هفته و ماههای سال»؛ نمونه‌هایی از نثر معاصر و نثر قدیمی فارسی و لغتنامه‌ای در آخر کتاب از انگلیسی به فارسی و بالعکس.

این کتاب به‌منزلهٔ بارانی است که در کویر بیارد زیرا، که در زمینهٔ آموزش زبان فارسی به‌خارجیان کار زیادی انجام نگرفته و کتابهای فراوانی نوشته نشده است. در حقیقت به‌کوشش و زحمات استادانی نظیر آقای تکستون است که زبان فارسی می‌تواند در این سر دنیا به حیات خویش ادامه داده گروهی را مشتاقانه به طرف خود جلب نماید.

جای این کتاب و نظائر آن در این زمینه خالی بود. کوشش آقای تکستون را در این راه باید ارج نهاد و گرامی داشت. با این همه نکته‌هایی چند در دقایق و ظرایف این کتاب به هنگام مرور به نظر رسید که ارائه می‌شود.

آقای تکستون در این کتاب محتملاً بنا بر ضوابط دانشگاهی سعی کرده‌اند که زبان فارسی جدید و قدیم، گفتار و نوشتار را به هم در آمیزند و ملغمه‌ای بسازند که به تعبیر خودشان در خور نوآموزان زبان باشد. می‌توان گفت آنچه ایشان به وجود آورده‌اند شاید فقط در خور دانشجویان زبان فارسی دانشگاه هاروارد - جایی که ایشان تدریس می‌کنند - باشد و یا کسانی که فارسی را به‌عنوان رشته اصلی و یا تخصصی انتخاب می‌کنند. چه برای دانشجویان معمولی زبان فارسی که من هم به مقتضای حرفه‌ام با آنان در تماسم این کتاب بسیار سنگین است و مشکل است باور کرد که دانشجویی بتواند این کتاب را در یکی دو «ترم» به اتمام برساند. بنابراین اولین اشکال این کتاب عدم تناسب محتوای کتاب با استفاده‌کنندگان پیشنهادی آن است.

نکته کئی دیگر این که، در این کتاب هیچ توضیح کئی دربارهٔ وجوه اخباری، التزامی و امری داده نشده و تفاوت معنایی و کاربردی آنها ذکر نگردیده است، آن چنان که دکتر خانلری در دستور زبان فارسی<sup>۱</sup> (ص ۲۹) در مورد آنها توضیح داده‌اند و یا آقایان گرنوت و ویندفور و تهرانیسا در کتاب «فارسی جدید»<sup>۲</sup> (ص ۲۳۱) به آن اشاره می‌کنند. به غیر از این دو نکته کئی، نکته‌های دیگری نیز پس از مطالعه کتاب به نظر رسید که اینک شرح داده می‌شود:

در ص XXX در مورد همزه می‌گویند که همزه علامت انسداد حلقوی (Glottal Stop) است. و بعد در ص ۱۲ می‌گویند هرگاه مضاف‌الیه به «ه» صامت ختم شود به‌هنگام اضافه همزه‌ای در بالای آن گذاشته می‌شود که ی خوانده می‌شود. آیا همزه در فارسی هم علامت انسداد حلقوی است و هم صدای «ی» می‌دهد؟ در این جا بهتر است گفته شود که در مورد اضافه برای راحتی تلفظ یک «ی» بین مضاف و مضاف‌الیه می‌گنجانیم که در طی زمان آن «ی»، کوچک شده و بعدها به‌جای کنار در روی «ی» صامت قرار گرفته است. همچنین در ص XXX در تعریف تشدید می‌گویند که اگر این مشدد کردن نتیجه ترکیب دو کلمه باشد نظیر پررو، پاک کن، تیز زبان نمی‌توانیم یکی از دو حرف مشدد را حذف کنیم و بالای آن تشدید بگذاریم. این درست، ولی در مورد کلماتی نظیر ببر و یا شش، ایشان چه می‌گویند؟ این کلمات که مرکب نیستند. در این مورد برای این که تعریف جامع‌تری ارائه شود باید گفت که هرگاه از دو حرف مشدد اولی ساکن و

دومی متحرک باشد می‌توان یکی از دو حرف را حذف کرد و به جای آن تشدید گذاشت که این قاعده شامل کلمات مرکبی هم که ایشان مثال داده‌اند می‌شود. در درس سوم مبحث اضافه (ص ۱۲، ۱۵.۲) بحث مفصلی دارند در مورد الحاق «ی» نکره به اسم و صفت و یا مضاف و مضاف الیه که بسیار مفصل است و برای دانشجوی مبتدی زبان فارسی گیج کننده. نظیر مثالهای: خانه بزرگ قدیمی قرمز، خانه قرمز بزرگ قدیمی، و خانه قدیمی قرمز بزرگ که هر سه ترجمه جمله "The old big red house" است. آیا عنوان چنین مطلبی در درس سوم از کتاب برای نوآموز زبان بجاست؟ در درس ششم (ص ۳۱) در توضیح مصدر فارسی می‌گویند تمام مصدرهای فارسی به «دَن» و یا «تَن» ختم می‌شوند. به دنبال مصوتها و صامت‌های آوایی علامت مصدر «دَن» است و به دنبال صامت‌های بی‌آوا، علامت مصدر «تَن». در این مورد فقط سه مثال ماندن، دادن، گرفتن را ذکر کرده‌اند. برای مبحث نسبتاً پیچیده‌ای نظیر مصدر فارسی این سه مثال نه کافی است و نه روشنگر. بهتر می‌بود که ایشان برای هر یک از مصدرهایی که به تعریف خودشان پیش از علامت مصدر به مصوتها ختم می‌شوند، مثالی می‌آوردند، نظیر: ایستادن، بودن، دیدن، شدن، شدن، و چون صامت‌های آوایی قبل از مصدر هم فقط دو حرف بیشتر نیستند «ن» و «ر» مثالهایی در هر کدام از آنها (ماندن، بردن) و مثالهایی هم از صامت‌های بی‌آوایی نظیر ش - خ - ف - ت (گشتن، ساختن، گفتن، و بستن) که قبل از علامت مصدری «تَن» می‌آیند، ارائه می‌دادند.

در درس هفدهم (ص ۱۱۹) به کاربردن اصطلاح «غیرشخصی» (impersonal) برای افعالی نظیر خوش آمدن، بد آمدن، خواب بردن، گرم شدن، سرد شدن خیلی دقیق نیست زیرا اصطلاح غیر شخصی به افعالی گفته می‌شود که از آنها شخص در فعل استنباط نشود نظیر باید گفت، نمی‌توان رفت، نمی‌شد باور کرد. که از افعال آخری شخص فعل استنباط نمی‌شود در حالی که افعال ذکر شده دسته اول را باید با ضمائر شخصی صرف کرد و گفت خوشم آمد، خوش آمد، خوش آمد... و یا بدم می‌آید، خوابت می‌برد، گرمش می‌شود، سردمان شد که از همه اینها شخص فعل استنباط می‌شود. آقای ویندفور در ص ۱۷۸ کتاب *Modern Persian* این افعال را غیرمستقیم می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: «دسته‌ای از افعال در زبان فارسی وجود دارد که عمل و یا حالتی را به‌طور غیرمستقیم بیان می‌کند. شخص در این گونه افعال عامل فعل نیست بلکه کسی است که آن فعل یا عمل بر او واقع شده و یا می‌شود...» از نظر معنایی این تعریف کاملاً منطقی است. زیرا در سردم شد، گرم شد و الخ. ضمائر، فاعل فعل نیستند بلکه حالت و

یا عملی بر آنها واقع شده است. پیشنهادی که در این جا می‌شود کرد این است که این گونه افعال را «نیمه شخصی» (half impersonal) بنامیم در مقابل (total impersonal) اصطلاح خودشان برای افعالی نظیر باید گفت، شایدرفت و الخ. در ص ۱۸۷ پاراگراف اول، در ادامه تعریف فعل مجهول آورده‌اند که «... فعل مجهول در فارسی فقط هنگامی به کار می‌رود که فاعل فعل بیان نشده باشد» و ادامه می‌دهند که: «در فارسی هیچ ساختمانی نیست که بیان کننده جمله انگلیسی «It was said by me» باشد و می‌بایست که چنین جمله‌هایی به صورت معلوم نظیر «من گفتم» ادا شود.» برای اطلاع ایشان از کتاب آقای ژیلبر لازار (*A grammar of Contemporary Persian*, P. 162) <sup>۲</sup> مثالی آورده می‌شود. آقای لازار می‌گویند: «گاهی اتفاق می‌افتد (در زبان فارسی) که فعل مجهول با عاملی همراه می‌شود؛ و با عباراتی نظیر «از طرف»، «به دست»، «توسط» و «به وسیله» معرفی می‌شود، نظیر: «ترانه‌های محلی توسط بانو... خوانده خواهد شد.» و برای اطلاع ایشان با استفاده از جمله خودشان می‌توان گفت: در میهمانی دیشب نطقی توسط بنده ایراد شد». همچنین باز در مبحث فعل مجهول، در ص ۱۸۸، می‌گویند که «... افعال مرکب با عناصر فعلی متعددی معمولاً وجه مجهول نمی‌سازند و به جای آن ترکیب لازم یا مفهوم مجهول از دگرگونی عناصر فعلی مشابه لازم به متعدی ساخته می‌شود نظیر کردن > شدن و مثالهایی که می‌آورند اینهاست:

- نام او را فراموش کردند < نام او فراموش شد.
- نام برنده را اعلام کردند < نام برنده اعلام شد.
- رضا را کتک زدند < رضا کتک خورد.

در مثال آخر این توهم ممکن است برای خواننده پیش بیاید که پس چه تفاوتی است بین «رضا کتک خورد»، «رضا آب خورد» و یا «رضا غذا خورد» هر سه جمله بالا در صورت و در ساختمان یکی است بنابراین چرا می‌گوییم جمله «رضا کتک خورد» مجهول است و آن دو دیگر معلوم. آقای دکتر محمد رضا باطنی در کتاب توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی،<sup>۳</sup> ص ۱۳۶ می‌گویند «... زبان فارسی از سه وسیله دیگر نیز برای بیان مفهوم مجهول استفاده می‌کند، این سه طریق اخیر که در زیر بیان می‌شوند از نظر صوری مجهول نیستند ولی از نظر معنایی مجهول می‌باشند:

- ۱ - وجه غیر شخصی، مثال: او را باید دید.
- ۲ - استفاده از فعل سوم شخص جمع بدون ذکر فاعل. مثال: می‌گویند او آدم خوبی



است؛ زندنش.

۳ - تغییر فعل واژگانی به طوری که ساختمان جمله معمولاً ثابت می ماند و فقط فعل واژگانی عوض می شود. مثلاً «کردن»، به «شدن»، و «زدن» به «خوردن».

این طریق سوم همان است که آقای تکستون هم بدان اشاره کرده اند. به هر حال تاکید این نکته که این جمله ها از نظر صوری مجهول نیستند در کتاب آقای تکستون نیز ضروری به نظر می رسد.

نکته هایی چند نیز در ترجمه مثالها به نظر رسید که بعضی از آنها در زیر آورده می شود:

در ص ۱۳۶ جمله "I was reading when the news arrived" را به «کتاب می خواندم که خبرش رسید» ترجمه کرده اند. معلوم نیست که در ترجمه، ضمیر «ش» از کجا آمده است؟

در ص ۱۵۳ در ترجمه "If he has done something wrong, he should admit it" در ص ۱۵۳ در ترجمه "If he has done something wrong, he should admit it" جمله "admit it" آمده است که «اگر گناه کرده باشد باید اعتراف کند» اولاً معنی something wrong در فارسی «گناه» نیست بلکه «خطا»ست و ثانیاً معادل فارسی admit در این جا بهتر است «قبول کردن، تصدیق کردن» آورده شود تا «اعتراف».

بنابراین ترجمه فارسی آن می شود: اگر خطایی کرده است باید قبول کند.

در ص ۱۵۴ در ترجمه «If I had seen him, I would have told him» آورده اند که: «اگر او را دیده بوده بودم به او گفته بودم.» و قبلاً توضیح داده اند که این نوع استفاده در زبان گفتار و غیر رسمی ست. من که به عنوان اهل زبان هیچ وقت چه در گفتار و چه در نوشتار «دیده بوده بودم» نه دیده ام و نه شنیده ام.

در ص ۱۶۳ در ترجمه «By the time we get there, the plane will have gone» آورده اند «تا برسیم هواپیما رفته است» که «به آن جا» از ترجمه حذف شده است.

باز در همین صفحه در ترجمه «He has come to fix the car» نوشته اند: «آمده است تا این که ماشین را تعمیر کند». در فارسی «تا این که» به معنی until است و بیشتر مفهوم زمان از آن استنباط می شود تا علت. مثلاً می گویم من همین جا می نشینم تا این که تو برگردی. یعنی تا زمانی که تو برگردی بنابراین در جمله «آمده است تا این که ماشین را تعمیر کند»، بهتر است بجای «تا این که» «برای این که» استفاده شود زیرا بیشتر علت از این جمله مستفاد می شود تا زمان. و باز در همین صفحه «even

«though» را «اگر» ترجمه کرده‌اند در حالی که «گرچه» ترجمه دقیقتری است. بنابراین به جای «اگر هم بعیرم باز هم می‌روم»، که در ترجمه «Even though I may die, I am still going» آمده است، بهتر است گفته شود: گرچه ممکن است بعیرم، باز هم می‌روم. و یا در ترجمه جمله «Even though you may have seen it, I still don't believe it»، بهتر است به جای «اگر هم شما دیده باشید باز هم باور نمی‌کنم» گفته شود: گرچه ممکن است شما هم دیده باشید، من هنوز باور نمی‌کنم.

در ص ۱۷۲ در ترجمه "I had never seen a house as big as that one" آمده است: «خانه‌ای به بزرگی آن را ندیده بودم» که ترجمه دقیقتر آن این است: «هرگز خانه‌ای به بزرگی آن (خانه) ندیده بودم». حرف اضافه «به» و علامت مفعول صریح معرفه «را» در فارسی با هم به کار برده نمی‌شود. مثلاً می‌گوییم «به هر که گفتم» و یا «هر که را گفتم» و جمله این دو نظیر «به هر که را گفتم» در زبان فارسی به کار نمی‌رود.

در ص ۲۱۷ در ترجمه "I have to see him before it is too late..." آمده: «باید تا دیر نشود او را ببینم.» که ترجمه فارسی‌تر آن این است «تا خیلی دیر نشده باید او را ببینم». آنچه گفته شد نظریات و پیشنهادهای یک اهل زبان است که به مقتضای تخصص، درس فارسی هم می‌دهد. از اینها که بگذریم باید اذعان کرد آقای تکستون در زمینه زبان و ادب فارسی و تهیه کتابی برای آموزش این زبان زحمات بسیار کشیده و علاقه فراوان به خرج داده‌اند. به عنوان یک اهل زبان و یک همکار نیمه وقت خدمات ایشان را برای آموزش زبان فارسی به غیر اهل زبان می‌ستایم و به ایشان درود می‌فرستیم.

انستیتی خاور میانه، واشنگتن دی. سی.

کتاب شناسی:

- ۱- دستور زبان فارسی، تألیف دکتر پرویز نائل خانلری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.
- ۲- *Modern Persian: elementary level*, by Gernot Windfuhr and Hasan Tehranisa. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan, 1981.
- ۳- *A Grammar of Contemporary Persian*, by Gilbert Lazard, translated by Shirley A. Lyon. Costa Mesa, Ca.: Mazda, 1992.
- ۴- توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، نوشته محمد رضا باطنی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

## سیروس علانی

*The History of Cartography, Volume two, Book One:*

«تاریخ نقشه‌نگاری»

*Cartography in the Traditional Islamic*

جلد دوم، دفتر اول: نقشه‌نگاری در جامعه‌های

*and South Asian Societies,*

edited by: J.B. Harley and D. Woodward,

سنتی اسلامی و جنوب آسیا

Chicago, University of Chicago Press, 1992

ویراستاران: پروفیسور هارلی و پروفیسور وود وارد

شیکاگو، ۱۹۹۲

برندهٔ جایزهٔ هاکینز (Hawkins Award) سال ۱۹۹۲ که از سوی کانون ناشران

امریکا به بهترین کتاب پژوهشی سال داده می‌شود.

\*\*\*

روزنامهٔ «تایمز» در معرفی «اطلس جهانی» خود در اکتبر ۱۹۹۲ نوشت که بشر سه رسانهٔ مهم برای ارتباط بین افراد خود به وجود آورده است: زبان، موسیقی و نقشه، ولی بین این سه رسانه نقشه قدیمی‌تر است!

علم هیأت بدون نقشه‌های کیهانی و علم جغرافی بدون نقشه‌های جغرافیایی قابل تصور نیست. در سابق هیأت و جغرافی و نقشه‌نگاری یک رشته بوده، و بیشتر ستاره‌شناسان و جغرافیدانان کشورهای اسلامی نقشه‌نگار نیز بوده‌اند. این رشته مانند سایر شعبه‌های علوم، در چند سدهٔ گذشته گسترشی فراوان یافته، و نقشه‌نگاری به رشته‌ای جدا تبدیل شده است.

به منظور تدوین تاریخ تفصیلی نقشه‌نگاری، در سال ۱۹۷۵ برنامهٔ جامعی در شیکاگو زیر نظر پروفیسور هارلی و پروفیسور وود وارد تنظیم شد، و این برنامه با کمک کتابخانهٔ نیوبری (The Newberry Library, Chicago) و انتشارات دانشگاه شیکاگو و همکاری جمعی از استادان و کتابخانه‌های معتبر دنیا وارد مرحلهٔ اجرایی گردید.

جلد اول این مجموعه، که قرار است در شش جلد منتشر شود، بعد از دوازده سال کار و کوشش در سال ۱۹۸۷ در شیکاگو به چاپ رسید، و دفتر اول از جلد دوم در اواخر سال ۱۹۹۲ انتشار یافت.

آنچه این‌جا مورد نقد و بررسی است، بخش اول از دفتر اول جلد دوم است که شامل تاریخ نقشه‌نگاری در جامعه‌های سنتی اسلامی و از جمله ایران است. تصویر چشمگیر روی جلد کتاب جهان‌نمای زکریا عمادالدین قزوینی (۱۲۰۳ تا ۱۲۸۳)<sup>۲</sup> جغرافیدان و نقشه‌نگار نامی ایران را نشان می‌دهد. این نقشه از یکی از نسخه‌های دستنویس کتاب

عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات تألیف وی گرفته شده است. در این بخش به نام دو نفر کمک ویراستار: جرال د تی بتس (Gerald R. Tibbetts) از دانشگاه لندن و احمد کارا مصطفی<sup>۲</sup> (Ahmet Karamustafa) از دانشگاه واشنگتن سن لویی امریکا، و هفت نفر نویسندگان دیگر: مقبول احمد (Maqbul Ahmad) از مؤسسه مطالعات اسلامی دهلی‌نو، دیوید کینگ (David King) از دانشگاه فرانکفورت آلمان، ریچارد لورس (Richard Lorch) از دانشگاه مونیخ آلمان، ریموند مرسییر (Raymond Mercier) از دانشگاه ساتمتون انگلستان، راجرز (J.M. Rogers) از دانشگاه لندن، امیل سویج اسمیت (Emile Savage Smith) از دانشگاه آکسفورد و بالاخره سوات سوچک (Svat Soucek) از دانشگاه پرینستون امریکا، بر می‌خوریم.

متأسفانه در این میان جای استادان و پژوهشگران ایرانی کاملاً خالی است. ویراستاران تصدیق می‌کنند که چون به منابع محلی ایران دسترسی نداشته‌اند، نتوانسته‌اند سهم ایران را در نقشه‌نگاری اسلامی، هم‌تراز جامعه‌های عرب و ترک منظور دارند. به نظر رسید که شاید این نقد و بررسی، جمعی از پژوهشگران و استادان علاقه‌مند ایرانی را به مطالعه این کتاب و همکاری با ویراستاران آن تشویق کند. باشد که در چاپ بعدی جای خالی آنان پر شود، و مطالب کتاب از نظر سهم ایرانیان در نقشه‌نگاری اسلامی غنی‌تر گردد.

با وجود این کمبود باید پذیرفت که در گذشته هیچ کتاب غربی در تاریخ عمومی نقشه‌نگاری به این تفصیل از نقشه‌های سنتی اسلامی یاد نکرده است. این بخش شامل ۲۹۲ صفحه بزرگ، ۲۴ تصویر رنگی، ۲۳۷ تصویر ساده، ۸ جدول و ۹ فقره پیوست است. ویراستاران خواسته‌اند اولین تاریخ جامع و جهانی نقشه‌نگاری را تألیف کنند که هم مورد مراجعه پژوهشگران بعدی باشد و هم رابطه فلسفی نقشه‌نگاری و جامعه را توجیه کند. بنابراین شایسته همین بوده که بخشی طولانی درباره نقشه‌نگاری اسلامی را که در سابق کمتر مورد نظر پژوهشگران غربی واقع شده است، پیوست مجموعه نمایند.

در جهان غرب نقشه‌نگاری بیشتر به عنوان اختراعی یونانی و رومی تصویر شده که از دوران شکوفایی آن تمدنهای بزرگ، یکراست و بیواسطه، به اروپای دوران رنسانس انتقال یافته است. از هزار سال بین سده پنجم و پانزدهم<sup>۲</sup> در این تصویر اثری نیست. خانم سوزان گوله (Susan Gole) که درباره نقشه‌نگاری هندی تألیفات زیادی دارد، در همین کتاب می‌نویسد: «طرز تفکر غربی مشوق این برداشت است که نقشه‌هایی که همانند الگوهای غربی نیست، فاقد ارزش است، و آنها را تنها می‌توان در کتابخانه‌ها و

موزه‌ها به عنوان اشیائی ناشناخته و جالب نگاهداری کرد.»<sup>۱</sup> استادانی که این بخش را تألیف کرده‌اند خواسته‌اند این تصویر نادرست را، دست کم در مورد نقشه‌های اسلامی، از اذهان بزدا یند.

این کتاب به آسانی قابل مرور است، چه به چهارده فصل اصلی، و هر فصل به چند مطلب ثانوی، تقسیم شده، و پانویسهای کافی در زیر هر صفحه که لازم بوده، آمده است. جای تأسف است که پرفسور هارلی ویراستار اصلی در سال ۱۹۹۱ در امریکا درگذشت، و اجل او را مهلت نداد که نتیجه درخشان یک عمر کار خود را ملاحظه کند. ولی جای امیدواریست که ویراستار دیگر پرفسور وود وارد مصمم است این مجموعه را با کمک همکاران متخصص خود به انجام برد.

نویسندگان این بخش سعی کرده‌اند که جهات مختلف نقشه‌نگاری در جامعه‌های اسلامی را از ابتدا تا قبل از نفوذ کامل روشهای جدید و پیشرفته غربی بررسی کنند. بیشتر مطالب آنان ممکن است برای خوانندگان غربی و حتی شرقی تازه و ناشناخته باشد. با وجود این، ویراستاران با فروتنی ویژه خود تصدیق می‌کنند که این ابتدای کار است، و تحقیقات بسیاری باید در آینده به عمل آید. آنان برنامه‌ای تفصیلی برای این تحقیقات پیشنهاد و پژوهشگران و علاقه‌مندان را در سراسر جهان تشویق می‌نمایند که هر چه زودتر دست به کار شوند، و غریبان را هشدار می‌دهند که دیگر نمی‌توان و نباید این‌گونه پژوهشها را، چه در ارتباط با تمدنهای اسلامی و چه هندی و دیگر تمدنهای شرقی، از نظر دور داشت، و یا آثار و کارهای مربوط به آن جامعه‌ها را، ابتدائی و از نظر ارزش علمی در سطح پایین‌تری انگاشت.

آنان توضیح می‌دهند که نقشه‌نگاری در جهان اسلام جدا و بدون ارتباط با سایر مکتبهای جهانی تحول و تکامل نیافته است، و این اشتباه بزرگیست که دنیای قدیم — یعنی قبل از سال ۱۵۰۰ — را به دو بخش شرق و غرب تقسیم کنیم، و تصور نماییم که این دو بخش مستقل از هم بوده‌اند. تقسیم دنیا به قاره‌های آسیا و آفریقا و اروپا، ابداعی اروپاییست. در جغرافیای اسلامی، بر اساس رسم و روش بطلمیوسی، دنیا به هفت منطقه آب و هوایی تقسیم شده است. هر منطقه نواریست که دور کره زمین می‌چرخد، و مشخصه اصلی آن طول بلندترین روز سال در مدار میانی نوار است. ابوریحان بیرونی طول بلندترین روز هر منطقه را در مدار میانی آن، نیم ساعت بیش از منطقه جنبی جنوبی انتخاب نموده، و این طول روز را در جنوبی‌ترین نوار مناطق هفتگانه معادل دوازده ساعت و چهل و پنج دقیقه برگزیده است.

بحث مربوط به میراث یونانی و دوران قبل از اسلام به اختصار برگزار شده است. آنچه از آن دورانها به عصر بعد از اسلام انتقال یافته، در فاصله قرن هفتم تا چهاردهم، راه تحول و تکامل پیموده است.

در نقشه‌نگاری اسلامی متن و نوشته، چه روی نقشه باشد و چه در کتابی جداگانه، دارای اهمیت ویژه است و جزئی از نقشه محسوب می‌شود، و بنا بر این بررسی نقشه‌های اسلامی با تمامی مشکلات مربوط به خواندن و فهمیدن نوشته‌های مذکور روبروست که به‌ویژه برای غربی‌ها مسأله مهمی است. در این ارتباط نباید تصور کرد که عربی تنها زبان نقشه‌نگاری اسلامی است. دست‌کم باید فارسی را به‌عنوان دومین زبان مهم جهان اسلام، و بعد ترکی را نیز مورد توجه قرار داد. در این بخش برای نوشتن اسامی خاص شرقی، روش نویسه‌گردانی<sup>۱</sup> (Transliteration) عربی به لاتین که مورد تأیید و استفاده کتابخانه کنگره امریکا است، انتخاب شده است. به‌نظر نگارنده، جاداشت که ویراستاران خلاصه‌ای از این روش را پیوست کتاب می‌کردند، چه دسترسی به آن برای بسیاری از خوانندگان که در نقاط مختلف جهان پراکنده‌اند، به آسانی میسر نیست. در این مورد باید توجه داشت که در کشورهای اسلامی مورد نظر، چنان که گذشت، دست‌کم با سه زبان عربی و فارسی و ترکی روبرو هستیم. این زبانها برای یک اسم خاص معین، مانند احمد یا محمد، تلفظ متفاوتی دارند، با آن که در هر سه زبان الفبای عربی به کار می‌رود.<sup>۲</sup> بنابراین در مورد هر اسم خاص باید نخست دانست که با چه زبانی سر و کار داریم، و آن‌گاه با توجه به تلفظ و املائی مربوط به آن زبان، روش نویسه‌گردانی را — عربی، فارسی یا ترکی جدید — به کار برد.

برای مثال می‌توان پرسید که در این بخش به کدام دلیل همه‌جا صورت معرب نام دانشمند ایرانی، ابوریحان بیرونی، (البیرونی) نقل شده است. پاسخ ساده پرسش مزبور شاید این باشد که چون نویسندگان این بخش تنها با آثار عربی دانشمند مذکور مواجه بوده‌اند بالطبع نام معرب وی را آورده‌اند.

هدف تمام روشهای نویسه‌گردانی آن بوده که مردم غرب اسامی خاص شرقی را درست و دست‌کم بهتر تلفظ کنند، ولی متأسفانه نتیجه عملی معکوس عاید شده است، زیرا اکثر غربیان اعتنایی به روشهای مذکور ندارند و اسامی خاص را نوعی تلفظ می‌کنند که در زبان و خط اروپایی خود به آن عادت کرده‌اند. ساده‌ترین مثال شاید همین کلمه «اسلام» باشد که برطبق بیشتر روشهای نویسه‌گردانی Islam نوشته می‌شود. انگلیسی‌زبانان همه‌جا آن را بر حسب عادت خود «ایزلم» تلفظ کرده‌اند، و این تلفظ

نادرست که ناشی از کاربرد روشهای نویسه گردانی است، به تدریج اسم علم شده، و به نظر نمی‌رسد که دیگر قابل تصحیح باشد. این کتاب از این گونه مشکلات مصون نمانده است، و به نظر نگارنده ذکر روش نویسه گردانی در یکی از پیوستها و نوشتن نامهای شرقی به الفبای اصلی — عربی، فارسی و ترکی — داخل پراکنش و یا در پانویسها، کمترین و شاید بیشترین کوششی است که ویراستاران می‌توانند به کار برند.

در جغرافی و نقشه‌نگاری، واژه «اسلام» تنها در ارتباط با مذهب به کار نرفته است و شامل معارف غیرمذهبی نیز می‌باشد. اگر بخواهیم نامی مشترک برای تمدنهای سرزمینهای آفریقای شمالی و شبه جزیره عربستان و سوریه و عثمانی و ایران و توران قدیم در فاصله زمانی قرن هفتم تا هجدهم انتخاب کنیم، تنها واژه مناسب همان «اسلام» است، گو این که بسیاری از اجزای این تمدنها ممکن است از دورانهای قبل از اسلام به ارث رسیده و یا به‌طور کلی ارتباطی با مذهب نداشته باشد. عبارات و اصطلاحاتی مانند جهان عربی، خاور نزدیک، خاورمیانه و یا مشرق زمین که در غرب مرسوم است، معرف جامع و مانع این تمدنها نیست. بنابراین نباید پنداشت که نقشه‌نگاری اسلامی تنها به مذهب تکیه دارد و یا ناشی از مذهب است. در عمل اولین هدف اصلی این رشته علمی حفظ قدرت سیاسی امیران و فرمانروایان و تثبیت محدوده و نمایش سلطه و اعتبار حکومتها بوده است. نام حامیان و سرپرستان نقشه‌نگاری در دنیای اسلام خود معرف رابطه نزدیک این فن با قدرتهای سیاسی است.

با وجود این، جدا از نقشه‌های ویژه مذهبی مانند نقشه‌های قبله‌نما، کمتر نقشه‌ای را در جهان اسلام می‌توان یافت که به نوعی از ارزشهای مذهبی متأثر نشده باشد. باید گفت که دومین هدف اصلی نقشه‌نگاری اسلامی، تثبیت و تداوم مذهب رسمی یعنی اسلام بوده است.

در عین حال در فرهنگ اسلامی نقشه جغرافیایی مقدس نیست، و آن را در مسجد نگاه نمی‌دارند، و در این مورد شباهتی با کلیسا که جای طبیعی بسیاری از نقشه‌ها و تمثالهای مذهبی است (Icons) دیده نمی‌شود. اسطرلاب و کره جغرافیایی وسائلی عملی برای اجرای بعضی مراسم مذهبی مانند نماز و روزه و حج است، ولی خود این وسایل تقدسی ندارد، و هر چند نیازهای مذهبی سبب و مشوق تکامل این وسائلی بوده، سیر صعودی علمی و صنعتی این رشته ربطی به مذهب و اعتقاد نداشته است.

بیشتر نقشه‌های اسلامی دست‌نگار و مربوط به دوران قبل از اختراع چاپ است. آن که در سال ۱۲۹۴، یعنی حدود هفتصد سال قبل، در شهر تبریز نوعی اسکناس با

قالبهای چوبی تهیه شده، ولی از صنعت چاپ برای نقشه‌نگاری اسلامی تا قرن هجدهم عملاً استفاده نشده است.

فصلهای اول تا سوم شامل پیشگفتار و نقشه‌نگاری کیهانی و اسطرلابها و کره‌های فلکی (Celestial) و نمودارهای کیهانی با ذکر وجوه مذهبی و فلسفی آنهاست. نمودار روز قیامت از کتاب معرفت‌نامه ابراهیم حقی، نقشه‌نگار ترک در قرن هجدهم که عوالم مذهبی را از لاهوت و جبروت و ارواح و ملکوت تا وادی ویل که پایین‌ترین طبقه جهنم است، نشان می‌دهد، جالب و تماشایی‌ست. در فصلهای چهارم تا ششم از مکتبهای مختلف جغرافی و نقشه‌نگاری اسلامی بحث شده است. تی بتس (Tibbetts) نویسنده این فصول، نخستین مکتب جغرافیای اسلامی را متأثر از کارهای بطلمیوس یونانی می‌داند. نمونه جغرافی این مکتب آثار مختصری‌ست که از سهراب، جغرافیدان ایرانی، به‌جا مانده است. مکتب دوم را ابوزید بلخی جغرافیدان دیگر ایرانی در قرن دهم پایه‌گذاری کرد، و این مکتب به نام او شهرت یافت، و پس از او به‌وسیله اصطخری فارسی سرآمد نقشه‌نگاران ایرانی و ابن حوقل بغدادی و مقدسی فلسطینی پیگیری و تکمیل شد. در قرن یازدهم بعد جدیدی به این مکتب اضافه شد و آن ریاضیات بود که تنها نماینده برجسته‌اش دانشمند بزرگ ایرانی، ابوریحان بیرونی (۹۷۳ تا ۱۰۵۰) است. نقشه‌نگاری اسلامی در قرن دوازدهم با کارهای ادریسی (۱۱۰۰ تا ۱۱۶۵) به اوج خود رسید. تمامی فصل هفتم به ادریسی اختصاص دارد. مکتب بلخی محدود به جغرافیای دنیای اسلام بوده که به اصطلاح ایرانی به بیست و دو کشور تقسیم شده بود. در نقشه‌های این مکتب از مدار و نصف‌النهار اثری نیست. اما ادریسی که در جزیره سیسیل می‌زیسته و با غربیان همسایه بوده، می‌بایستی چون بطلمیوس به تمامی جهان معلوم توجه کند. او به این ملاحظه از منابع غیر اسلامی نیز کمک گرفته و جهان‌نمای مشهور خود را روی صفحه بزرگی از نقره حک کرده و کتاب نزهت المشتاق فی اختراق الآفاق را در شرح آن نگاشته است. هر چند آن صفحه نقره‌ای از بین رفته است، ولی کتاب ادریسی که در سال ۱۱۵۴ تکمیل شده و بعضی نسخه‌های کاغذی جهان‌نمای وی باقی مانده و قرن‌ها در اروپا مورد مطالعه و تدریس بوده است.

فصل هشتم و نهم به نقشه برداری و مساحی با کمک از ریاضیات ابوریحان بیرونی و ترسیم قبله‌نماها و شرح وسائل فنی مربوط به این امور اختصاص دارد.

پنج فصل آخر متوجه نقشه‌نگاری عثمانیها از قرن پانزدهم تا هجدهم است. این فاصله مقارن با نفوذ و گسترش نقشه‌نگاری جدید اروپایی‌ست. عثمانیها در این مدت



روشهای ویژه‌ای در نقشه‌نگاری به وجود آوردند. نقشه‌نگاری آنان گاه به اشاره و هزینه دولت برای اهداف عملی حکومت شکوفا شده، و گاه جنبه خصوصی و علمی و هنری داشته است. نقشه‌نگاران عثمانی تعداد قابل توجهی نقشه‌های نظامی و اداری و طرحهای معماری و آبیاری و مناظر شهری ترسیم کرده‌اند. در بسیاری از این نقشه‌ها، به‌ویژه از سده شانزدهم به بعد، تأثیر روشهای جدید اروپایی مشهود است، ولی مشخصات اصلی نقشه‌نگاری اسلامی همیشه حفظ شده است. «کتاب بحریه» اثر بزرگ پیری رئیس سردار عثمانی به تفصیل مورد مطالعه قرار گرفته است. این کتاب در سال ۱۵۲۱ با یک‌صد و سی نقشه دریایی (Sea Chart) که سواحل و جزائر و راههای دریایی بحر روم (Mediterranean Sea) را مصور می‌ساخت منتشر شد. در سال ۱۵۲۶ همان کتاب با تفصیل بیشتر و با دویست و ده نقشه دریایی به چاپ رسید. چاپ عکسی (Facsimili) این کتاب بر پایه یکی از نسخه‌های کامل و معتبر ۱۵۲۶ به تازگی منتشر شده است. فصل آخر با توضیح و تشریح بیست و چهار نقشه دریایی دوران عثمانیها خاتمه می‌یابد. هر چند از قبل تعدادی کتاب ارزنده در زمینه تاریخ نقشه‌نگاری اسلامی به زبانهای اروپایی در دست است، مانند «نقشه عربی» اثر کنراد میلر آلمانی که به «اطلس اسلام» معروف است<sup>۷</sup> و به زبان آلمانی است، و «مجموعه شرقی» اثر پروفیسور کرامرز هلندی<sup>۸</sup> به زبان انگلیسی، و «تاریخ نقشه‌نگاری افریقا و مصر» اثر یوسف کمال مصری<sup>۹</sup> به زبان فرانسه، باید بخش نخست از دفتر اول جلد دوم «تاریخ نقشه‌نگاری» را که به اختصار مورد نقد و بررسی قرار گرفت، نه تنها جامع و مفید دانست، بلکه در حال حاضر بی‌رقیب و مثیل شمرد.

لندن، ماه می ۱۹۹۳

### یادداشتها:

- \* این شرح، جز چند بند اول، ترجمه آزاد نگارنده است از نقدی که از وی به زبان انگلیسی در «مجله انجمن بین‌المللی دوستداران نقش» (*Journal of the International Map Collectors Society*) شماره ۵۲، بهار ۱۹۹۳، صفحه ۳۱ تا ۳۵، منتشر شده است.
- این نقد به پیشنهاد مجله «ایران‌شناسی»، و به منظور آگاهی استادان و پژوهشگران ایرانی در رشته نقشه‌نگاری به زبان فارسی ترجمه شده است.

۱ - *The Times*, Issue No. 64463, Oct. 14, 1992.

۲ - به ترکی عثمانی «قره‌مصطفی».

۳ - هر جا سال یا سده (قرن) آمده میلادی است.

۴ - *The History of Cartography, V. 2, Bk 1, P. xx.*

۵ - نویسه گردانی به معنای گردانیدن نوشته از خطی به خطی دیگر است، مثلاً از خط عربی یا فارسی به خط لاتین، با بهره‌گیری از علامتهای اضافی قراردادی به طوری که تلفظ اصلی حفظ شود.

۶ - در زمان ریاست جمهوری مصطفی کمال اتاتورک، دولت ترکیه روش نویسه گردانی ویژه‌ای برای نوشتن ترکی به لاتین تصویب کرد (۱۹۲۹). در زمان عثمانیها نوشته‌های روی نقشه‌ها به ترکی قدیم و با استفاده از الفبای عربی بوده است.

۷ - *Konrad Miller, Mappae Arabicae, Stuttgart 1926.*

۸ - *J. H. Kramers, Analecta Orientalia, Leiden 1951-56.*

۹ - *Yousouf Kamal, Monumenta Cartographia Africae et Aegypti, Caire 1926-51.*

### جلال متینی

معایب الرجال (در پاسخ به: تأذیب النسوان)

نوشته بی بی خانم استرآبادی، ویراستار: افسانه نجم آبادی

سلسله انتشارات «نگرش و نگارش زن»، جلد اول، امریکا، ۱۳۷۱/۱۹۹۲، بها (؟)

صفحات: متن کتاب ۵۲ صفحه، پیشگفتار، پی‌نوشتها، واژه‌نامه، کتابنامه، فهرست آیات قرآنی و احادیث و اشعار و امثال، نمایه، فاکسیمیلۀ نسخه خطی کتاب، پیشگفتار و مقدمه انگلیسی ۱۹۷ صفحه

بی بی خانم استرآبادی (متولد ۱۲۷۴ ق. برابر ۱۸۵۸-۵۹ م.) پدرش «سرکرده سواره استرآبادی» و مادرش «صبیۀ مرحوم آخوند ملاکاظم مجتهد مازندرانی» ست که «سه سال در حرم جلالت و اندرون مبارک مشغول به خدمتگزاری مرحوم مغفوره حضرت علیه شکوه السلطنه والده ولیعهد گردون‌مهد بود... و چند سال به خدمتگزاری حضرت اشرف ارفع اسعد امجد والا ولیعهد کیوان‌مهد روحنا فداء مشغول بودند - اکنون در عتبات عالیات - مشغول عبادت و دعای دوام دولت می‌باشد» (۴۷ و ۴۸، متن). بی بی خانم مؤلف معایب الرجال (تاریخ نگارش ۱۳۱۲ ق. برابر ۱۸۹۴ م.) از معدود نویسندگان خوشبختی ست که رساله ۵۲ صفحه‌ای او پس از یک قرن - ظاهراً بر اساس رقابت - در سال ۱۳۷۱ دو بار در امریکا به چاپ رسیده است یکی از این دو، کتاب مورد بحث ما در این مقاله است و دیگری کتابی با نام رویارویی زن و مرد در عصر قاجار. دو رساله: تأذیب النسوان و معایب الرجال به کوشش دکتر حسن جوادی، منیژه مرعشی، سیمین شکرلو (در ۲۰۸ صفحه). آن‌هم در روزگاری که خریداران کتابهای فارسی در امریکا و

اروپا روز به روز کمتر می‌شوند. چنان که یکی از ناشران ایرانی مقیم امریکا، مدتی پیش در پاسخ نویسنده‌ای که کتابی برای چاپ به وی عرضه کرده بود، گفته است اگر نویسنده کتاب، کسی باشد چون سعیدی سیرجانی با نثری شیرین و طنزی گزنده، و آن کتاب حروفچینی شده باشد و از ۲۰۰ تا ۲۵۰ صفحه هم تجاوز نکند و اجازه چاپ آن در امریکا و اروپا منحصرأ به ما داده شود و ما هم فقط یک هزار جلد از آن چاپ کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که در مدت دو سال آنها را به فروش برسانیم. ظاهراً قرار بوده است معایب الرجال مشترکاً به توسط خانم نجم آبادی و دکتر حسن جوادی چاپ شود ولی بعد چنین مصلحت دیده‌اند که دو چاپ مستقل از آن ارائه دهند (۴)، رویارویی زن و مرد...».

کتاب مورد بحث ما مشتمل است بر: مقدمه‌ای زیر عنوان «نگرش و نگارش زن» (به امضای افسانه نجم آبادی و محمد توکلی طرقي، ویراستاران سلسله کتابهایی که از طرف «نگرش و نگارش زن» منتشر خواهد شد، و معایب الرجال نخستین جلد آن است)، پیشگفتار - سپاسداری، درباره بی بی خانم استرآبادی، معایب الرجال، روش ویرایش آن، سخنی چند درباره معایب الرجال (همه به امضای افسانه نجم آبادی)، ویراسته متن معایب الرجال - بی بی خانم استرآبادی، دیباچه، نصایح نسوان بعون الملك مئان، «قصیده در مدح اعلیحضرت قدر قدرت گردون بارگاه پادشاه جمجاه خسرو صاحبقران السلطان ابن السلطان و الخاقان ابن الخاقان ابن السلطان ناصرالدین شاه قاجار خلدالله ملكه و دولته»، «قصیده در مدح حضرت اقدس اشرف ارفع اسعد امجد والامظفرالدنيا و الدين وليعهد كيوان مهد ارواحنا فداء» [سروده بی بی خانم استرآبادی]، پاسخ به تأذیب النسوان حکایت مرد آمدرباز، هذا کتاب معایب الرجال، مجلس اول: اطوار شرابخوار، مجلس دوم: کردار اهل قمار، مجلس سوم: در تفصیل چرس و بنگ و واپور و اسرار، وصیت لقمان حکیم به پسر خود، حکایت چرس کش، مجلس چهارم: شرح گفتگو و اوضاع عبائره و اقرات، اجامر و الواط، شرح زرداری مردها، حکایت و سرگذشت بی بی خانم، حکایت غلام و آقا، پیوست، پی‌نوشت‌های توضیحی، واژه‌نامه، کتابنامه، فهرست آیات و عبارات قرآنی، فهرست احادیث نبوی و علوی و ابیات و امثال عربی، فهرست ابیات و امثال فارسی، نمایه، دست‌نوشته معایب الرجال به خط بی بی خانم استرآبادی، و پیشگفتار به زبان انگلیسی.

کتاب ویراسته خانم افسانه نجم آبادی از نظر چاپ و کاغذ و صفحه بندی و حروفچینی بسیار قابل توجه است و ممتاز، و نیز از نظر نگارش ۱۹۷ صفحه پیشگفتار و

مقدمه فارسی و انگلیسی و پی‌نوشتها و... بر متن ۵۲ صفحه‌ای معایب الرجال. ویراستار کوشش بسیار به کار برده‌اند تا کتاب از هر جهت به صورت یکی از متون ادبی کهن و سنگین — به شیوه انتقادی — به چاپ برسد که البته رسیده است و باید از ایشان ممنون بود.

آنچه ویراستار را به چاپ و نشر این کتاب واداشته، آن است که کتاب «سخن پیکار زنی با زن‌ستیزی کلام مردی همزمان خویش است». معایب الرجال جوابی است به کتاب تأدیب النسوان. و «تأدیب النسوان رساله‌ای مردشیفته و زن‌ستیزانه است» (۸، پیشگفتار). خلاصه آن که آنچه دو ویراستار را به دو چاپ مختلف این کتاب برانگیخته ظاهراً تنها جنبه «فمینیستی» خاص آن است. البته در این امر تردیدی نیست که هر کوشش صادقانه‌ای که در سراسر جهان درباره رعایت حقوق زنان و تساوی کامل حقوق آنان با مردان در زمینه‌های گوناگون انجام شود، و از جمله درباره زنان ایران، ستودنی است و مورد تأیید همه افرادی است که بین زن و مرد به هیچ وجه تفاوتی قائل نیستند و برای رهایی زنان از قید و بندهای قرون و اعصار می‌کوشند. جای خوشوقتی است که در سالهای اخیر در امریکا و کانادا و اروپا گروههایی از زنان هموطن ما با تشکیل جلسات سخنرانی و نیز چاپ کتاب و مجله در این زمینه کوششهایی به عمل می‌آورند.

اما ظاهراً علت اساسی توجه ویراستار محترم به چاپ معایب الرجال، به اصطلاح خود ایشان، «عریان‌کلامی» آن است، چه خانم افسانه نجم آبادی معتقدند نوشته بی‌بی خانم «متنی زن‌مدار است و به کلام همدلی زنان نوشته شده است؛ و متمایز از نوشته‌های نوگرایانه زنان که از دهه‌های بعد تا به امروز به کلامی پوشیده سخن می‌گویند، معایب الرجال عریان‌کلام است. بی‌بی خانم بی‌با و ناپرهیزگار سخن می‌گوید» (۱۰، پیشگفتار).

و چون ویراستار محترم، آنچه را قرن‌هاست «عفت کلام» می‌خوانند و می‌ستایند، مطلقاً نمی‌پسندند، لحن بی‌بی خانم مورد پسندشان قرار گرفته است، و البته این امری است که در بین برخی از فمینیستهای ایرانی مقیم خارج طرفدارانی نیز دارد. چنان که یکی از نویسندگان فمینیست ایرانی در مقاله خواندنی و جامع خود درباره نقد فیلم «قلعه» (سناریست و کارگردان: محمد شوئیخ الجزایری)، ضمن بیان ستمی که بر زنان — و حتی در مواردی بر مردان — الجزایری و دیگر سرزمینهای اسلامی می‌رود، در حمله بر نظام مردسالاری و پدرسالاری، شش بار ترکیب «احلیل سالاری» را به جای «مرد سالاری» به کار برده‌اند («احلیل» لفظی عربی است و به معنای آلت تناسلی مردان)، تا

با این لفظ، لااقل مردانی را که در حق زنان ستم روا می‌دارند، و شاید همه مردان را، مورد تحقیر قرار دهند (آزاده آزاد، «نقد فیلم: قلعه، الجزایر ۱۹۸۸، مجله نیمه دیگر، شماره ۱۱، بهار ۱۳۶۹، ص ۷۶-۹۵). همین نویسنده در مقاله‌ای دیگر، عنوان «نیمه دیگر» (معادل «زن») را برای نام مجله‌ای به همین نام، که ویراستار آن خانم افسانه نجم‌آبادی هستند، مورد نکوهش قرار داده‌اند، زیرا به‌زعم ایشان این دو کلمه، شنونده و خواننده را به یاد آن «نیمه» دیگر (یعنی مرد) می‌اندازد، در حالی که ما زنان را مطلقاً به‌مردان نیازی نیست. ایشان در مقاله بالابلند خود پیشنهاد کرده‌اند به جای «نیمه دیگر»، (نام این مجله فمینیستی)، یا لفظ «پتیاره» را بکار ببرند یا کلمه «سلیطه» را (آزاده آزاد، «نیمه دیگر: مفهومی عمیقاً و قطعاً مردسالاری»، مجله نیمه دیگر، شماره ۱۵ و ۱۶ — پائیز و زمستان ۱۳۷۰). و نیز ویراستار محترم کتاب مورد بحث ما در سخنرانی خود، به زبان فارسی، در دانشگاه کلمبیا، نیویورک برای رعایت «عریان‌کلامی»، نام آلات تناسلی مرد و زن را در حضور جمع و به صدای بلند بر زبان آورده‌اند تا در سد «نوشته‌های نوگرایانه زنان» در یک قرن اخیر شکستی وارد آورند، و یا در همین کتاب معایب الرجال در بخش «واژه‌نامه» دو لفظ «ذکر» و «فَرَج» را به شرح توضیح داده‌اند، و بر بالای حرف اول لفظ فارسی معادل «فَرَج»، نیز ضمه گذاشته‌اند تا خدای ناکرده فارسی زبان یا فارسی‌دانی آن را، به اشتباه، به کسر یا فتح حرف کاف نخوانند! این طرز تفکر و عمل در بین اقلیتی از فمینیستهای اروپایی و امریکایی طرفدارانی دارد و بدین جهت است که برخی از بانوان هموطن ما نیز ظاهراً به «تقلید» آنان در این راه صمیمانه گام برمی‌دارند، گرچه اکثریت هموطنان ما اعم از زن و مرد، آن را با فرهنگ ایرانی معایر می‌دانند. زیرا در زبان فارسی تنها در هجو و طنز و هزل است که شاعر یا نویسنده زبان خود را به الفاظ آن‌چنانی می‌آلاید، و یا در کنار کوچه‌ها و خیابانهاست که افرادی خاص از مردم، چنان الفاظی را بر زبان می‌آورند. برای کسانی که زبان نجیب فردوسی را بدین سبب می‌ستایند که فی‌المثل وقتی می‌خواهد بگوید زال و رودابه — پیش از ازدواج — شبی را تا نزدیکیهای صبح با یکدیگر گذرانیدند، ولی هیچ‌یک «دست از پا خطا نکردند»، با این کلمات مقصود خود را بیان می‌کند:

همه بود بوس و کنار و نبید مگر شیر کاو گور را نشکرید

و یا افرادی که می‌بینند در داستانهای عاشقانه‌ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی و هفت‌پیکرو خسرو و شیرین نظامی گنجوی با آن همه صحنه‌های عشق‌بازی و هماغوشی، شاعران بزرگ ما هرگز حدود ادب و عفت کلام را از یاد نبرده‌اند، بدیهی‌ست که

«عریان کلامی» را نمی‌پسندند. ولی چه باید کرد که غرب چندین قرن است که بر عده‌ای از درس خواندگان شرقی فرمانروایی می‌کند. اگر سالها پیش، یک روشنفکر عثمانی می‌گفت «ما همه چیز فرنگی را باید بگیریم حتی «فرنگی» (=مرض سفلیس) را» (یا عبارتی شبیه به این)، یا یکی از هموطنان ما، گفته بود «ما از سر تا پا باید فرنگی بشویم» (گرچه بعدها از رای دوران جوانی خود عدول کرد)، اینک در سالهای آخر قرن بیستم میلادی یکی از راههای مبارزه با «حجاب زنان» و دفاع از حقوق تضييع شدهٔ زنان ایران و جهان، به زعم برخی، از جمله در «عریان کلامی» از این گونه است که البته چیزی بجز تحفهٔ غرب نیست.

نکتهٔ دیگری را که باید با ویراستار محترم کتاب صمیمانه در میان نهاد آن است که در «پیشگفتار» و «سپاسداری» کتاب نوشته‌اند: «سپاس من از استادان و همکارانی که از راهنمایی آنان در ویرایش متن و آماده‌سازی پی‌نوشت‌های توضیحی بسیار بهره برده‌ام: عباس امانت، محمود امیدسالار، محمد توکلی طرقي، احمد کریمی حکاک، ری متحده، محمد جعفر محجوب، احمد مهدوی دامغانی و محسن مهدی». اما تاکنون در ویراستاری متون ادبی و غیره رسم بر این جاری بوده است که ویراستار، هر مطلبی را که از شخصی نقل می‌کند، آن را با ذکر نام وی می‌آورد تا رعایت امانت شده باشد. اگر ویراستار محترم فی‌المثل هر یک از پی‌نوشت‌های توضیحی را با نام شخصی که آن را به گونه‌ای در اختیار ایشان قرار داده بوده است نقل می‌کردند، البته هم بر اعتبار متنی که با زحمت بسیار آن را ویراستاری کرده‌اند می‌افزودند و هم مسؤلیت صحت و سقم هر یک از مطالب منقول را متوجه نویسندهٔ آن می‌کردند. بدیهی‌ست آنچه از کتاب‌هایی چون: جامع صغیر سیوطی، الادب الصغیر و الادب الکبیر، الاقباة الاسلامیه فی التاريخ والوثائق والآثار (۹۸، پی‌نوشتها)، تاج العروس من جواهر القاموس، لسان العرب، اخبار الطوال (۱۱۲، پی‌نوشتها) و کتب دیگر از این دست نقل گردیده، و نیز آن‌همه بحث‌های دقیق دربارهٔ آیات و احادیث و امثال، تنها کار کسانی می‌تواند بود که در زمینهٔ متون اسلامی و ادبی عربی و فارسی سال‌های دراز دود چراغ خورده باشند. اگر این نظر درست باشد آیا بهتر نیست که ویراستار محترم در چاپ دوم کتاب، بدین شیوه عمل بفرمایند، چه همان‌طوری که گفتیم رسم محققان و پژوهشگران در چنین مواردی آن است که اگر کسی حتی نام کتابی را نیز برای مراجعه به ایشان یادآوری کرده باشد، تنها همین «یادآوری» را هم در متن یا زیرنویس کتاب یا مقالهٔ خود ذکر می‌کنند.

ذکر این موضوع نیز بیفایده نیست که در پیشگفتار و مقدمهٔ انگلیسی کتاب، در نقل

کلمات فارسی یا عربی به الفبای اروپایی مسامحاتی روی داده است که خوانندگان خارجی را در تلفظ صحیح هر یک از این کلمات گمراه می‌سازد. از آن جمله است ضبط خانم *khanum* و توکلی *tavakoli* و زهره *zohreh* که مصوت کوتاه «ا» می‌بایست در تمام موارد به صورت «u» یا «o» نشان داده می‌شد، نه به دو شکل مختلف «u» و «o»، و مهمتر آن که نام «بی بی خانم استرآبادی» را به الفبای اروپایی، هم‌جا *Astarabadi* نوشته‌اند، و تا آنجا که می‌دانیم نام شهر مورد نظر لااقل در قرون اخیر *Esterabad* است و «آستر» نیز چنان که در کتابهای لغت آمده به معنی «قاطر» است.

از سوی دیگر، خواننده صاحب‌نظر هنگامی به زحمت فوق‌العاده ویراستار محترم پی می‌برد که به «کتابنامه» معایب الرجال می‌نگرد و می‌بیند که ویراستار برای روشن ساختن مشکلات متن ۵۲ صفحه‌ای بی بی خانم استرآبادی و شرح احوال وی به بیش از هشتاد کتاب فارسی، ۸ کتاب عربی، یک کتاب روسی و ۹ کتاب انگلیسی و یک کتاب فرانسه مراجعه کرده‌اند. و این کار البته درخور همه گونه تقدیر است.

در خاتمه برای آن که خوانندگان این مقاله، به نوع مطالبی که در معایب الرجال آمده است نیز آشنا گردند و نپندارند که بی بی خانم استرآبادی در یک قرن پیش، از مطالبی سخن به میان آورده است که امروزه زنان آزاده و روشنفکر مطرح می‌سازند، به نقل چند سطر از این کتاب می‌پردازیم. بی بی خانم در مدح ناصرالدین شاه می‌نویسد:

شهنشاه ایران پناه، عادل، عاقل، باذل، ناصرالدین شاه قاجار... مرحمت و التفات می‌فرمایند و از هر طبقه زن می‌ستانند که تمام طبقات از التفات او محروم نباشند... و ما مردم، تمام کنیز و غلام پادشاهیم، قابل زناشویی و همسری با شاه را نداریم ولی از شدت مرحمت به ادنی رعیت چنان رفتار می‌فرمایند که آن بینوا در زمان قلیلی سر به اوج گردون می‌ساید... اگر پادشاه با این همه زن این همه خوش سلوکی که می‌فرمایند مردم بدانند و سرمشق و دستورالعمل خود قرار دهند، دیگر تمام ایران بهشت عیان و خلد جنان گردد... (۸۷ و ۸۸، معایب الرجال).

بی بی خانم استرآبادی در پایان کتاب، حدیث نفس نیز می‌کند و از مشکلات زندگی خود با شویش، و نیز از پیشنهاد صیغه کردن زنی برای شوهر خود سخن می‌گوید و این کار خود را «عذر بدتر از گناه» می‌نامد، و آن‌گاه برای بهتر فهمانیدن مطلب، به ذکر تمثیلی می‌پردازد و حکایت زیر را که اندکی معرف «عریان کلامی» اوست نقل می‌کند:

... دیدم و چه قدر شبیه است این حکایت به حکایت آن آقا و غلامش

### حکایت [غلام و آقا]

شخصی غلامی داشت. روزی آقا از جلو و غلام از عقب به پشت بام می‌رفتند. در حین رفتن، غلام انگشتی به آقا رساند. آقا متغیر گشته، گفت: «ای غلام پدر سوخته! چرا چنین کردی؟» غلام از ترس و واهمه، خواست عذری بیاورد. عرض کرد: «ببخشید، نفهمیدم و اشتباه کردم. به خیالم رسید که بی‌بی‌ست.» و این عذر در این جا خیلی مناسب داشت، چون اسم کمینه نیز بی‌بی‌ست.

اندکی با تو بگفتم غم دل، ترسیدم که دل آزده شوی ورنه سخن بسیار است.  
(۹۳ و ۹۴، معایب الرجال).

عفت کلام و شیوه نگارش مجله ایران‌شناسی اجازه نمی‌دهد تا خوانندگان را به سیر در این رساله «زن‌مدار» «عریان کلام» ببریم. علاقه‌مندان، خود می‌توانند برای نمونه از جمله «وصیت لقمان حکیم به پسر خود» (۷۶-۷۹) و «مجلس چهارم: شرح گفتگو و اوضاع عبائره و اقرا، اجامر و الواط» (۸۰-۸۲) کتاب را در مطالعه گیرند. امید است کوشش ویراستار محترم و همکارانشان برای احقاق حقوق زنان ایران و جهان در رفع ستمی که بر آنان می‌رود سودمند واقع گردد. و نیز در نشر آثار دیگر در این زمینه توفیق یابند، زیرا به عقیده ما «آزادی مطبوعات» را باید پاس داشت.



# گلگشتی در انتشارات فارسی

تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و «گروه ارانی» (۱۳۰۴-۱۳۱۶)،  
به همراه جزوه «بیان حق» (۱۳۰۶)

نوشته حمید احمدی (ناخدا)، جامعه پژوهشهای اجتماعی ایران در برلین، آلمان (Postfach  
210671, 1000 Berlin 21, Germany)، صفحات ۶+۲۶۹+۳، بها ۱۳ مارک.

فهرست مطالب کتاب عبارت است از: پیشگفتار، تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران، سابقه شکل  
گیری، دانشجویان ایرانی در اروپا، پایه گذاری فرقه جمهوری انقلابی ایران، شرکت در کنگره بروکسل،  
ایرج اسکندری عضو فعال فرقه جمهوری انقلابی ایران، انتشار جزوه «بیان حق»، مقابله با فرقه جمهوری  
انقلابی ایران، تاریخچه گروه ارانی، بازگشت دکتر ارانی به ایران، دکتر ارانی و نشریه پیکار، دکتر  
ارانی و گرایش به مارکسیسم، دکتر ارانی و انتشار مجله دنیا، دکتر ارانی و هیأت تحریریه مجله دنیا،  
هدف از انتشار مجله دنیا، شکل گیری گروه ارانی، دکتر ارانی و کنگره هفتم کمیته، دکتر ارانی و  
تشکیل حزب کمونیست ایران، طرح نفوذ در گروه ارانی، ترفند پلیس سیاسی و تبنی کامبخش، فرقه  
جعلی، متن سند «بیان حق»، جدول سوابق سیاسی و اجتماعی پنجاه و سه نفر، جدول ترکیب شغلی و  
اجتماعی بخشی از تشکیلات حزب کمونیست ایران در آذربایجان، منابع و توضیحات، فهرست نامها،  
اسناد ضمیمه.

مؤلف کتاب می نویسد «طرح اولیه این پژوهش از سه سال پیش در جریان کار رساله دکتری ام  
(: «تاریخ جنبشهای سوسیالیستی و کمونیستی در ایران ۱۲۸۴ - ۱۳۷۰») آغاز شد....» (ص: ۷۰). وی  
می افزاید: «مأخذ این پژوهش علاوه بر مصاحبه ها، دستنوشته ها، اسناد و مدارک، خاطرات سیاسی منتشر  
شده و منتشر نشده، نقد و بررسی دهها کتاب و نوشته است. ناگفته پیداست که نگارنده داوربهای خود را

که در این نوشته بازتاب یافته، ابدأ نهایی و قطعی نمی‌داند. طبعاً برخی مسائل مطروحه برای کامل شدن هنوز به بحثهای جامعتری نیاز دارد» (ص: ت).

در این کتاب می‌خوانیم که دکتر تقی ارانی بورسیه دولت ایران در آلمان با احمد اسدی (اسداف) دانشجوی رشته اقتصاد و تجارت دانشگاه برلین و مرتضی علوی دانشجوی رشته اقتصاد همین دانشگاه — که هر دو به هزینه خانواده‌های خود به آلمان آمده بودند — «فرقه جمهوری انقلابی ایران» را پایه‌گذاری کردند. این سازمان پس از خلع احمدشاه قاجار و ایجاد حکومت موقت در اواخر آذر ۱۳۰۴ بیانیه‌ای خطاب به ملت ایران منتشر کرد (ص ۲۷)، «و در روز تاجگذاری رضاشاه، جلسه‌ای اعتراضی علیه سلطنت خواهی رژیم ایران سازمان‌دهی کرد» (ص ۸ و ۹) «و در سپتامبر ۱۹۲۸ با ورود تیمورتاش وزیر دربار رضاشاه به برلین اعلامیه‌ای در اعتراض به شرایط دیکتاتوری حاکم بر ایران و شخص تیمورتاش انتشار داد» (ص ۱۱). این فرقه در پائیز ۱۳۰۶ جزوه‌ای به نام «بیان حق» انتشار داد و آن را در داخل و خارج کشور توزیع کرد. این بیان‌نامه به‌زبان فرانسه ترجمه و برای جراید و احزاب سیاسی فرستاده شد» (ص ۱۳) که با واکنش شدید دولت ایران مواجه گردید «و وزارت امور خارجه آلمان به کمیساریای عمومی وظیفه داد تا نیروهای سیاسی اپوزیسیون ایرانی در آلمان را تحت نظر بگیرد» (ص ۱۳).

در پایان جزوه «بیان حق» کاریکاتوری در یک صفحه چاپ شده است که هرمی را نشان می‌دهد که در قاعده هرم توده زحمتکش قرار داشتند که می‌گفتند: «ما کار می‌کنیم»، در طبقه بالا اشراف و ملاکین قرار داشتند که می‌گفتند: «ما از حاصل کار شما تعیش می‌کنیم»، در طبقه بالاتر امرای لشکر قرار گرفته بودند و می‌گفتند: «ما برای سرکوبی و غارت شما خود را مسلح می‌کنیم»، و در طبقه بالاتر «علما» قرار داشتند که می‌گفتند: «ما برای بقای این اساس دعا می‌کنیم»، و در رأس هرم رضاشاه قرار گرفته بود که می‌گفت: «من بر روی این اساس سلطنت می‌کنم» (ص ۱۴ و ۱۳۵).

کتاب مورد بحث برای علاقه‌مندان به تاریخ معاصر ایران و به‌خصوص جنبش چپ ایران قابل ملاحظه است.

## ارمنستان، آذربایجان، گرجستان. از استقلال تا استقرار رژیم شوروی (۱۹۱۷-۱۹۲۳)

نوشته سرژ آفاناسیان، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، انتشارات معین، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۳۲۳، بها ۱۹۵۰ ریال

عنوانهای این کتاب عبارت است از: پیشگفتار، مقدمه (پیشینه تاریخی، اوضاع قفقاز در زمان تزارها)، فصل اول: انقلاب اکتبر و قفقاز، فصل دوم: استقلال جمهوریهای قفقاز (مه ۱۹۱۸)، فصل سوم: از استقلال تا استقرار رژیم شوروی، فصل چهارم: فدراسیون جمهوریهای شوروی ماوراء قفقاز و عضویت آنان در اتحاد جماهیر شوروی، کتابشناسی، فهرست نامها.

پیشگفتار کتاب آغاز می‌شود با این عبارت: «هفتاد سال پیش، سه ناحیه ارمنستان و گرجستان و آذربایجان قفقاز، پس از یک دوره کوتاه که از استقلال برخوردار بودند (۱۹۱۸-۱۹۲۱) تبدیل به

جمهوریهای شوروی شدند. این رویداد تاریخی هیچ‌گاه به تفصیل بیان نشده و مورد بررسی قرار نگرفته است. پر کردن این خلأ با توجه به عدم دسترسی به آرشیوهای روسیه و ترکیه کاری ست دشوار. بدین جهت ما ناچار شدیم برای مطالعه رویدادهایی که منجر به استقرار رژیم شوروی در قفقاز شد به منابع دیگر — که پاره‌ای از آنها کوتاه زمانی ست در دسترس عموم قرار گرفته — اکتفا کنیم. با تطبیق این مآخذ و از ورای ابهاماتی که در آنها مشاهده می‌شود، امیدواریم از هرگونه پیشداوری اجتناب کرده و نکته‌های تاریک این بخش از تاریخ معاصر را روشن سازیم» (ص ۱).

اینک که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سه جمهوری آذربایجان سابق شوروی و ارمنستان و گرجستان به استقلال دست یافته‌اند و جنگ و خونریزی از آغاز استقلال تا به امروز در آن سرزمینها ادامه دارد، این کتاب — با آن که نویسنده خود اعتراف می‌کند که به اسناد درجه اول موجود در بایگانیهای روسیه و ترکیه دسترسی نداشته است — برای علاقه‌مندان به تاریخ قفقاز در هفتاد سال گذشته و به‌ویژه در ارتباط قفقاز با ایران حائز اهمیت است.

### شاهنامه فردوسی

چاپ عکسی، از روی نسخه کتابخانه ملی فلورانس، مورخ ۶۱۴ هـ. ق.، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، مرکز انتشار نسخ خطی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۴۰۹ هـ. ق. / ۱۳۶۸ هـ. ش. صفحات ۴۴+ ۵۲۳ متن+۲، بها (۴)

کتاب با «سخنی از ناشر» آغاز می‌گردد و سپس آقای دکتر علی رواقی ذیل عنوان «درباره دستنویست موزه فلورانس» نسخه خطی مورد بحث را در ده قسمت به اختصار و به دقت معرفی کرده‌اند و درباره ارزش آن، هم به مقاله آقای محمد روشن (مجله کدک، شماره ۸، «داستان سیاوش»، ج ۲) که در آن درستی تاریخ این دستنویس تردید شده است، اشاره نموده‌اند و هم به مقاله آقای دکتر خالقی مطلق در تأیید قدمت این نسخه و ارزش نسبی آن (ایران‌نامه، سال ۷)، و آن‌گاه رای خود را درباره این نسخه بدین شرح بیان داشته‌اند: «به گمان من داوری ما درباره زبان فردوسی درست نخواهد بود اگر پایه گفتار و استدلال خود را بر پاره‌ای از دگرگونیهای آوایی و چند و چون واژه عربی یا فارسی بگذاریم، دستنویستی را به دلایلی از این دست طرد کنیم و بی ارزش بخوانیم و اگر دستنویستی این گونه واژه‌ها را نداشت آن را به اوج برسانیم. داوری شتابزده درباره متنی که دست کم دوست سال با دستنویست اصلی آن فاصله دارد درست نیست. نخست باید زبان منتهای قرن چهارم و ویژگیهای آن را شناخت و برپایه آگاهیهایی که از گونه‌های زبانی دیگر می‌توانیم به دست آوریم گونه‌های دیگر را پیدا کرد و روشن کرد که هرکدام از دستنویستها با معیارهای گونه‌شناسی با چه حوزه زبانی پیوند دارد و اثر پذیری دستنویستهای شاهنامه را از رویدادهای اجتماعی در هر حوزه و دوره زبانی، دریافت و باید کوشش کرد تا از میان نسخه‌های موجود و شاید دستنویستی دیگر، به دستنویستی برسیم که با گونه زبانی فردوسی نزدیک باشد و پس از آن با بررسی و تأمل در همه زمینه‌های زبانی و بیانی شاهنامه با شیوه آماری به پژوهش در متن شاهنامه پرداخت. شاید شاهنامه‌ای که با این آهستگی و تأمل و دقت‌های وسواس گونه آماده شود بتواند متنی باشد نزدیک به

آنچه فردوسی سروده است» (ص ۴۳-۴۴).

چاپ این نسخه خطی معتبر که کهنترین دستنویس شاهنامه فردوسی ست — به صورت فاکسیمیله — کار محققان را درباره شاهنامه فردوسی تسهیل می‌کند.

### مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به رومی

چاپ عکسی از روی نسخه خطی قویبه (موزه مولانا)، تاریخ کتابت ۶۷۷ ه. ق.، مرکز نشر دانشگاهی، زیر نظر دکتر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۷۱، صفحات: ۷+۶۱۰ متن، بها (۴) چنان که می‌دانیم بهترین چاپ مثنوی مولانا جلال‌الدین آن است که به تصحیح نیکلسون در فاصله سالهای ۱۹۲۵ و ۱۹۳۲ منتشر گردیده. اما نیکلسون به نسخه خطی مکتوب به سال ۶۷۷، پس از چاپ دفتر اول و دوم مثنوی خود دسترسی یافته و با آن که در تصحیح چهار دفتر دیگر مثنوی از آن سود برده، ولی چنان که باید به اهمیت آن پی نبرده بوده است.

اهمیت این دستنویس در آن است که کاتب آن، محمد بن عبدالله القونوی، آن را از روی نسخه‌های دستنویس موجود از دفترهای ششگانه مثنوی — پس از تصحیح و تنقیح فرزند مولانا جلال‌الدین و خلیفه او حسام‌الدین چلبی استنساخ کرده است و به همین دلیل این نسخه در واقع نسخه اصلی مثنوی به شمار می‌آید.

در چاپ این نسخه ارجمند کمال کوشش به عمل آمده است.

### پیرامون زبان و زبان‌شناسی، مجموعه مقالات

دکتر محمد رضا باطنی، نشر فرهنگ معاصر (خیابان دانشگاه، شماره ۱۴۶، کد پستی ۱۳۱۵۸)، تهران، صفحات ۱۳۶، بها ۱۲۵ تومان.

کتاب مشتمل است بر: پیشگفتار و هفت مقاله: ۱ - پیرامون زبان و زبان‌شناسی؛ ۲ - فارسی، زبانی عقیم؟؛ ۳ - جمله، واحد ترجمه؛ ۴ - روان‌شناسی زبان؛ ۵ - اهمیت استنباط در درک زبان؛ ۶ - ادراک گفتار؛ ۷ - مقایسه مقولات اسم در زبان فارسی و انگلیسی.

مقالات هفتگانه مذکور پیش از چاپ در این کتاب، یا در کنفرانسها به صورت سخنرانی قرائت شده بوده و یا در کتاب و مجله‌ای به چاپ رسیده بوده است و اینک در چند مورد با تجدید نظرهای نویسنده به چاپ رسیده است.

آقای دکتر باطنی در پیشگفتار توضیح داده‌اند که «هر یک از مقالات واحد مستقلی ست که می‌تواند بدون توجه به مقاله قبل و بعد آن مطالعه شود، ولی در تنظیم آنها سعی شده است مباحث کلی‌تر زودتر مطرح شود و مقالاتی که به نحوی با هم مرتبط هستند کنار هم قرار گیرند. این مقاله‌ها جنبه فنی زبان‌شناسی ندارند، ولی در نوشتن آنها خواننده غیر زبان‌شناس علاقه‌مند به مباحث زبان و زبان‌شناسی مورد نظر بوده است...».

## شهر مه آلود

سروده دکتر عسکر حکیم، ادب تاجیکستان (۱)، کانون پژوهش و آموزش (1434 Westwood Blvd., #11, L.A., CA 90024)، لس آنجلس، ۱۳۷۲، صفحات ۵۶، بها (۲)

عسکر حکیم شاعر ۴۷ ساله خجندی تاجیک که تا کنون کتابهای زیر از او به چاپ رسیده است: گلچین شعر پارسی، از رودکی تا بیدل، نواسازان، جهان در میزان شعر (به زبان روسی)، شعر و زمان، در قلمرو سخن، رهنورد، ترازوی آفتاب، روز امید (به زبان فارسی) (به نقل از مقدمه شهر مه آلود) اینک ۳۹ قطعه از اشعار خود را همراه ده رباعی در این کتاب به خط فارسی چاپ کرده و در اختیار علاقه‌مندان به ادب تاجیکستان قرار داده‌اند. کار اساسی در مورد آثار شاعران و نویسندگان تاجیک آن است که هرچه بیشتر نوشته‌های ایشان از خط سیریلیک به خط فارسی برگردانیده شود تا به‌خصوص در ایران و افغانستان به دست علاقه‌مندان برسد. این است یکی از رباعیهای عسکر حکیم:

خاکی بدم و تو آسمانم کردی حرفی بدم و تو داستانم کردی  
شبهای جدایی تو پیرم می‌کرد با تشنه عشق خود جوانم کردی

## مجلس مکتوب (یا: دو مکتوب)

تاج الدین محمد بن عبدالکریم شهرستانی، با مقدمه و تصحیح و تحقیق دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، ناشر: دکتر جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۹/۱۹۹۰، صفحات ۱۶۹، بها ۱۱۰ تومان.  
کتاب مشتمل است بر این بخشها: حیات و آثار شهرستانی، بخش نخست: زندگانی شهرستانی، عصر شهرستانی. بخش دوم: آثار شهرستانی، مراجع عمده ترجمه حال شهرستانی، نسخ اساس طبع، مجلس مکتوب شهرستانی منقذ در خوارزم در موضوع امر و خلق - پانویس: اختلافات دو نسخه اساس طبع این کتاب، ترجمه ابیات عربی، نسخه مکتوب شهرستانی به محمد ایلاقی و پاسخ آن درباره علم واجب الوجود، فهرستها، مأخذ عمده مقدمه کتاب...

شهرستانی، نویسنده دو مکتوب، مؤلف کتاب معتبر و کم نظیر الملل و النحل است که در یکی از سالهای ۴۶۷، ۴۶۹ و ۴۷۹ هـ. ق. در «شهرستان» خراسان متولد شد و در سال ۵۴۸ درگذشت.  
آقای دکتر جلالی نائینی در مقدمه مفصل ۹۴ صفحه‌ای که بر دو مکتوب شهرستانی نوشته‌اند، در بخش نخست «زندگانی شهرستانی» (ص ۳-۳۴)، بخش دوم «آثار شهرستانی» (۳۵-۹۰) را به شرح یاد کرده‌اند و آن‌گاه از «مراجع عمده ترجمه حال شهرستانی» (۹۰-۹۴) سخن به میان آورده‌اند.

## فردوسی و شاهنامه، مجموعه سی و شش گفتار

به کوشش علی دهباشی، مؤسسه انتشارات مذبّر (تهران، صندوق پستی ۱۵۸۷۵-۶۱۵۵)، صفحات ۶۴۷، بها ۴۰۰ تومان.

در این کتاب ۳۶ مقاله از نویسندگان ایرانی و خارجی درباره فردوسی و شاهنامه چاپ شده است بدین شرح: ابوالقاسم انجوی شیرازی، دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، دکتر امین عبدالمجید بدوی،

پرفسور آندره یوگینویچ برتلس، محمدعلی جمال‌زاده، دکتر اسماعیل حاکمی، دکتر محمد دبیرسیاقی، غلامعلی رعدی آذرخشی، دکتر محمد روشن، دکتر محمد امین ریاحی، دکتر عباس زریاب خوئی، دکتر عبدالحسین نزین کوب، ضیاءالدین سجادی، دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر محمود صنایعی، پرفسور حسن عابدی، رحیم عقیقی، مسعود فرزاد، بدیع‌الزمان فروزانفر، دکتر مهدی فروغ، نصرالله فلسفی، آرتور کریستنسن، پرفسور ت. کورویاناگی، هانری ماسه، جلال متینی، دکتر محمد جعفر محجوب، سید محمد محیط طباطبائی، مجتبی مینوی، دکتر پرویز نائل خانلری، سعید نفیسی، پرفسور محمد نوری عثمانف، تودور نولدکه، جلال الدین هماتی، رشید یاسمی، حبیب یغمائی، دکتر غلامحسین یوسفی.

کتاب مقدمه‌ای از آقای دهباشی ندارد تا خواننده بداند ضابطه انتخاب مقالات چه بوده است. پیش از «فهرست مقالات» تنها «یادداشت ناشر» در یک ستون چاپ شده است درباره اهمیت فردوسی که با این عبارت ختم می‌شود: «ناشر امید دارد که این مجموعه مقبول طبع علاقه‌مندان قرار گیرد.» همین و بس. در کتاب از این موضوع اساسی نیز ذکری به میان نیامده است که هر یک از مقاله‌ها در چه مجله یا کتابی و در چه تاریخی چاپ شده است، در حالی که لااقل ذکر تاریخ چاپ اول هر یک از این مقالات، روشن می‌سازد که هر یک از نویسندگان، مقاله را در چه دوره‌ای از عمر خود نوشته‌اند. فی‌المثل شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر در مقاله خود در این کتاب، یوسف و زلیخا را از آثار فردوسی دانسته است و این خود می‌رساند که نویسنده، مقاله خود را در زمانی به رشته تحریر درآورده بوده که دلایل قطعی در رد انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی مطرح نگردیده بوده است، یعنی در چند دهه پیش.

پیشنهاد می‌کند آقای دهباشی سردبیر مجله کلکدر یکی دو صفحه، تاریخ چاپ هر یک از این ۳۶ مقاله را با ذکر مأخذ چاپ کنند، چه این کار نیز خدمتی ست شایسته.

### رسم و راه سامورایی. آیین نامه سلحشوران ژاپن (هاگا کوره)

نوشته یاماموتوچونه تومو، پژوهش و ترجمه دکتر هاشم رجب زاده، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی (صندوق پستی ۱۵۷/۹۱۷۳۵)، مشهد، ۱۳۷۱، صفحات ۱۹۲، بها ۱۱۰۰ ریال.

کتاب مشتمل است بر: پیشگفتار، بهره یک: زمینه تاریخی (مقدمه)، بهره دو: روزگار و محیط هاگا کوره (زندگی سامورایی)، بهره سه: هاگا کوره و نویسنده آن، بهره چهار: اندیشه هاگا کوره: مرگ، فلسفه زندگی، «بوشیدو» هاگا کوره، بوشیدو در برابر مکتبها و آیینها، کین‌خواهی، منش و پیشه سامورایی، وفاداری، در عشق، عزم، دلیری، کوشایی و خرد، تربیت، منش و رفتار، درباره زنان، مملکتداری و...

در پیشگفتار کتاب به قلم آقای دکتر یاحقی می‌خوانیم «به‌همان اندازه که در پیشرفت صنعتی و رشد اقتصادی ژاپن تردیدی وجود ندارد، وابستگی و پیوستگی آن کشور با سنتهای کهن و ریشه‌دار، هم قولی‌ست که جملگی برآیند... نمونه فرهنگ سنتی و تکنیک پیشرفته ژاپن، پندار بسیاری از جامعه‌شناسان را دایر بر این که سنتها و دلبستگیهای فرهنگی گذشته مانعی بر سر راه پیشرفت به حساب می‌آید، باطل کرد...» (ص ۱۱).

آقای دکتر رجب زاده در بهره یک از زمینه تاریخی «سامورایی» در تاریخ ژاپن سخن می‌گویند و در بهره دو از جمله ما را با «سامورایی» به اختصار آشنا می‌سازند: «جمعیت ژاپن در قرن ۱۷ کمتر از سی میلیون نفر برآورد می‌شود که از این شمار کمتر از دو میلیون سامورایی بودند. واژه «سامورایی» در اصل به معنی «خدمتگزار» است و در آغاز فقط به ملازمان امیر و سردار زمین‌دار یا «دایمیو» اطلاق می‌شد. اما این عنوان رفته‌رفته مصداق وسیع‌تر یافت و برای همه افراد طبقه رزمنده به کار رفت. این سلحشوران همه در اصل، مردان سرسپرده «شوگون» یا فرمانروای کل نظامی ژاپن بودند و مستقیم یا غیر مستقیم فرمانبردار او شمرده می‌شدند... سامورایی بودن موروثی بود. جز فرزندان خاندانهای سلحشوران، بسیاری از ساموراییها نیز از تبار کشاورزان کهنی بودند که نیاکانشان، هنگام نیاز، سلاح بر می‌داشتند و به صف لشکریان می‌پیوستند و اینان بیشتر از طبقه قدیم دهقانان یعنی زمین‌داران قدیم تابع و وفادار به امپراتور بودند...» (ص ۲۵).

مؤلف از طبقات چهارگانه ژاپن: سامورایی‌ها، کشاورزان، پیشه‌وران و بازرگانان، که در اصل اجتماعی بسته و محدود بودند نام می‌برند و می‌افزایند که از سال ۱۵۸۶ جا به‌جایی از یک طبقه اجتماعی به طبقه دیگر منع شد و عملیات گسترده برای گرفتن اسلحه از کشاورزان آغاز گردید و از آن پس بود که «تنها سامورایی می‌توانست با خود شمشیر داشته باشد. سامورایی دو شمشیر می‌بست، یکی بلند و دیگری کوتاه...» (ص ۲۶).

### یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ

دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات سخن (خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۳۹۲)، تهران، ۱۳۷۱، صفحات ۳۴۴، بها ۳۶۰ تومان

بیش از دو سال است که دکتر یوسفی روی در نقاب خاک کشیده و هنوز آثار او که در حیاتش به چاپخانه سپرده شده بوده یکی پس از دیگری به چاپ می‌رسد و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. در مقدمه کوتاه یک صفحه‌ای کتاب که مؤلف به تاریخ مهر ۱۳۶۹ نوشته است می‌خوانیم که «این کتاب مجموعه‌ای است از تحریر فارسی برخی مقالات راجع به بعضی جنبه‌های فرهنگ و تاریخ ایران به قلم نویسنده این سطور که قبلاً در «دانشنامه ایرانی» (*Encyclopaedia Iranica*) به زبان انگلیسی چاپ و منتشر شده است و چون انتشار آنها به زبان فارسی برای علاقه‌مندان سودمند می‌نمود به این صورت گردآوری و عرضه شده است...».

در این کتاب مقاله‌های کوتاه و بلند دکتر یوسفی درباره موضوعهای زیرین چاپ شده است: خط و خطاطی (در ۹۰ صفحه)، بلقیس، به آفرید، چیستان، بابک خرّمی، چهارباغ مشهد، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، چهارمقاله، بیستگانی، چاووش، مجله بهار، عبادی، چگّل، باغ پیروزی، چهل طوطی، بیرام شاه، چرند پرند، چوب خط، جامعه‌ها و پوشیدنیها (مقاله اخیر در ۷۰ صفحه)، فهرست اعلام.

### مصدق باز مصلوب، چند مقاله سیاسی

ایرج پزشکزاد، پاریس، بهار ۱۳۷۲/۱۹۹۳، صفحات ۹۶، بها ۳۰ فرانک فرانسه

در این کتاب هشت مقاله‌ای را که آقای پزشکزاد در سالهای پیش در روزنامه‌ها و مجله‌های خارج از ایران چاپ کرده‌اند به شرح زیر تجدید چاپ شده است (عدد داخل پرانتز سال چاپ اول مقاله است): «باران بی‌گنه شهر» (مهر ۱۳۶۶)، «احساسات ملی» (خرداد ۱۳۶۵)، «مصدق بازمصلوب» (اسفند ۱۳۶۶)، «ترکمانچای نوفل لوشاتو» (شهریور ۱۳۶۸)، «حق عزل و نصب وزرا» (فروردین ۱۳۶۸)، «راز بقای مصدق» (اردیبهشت ۱۳۶۹)، «کاپیتولاسیون دوم» (مهر ۱۳۶۹)، «دربارۀ کاپیتولاسیون» (مقاله‌ای به امضای مجید پاکدل)، «توضیحی درباره نکات تاریک کاپیتولاسیون» (آذر ۱۳۶۹).

### تفسیر (عم جزو) . جزو آخر قرآن کریم به فارسی

از نویسنده‌ای ناشناس، از قرن هشتم هجری به تصحیح و تعلیق دکتر مهدی درخشان، انتشارات دانشگاه تهران، صفحات ۲۰۸، بها ۱۸۰۰ ریال

پس از صفحه‌عنوان کتاب، در یک برگ، تصویری قلمی از آیت الله خمینی چاپ شده است با این عبارت «دانشگاه خوب، یک ملت را سعادتمند می‌کند» (امام خمینی قدس سره الشریف). درباره مؤلف کتاب، آقای دکتر درخشان در مقدمه نوشته‌اند «مفسر و نام تفسیر و تاریخ تصنیف آن شناخته و معلوم نیست... با تفاسیر معروف فارسی نیز که مطابقت داده شده نتیجه‌ای به دست نیامد... ولی از تفسیر زاهد که در اوایل قرن ششم هجری نوشته شده و ظاهراً از تفسیرهای معتبر شیعی است، رنگ و تأثیری به سزا یافته است... نسخه تا آنجا که تحقیق شده ظاهراً منحصر به فرد است و به سال ۸۷۷ هجری قمری نوشته شده، گویا در بندر «خیوال» که بنا به نقل مؤلف حدود العالم شهرکی بوده است در ماوراءالنهر...»، «این کتاب مجموعه‌ای است از اطلاعات گوناگون که در میان پیشینیان رواج داشته و ضمن تفسیر آیات با رعایت مناسبت بیان شده است و نکته‌های ظریف درباره مسائل مختلف و مطالب متنوع و نوادر اخبار از حدیث و فقه و اصول و کلام و علم الرجال و فروع دین و احکام و آشنایی به دانش پزشکی و نجوم... و قواعد صرفی و نحوی و واژه‌ها و ترکیبات فارسی و اصطلاحات گمشده مهجور... و بنیاد طرح مطالب در این کتاب بیشتر بر اساس سؤال و جواب نهاده شده است مانند تفسیر عتیق سورآبادی...».

پیش از متن تفسیر، آقای دکتر درخشان به معرفی کتاب پرداخته و درباره مؤلف آن اطلاعاتی داده‌اند و اختصاصات دستوری کتاب را برشمرده و نیز از مشخصات نسخه و رسم الخط آن سخن گفته‌اند.

### کلید پنج گنج نظامی

به اهتمام پروفیسور کاظم فتحی، به مناسبت سالگرد نظامی، امریکا، صفحات ۲۰۹، بها (۴)

کلید پنج گنج نظامی با پیشگفتار آقای حسن شهباز با عنوان «نظامی بزرگترین تراژدی نویس زبان فارسی» در ۲ صفحه آغاز می‌شود و سپس در «مقدمه» یک صفحه‌ای مؤلف می‌خوانیم که کتاب را «به



توصیه دوستان دانشمندی که از من خواستند هدیه‌ای در سال نظامی ۱۹۹۱ (از طرف یونسکو) به ایرانیان و طرفداران این شاعر والا قدر و بزرگ‌منش تقدیم کنم...» تألیف کرده‌اند. بدین مقصود که نخبه‌ای از اشعار نظامی را در اختیار خوانندگانی قرار بدهند که «نمی‌توانند کتاب قطور نظامی را و اشعار او را یک‌به‌یک بخوانند» تا از این راه شیفته و شائق خواندن اصل آثار نظامی بشوند. ایشان به این موضوع نیز اشاره کرده‌اند که تمام کارهای مربوط به تهیه و آماده‌سازی کتاب را شخصاً انجام داده‌اند و انتقادات خوانندگان بایستی فقط به شخص ایشان باشد نه دیگران.

مطالبی که در کتاب آمده عبارت است از: پیشگفتار، مقدمه، ستایش، مخزن الاسرار، کلید پنج گنج، تاریخچه نظامی، انتخاب واژه فارسی، امثال و حکم نظامی، نظامی در ستایش دیگران، خسرو و شیرین، «سی‌دستان»، لیلی و مجنون، هفت پیکر، شرفنامه، اسکندرنامه، «ساقی‌نامه»، «اقبال‌نامه»، «معنی‌نامه»، و بیوگرافی از پروفیسور فتحی.

علاوه بر آن که حاشیه تمام صفحات کتاب دارای نقش و نگار است، دوازده تصویر با عنوانهای: نظامی در خلوت؛ سلیمان با حیوانات خود، و... نیز به مناسبتهایی در کتاب چاپ شده است.

### یادداشت‌های علم، جلد دوم ۱۳۴۹ و ۱۳۵۱

ویرایش و مقدمه مشروحو درباره شاه و علم از علینقی عالیخانی، ناشر. Swan Overseas Plc. توزیع کننده Iranbooks Inc. 8014 Old Georgetown Rd., Bethesda, MD 20814 صفحات ۴۲۴، بها در امریکا ۲۵ دلار، در اروپا ۱۷ لیره انگلیسی.

جلد اول این کتاب را که مشتمل بر یادداشت‌های علم، نوشته امیر اسدالله علم مربوط به سالهای ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸ بود در بخش «نقد و بررسی کتاب» شماره ۳ سال چهارم این مجله (صفحات ۶۱۷-۶۳۲) به شرح مورد بررسی قرار دادیم، اینک پس از مدتی قریب شش ماه جلد دوم یادداشت‌های علم مربوط به دو سال ۱۳۴۹ و ۱۳۵۱ چاپ و منتشر گردیده است. آنچه پیش از این در «نقد و بررسی کتاب» در مورد کم و کاستیهای ویراستاری جلد اول (صفحات ۶۲۴-۶۲۷) نوشته بودیم تقریباً در جلد دوم نیز به چشم می‌خورد و بدین جهت تکرار آنها زائد می‌نماید. نکته قابل توجه آن است که در روی جلد اول نوشته شده بود «ویرایش و مقدمه مشروحو درباره شاه و علم» و ۱۲۵ صفحه آن جلد به این مقدمه مشروح ویراستار اختصاص داده شده بود، ولی با آن که در جلد دوم دیگر از چنین مقدمه‌ای مشروح مطلقاً خبری نیست، باز بر روی جلد دوم نیز همان عبارت چاپ شده است. آیا این عبارت بخشی از نام کتاب است و در جلد‌های بعدی نیز تکرار خواهد شد؟

فهرست مندرجات کتاب به شرح زیر است: یادداشت‌های توضیحی ۱۳۴۹ (ص ۵)، یادداشت‌های سال ۱۳۴۹ (ص ۱۱)، پانویسهای سال ۱۳۴۹ (ص ۱۷۱)، یادداشت‌های توضیحی ۱۳۵۱ (ص ۱۸۹)، یادداشت‌های سال ۱۳۵۱ (ص ۱۹۳)، پانویسهای سال ۱۳۵۱ (ص ۴۰۹).

همان طوری که ویراستار محترم در جلد اول تصریح کرده‌اند یادداشت‌های علم سندی استثنایی ست از یکی از دوره‌های پر فراز و نشیب تاریخ معاصر ایران. کتاب را باید به دقت خواند و از آنچه ذهن شاه

ایران را در این دو سال به خود معطوف می‌داشته است آگاه شد، با وجود آن که مملکت هیأت دولت و مجلسین و وزارت امور خارجه و دفاع و دارایی و شرکت نفت داشته است، کارهای اساسی مملکت را شاه به تنهایی انجام می‌دهد و روزی ۱۲ ساعت وقت صرف این کارها می‌کند و علم که جوابگوی هر مطلبی به شاه است باید ۱۴ ساعت در روز کار کند تا به شاه برسد. مسائل اساسی مورد بحث در این جلد یادداشتها، جزایر سه گانه تنب کوچک و تنب بزرگ و ابوموسی‌ست که چگونه باید به تصرف ایران درآید، و حل مسأله بحرین، چانه زدن با کمپانیهای نفتی و رجال درجه اول امریکا و انگلیس برای بالا بردن استخراج و درآمد نفت تقریباً تنها به این مقصود که اضافه درآمد نفت صرف خرید تجهیزات نظامی گردد، تا ایران جای خالی انگلیس را در خلیج فارس پر کند و از ورود قدرتهای خارجی در این آبراه جلوگیری نماید و ایران دست بالا را در خلیج فارس داشته باشد. شاه از نوشتن نامه‌های تند به رهبران این دو کشور و فرستادن پیامهای تندتر به توسط علم به سفیران این دو کشور ابائی ندارد. وی برسیاست آن دو کشور ایرادها می‌گیرد. در کتاب به برخوردهای شاه و شهبانو پس از آن که مقرر شد در شرایط خاصی شهبانو عنوان نایب السلطنه داشته باشد بارها اشاره شده است. به مطالب روزنامه‌های فرانسه و سویس درباره اتهام قاچاق مواد مخدر به والا حضرت اشرف و دوکو اشاره شده، و این که چگونه علم توانسته است کار را به نفع آن دو و ایران خاتمه دهد. وقتی در مبارزات انتخاباتی مجلس، دکتر کنی رهبر حزب اقلیت (مردم) از دولت ارتجاعی سخن می‌گوید و این که اگر انتخابات آزاد باشد ما برنده می‌شویم، شاه سخت خشمگین می‌گردد و دکتر کنی را غایبانه دشنام می‌دهد و وی ناچار به استعفا می‌شود. به نابسامانی کار شهربانی به هنگام بازدید نیکسون از تهران نیز اشاره آشکار گردیده است و این که به هنگام بازگشت وی، مخالفان به ماشین همراهان نیکسون سنگ پرتاب کردند. و نیز به اقدام یک تنه علم در واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، البته با تأیید شاه نیز اشاره گردیده است.

از موضوعهای قابل توجه دیگری که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته عبارت است از: شاه به علم می‌گوید به سفیر امریکا بگو «ارتش ما بیش از هشت روز ذخیره مهمات برای جنگ ندارد» (ص ۹۲). شاه برای واژگون ساختن رژیم یعنی عراق مقدمات کودتایی را در سال ۱۳۴۸ در زیر نظر نصیری فراهم می‌سازد، که منجر به شکست می‌شود (ص ۹۶). نصیری طرح کشتن سپهبد بختیار را در عراق فراهم می‌سازد و پس از کشته شدن بختیار، علم برای او از شاه تقاضای ترفیع می‌کند (۴۴). وقتی نماینده مصر در سازمان ملل فحش زیادی به امریکا می‌دهد و بعد هم با نیکسون تلفنی صحبت می‌نماید و نیکسون اظهار امیدواری می‌کند که روابط امریکا با مصر خوب خواهد شد، شاه به علم می‌گوید پس چرا ما به امریکا فحش ندهیم؟ (ص ۱۱۰). علم درباره تختی که در المپیکهای سابق مدال طلا برده می‌نویسد «شاه گفت «که روزنامه‌ها را مواخذه کنم که چرا... نوشته اند تختی در اواخر مصدقی شده بود، بعد هم چون قدرت مردی نداشت از خجلت خودکشی کرد» (۲۸۶). گلدامایر نخست وزیر اسرائیل محرمانه به ایران می‌آید و با شاه ملاقات می‌کند (۲۳۴، ۲۴۰). علم از شاه با عنوان «دیکتاتور نیکخواه (benevolent dictator) نام برد (۳۰۲). در جای دیگر می‌نویسد «ما اطرافینا تا اندازه‌ای در اثر طمع‌ورزی به حسن شهرت شاه لطمه می‌زنیم» (۲۹۷). تشکیل «سپاه دانش» پیشنهاد شخص علم بوده و دکتر خانلری وزیر آموزش و

پرورش را مأمور اجرای آن می‌کند (۳۱۲). در سفر شاه به مشهد، علم می‌نویسد «من بدون اجازه اتومبیل [ضد گلوله] فرستاده بودم. وقتی آن را دیدند، فرمودند اتومبیل روباز سوار می‌شوم. یاللعجب از این توکل شاه. وقتی در اتومبیل روباز نشستند، نگاهی به من کردند و خندیدند و دستی به بینی خودشان زدند. یعنی دماغ سوخته می‌خریم!» (۲۳۴).

موضوع مهم دیگر دربارهٔ جلد دوم یادداشتهای علم آن است که از یادداشتهای سال ۱۳۵۰ در آن خبری نیست، سالی که در آن مراسم جشنهای ۲۵۰۰ سالهٔ شاهنشاهی ایران برگزار شد، ویراستار در این باب نوشته‌اند که علت، گرفتاری علم برای ترتیب این جشنها بوده است (ج ۱/ص ۷، ج ۲/ص ۷). ولی به نظر می‌رسد که علم خاطرات این سال را نیز نوشته بوده است ولی آنها نیز بایست به سرنوشت یادداشتهای پیش از سال ۱۳۴۷ دچار شده باشند. در مورد خاطرات پیش از سال ۱۳۴۷، ویراستار محترم نوشته‌اند این یادداشتها به بانک سپرده نشده و علم نیز به از بین بردن آنها اشاره‌ای نمی‌کند. پس می‌توان حدس زد که آن یادداشتها در میان کتابها و اسناد دیگر او در تهران پنهان شده...» (ج ۱/ص ۷) زیرا خاطرات سال ۱۳۴۷ با دو سطر یادداشتهای ۴۷/۱۱/۲۴ شروع می‌شود، و بعید به نظر می‌رسد علم برای نوشتن خاطرات خود قلم به دست بگیرد و آغاز آن را روز ۲۴ بهمن ۴۷ قرار دهد آن هم در دو سطر. به نظر نگارندهٔ این سطور این موضوع به گونه‌ای دیگر دربارهٔ یادداشتهای سال ۱۳۵۰ نیز می‌تواند مصداق داشته باشد، زیرا در یادداشتهای دو سال ۱۳۴۹ و ۱۳۵۱ هر جا که علم خاطرات روز یا روزهایی را نوشته است به این مطلب و علت آن تصریح کرده است مثلاً وقتی یادداشتهای ۴۹/۷/۲۸ تا ۴۹/۸/۳۰ را نوشته است متذکر گردیده که «تا امروز ۳۰/۸/۴۹ چیزی ننوشتیم. دو علت داشت یکی این که خیلی گرفتار بودم، دیگر این که چشم درد می‌کرد و مخصوصاً در شب، نوشتن برای من مشکل شده» (ج ۲/ص ۱۱۰). چنین است در صفحات ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۰ و... اگر علم به علت گرفتاری یا هر سبب دیگری خاطرات یک سال را نمی‌نوشت — با توجه به نحوهٔ عمل وی در موارد مشابه که به آن اشاره کردیم — به این مطلب مهم نیز تصریح می‌کرد که چرا یادداشتهای یک سال تمام را ننوخته است در حالی که خاطرات سال ۱۳۴۹ پایان می‌پذیرد با این عبارت: «به علاوه تمام فشار را روی تولید نفتکش گذاشته‌ام که بیش از سابق شاید بتوانیم از خلیج فارس ببریم. من این مطالب را تلفظی به عرض شاهنشاه رساندم» (۱۷۰/۲)، و یادداشتهای سال ۱۳۵۱ آغاز می‌گردد با این عبارت: «چهارشنبه ۵۱/۱/۲ از روز دوم فروردین ۱۳۵۱ به کیش آمده‌ام. امسال کیش تمام سبز است و علف تا زانوی اسب می‌رسد...» (۱۹۳/۲).

به علاوه اگر مرحوم علم در هنگام برگزاری جشنهای دو هزار و پانصدساله نتوانسته بوده است چیزی روی کاغذ بیاورد، پس از اتمام آن مراسم دیگر بهانه‌ای برای نوشتن نداشته است.

امید است ویراستار محترم در چاپ دیگر جلدهای این کتاب مهم توفیق یابد که خدمتی ست شایسته و کاری ست ماندنی، و نیز امید است اصل این یادداشتها و ضمایم آن را همچنان که پیش از این نیز نوشته‌ام، به کتابخانه‌ای معتبر در اروپا یا امریکا بپارند تا محققان به آنها دسترسی داشته باشند.

# نامه ها و اهدای نظرها

در یک ویرانه بسیار کهن مقدار زیادی آثار و کتیبه‌ها و بقایای باستانی به دست آورد که با مطالعه آنها اعلام داشت که آن خرابه محل شهر انزان است. کتیبه‌ها به خط میخی‌ست و اهمیت وجود شهر مرکزی انشان را در ۱۲۴۰ تا ۱۱۰۳ پیش از میلاد ثابت کرده است. اما هرتسفلد در کتاب فوق‌الذکر، با نقل اقوال پادشاهان آشور و مورخین نتیجه‌گیری می‌کند که انشان یا پارسه هر دو اسم یک ناحیه بوده است (صفحه ۵۷).

انشان با خوزستان قابل تطبیق نیست، زیرا تا زمانی که عیلامی‌ها در آن‌جا حکومت می‌کردند نام انزان (انشان) در کتیبه‌های آنان دیده نمی‌شود. نزدیکترین زمان به دوره سلطنت کوروش، زمان نقر کتیبه بیستون است. در این کتیبه هم از انشان نام برده شده و هم از خوزستان به عنوان دو سرزمین جداگانه. در کتیبه، خوزستان «هوچ» یا «هوز» نامیده شده که قابل تبدیل به «خوز» است. در بند ششم این کتیبه «هوچ» را جزو متصرفات خود می‌داند. در بند ۱۶، شورش «خوزی‌ها» را شرح می‌دهد و در ستون دوم بند دوم باز «خوزیان» را جزو شورش‌کنندگان نام می‌برد. داریوش، در بخشی از کتیبه می‌گوید (ستون سوم، بند ۵):

در شماره ۴، سال چهارم، زمستان ۱۳۷۱ مجله ایران‌شناسی، مقاله‌ای از فرزانه گرانمایه آقای دکتر جلال خالقی مطلق تحت عنوان «چند یادداشت بر مقاله «ایران در گذشت روزگاران» (۱) درج شده بود. یادداشت مختصر زیر نتیجه ملاحظات بنده درباره این نوشتار است:

استاد خالقی مطلق کوروش را همان‌طور که از کتیبه او برمی‌آید پادشاه انزان (انشان) خوانده‌اند و سپس به تبعیت از برخی محققین غربی انزان را با خوزستان قابل تطبیق دانسته‌اند. هرتسفلد در کتاب خود تحت عنوان «تاریخ باستانی بر بنیاد باستان‌شناسی» در صفحه ۳۰ می‌نویسد «آشوری‌ها، مادها و پارسوا و پارتها را فرقی نمی‌نهادند و همه را یک نام داده‌اند.» وی در صفحه ۵۴ نیز می‌گوید «آریارنا خود را پادشاه پارس خوانده است نه پارسوا. در بابلی «انشان» و «پارسه» مترادف یکدیگر آمده‌اند.»

مطلب جالب کشفیات دکتر سمر N.M. Summer، استاد دانشگاه اوهایو در اطراف قریه مانیان در سی کیلومتری تل بیضا در دره مرودشت (۶ کیلومتری شمال شیراز) است. وی طی حفاری

داریوش در کتیبه نقش رستم هم خوزستان را «خوز» می‌خواند و آن را بعد از ماد ذکر کرده است. در کتیبه اردشیر سوم بر بالای آرامگاهش در تخت جمشید در معرفی کسانی که اریکه شاهنشاهی او را حمل می‌کنند چنین می‌نویسد: «این پارسی‌ست. این مادی‌ست. این خوزی‌ست... الخ...».

هرودوت نیز در کتاب اول از فقرة ۱۰۷ تا ۱۳۰ که درباره ازدواج کمبوجیه پدر کوروش با ماندانا دختر استیاز و سپس سلطنت کوروش پس از فتح ماد گفتگو می‌کند کوروش و پدرش را شاه پارس می‌خواند. چنین به نظر می‌رسد که از وقتی دو شاخه اصلی در خاندان هخامنشی پدید آمد، پارس میان دو برادر و سپس اعقاب آنان تقسیم شد که پایتخت پدران کوروش شهر انشان حوالی بیضای فارس بوده و پایتخت آریارنا جد اعلای داریوش بزرگ در محل دیگری بوده که از آن در کتیبه مختصر خود نام نبرده است. موضوع استقرایی دیگر این است که داریوش بزرگ برای به دست آوردن سلطنت می‌بایستی به پایتخت کوروش و پسرش کمبوجیه می‌رفت نه جای دیگر. در این صورت چرا در کتیبه بیستون که نحوه مبارزه با مخالفین پادشاهی خود را شرح می‌دهد نامی از «انشان» نمی‌برد؟ در زمان داریوش، شوش نیز که شهری مهم و از مراکز منطقه‌ای در جهان آن روز بوده است «شوشا» نامیده شده.

سان‌ده گو، کالیفرنیا، رحمت مهرآز

با سپاس از توجه فاضل ارجمند آقای رحمت مهرآز به مقاله این ناچیز، باید عرض کنم که بنده متأسفانه جزئیات نظر ایشان را دقیقاً نفهمیدم، ولی در زیر به دو نکته کلی که از نوشته ایشان دستگیر

«مردی بود vahyazdata از اهل شهری Tarava نام در ناحیه yavtiya در پارس و در آن‌جا ساکن بود. او دومین کسی‌ست در پارس که برخاست و گفت من بردیا پسر کوروش هستم. پس سپاهیان پارس که در کاخ بودند و قبلاً از «انشان» آمده از اطاعت من سرپیچیدند. به سوی «زهی یزدات» رفته، او شاه پارس شد».

اگر چه کوروش در سال ۵۴۹ پیش از میلاد در لوحه‌های بابلی پادشاه انزان نامیده شده ولی در کمتر از دو سال بعد، هنگام گشودن سارد همان بابلی‌ها او را پادشاه پارس نام برده‌اند. این امر با اظهار نظر آقای دکتر خالقی مطلق تطبیق نمی‌کند که می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که در این دوره جز اصطلاح آریایی یعنی «ایرانی» حتی هیچ‌یک دیگر از اصطلاحاتی که در اوستا آمده‌اند، مانند هفت‌بوم، هفت‌کشور، خونیره بامی، ایران‌ویج، سرزمینهای ایران، سرزمینهای نایرانی جزو اصطلاحات سیاسی این دوره نبوده‌اند... علت این است که... از همان زمان فرمانروایی کوروش بزرگ، نظامی پایه‌گذاری می‌گردد که هدف سیاست آن فرمانروایی بر جهان است و نه تنها بر ایران...».

کوروش برخلاف تحلیل استاد دکتر خالقی مطلق حتی در اوج گسترش شاهنشاهی خویش، یعنی پس از تصرف بابل و لیدی خود را پادشاه پارس می‌خواند. علت این که اصطلاحات اوستایی در فرهنگ سیاسی هخامنشیان متداول نبوده شاید این باشد که آنان چون زرتشتی نبوده‌اند با آن واژه‌ها آشنایی نداشته‌اند و این معنی از کتیبه‌های هخامنشیان آشکار است که خدایانشان خیلی نزدیک به عصر ودایی‌ست که عبارتند از اسوراها (اهورا)، میترا و آناهیتا.

شد پاسخ می‌گویم:

نخستین است.

۱- فرض بر این که انشان در خوزستان نبوده است، ولی باز هیچ تغییری در نتیجه‌گیری‌های بنده در آن مقاله نمی‌دهد. بنده نگفتم که کوروش و دیگر شاهان هخامنشی خود را شاه پارس ننامیده‌اند. برای مثال داریوش در سنگنوشته بیستون خود را شاه پارس، عیلام، بابل، آشور، عربستان، مصر، ایونی، سارد، ماد، ارمنستان، پارت، سغد و سرزمینهای دیگر می‌نامد و در پایان از جمع بیست و سه سرزمین نام می‌برد. در مورد کوروش هم نگارنده پس از نقل متن لوحه بابلی نتیجه گرفته‌ام: «کوروش در این نوشته، نخست خود و پدران خود را تنها پادشاه انشان (خوزستان امروزی) می‌نامد. ولی پس از آن که آشور و ماد و سپس بابل و سرزمینهای دیگر به دست او می‌افتد، خود را شاه جهان و شاه چهارسوی جهان می‌نامد، ولی نه شاه سرزمینهای ایرانی. چون کوروش ادعای فرمانروایی بر جهان دارد، نه بر ایران تنها.» اکنون اگر انشان همان پارس یا محل دیگری غیر از خوزستان است (که در هر حال سرزمینی در جنوب باختری ایران است و نه همه ایران)، آن را از نوشته بنده بردارید و نام دیگر را جای آن بگذارید. چه تغییری در نتیجه‌گیری بنده حاصل خواهد شد؟ این که بابلی‌ها یا هرودوت کوروش و دیگر شاهان هخامنشی را تنها پادشاه پارس نامیده‌اند، مطلب دیگری است، خواه آنها از پارس تنها سرزمین پارس در جنوب باختری ایران را منظور داشتند و خواه همه ایران را. رومیان هم پارتها و ساسانیان را شاه‌جهان نمی‌نامیدند. دعوی جهاننداری در نظام سیاسی ایران باستان مطلب دیگری است و پذیرش یا رد آن در نزد ملت‌های دیگر مطلبی دیگر. موضوع مقاله بنده مطلب

۲- این که ایشان در سنگنوشته‌های هخامنشی علت نیامدن اصطلاحات اوستایی، از جمله سرزمینهای ایرانی و غیر ایرانی را، زردشتی نبودن هخامنشیان دانسته‌اند، درست نمی‌نماید. نخست این که زردشتی بودن یا نبودن هخامنشیان مثبت نیست و در این باره محققان هم سخن نیستند. دیگر این که هیچ لزومی ندارد که هر اصطلاحی که در اوستا آمده است حتماً زردشتی یا حتی دینی و یا مطلقاً زردشتی یا دینی باشد. سوم این که هخامنشیان که خود را ایرانی می‌نامیدند و نیز می‌دانستند که مادها هم خود را ایرانی می‌نامند و محتمل است که آنها میان اقوام ایران و غیر ایرانی و در نتیجه میان سرزمینهای ایرانی و غیر ایرانی فرق می‌گذاشتند، اگر با این حال اصطلاح سرزمینهای ایرانی و غیر ایرانی را به کار نمی‌برند، بلکه از سرزمینهای قلمرو خود، چنان که در بالا دیدیم، به‌طور درهم نام می‌برند و خود را شاه‌جهان می‌نامند، این مطلب رابطه‌ای با زردشتی بودن یا نبودن آنها ندارد، بلکه مرتبط با نظام سیاسی آنهاست.

هامبورگ، جلال خالقی مطلق

\*\*\*

شماره ۴ سال ۴ رسید و بسیاری از آن بهره بردم به‌مانند همیشه.

در مقاله تخصصی مربوط به معرفی نسخه خطی ۱۵۱۰ شاهنام‌مخطوط‌ی‌قاپی‌سرای، کلمه «آذین» مندرج در صفحه ۷۴۴ بهتر است به «ترنج» و «شمسه» که دو اصطلاح قدیم و رایج میان کتابشناسان و وراقان بوده است آورده شود. آقای کامبیز اسلامی این مقاله را در کمال دلپسندی ترجمه کرده، و این‌گونه مسامحه خللی بر آن وارد نیاورده است.

شاید در حاشیه ۲۸ همان مقاله بهتر بود که

مؤلفان، وجود تصویر خرما را در مجالس نسخه کاملاً مرتبط با موطن اصلی خطاط که اهل بهبهان بود نمی‌دانستند. مصور نسخه از مردم کجا بوده است نمی‌دانیم. معمولاً مصوران در پرداختن مجالس تصویر بیشتر از آن که به محیط خود توجه داشته باشند مقید بوده‌اند مناظر و تصاویر مطلوب و مرسوم میان مردم را که در نسخه‌های خطی رایج و متعارف بوده است نقل کنند.

مقاله آقای دکتر توریج اتابکی به نام «مصاحبه ایرانیه» را خواندم و چون به متن رساله‌ای که صورت مناظره میان میرزا صادق و میرزا عبدالله و بدان منضم شده است نگرستم متوجه شدم که این رساله همان است که همیشه به نام عبدالرحیم طالب‌اف تبریزی مشهور بود و دو بار چاپ شده است. بنابراین استنباط آقای اتابکی که آن را به قرآنی تألیف اسدالله غفارزاده دانسته‌اند به گمان من درست نیست.

این مناظره که آقای اتابکی از روی نسخه‌ای که «مصاحبه ایرانیه» نام داشته است چاپ کرده‌اند نخستین بار جزو کتاب سیاست طالبی در تهران به سال ۱۳۲۹ ق. به چاپ حروفی به‌چاپ رسید و بانی نشر حاج سید ابراهیم شیرازی وکیل دوره دوم مجلس و مباشر طبع میرزا حبیب‌الله اصطهباناتی شیرازی بود که بعدها به حبیب‌الله آموزگار شهرت گرفت و مرد ادیبی بود و دوران عمرش در عدلیه گذشت و یک بار هم به وزارت فرهنگ رسید و چند کتاب هم از او به چاپ رسیده است.

سیاست طالبی دارای دو مقاله است یکی نامش «مقاله سیاسی» است و دیگری «مقاله ملکی»، و این مقاله ملکی همین «مصاحبه

ایرانیه» است. من هم «سیاست طالبی» را به همراه رساله دیگری از طالب‌اف به نام «ایضاحات در خصوص آزادی» چاپ کرده‌ام و این مجموعه را به نام آزادی و سیاست در سال ۱۳۵۷ منتشر ساخته‌ام. ناگفته نگذرم که در پایان مناظره میرزا صادق و میرزا عبدالله یادداشتی از محمد معصوم نایب الصدر شیرازی مؤلف طرائق الحقایق مندرج است که در آن نام طالب‌اف آمده و پس از آن هم یادداشتی به امضای «ع.م. تبریزی» بر آن الحاق شده است که تسجیلی است بر تألیف رساله مذکور از طالب‌اف. نقل این دو یادداشت را برای تسمیم فایده مقاله آقای اتابکی ضروری می‌داند:

«تمت المقالة بالخیر والسعادة فی ۵ جوزا ۱۳۲۸ علی يد العاصی الراجی الی غفران ربّه القیوم ابن زین العابدین محمد معصوم حاج نایب الصدر شیرازی یوم الخمیس... و مضی من الشهر الجمادی الاولی سته عشر یوماً سنة ثمان و عشرين و ثلاث مائة بعد الالف عند حضور مؤلفه الکریم الحاج میرزا عبدالرحیم لازال توفیقاته العمیم فی تمیرخان شورا مرکز داغستان و الحمدلله رب العالمین.

از جمله مرحمتهایی که حضرت شمس العارفین و التمدنین کاتب این نسخه در ایام اقامت و افاضت نسبت به این مخلص صمیمی خودشان فرمودند استنساخ این مقاله بود که در نظر بودن ایشان و پذیرفتن امتیازاتش اجر جمیع زحمات بنده مؤلف خواهد بود. ع.م. تبریزی.

من موقعی که به چاپ کتاب آزادی و سیاست پرداختم از مرحوم حبیب‌الله آموزگار پرسشی

ص ۴۴۲) مجله ایران‌شناسی، در بخش «خبرهای ایران‌شناسی» در زیر عنوان «بزرگداشت نظامی گنجوی در مسکو و پترزبورگ»، مراسم بزرگداشت هشتصد و پنجاهمین سال تولد نظامی گنجوی شاعر بزرگ پارسی سرای را در چند شهر اتحاد جماهیر شوروی سابق و در روزگار دولت مستعجل حضرت گورباچف نقل کردیم و از مراسم و سخنرانیهایی که در شهر مسکو پیش از پرده برداری از تندیس نظامی به عمل آمده بود. (بر اساس گزارش هفته‌نامه «پانوراما آذربایجان»، شماره‌های ۳۹ و ۴۰ مورخ اکتبر و نوامبر ۱۹۹۱، نشریه نمایندگی خودمختار آذربایجان که از سوی آن جمهوری در مسکو به زبان روسی منتشر می‌گردد)، مطالبی نقل کردیم و افزودیم که در این مراسم حتی یکی از مقامهای ایرانی نیز حضور نداشته و در تمام مراسم اشاره‌ای هم به این موضوع نشده است که این شاعر گنجوی تمام اشعارش به زبان پارسی‌ست. اما اگر از ایران نماینده‌ای فراخوانده نشده بود، آقای وولکان دورال سفیر ترکیه حضور داشتند و داد سخن دادند که «پرده برداری از مجسمه نظامی حادثه‌ای ست دارای اهمیت خاص نه تنها برای اهالی روسیه و... او یکی از پرخواننده‌ترین و محترم‌ترین شاعران در کشور ترکیه است...». در ضمن دیگر سخنرانیهای این مراسم بخشی از سخنان پولاد بلبل اوغلی وزیر فرهنگ آذربایجان سابق شوروی را — که البته حالا معلوم نیست در آشفته بازار آن آذربایجان چه می‌کند — نقل کردیم به این شرح: «وی نخست برای اثبات جاودانگی نظامی گفته است «اگر نظامی در سراسر زندگی خود تنها ابیات فراموش نشدنی «سن‌سبز» (sen siz) را نوشته بود... نامش سزاوار ثبت در تاریخ بود.»

دربارۀ کتاب کردم و ایشان نامه‌ای مبسوط در جوابم نوشت که قسمتهایی از آن را در مقدمه کتاب مذکور نقل کرده‌ام. اینک هم چند سطر از آن را می‌آورم:

روزی حاج مدرس (میرزا ابراهیم شیرازی) گفت حالا که با مطبوعه و مطبوعات تهران آشنا شده‌ای بیا این یادگار مرحوم طالب‌اف که عنوان یادگار گویا در نجف اشرف ایام تحصیل به دست آورده‌ام که در حقیقت متعلق به ایشان بوده است چاپ کن و امتیاز چاپهای بعدش هم با خودش باشد. بنده هم با مساعدت مادی ایشان چاپ کردم و به فاصله چند ماهی میان وکلای مجلس و آزادخواهان منتشر شد.

تهران، ایرج افشار

نامه دانشمند گرامی آقای ایرج افشار — بر طبق سنت ایران‌شناسی — به منظور ملاحظه و اظهار نظر برای آقای توریج اتابکی به هلند فرستاده شده است. چون ایشان ظاهراً در خارج از هلند هستند فعلاً به چاپ نامه آقای افشار اکتفا می‌شود تا اظهار نظر آقای اتابکی برسد. ولی ذکر این موضوع را لازم می‌داند که چون در دستگاه سانسور قفقاز نام این مناظره «مصاحبه ایرانیه» نوشته شده بوده است نه «مقاله ملکی»، و در آن از طالب‌اف نیز مطلقاً ذکری به میان نیامده بوده است، تشخیص این که «مصاحبه ایرانیه» همان «مقاله ملکی» است و... تنها کار کتابشناس نامداری چون استاد محقق جناب ایرج افشار تواند بود.

ایران‌شناسی

\*\*\*

دربارۀ شعر ترکی نظامی!!

در شماره ۲ سال چهارم (تابستان ۱۳۷۱،



آقای بلبل اوغلی، در این عبارت، به عمد به جای «بی‌تو» فارسی که ظاهراً در شعر نظامی بایست ذکر شده باشد، و یا ذکر معادل روسی آن (چون متن مصاحبه به زبان روسی چاپ شده است)، عبارت ترکی «سن سیز» را در مصاحبه به کار برده است تا همه پندارند که اشعار نظامی به زبان ترکی‌ست و نظامی عبارت ترکی «سن سیز» را به کار برده است. چه شاعر بزرگ ترکان ماوراء ارس که این همه مراسم برایش برپا می‌کنند که «فارس» نمی‌شود».

در زیرنویس همین قسمت افزوده بودم «در متن فارسی آثار نظامی، بیتهای «سن سیز» (= بی‌تو) و نیز بیتی که ترجمه آن را بر ستون تندیس نظامی در مسکو حک کرده‌اند، نیافتم. از خوانندگان گرامی که این ابیات را معرفی بفرمایند سپاسگزار خواهم بود» (ص ۴۴۵).

اینک نامه‌ای رسیده است که برای صدمین بار مج علمای قفقاز و روسی در خدمت دستگاههای سیاسی شوروی سابق و آذربایجان فعلی قفقاز را باز می‌کند. امروز دیگر شکی وجود ندارد که در این امر یعنی: در ترک خواندن نظامی و خاقانی و مولانا جلال‌الدین و امثال ایشان، و نیز نامیدن بخشی از قفقاز پیش از دهه اول قرن بیستم میلادی به نام «آذربایجان» و اصرار بر وجود دو آذربایجان شمالی و جنوبی، دولت عثمانی و جانشینش جمهوری ترکیه فعلی و نیز دولت کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی و اکنون آذربایجان قفقاز به شدت دست اندرکار بوده‌اند و هستند و به شرحی که در شماره‌های پیشین ایران‌شناسی آورده‌ایم در این کشورها سیاستمداران، علما را برای اجرای نیت سیاسی خود به خدمت گرفته بودند و این کار هنوز نیز

ادامه دارد، چه رهبر و رئیس جمهوری آذربایجان شوروی، آقای ایلچی بیگ باشد که در پای علم بان تورکیسم جمهوری ترکیه سینه می‌زد، و چه امروز که وی بر مسند قدرت نیست و آقای علی‌اف کمونیست سرشناس بار دیگر قدرت را در آذربایجان قفقاز قبضه کرده است. این آقای علی‌اف همان کسی‌ست که ما در سال اول، شماره ۳ مجله ایران‌شناسی (ص ۴۴) به نقل از روزنامه «تایمز» لندن مورخ ۲۹ نوامبر ۱۹۸۲) سخنانش را با خبرنگاران در مورد وجود دو آذربایجان! و خوشبختی و پیروزی مردم آذربایجان شوروی، و بدبختی و سیه‌روزی ساکنان آذربایجان ایران، و نیز آرزوی او را برای الحاق آذربایجان ایران به بخشی از بهشت کمونیستها در قفقاز نقل کردیم.

اینک نامه‌ای را که از تهران فرستاده‌اند مطالعه بفرمایید تا ببینید بر تن نظامی گنجوی پارسی‌سرای بیچاره چگونه جامه ترکانه پوشانیده‌اند. از بیگانگان توقعی نیست ولی برخی از هموطنان ما که — لابد ندانسته — در پای علم بیگانگان در چنین مواردی سینه می‌زنند، کار خود را چگونه توجیه می‌کنند؟

من از بیگانگان هرگز ننالم —

که با من هرچه کرد آن آشنا کرد.

جلال متینی

اینک نامه:

با عرض سلام و تقدیم احترام با عنایت مستمر دوست بسیار گرامی جناب دکتر... سالهاست که اغلب آثار و نوشته‌های ارزنده جناب عالی را در مجله‌های وزین ایران‌نامه، و ایران‌شناسی، می‌خوانم و لذت و بهره معنوی فراوان می‌برم. در حضور حضرت استاد دکتر...،

بیک‌اف، که در آن سوی ارس گویا به بتهوون شرق معروف شده است، و آثار ماندگاری مانند «مشهدی عباد»، «آرشین مال‌آلان»، اپرای لیلی و مجنون، کوراوعلی و... را ساخته است، آهنگ زیبایی برای آن شعر ساخته، و خواننده معروف: «بلبل» که از عنوان «پروفیسوری» هم برخوردار بود، حقاً با آن صدای هموار و دلنشین خود، که در ایران، اخیراً به این‌گونه صداها، «صدای مخملی» می‌گویند، این ترانه را بسیار استادانه و گوشنواز خوانده است. بنده تمامی بیت‌های آن قطعه را که با ردیف «سن سیز» سروده شده و در بیت آخر [آن] بسیار زیرکانه نام «نظامی» آمده است، و از این رو خیلی از ناآگاهان، این شعر را سروده خود نظامی می‌دانند، با ترجمه تقریباً کلمه به کلمه آن به زبان فارسی، خدمتتان می‌فرستم، تا با تسلط کاملی که در شعر و ادب فارسی دارید، خودتان بررسی و ملاحظه بفرمایید که به کدام یک از آثار آن شاعر بزرگ شباهت دارد:

هر گجهم اولدی کدر، غصه، فلاکت سن سیز  
 هر نَفَس چکدیم هدر گندی اوساعت سن سیز  
 سنین او جلب الین وصلینه آندایشدیم اینان  
 هجرینه یاندی گونول یوخ داها طاقت سن سیز  
 اوزگه بیر یاری نجه آختاریم ای نازلی صنم؟  
 بیلیریم سنده ددین یوخ یارا حاجت سن سیز  
 سن مینم قلبیمه حاکم سونه قول اوکدی گولوم  
 سن عزیز سن من اوچون، من هجم، آفت سن سیز  
 سن‌نظامی دن اگر آرخاین اولسان داگولوم  
 گجه گوندوز هاراییم اولمادی راحت سن سیز  
 ترجمه:

هر شیم تیره، [بر از] غصه و فلاکت شد بی‌نو  
 هر نفسی که کشیدم در همان ساعت به‌هدر رفت بی‌نو  
 به وصل جلب‌کننده تو سوگند خوردم باورکن

همچنین دوست ارجمند جناب دکتر... که به‌تازگی... برگشته‌اند، مرتباً ذکر خیر عالی در میان هست. ای کاش سعادت دیدار نزدیک در ایران نیز نصیب ارادت‌مند گردد. در این دنیای پر آشوب، که با کمال تأسف خودی و بیگانه، تیشه به دست گرفته و دیوانه‌وار درصدد خدشه وارد کردن بر ارکان استمرار تاریخ و دیربایی فرهنگ شکوهمند این سرزمین کهنسال هستند، اگر تمامی اهل قلم و استادان عالیقدر مقیم خارج، مانند آن استاد دلسوز و پاک‌باخته، به فکر زبان و ادب و مفاخر تاریخی و خلاصه استقلال و تمامیت ارضی ایران بودند، علاقه‌مندان این نیاخاک عزیز را بی‌می از حوادث ایام نبود. از این‌رو وظیفه خود می‌دانند، به‌عنوان یک ایرانی خلوت گزیده، از این همه مساعی و تلاشهای پر ارزش، از صمیم قلب سپاسگزاری، توفیق و سلامت آن وجود پرثمر و گرانقدر را از درگاه خداوند آرزو کند.

اما غرض از تصدیع: در مجله ایران‌شناسی، شماره تابستان ۱۳۷۱، که متأسفانه خیلی دیر به‌دستم رسید، درباره شعر ترکی «سن سیز» که به غلط و از روی غرض خاص، اثری از نظامی گنجوی قلمداد شده است، از خوانندگان مجله سؤال فرموده بودید. لازم دانستم توضیح زیر را به عرضتان برسانم. همان‌طور که جناب عالی بهتر از بنده می‌دانید نظامی [گنجوی] شعر ترکی ندارد و در آن قرن، هیچ کدام از شاعران ساکن آن دیار، یا آذربایجان خود ما، به‌دلیل بیگانه بودن با این زبان، نمی‌توانستند به ترکی شعر بگویند. اما در قرن اخیر یکی از شاعران قفقاز، که من نتوانستم به درستی نامش را به‌دست آورم، قطعه شعری به ترکی ساخته و ادعا کرده است که ترجمه شعری از نظامی است. آهنگساز توانا، اوزیر (Uzeir) حاجی

## جواب بر نقد

چند نفر از فضلا و پژوهشگرانی که نقد آقای دکتر مؤید را بر جلد اول مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان، سیر اجمالی در تاریخ در شماره اول بهار سال جاری ایران‌شناسی دیده‌اند اصرار ورزیده‌اند که بنده چند سطری به‌عنوان «جواب بر نقد» بنویسم به امید این که ارزش واقعی کتاب بهتر معلوم گردد.

از مضمون نقد آقای دکتر حشمت مؤید چنین بر می‌آید که ایشان از دیدن عنوان کتاب، یک اثر تاریخی و دینی تحلیلی انتظار داشته‌اند و چون آن را نیافته‌اند «سیر اجمالی در تاریخ» را ناقص و نارسا و سطحی قلمداد کرده‌اند. ایشان به‌جای این که آنچه را که هست معرفی نمایند بر نیافتن آنچه را که در تخیل خود انتظارش را داشته‌اند نقد نوشته‌اند.

مقصود کتاب به‌دست دادن سیر اجمالی از رابطه ایرانیان با مسیحیت و مسیحیان بوده است از آغاز این رابطه تا زمان حاضر و نه بحث درباره الهیات مسیحی مانند دکترین تثلیث اقدس و کفاره مسیح و تصلیب وی و مقایسه این عقاید با معتقدات اسلامی و ترجیح‌بند معروف هاتف. بحث درباره این نوع مطالب، دست کم نیاز به تألیف چند کتاب مفصل دارد. اشاره مختصر و گذرا درباره آنها در کتابی چون «سیر اجمالی در تاریخ» به‌جز ایجاد سوءتفاهم و تیره کردن مطلب نتیجه دیگری نخواهد داشت. هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.

بی‌مناسبت نیست که نظر یکی از دانشمندیانی که بنده را تشویق به نوشتن این مختصر کرده‌اند در این‌جا یادآور شود: «...جواب به نقد، یا نقد بر نقد، لازم است... در «سیر اجمالی در تاریخ» که خود موضوع مهمی است، جای بحث در

دلم در هجرت سوخت، دیگر طاقت ندارم بی‌تو چگونه در جستجوی یار دیگری باشم ای نازنین صنم می‌دانم که گفתי به یار حاجتی نیست بی‌تو تو حاکم قلب من هستی، دل من بنده توست تو عزیز برای من، من هیچم، ای آفت، بی‌تو عزیز دلم، تو اگر از جانب نظامی خاطرت جمع باشد شب و روز فریاد من لحظه‌ای آرام نشد، بی‌تو با تقدیم احترام: علی اصغر سعیدی

تهران، ۱۱ تیر ۱۳۷۱

\*\*\*

در شماره اول سال پنجم مجله ایران‌شناسی «بخش نامه‌ها و اظهارنظرها» (صفحه ۲۲۵ و ۲۲۶) ابراز مهری شده بود به این جانب از سوی آقای دکتر احمد مهدوی دامغانی که مقاله «واژگان و ارزش نوین در زبان فارسی» را مورد مرحمت قرار داده بودند و در ضمن متذکر شده بودند که نام عربی بازیهای که با توپ انجام می‌شود «کره» است (بدون تشدید) و در آن مقاله همه «کره‌ها»، «کره» شده بود. بنده را ناگهان وحشت این زلت به‌فکرانداخت و چون اصل مقاله در دسترس بود به‌خود گفتم در محضر فرزانه‌ای مثل آقای دکتر مهدوی باید حتماً «ثبت» را با «سند» برابر کرد تا معلوم شود که گناه از کیست و چون این کار صورت پذیرفت دیدم که شه‌الله خطا از بنده نبوده است و در دست‌نویس من همه‌جا کره بوده و نمی‌دانم چرا این همه «کره» در انتهای آن مقاله چموشانه تاخت و تاز کرده‌اند!

با سلام، صدرالدین الهی

«هرچه هست از قامت ناسازِ بی اندام ماست»

ایران‌شناسی

\*\*\*

رابطه تا زمان حاضر باشد نبوده‌اند. فقدان این نوع اثر در زبان فارسی بوده است که این‌جانب را به تألیف «سیر اجمالی در تاریخ» رابطه مسیحیت با ایرانیان به عنوان مقدمه دو جلد دیگر وا داشته است. به امید این که مورد استفاده علاقه‌مندان قرار گیرد.

ع. ب. دهقانی تفتی  
انگلستان، ژوئیه ۱۹۹۲

حاصل سخن جناب دهقانی تفتی در «جواب بر نقد» ارادتمند این است که توقع مرا از کتاب خود نابه‌جا شمرده‌اند و بی‌ارتباط با هدف ایشان که بیان «سیری اجمالی» در تاریخ مسیح و مسیحیت در ایران بوده است. حق با جناب دهقانی تفتی‌ست و بنده اعتراف می‌کنم که همین کوتاهی و سکوت مؤلف را در پاره‌ای از مباحث اساسی عیب عمده کتاب شمرده‌ام و در حقیقت به قول ایشان «بر آنچه در تخیل خود انتظارش را داشته‌ام نقد نوشته‌ام» نه بر آنچه ایشان خواسته‌اند بنویسند و نوشته‌اند. اگر این انتظار در مورد کتاب مذکور بی‌مورد بوده است بنده صادقانه عذرخواهی می‌کنم. ولی خوشوقتم که دست‌کم «چند نکته فرعی» را «به‌جا و درست» دانسته‌اند. امیدوارم اشتیاقم را که از قلم شخصی در مقام محترم ایشان مباحث مورد اختلاف مذکور به تفصیل نوشته شود، ناروا ندانند و در تألیف بعدی خویش بدان بپردازند.

حشمت مؤید

معتقدات بسیار غامض مذهبی نیست. بنده چندین کتاب در این باب خوانده‌ام و فقط می‌توانم عرض کنم که با کمک ایمان و نوری از فضل خدا می‌توان به فلسفه و معنی تثلیث مسیحیت پی برد و گرنه تا صبح قیامت می‌توان بحث و جدل کرد و به جایی نرسید... «سیر اجمالی در تاریخ» هدف خود را بسیار نیکو انجام داده است، به‌طوری که می‌توان آن را «اعجازی در ایجاز» دانست.

ناقد محترم پس از این که عدم بحث در الهیات مسیحی و تضاد آنها را با معتقدات اسلامی که هدف کتاب نبوده است «کمبود اساسی کتاب» دانسته‌اند به ذکر چند نکته فرعی پرداخته‌اند که بعضی از آنها به‌جا و درست است و ان‌شاءالله درمقدمه جلد سوم به آنها اشاره خواهد شد. ولی این که فرموده‌اند منابع را باید دقیقتر بیان کرد از انصاف نباید گذشت که ذکر منابع و مآخذ با صفحات آنها بسیار دقیق و به‌حدّ وفور داده شده است. تنها در دو مورد که به نظر ایشان ذکر مآخذ نشده است یکی در صفحه ۵۷ و دیگری صفحات ۱۳۵-۱۳۶ یادآور می‌شود که در باورقیهای مربوط به آن مطالب (صفحات ۴۳ و ۱۲۶) مآخذ و منابع کلی موضوع داده شده است.

در خاتمه ناقد محترم یکی دو بار از کتابها و مقالات مفصل و عالمانه بسیار در اکثر زبانها و از جمله فارسی درباره مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان نام برده‌اند ولی اسمی از کتاب واحدی که شامل روابط تاریخی مسیح و مسیحیت از بدو پیدا شدن



مجموعه مستون فارسی

زیر نظر  
احسان یارشاطر

ابوالقاسم فردوسی  
شاهنامه

بیشش  
جلال خالقی مطلق

دفتر سوم

کالیفرنیا و نیویورک (۱۹۹۲) ۱۳۷۱

بخش کننده:

Mazda Publishers  
P.O.Box 2603  
Costa Mesa, CA 92626  
Tel:(714)751-5252  
Fax:(714)751-4805

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون  
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

Tel.:(703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

# هفتک

در زمینه تاریخ، فرهنگ و تمدن

Publisher & Editor in Chief:  
Mohammad Ali Eslami Nodushan  
Mailing Addresses:  
In U.S.A.:  
Hasti, P.O.Box 11462  
Washington, D.C. 20008  
In Iran:  
Hasti, P.O.Box 14155-1989  
Tehran - Iran

اشتراک سالانه برای خارج از ایران  
معادل ۲۵ دلار  
چکهای وجه اشتراک یا حواله بانکی به  
دلار می‌تواند مستقیماً به نام «هستی»  
نوشته شود و به نشانی مجله ارسال  
گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم

هفتک

اردیبهشت ۱۳۷۲ شماره ۳۸  
ماهنامه فرهنگی و هنری

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:  
کسری حاج سید جوادی

سر دبیر:  
علی دهباشی

مقالات «کلک» نمودار آراء نویسندگان آنهاست.  
نقل مطالب با اجازه مجله یا نویسنده مقاله مجاز است.  
«کلک» از بازگرداندن مطالب رسیده معذور است.  
«کلک» در کونا کردن مقاله‌ها و ویراستاری آنها آزاد است.

۲۵۰ تومان

نشانی برای ارسال مقاله‌ها و نامه‌ها و نقدها: تهران - صندوق پستی ۹۱۶ - ۱۳۱۴۵

# بررسی کتاب

## ویژه هنر و ادبیات

شماره ی: ۱۲  
دوره ی جدید  
سال سوم  
زمستان ۱۳۷۱

بها چهار دلار

### یادمان فروغ فرخ زاد

### در پیست و ششمین سال خاورشنی او

#### همکاران این شماره

- هنگامه ایراندوست □ حسن اصتری □ رامین احمدی □ بهین پروزی □ کیخسرو پروزی □
- شهرنوش پارسى پور □ ایرج پارسى نژاد □ ر. پ. پیوند □ محمود جعفرى جزى □
- مسكر حكيم □ جليل دوستخواه □ فرهنگ ذبيح □ بدالله رؤيائى □ ناصر رحمانى نژاد □
- منيرو روانى پور □ حميد رضا رحيمى □ مجيد روشكر □ عليرضا زرين □ فرامرز سليمانى □
- محمود شكرالهي □ احمد كريمى حكاك □ زهره خاتنى □ احمد محمد سينا □ احمد شاملو □
- بهمن فرسى □ حسن فباد □ اردشير لطفليان □ ميرزا آقا مسكرى (مانى) □ مهرنوش مزارعى □
- مريم مشابخى □ پرنو نورى تلا □ محمود تقيسى □ اسفر واقدى □

با یاد:

□ مهدى اخوان لالت □ سهراب سپهرى □ منوچهر شيبانى

طرح ها از:

□ کامييار شاپور □ فروغ فرخ زاد □ فرشيد منتقى □ اردشير محمدي □ بيژن اسدى پور □ نورالدين زرين كلك

عكس ها از: كوريمان

خطاطى از: شادروان سيف الله يزدانى

بررسی کتاب رامى توانيد از کتابفروشى ها، يا با نشانى زير، از ما بخواهيد

13327 WASHINGTON BLVD., LOS ANGELES, CA. 90066



# ENCYCLOPÆDIA IRANICA

EDITED BY

**EHSAN YARSHATER**

Center for Iranian Studies  
Columbia University  
New York

Volume VI

FASCICLE 4

COTTON II—ÇÜB-BÄZI



Mazda Publishers  
Costa Mesa, California

Life, Iranian Minorities and Tribes, Examples of Good and Bad Behavior;" (2) "The Government of Iran and the Government Officials: The Iranian Army, the Office of Finance and Financial Corruption in the Government, the King and His Sons, the Notables of the Qājār Government, the People and the Government"; and (3) "Iranian Life: Past, Present, and Future."

Parts 2 and 3 will be published in the next issue.

bad road in Iran. The tone is one of an innocent traveller to a benighted land, and not its absolute ruler.

If the texts of the travel logs are all but bereft of any overt political discussion, they are filled with flowery accounts of the king's near constant preoccupation with European women. A good time was had, the king assures us.

## Iran and Iranians from the Perspective of Yoshidā, the First Japanese Ambassador to the Qājār Court

Hāshem Rajabzādeh

The history of relations between Iran and Japan is a subject that has rarely been examined. After the modernization movement in the second half of the nineteenth century and the start of the rule of Emperor Meiji (1867), the Japanese gained a new self awareness and tried to find a place on the world arena. Thirteen years after the start of the modernization movement, a Japanese delegation comprised of a member of the Japanese Army and four Japanese merchants was sent to Iran. This delegation was headed by Yoshidā Māsāharu (1852-1921), an intelligent and perceptive emissary. On April 5, 1880, the delegation left Tokyo Bay on board a Japanese ship, and after touring Mesopotamia, they came to Tehrān via Bushehr, Shirāz, and Esfahān. After a few months in the Iranian capital and meeting with Nāṣer al-Din Shāh, they returned early in January of 1881 via Anzali, Bāku, and Turkey.

Two books are available on this mission. One is by Yoshidā, called *Journey to Iran*, and another, by Furukawa Senyā, called *Travel Memoirs of Iran*. Among the Japanese writings about Iran, Yoshidā's book is superior in every respect, a point on which Japanese scholars all agree.

In this article, which will be published in two issues of *Iranshenasi*, the author writes on Yoshidā's thoughts and judgement on Iranian culture and governance. These remarks are under the following headings: (1) "Iran and its People: Natural and Beautiful Scenery in Iran, Dangerous Roads and Frightening Travel Stops, the Ways and Customs of Iranian

about four to five months, the king, along with nearly all of the country's political elite, traveled to Europe.

The king's idle curiosities his insatiable desire for frivolities, his addiction to travel, his attempt to consolidate his own power as well as his relationships with European countries, his greed for gold, the colonialists' attempts to enlist the monarch's favor, hand in hand with the designs of his reformist courtiers to "enlighten" the Shāh, finally led to the king's decision to travel to Europe. Out of a labyrinth of conflicting desires and designs came an alleged journey of discovery.

As was his habit in nearly all his trips, Nāser al-Din Shāh decided to write an account of his travels. In the genealogy of their form, as well as the social morphology of their content, these travel logs are a fascinating arena in which residual and emergent political cultures cohabit and contradict one another. The tensions and pretensions of the text are a metaphor for the historical dilemma of Modernity in Iran.

In a sense, every political discourse is ultimately also an attempt to "discourse" alternative claims (or structures) of power. Nāser al-Din Shāh's narrative is no exception. The "political unconscious" of his texts betrays a desire to domesticate those aspects of Modernity amenable to the needs of his despotic rule and subvert those he finds dangerous.

The privileged position of writing over orality is itself a sign of Modernity. But the texts the Shāh authored are only in a formal sense a replica of Modernity's privileged attitude toward writing. For the Shah the act of writing was more royal theater than a simple individual discursive practice.

The texts of the travel logs also indicate the king's peculiar notion of the implied mimetic principle of travel writing as a genre. He wrote not of facts but what he decreed to be "facts" and at the same time seemed to expect the reader to never question the "facticity" of his fiction.

The creeping hegemony of a colonial culture, demeaning to the "native" Iranians and ebulliently aggrandizing of the European colonists, is political discours. On the other hand, Modernity's "panoptic" regime of constant Surveillance duly impresses the monarch and leads to his attempt to implement it in Iran.

Ironically, while the Shāh insists on preserving for himself the privileged monopoly of politics, he accepts no responsibility for the consequences of his past political decisions. With no sense of remorse or responsibility, he writes of emaciated hungry faces, derelict buildings and

“theosophie transcendente,” and the like, used by Corbin and others to characterize a whole range of Arabic and Persian texts are misleading. Firstly, for example, to employ the term “theosophy” to name and describe texts composed by Sohrawardī and Shīrāzī on the one hand, as well as texts by Ibn ‘Arabī and authors in the Shaykhī movement, on the other, is philosophically inaccurate. Secondly, the use of the term “theosophy” to name systems such as the Philosophy of Illumination and Metaphysical Philosophy—intended by their founders to be comprehensive, consistent *philosophical* systems, one of whose stipulated aims (among others) is to address the issue of logical gaps in Aristotelian scientific method—will mislead western philosophers to think that they are non-philosophical works similar to “theosophy” associated with the writings of Swendenborg and Rudolf Steiner.

The author concludes that there is need for revision in our current state of scholarship on post Avicennan Islamic philosophy. A task that can commence as more Arabic and Persian philosophical and logical texts are published, and as an increasing number of scholars will be encouraged to examine the philosophical component of this area of Islamic thought, and present results of their research in a technical frame away from the prior emphasis on its presumed spiritual value. Certain trends, moreover, in post analytic philosophy in the West have opened the way for the re-examination of living traditions in Islamic philosophy beyond the confines of a purely Logician interpretation and rejection of propositions in the field of metaphysics. Research in this regard will help revise the misrepresentation of post Avicennan Islamic philosophy as a kind of spiritual theosophy. The strength and weaknesses of its technical constructions may only then be evaluated.

## Nāṣer al-Din Shāh in Europe\*

Abbās Milani

Nāṣer al-Din shāh ruled Iran for nearly half a century. Iran's first serious encounters with Modernity began under his rule. His coterie of courtiers included both reformist zealots and incorrigible despots.

On three occasions, first in 1873, then in 1878 and 1889, each time for

\* Abstract translated by the author.

for its properly analytic approach in discussing the philosophical language, intention, and novel synthesis of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī's *magnum opus*, commonly referred to as *Āsfār-e 'Arba'eh*, whose composition in the 17th c. A.D. marks a major achievement in systematic Islamic philosophy. The author argues that in view of the plethora of polemic works on post Avicennan Islamic philosophy—here characterized by a descriptive style identified as “praise and justification”—Hā'eri's essay will help introduce historians to the systematic and philosophical component of this area in Islamic philosophy.

The two main systems in post Avicennan philosophy in Islam, Sohrawardi's Philosophy of Illumination and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī's Metaphysical Philosophy, have been misrepresented, the author argues, in part due to a number of works—notably by Henry Corbin and his followers—that tend to ever emphasize the esoteric, non-philosophical components associated with limited selections of the Arabic and Persian texts of the two systems. The limitations imposed by these works are mostly due to neglect to examine topics discussed in logic and physics. Thus, for example, both the logical and the psychological foundations of Sohrawardi's, and following him, Shīrāzī's unified theory of knowledge (incorporating theories of external sight and intellectual vision, and the epistemology of knowledge by presence) have been not been discussed. For example, problems such as, in logic the critique of *horos* and *horismos*, as well as the universal affirmative, “A,” proposition, etc., and in physics problems relating to modes of cognition and the Active Intellects, etc., traditionally discussed in *Physics: De Anima* are ignored. Thus, the author further argues, contemporary western philosophers have turned away from analyzing systems in post Avicennan Islamic philosophy having been led to believe that they are confined to texts in descriptive mysticism. On the other hand, the author points out that in addition to the indicated essay, Hā'eri's recent book, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (SUNY, 1992), is a properly analytic, comprehensive study meaningful to the contemporary western philosopher, and thus a significant step in demonstrating the systematic and technical side of the mentioned systems.

Finally, the article aims to show that terms such as “sagesse orientale,”

the command of fate and kills Esfandiār.

However, in *'Aql-e Sorkh*, Sohrawardi has completely changed this story and taken it out of the framework of the *Shāhnāmeh*. The writer then challenges Henri Corbin's reading of Sohrawardi's interpretation, as he believes, "The one who benefitted from the support of Simorgh is neither Zāl nor Rostam, but Esfandiār, whose life ends after a heroic battle. But Esfandiār's destruction is in appearance. In mystical terms, he has been freed from life in this world to join the *spiritus mundi*... In fact, the one who is annihilated is Rostam."

In the opinion of the author, Sohrawardi's work may be summed up as a culmination of the discourse which Ferdowsi started, in other words, a political thesis which attempts to theorize an essentially Sufic-religious discourse that sees human freedom and salvation in freedom from the preoccupations of this world. It is a discourse that considers the rule of Bāyazid as supreme..., "[which] when it is lit by the light of Truth and gains strength from it, becomes a constituent of the Party of God."

The author then makes a brief reference to Samad Behrangi's story of *The Little Black Fish* who wanted to find the "end of the stream." He sets out by himself on this journey but is never heard from again. The author states that even though *The Little Black Fish* is written for children, it is an exemplum for adults. This children's story is a reconstruction of "Ghorbat al-Gharbiyyeh," by Sohrawardi. It appears, therefore, that Sohrawardi is much more our contemporary than we think, even though he was killed in 587 A.H. The "Party of God" which Sohrawardi mentions governs us today as "Hezbollah." Good or bad, future generations will judge.

## Explaining the Philosophical Meaning of Sadr al-Din Shirāzi's "Metaphysical Philosophy," *Hikmat-e Mota'āliyah\**

Hossein Ziāi

The recently published essay, "An Introduction to *Āsfār*," in *Iranshenasi* (Vol. IV, No. 4) by the eminent contemporary Iranian philosopher Mehdi Hā'eri Yazdi is the point of departure of this article. The essay is singled out

\* Abstract translated by the author.

Shahrivar 1369 [23 August 1990]), we present another section of these memoirs. In this section, Khānlari writes: "When I was in prison, a state-controlled, newspaper published a list of prominent people during the rule of the "Tyrant," entitled "Plunderers of the National Wealth," and my name was included in this list. I wrote these few pages in order for myself and others to know how much of the national wealth I plundered. In this section, he writes explicitly: "My life began in poverty and destitution. I lived in need in my childhood and youth, and now in my old age, when there is no opportunity to change my fate. I still live in poverty."

## On Sohrwardi's Interpretation of the Battle of Esfandiār and Rostam

Bāgher Parhām

Researchers have offered various opinions about the *Shāhnāmeḥ* but have rarely investigated the general unity and coherence of this masterpiece from a theoretical perspective and as a discourse beyond its significance as a work of fiction and poetry.

The writer of the article believes that Ferdowsi's purpose in composing the *Shāhnāmeḥ* was to compile a series of guidelines for statecraft. It can be said that Ferdowsi grafted mythology to history in order to show the inexorable degradation of kingship.

One of the most important stories in the *Shāhnāmeḥ* concerning kingship and its requirements is the story of Rostam and Esfandiār. In this story, we see the beginnings of the degradation of kingship, and we see that when religion abandons its role and becomes a model for government, it tends to overlook competent statesmanship and degenerates into absolute power or tyranny. Ferdowsi shows how ignoring reality and resorting to the parabolic absolutes which here appear in the form of imagined precepts of theocracy leads to great disaster.

In order to illustrate this point, the author first refers to the major points of the story as told in the *Shāhnāmeḥ* and then compares them to the common interpretations, including Sohrwardi's.

To this end, the writer first describes the characteristics of Goshtāsb, Esfandiār, and Rostam. He concludes that, aware that shedding Esfandiār's blood would have dire consequences for his good name, Rostam submits to



In the first part of his article, the author points out that in the societies where freedom of speech is limited, literature has a tendency to carry at least part of the responsibilities of journalism and how this tendency, most of the time, results in the direct association of literature and politics. He then argues that the reader who, because of this "tradition" has been conditioned to look for a particular message in a given work, probably fails to appreciate other aspects of the work which define its function other than in a socio-political context. According to Khorrami, Sādeq Chubak's *Tangsir* is without a doubt one of the literary casualties of this biased approach and so he tries to offer a new reading of this novel.

In the main part of the article, the author, by using Joseph Campbell's famous book, *The Hero with a Thousand Faces*, first outlines the general pattern of the adventures of the mythological and legendary heroes. He then tries to show that the hero of *Tangsir* follows a similar pattern. Zāyer Mohammad, a worker from Tangestān, who has fallen victim to a deception, in responding to an inner call to recover his lost pride, enters a world where in each corner a battle awaits him. Each event has a symbolic function and by using the Jungian theory of Individuation, the author demonstrates how each battle corresponds to one of the stages of the psychological evolution of Zāyer Mohammad. After defining this process as a mythological reading of this novel, he emphasizes that this is only one of the many possible directions that readers can choose in their reading of *Tangsir*. He finishes by concluding that the possibility of different readings is maybe the explanation of why readers with different interests and different backgrounds find it easier to relate to Chubak's narration of *Tangsir*, than to any other version of this true story.

## From the Memoirs of Parviz Nātel Khānlari

Parviz Natel Khanlari (1913-1990), Professor of the University of Tehran, President of the Iranian Academy of Literature and Arts and director of the Iranian Cultural Foundation (*Bonyad-e Farhang-e Iran*), was incarcerated after the Islamic revolution in Iran. Upon his release from prison, he began writing his memoirs, which have not been published to date. We are in possession of several sections of these unpublished memoirs. In *Iranshenasi* 3, no.2 (Summer 1991), a portion of these memoirs about the poet laureate, Bahar, were published.

Here, on the occasion of the third anniversary of Khānlari's death (1st

tension and a cathartic sense of closure in the resolution of that tension.

In this novel, Chubak's strategy is to create a coherent fictional whole by a subtle arrangement of ostensibly unrelated impressions that various characters have formed of the external realities of their existence. Chubak integrates these impressions into a tapestry of patterns which the audience can recognize as plausible and universal, hence identifying with the emotional state of individual characters.

The main thrust of the article, however, is to extrapolate from the text an evidence of the author's underlying philosophy. It may be argued that by the use of the interior monologue as the medium, the novel becomes a statement of the author's solipsistic leanings and an expression of a view of the self as the total representation of existence. Since Chubak endows the characters in *The Patient Stone* with no embodiment outside of their own experiential self, and they exist solely within an awareness of themselves, he promotes the notion that any claim concerning the existence of anything is anchored in experience and cannot possibly transcend it. Since experience is a dimension of the self, existence is therefore limited to it and cannot exceed its periphery.

This is not to say that *The Patient Stone* is an epistemological disquisition organized and executed to further a certain philosophical viewpoint. On the contrary, the novel displays literary elements which infuse the novel with its intrinsic value as a work of art. The emergence of *The Patient Stone* as an illustrative treatise on solipsism is incidental and subordinate to the artistic objectives of the novel.

## The Mythological Narration of *Tangsir*\*

Mohammad M. Khorrami

The main focus of this article is to show how Sadeq Chubak's famous novel *Tangsir* is not just the simple narration of the adventures of a hero's life. According to the article, this novel is an attempt to create a mythological identity for a simple hero, an identity which surpasses the limited framework of concrete socio-political ideas and relates to the reader through his or her unconscious. Moreover, the author points out that Chubak, by elevating a simple story to the level of myth, in fact relieves the narration of the yoke of time.

\* Abstract translated by the author.

about his own work, contemporaries and critics. Those acquainted with Chubak know that he never grants interviews. We are, therefore, most grateful to Sâdeq Chubak for sharing his views with us.

We hope this section of the journal which has been devoted to contemporary Persian literature will be of benefit to researchers, students, and those interested in Iranian fiction.

## A Few Portraits of Women in the Fiction of Sâdeq Chubak

M.R. Ghânoonparvar

With an overview of a number of Chubak's short stories and novels, this essay traces the development of female characters in his work and examines the portrayal of Iranian women and their role and status in the work of this writer. A particular feature of Chubak's work is his attention to the oppressed and the downtrodden, among them women as victims of a male dominated society. Many of the women in Chubak's work reappear in different guises and social circumstances in more than one story and are ultimately utilized by the author to assume their final and symbolic forms in his novel *The Patient Stone*. In his creation of female characters, Chubak challenges the traditional male notions about women. The essay pays particular attention to Chubak's depiction of such issues as the societal victimization of women and women's sexuality, which are recurrent themes in his fiction.

## *The Patient Stone* and Sâdeq Chubak's Solipsistic View of the Self<sup>\*</sup>

Faridoun Farrokh

Part of the fascination of *The Patient Stone* for generations of readers is Sâdeq Chubak's experimentation with the interior monologue as the organizing principle in this fictional narrative. Much to his credit, Chubak scores a resounding success in imposing an intricate plot on the stream of his characters' consciousness in a way that the story is endowed both with

<sup>\*</sup> Abstract translated by the author.

## Abstract of Persian Articles\*

### Editor's Note

Last October, at the annual meeting of the Middle East Studies Association of North America (MESA) in Portland, Oregon, a panel chaired by M. A. Jazayeri, of The University of Texas at Austin, was devoted to "Sādeq Chubak and the Art of Persian Fiction." Nasrin Rahimieh from the University of Alberta was discussant. Four papers were presented about the work of Sādeq Chubak in this panel, and upon my request, after consulting with M. R. Ghānoonparvar, the contributors to the panel agreed to prepare a Persian version of their essays for publication in *Iranshenasi*. The journal received three articles to be published in the summer issue. I was aware that Sadroddin Elāhi had conducted a number of interviews in 1967 with Parviz Nātel Khānlari about a number of contemporary poets and writers. After the publication of the second interview concerning Bozorg Alavi, the Iranian security agency prevented the publication of the rest of the interviews in this series. I asked Elāhi to send us Khānlari's comments on Chubak. In 1946, at the First Congress of Iranian Writers, Khanlari had once spoken about Sādeq Chubak and his significance as a writer of fiction and again after the passage of 20 years he reiterated his views in the interview with Elāhi. We then made an effort to collect the opinions of a number of critics about Sādeq Chubak to present in the journal. Another important task that was accomplished in this connection, and for which I am absolutely indebted to Elāhi, is that having known Sādeq Chubak for a long time, he had some conversations (and not interviews) with Chubak to hear the writer's opinion

\* All translations, unless otherwise stated, are by M.R. Ghanoonparvar.

and painting in the Persian cultural context that constitutes the bulk of the actual artistic evidence in this book.

On a more technical level, one could also argue with some of professor Bürgel's methods of interpreting the structural devices underlying, for example, a given painting. Formal means of composition such as the symmetrical organization of figures, and elements of architecture and landscape, or the directional gazes of the depicted personages in Persian painting are discussed in terms of a magic spell pervading the represented reality. Thus, for instance, the invisible lines created by the direction of the gazes become magic rays that endow the painting with the "licit magic" of the pictorial arts. Ascription of such qualities to a limited selection of paintings ignores the richly varied output of Persian painting and is, moreover, neither supported by the textual sources nor sustainable by the internal criteria of visual evidence or the prevalent modes of representation.

These minor problems of interpretation aside, Professor Bürgel's *The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam* is a most lucid rendition of a very difficult and elusive subject.

Institute of Fine Arts  
New York University

argues that the correspondences drawn between the licit magic of the occult sciences and the arts enabled the artists to practice their crafts as a form of religiously sanctioned magic as well.

These theoretical correspondences are tested in the next four chapters. The magic of poetry was its ability to transmute the visible world into the mirror of the invisible using such devices as comparison, metaphor, hyperbole, and, above all, structural harmonies that resembled the procedures of the sorcerer. Music's psychic powers emanated from its being an echo of the celestial music effecting the soul in ways varying from therapeutic to mystical ecstasy, from hypnotic to simple entertainment. The mightiness of painting relied not only on its psychotherapeutic effects similar to poetry and music, but also on its ability to cast a spell over the spectator. Moreover, its real meaning, as Bürgel brilliantly observes but does not explore, was perhaps in the symbolic search for "the reality that lies beyond the image."

Professor Bürgel's erudite interpretation of the arts in the Islamic world as a form of white magic is indeed one of the most coherent and fascinating theories on the astonishing success and productivity of the creative artists in medieval Islam despite the theological obstacles. In the struggle to secure legitimacy for the arts, the mystical branch of Islam played the greatest role. The notion of the Sufi-magician as the perfect man encompassed the poet, the musician, and the painter alike. For this interpretation, Bürgel draws extensively on both Arab and Persian authors from among whose circle Neẓāmi, not surprisingly, emerges as something of a spokesman.

A troubling aspect of the book, however, resides in the use of sources and measures credited with the theoretical defense of the arts without regard for the linguistic, philosophical, or cultural context within which the exponents and practitioners operated. Persian tradition and mysticism contributed to the sustained efflorescence of poetry and painting where in the Arab world these arts stagnated or disappeared. Yet, the theory of the licit magic of the arts is forged under the general rubric of Islamic art and even alluded to as the "magical Arabic spirit." This leaves the reader with the unresolved question of how to reconcile the early Arabic texts with the flourishing of mystical Islam and its offshoots in poetry, music,

*Birds*, and on Shehāboddin as-Sohrawardi's mysticism, Bürgel demonstrates how the image of the mythical bird Simorgh was endowed with the qualities of the Divine and its feather interpreted as the symbol of the earthly reflection of God's beauty. Both Persian mystics link the imagery of Simorgh's feather to the arts of poetry, music, and painting, implying the divine origin of these terrestrial manifestations of beauty. Hence, also, the title of this book.

This "mightiness" of the artist is the essential point of conflict with the Almightyness of God. In order to circumvent or counteract the prohibitive attitude of the orthodox party, theorists and artists had to present "their mightiness as not being opposed to, but derived from, the Almightyness of God, not being a challenge for but a legitimate participation in God's Almightyness."

In six chapters, the author elucidates this "interrelation between magic and the arts in medieval Islam." Chapter One discusses the place of the arts in Islam and develops some of the book's central theoretical premises. A brief outline of the Koranic and Hadith sources regarding the arts is followed by an explanation of the role of mysticism in modifying the orthodox outlook. Two theories in mystical Islam were particularly propitious for the flourishing of the arts. One concerns the idea that the phenomena of creation emanate from God. Being the reflections of God's beauty, they are perceived by the human heart as a mirror. The other is the concept of the perfect man who is fashioned by an act of Divine imagination and capable, through the mystic path, of "imagining, and thereby creating, the Creator." The artist, if presented as this mystical perfect man whose imagination reflects or contemplates God's creation, can legitimately perform his magical act of artistic creation. Here too, are set forth the means by which the poet and the artist invest the arts with that magical aura that can transform matter and open a window onto the world of spiritual transcendence, of mysticism and ecstasy. "Patterns of harmony and symmetry, of mirrorlike [*sic*] repetitions of motifs in chains or clusters or arabesques" are interpreted as the aesthetic formulae employed by the artists in their imitation of the divinely created phenomena.

Chapter Two considers the role of the occult sciences in defining that perfect man and the means through which he could penetrate or illuminate the order of the divinely created universe. Bürgel

## Book Review

Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization (New York and London: New York University Press, 1988). xii+207 pp., 24 black and white illustrations., bibliography, index.

Reviewed by Sussan Bābāie

The perennial fascination with the dichotomy in the Islamic world between the rich artistic output and the restrictive religious attitude towards artistic creativity has produced in Professor Bürgel's new book a masterful attempt to understand this aspect of Islamic culture. The eminent German scholar of Islamic literature and Sufism and the head of the Islamic Department at Bern University, Professor Bürgel weaves together an impressive array of Arabic and Persian textual evidence to show how poets and artists in the medieval Islamic world tried to legitimize their creative endeavor within the framework of religiously sanctioned magic.

The principal obstacle for the artists, according to Bürgel, was the theological understanding of their creative powers as numinous and thus incompatible with the concept of the Almighty of God. The capacity in poetry to transmute reality, in music to alter states of mind or emotions, and in painting to be used in sorcery, to enthrall "a man's feelings for the person depicted," to create fixed ideas or dissolve them; these were perceived as the magic powers of the arts. Drawing on Fariddodin 'Attār's mystical poem *The Language of the*



Parviz Nätel Khānlari	From "the Memoirs of Parviz Nätel Khānlari"	34
Bāgher Parhām	On Sohrawardi's Interpretation of the Battle of Esfandiār and Rostam	35
Hossein Ziāi	Explaining the Philosophical Meaning of Şadr al-Din Shirāzi's "Metaphysical Philosophy,"...	36
Abbās Milāni	Nāşer al-Din Shāh in Europe	38
Hāshem Rajabzādeh	Iran and Iranians from the Perspective of Yoshidā, the First Japanese...	40

# Contents

Iranshenasi

Vol. V, No.2, Summer 1993

## Persian

Articles	231
Book Reviews	415
Short Reviews	443
Communications	454

## English

### Book Review by:

Sussan Bābaie

*The Feather of Simurgh: The  
"Licit Magic" of the Arts  
in Medieval Islam*

27

### Abstract of Persian Articles by:

	Editor's Note	31
M.R. Ghānoonparvar	A Few Portraits of Women in the Fiction of Sādeq Chubak	32
Faridoun Farrokh	<i>The Patient Stone</i> and Sādeq Chubak's Solipsistic View of the Self	32
Mohammad M. Khorrami	The Mythological Narration of <i>Tangsir</i>	33

# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES  
A Publication of Keyan Foundation

**Editor :**  
Jalal Matini

**Associate Editor :**  
(in charge of English section)  
Hamid Dabashi  
Columbia University

**Book Review Editor :**  
H. Moayyad

**Advisory Board :**  
Peter J. Chelkowski,  
New York University  
Djalal Khaleghi Motlagh,  
Hamburg University  
M. Dj. Mahdjoub  
Heshmat Moayyad,  
University of Chicago  
Z. Safa, Professor Emeritus,  
University of Tehran  
Roger M. Savory,  
University of Toronto  
Ehsan Yarshater,  
Columbia University

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor : Iranshenasi  
P.O.Box 1038  
Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A.

Telephone: (301)279-2564

**The views expressed in the articles are those of the authors  
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

Annual subscription rates (4 issues) are \$ 35.00 for individuals,  
\$ 24.00 for students, and \$ 65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$ 6.80 for surface mail.  
For air mail add \$ 13.00 for Canada, \$26.50 for Europe,  
and \$ 33.50 for Asia, Africa, and Australia.

Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

**Book Review by:**

**Sussan Bâbâie**

**Abstract of Persian Articles by:**

**Faridoun Farrokh  
M. R. Ghānoonparvar  
Parviz Nâtel Khānlari  
Mohammad M. Khorrami  
Jalāl Matini  
Abbās Milāni  
Bāgher Parhām  
Hāshem Rajabzādeh  
Hossein Ziāi**