



مجله

# ایران‌شناسی

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

با آثاری از :

پال اسپراکمن	کامبیز آزردهگان
محمود امیدسالار	صدرالدین الهی
جلال خالقی مطلق	سید حسن امین
جلیل دوستخواه	جهانگیر درّی
همایون کاتوزیان	ابوالعلاء سود آوز
جلال متینی	حشمت مؤید
محمد علی موحد	محمد محمدی ملایری (برگزیده‌ها)
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

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر  
سیاسی، به منظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و  
تداوم آن در دوران معاصر.

بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸م.) بر طبق  
قوانین ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و  
مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن و فاکس: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۴ دلار، برای دانشجویان ۳۴ دلار، برای مؤسسات ۸۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۴ دلار، اروپا ۲۹ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۴ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیچ»، فالس چرچ، ویرجینیا

# فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی

سال نهم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶

بخش فارسی

## مستاد

- |     |                  |  |
|-----|------------------|--|
|     | جلال متینی       | پس بد مطلق نباشد در جهان                     |
| ۱   |                  | درباره فقر فرهنگی مهاجمان و گسترش زبان فارسی |
| ۱۹  | جهانگیر درّی     | ارتباط روسیه با ادب فارسی                    |
| ۳۸  | جلال خالقی مطلق  | دو نامه درباره بدیهه سرایی شفاهی و شاهنامه   |
| ۵۱  | ابوالعلاء سودآور | «توطئه عظمی» و ابوالمظفر شاه طهماسب صفوی     |
| ۸۰  | همایون کاتوزیان  | طنز و طنزینه در آثار هدایت (۱)               |
|     | جلیل دوستخواه    | رهمودی دیگر به افزودگی چهار بیت در دیباجه    |
| ۹۲  |                  | شاهنامه                                      |
| ۹۷  | فریدون وهمن      | حضور ایران در اسلام                          |
|     | صدرالدین الهی    | ابداع اوزان تازه در شعر فارسی                |
| ۱۱۷ |                  | مصاحبه کتبی با سیمین بهبهانی                 |
| ۱۳۵ | سید حسن امین     | داستان یوداسف و بلوهر حکیم                   |
| ۱۵۲ | محمود امیدسالار  | چگونه کتاب تاریخ طبری به انگلیسی ترجمه شد    |
|     | کامبیز آرزوگان   | بهشت طوطی، سریال تلویزیونی کودکان            |
| ۱۵۷ |                  | و کتابهای داستانی آن                         |

## برگزیده

- |     |                   |                         |
|-----|-------------------|-------------------------|
| ۱۶۱ | محمد محمدی ملایری | [دادگری عمر خلیفه دوم!] |
|-----|-------------------|-------------------------|

## نقد و بررسی کتاب

- |     |              |   |
|-----|--------------|---|
|     | عباس میلانی  | قبلة عالم: ناصرالدین شاه و مسأله پادشاهی      |
| ۱۷۳ |              | ایران (۱۸۵۱-۱۸۹۶)، نوشته عباس امانت           |
| ۱۸۳ | بال اسپراکمن | شعر فارسی معاصر، تهیه و ترجمه از محمود کیانوش |

محمد علی موحد      مثنوی معنوی؛ بر اساس نسخه قونیه، به تصحیح و  
۱۸۹      پیشگفتار عبدالکریم سروش

### ایران شناسی در غرب

حشمت مؤید      ترجمه سفرنامه ناصر خسرو به آلمانی و انگلیسی  
۱۹۸

### گام‌های درآمارت فارسی

ج ۴۰      ۱۷ کتاب و مجله  
۲۰۳

### ناره اوطن از نظر

سید حسن امین، نادر زهتاب، حسن شایگان نیک، شهناز اعلامی، جلیل مکی  
۲۱۵

بخش انگلیسی

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی



# مجله ایران‌شناسی

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

بهار ۱۳۷۶ (۱۹۹۷ م.)

سال نهم، شماره ۱

## \* پس بدِ مطلق نباشد در جهان

دربارهٔ فقر فرهنگی مهاجمان و گسترش زبان فارسی

چنان که می‌دانیم اعراب مسلمان در دوران خلفای راشدین، اموی، و عباسی - طی دو قرن - ایران (ایران‌شهر دوران ساسانی)، روم شرقی (بیزانس)، مصر، و دیگر سرزمینهای واقع در شمال آفریقا، و اندلس (اسپانیا و پرتغال) را پس از لشکرکشی‌های پی در پی و جنگهای خونین فتح کردند و ادارهٔ این سرزمینهای وسیع را به مدتی دراز از هر جهت به دست گرفتند، و بدین ترتیب بود که امپراطوری اسلام بنیان نهاده شد. ساکنان هر یک از این سرزمینها، به سبب ادامهٔ تسلط اعراب مسلمان، نه تنها به مرور زمان دین پدران خود را رها ساختند و به آیین اسلام گرویدند، بلکه در بیشتر این سرزمینها زبان عربی - یعنی زبان قرآن و احادیث - نیز پس از مدتی جانشین زبان قومی ایشان گردید. این اقوام مغلوب با پذیرفتن اسلام و به کار بردن زبان عربی، رفته رفته فرهنگ و آیینهای قومی پیش از دوران مسلمانان خود را نیز به دست فراموشی سپردند، و کار آنان بدان جا رسید که پس از چندین نسل، همگی به مانند قوم فاتح، هم مسلمان بودند و هم عرب زبان، با مراسم و آیینهای مشترک اسلامی مانند عید فطر و عید قربان. اکثر این نومسلمانان پس از گذشت

چند قرن، دیگر چیزی از گذشته خود نمی دانستند، گویی تاریخ آنها با ظهور اسلام و فتح سرزمینشان به دست اعراب آغاز گردیده است. البته پس از گذشت شش قرن و نیم و سقوط خلافت عباسی به دست هولاگو در سال ۶۵۶\*، دیگر از امپراطوری اسلام اثری بر جای نماند. پس هر یک از این اقوام از آن زمان به بعد برای اداره سرزمین خود راهی در پیش گرفتند در حالی که دین اسلام و زبان عربی وجه مشترک بیشتر آنان به شمار می آمد. این وضع تا به امروز نیز همچنان ادامه دارد چنان که بیست و چند کشور عرب و عرب زبان عضو سازمان ملل متحد - با تمام اختلافها و تضادهایی که با یکدیگر دارند - فقط به علت اشتراک در زبان عربی و دین اسلام در مواردی خاص (مثلاً در «اتحادیه عرب») دور هم جمع می شوند. ناگفته نماند که در چنین مواردی، رنگ زبان عربی به مراتب پررنگ تر از مسلمانی آنهاست، زیرا در حقیقت، این «زبان عربی» ست که آنان را در چنان اتحادیه هایی از دیگر مسلمانانی که زبانشان عربی نیست - مانند ایران و افغانستان و پاکستان و اندونزی - جدا می سازد.

از سرزمینهایی که از آنها نام برده شد، ایران ساسانی نخستین کشوری بود که به سبب آبادانی و همسایگی توجه اعراب را به خود جلب کرد و بدین جهت در دوران خلافت ابوبکر و عمر هدف حملات پی در پی سپاهیان اسلام قرار گرفت. و این کار در طی مدتی قریب دو قرن ادامه یافت و سرانجام سراسر ایران از ماوراءالنهر و خراسان و سیستان تا کرمان و فارس و خوزستان و آذربایجان و... به تصرف مهاجمان درآمد، و ایرانشهر دوران ساسانی بیش از دو قرن در اشغال نظامی اعراب باقی ماند. پس ایرانیان نیز به مانند دیگر اقوام مغلوب به مرور زمان مسلمان شدند که ما را با کیفیت آن در این مقاله کاری نیست.<sup>۲</sup> ولی اینان زبان و فرهنگ و آیینهای پیش از اسلام خود را - برخلاف دیگر اقوام مغلوب - تا حد قابل توجهی حفظ کردند. سپس با تشکیل اولین حکومتهای مستقل ایرانی در شرق ایران، زبان فارسی نیز به عنوان زبان رسمی دربار و زبان ادب و علم در برابر زبان عربی قد علم کرد و آثار متعدد منظوم و منثوری به این زبان، نخست در ماوراءالنهر و خراسان، و در قرنهای بعد در سراسر ایران به وجود آمد. ایرانیان همچنین علی رغم منع جدی اسلام با اجرای آیینهای غیر اسلامی - با آن که به مانند دیگر ملت‌های مغلوب به اسلام گرویده بودند - آیینهایی چون نوروز و مهرگان و سده و... را از این دوره به بعد آشکارا برپا ساختند. از سوی دیگر این موضوع را ناگفته نباید گذاشت که در دو سه قرن

آغاز اسلام عده ای از ایرانیان زبان عربی را آموختند و آثار ارجمندی به این زبان درباره علوم دینی و دانشهای پزشکی، ریاضی، تاریخ و جغرافیا و ... به وجود آوردند که تا آن زمان در زبان عربی مطلقاً مسبق به سابقه نبود. تنی چند از ایرانیان نیز به ترجمه تعداد قابل توجهی از کتابهای پهلوی به زبان عربی پرداختند، و عده ای هم که در سازمانهای اداری قوم غالب به خدمت مشغول بودند به یقین زبان عربی را در حد نیاز فرا گرفته بودند. گمان نگارنده این سطور آن است که حتی این سه گروه نیز حداقل در گفتگو با افراد خانواده خود، و همشهریانشان، به فارسی یا یکی از لهجه های آن سخن می گفتند نه به زبان عربی. در این جا ذکر این موضوع نیز لازم به نظر می رسد که زنده ماندن زبان فارسی و آیینهای ایرانی به هیچ وجه مربوط به این نیست که مهاجمان عرب به ایرانیان نسبت به دیگر اقوام مغلوب ارفاق روا داشته و در این گونه موارد به آنان آزادی عمل داده بودند. خیر، رفتار مهاجمان در تمام سرزمینها یکسان بود و خشن. پس باید دید چگونه زبان فارسی در مدتی متجاوز از دو قرن - با آن که اثری مکتوب از آن برجای نمانده است - توانست به حیات خود ادامه دهد، و سپس در فرصت مناسب به عنوان زبان رسمی دربار و زبان شعر و ادب و علم - و حتی زبان دوم دنیای اسلام - شناخته شود، و در قرنهای بعد نیز در سرزمینهای غیرایرانی راه پیدا کند. این مقاله پاسخی ست به این دو پرسش.

نخست باید پذیرفت که زنده ماندن زبان فارسی و آیینهای ایرانی در دو قرن اول هجری، بی هر گونه تردیدی، مدیون دلبستگی اکثریت قریب به اتفاق ایرانیان بوده است به زبان مادریشان که در این مدت دراز در روستاها و شهرها، زبان خود را پاس داشتند، به این زبان با یکدیگر گفتگو کردند، برای بچه های خود لالایی خواندند، برای آنها قصه هایی را که از مادران خود شنیده بودند بازگفتند، در شادی و غم خود و دیگران اشعاری سرودند، و دور از چشم محاسبان - و در پشت درهای بسته - به مانند پدران و مادران خود، مراسم نوروز و سده و مهرگان و ... را نیز برپا داشتند، و بدین سان این سنتها را هم از نسلی به نسل بعد سپردند تا سرانجام زمان استقلال - در بخشی کوچک از ایران - فرارسید. این شیوه رفتار یقیناً منحصر به ساکنان ایرانشهر نبوده است، چه به دلیل عقل، همه ملل مغلوب اعراب به همین نحو عمل کرده اند، زیرا تغییر زبان و فراموش کردن سنتهای کهن در طی چند نسل امکان پذیر نیست.

مرحله دوم تشکیل حکومتی ایرانی ست در شرق ایران به دست یعقوب لیث صفاری (پادشاهی ۲۵۴-۲۶۵). از زمان سقوط ساسانیان تا این سال، ایرانشهر به مدتی بیش از دو قرن در اشغال نظامی اعراب بود و حاکمان سراسر ایران عربهایی بودند که از سوی خلفا

تعیین می گردیدند. و این در تاریخ جهان یکی از طولانی ترین دوره های اشغال سرزمینی ست به توسط قوای بیگانه. ناگفته نماند که پیش از یعقوب، طاهر ذوالیمینین مؤسس سلسله طاهریان که ایرانی بود از سوی مأمون به حکومت منطقه شرق بغداد منصوب شده بود. درباره او نوشته اند که چون به مقر حکومت خود رسید، پس از روزی چند نام خلیفه را از خطبه حذف کرد و روز بعد جسدش را یافتند! در صحت و سقم این روایت برخی تردید کرده اند. ولی اگر هم کشته نمی شد و به مرگ طبیعی می مرد، باز او و جانشینانش در احیای زبان فارسی و آیینهای ایرانی نقشی نداشتند. چون هم برگزیده و مأمور خلیفه عباسی بودند، و هم عرب مآب، و هم به زبان فارسی و سنتهای ایرانی بیعلاقه. اما کار یعقوب از گونه ای دیگر بود. او خود به قدرت رسید، او برگزیده خلیفه عباسی نبود، هدف او نیز تنها این نبود که به استقلال در ایران حکومت بکند، او درصدد بود که دستگاه خلافت عباسیان را برجسند، و به همین قصد به سوی بغداد لشکر کشی کرد و پیشنهاد صلح خلیفه را هم نپذیرفت، ولی مرگ نابه هنگام به وی فرصت نداد که طرح خود را عملی سازد.<sup>۳</sup> یعقوب با چنین روحیه ای، وقتی برای نخستین بار شاعران، پیروزی را بر دشمنان، به زبان عربی (رسم معمول در دربار بغداد) تهنیت گفتند، به صراحت به آنان گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت».<sup>۴</sup> پس شاعران وی را به فارسی مدیحه گفتند در اشعاری که از نظر شعری سست است، و این خود نشانه آغازی بودن شعر درباری به زبان فارسی ست. توجه به این موضوع نیز لازم است که اگر ایرانیان در سراسر ایران شهر - پس از سقوط ساسانیان تا آن زمان - زبان فارسی یا لهجه های آن را در خانه و خانواده های خود زنده نگاه نداشته بودند، و اگر یعقوب و دربارانش نیز به مانند دیگر ایرانیان زبان فارسی نمی دانستند، محال بود یعقوب چنان عبارتی را بر زبان بیاورد. واقعیت آن است که چون ریشه زبان فارسی در آن مدت دراز در آب زنده بود، و چون از حسن تصادف، درباری ایرانی برپا شد، و ایرانی به استقلال، زمام اختیار بخشی از ایران شهر را به دست گرفت، زبان زنده فارسی که در آن دو قرن اثری مکتوب از آن بر جای نمانده است، فرصت یافت تا به صورت زبان رسمی دربار کوچک یعقوب لیث عرض وجود کند. پس در مرحله دوم، رسمیت یافتن زبان فارسی به عنوان زبان دربار، مرهون تشکیل حکومتی ایرانی ست در شرق ایران که به زبان فارسی و مفاخر ایرانی ارجح می نهاد و با سلطه عربها بر ایران مخالف بود.

مرحله بعد که از جهتی دنباله همین مرحله به حساب می آید، تشکیل حکومت سامانیان است در ماوراءالنهر و خراسان بزرگ (۲۶۱-۳۸۹). آنان نیز ایرانی بودند، همان

زبان فارسی ای که یعقوب بر آن تاکید کرده بود (پارسی = پارسی دری) زبان رسمی دربارشان بود، شاعران آنان را به همین زبان مدح می گفتند و دانشمندان در حمایت آنان به همین زبان به تألیف کتاب یا به ترجمه آثاری از زبان عربی به فارسی می پرداختند. امیران سامانی که دوستدار علم و ادب بودند و به زبان عربی نیز تسلط نداشتند، به ترجمه کتابهایی که ایرانیان به زبان عربی نوشته بودند (مانند تاریخ الرسل والملوک و تفسیر کبیر طبری) فرمان دادند، و یکی از آنان در این راه تا آن حد پیش رفت که برای ترجمه تفسیر قرآن به زبان فارسی، از فقیهان ماوراء النهر فتوی کرد و آنان در پاسخ گفتند ترجمه تفسیر قرآن به زبان فارسی برای کسانی که عربی نمی دانند مجاز است:

این کتاب را بیاوردند از بغداد [۰۰] نبشته به زبان تازی [۰۰۰] بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابوصالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل [۰۰۰] پس دشخوار آمد بروی خواندن این کتاب [۰۰۰] به زبان تازی و چنان خواست که مرا این را ترجمه کنند به زبان پارسی. پس علمای ماوراء النهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم؟ گفتند: روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی، مر آن کسی را که او تازی نداند [۰۰۰].<sup>۵</sup>

و با این فتوا در سد استواری که در برابر زبان فارسی به ویژه درباره علوم مربوط به دین اسلام کشیده شده بود، رخنه ای بزرگ حاصل آمد. از طرف دیگر از یاد نبریم که شاهنامه های منظوم و منثور نیز همه تا پایان همین دوران نوشته شده و یا به نظم درآمده است. اگر امروز از رودکی سمرقندی (فوت ۳۲۹) به عنوان پدر شعر فارسی یاد می کنیم و از نام و آثار دهها شاعر و نویسنده در قرن سوم و چهارم آگاهیم همه مرهون تأسیس این دو سلسله ایرانی در مشرق ایران است که زبان فارسی را عملاً زبان رسمی اعلام کردند و مشوق پارسی سرایان و پارسی نویسان شدند، نه چون طاهریان یا آل بویه (۳۲۲-۴۴۸) که به زبان عربی عنایت خاص داشتند، چنان که دو تن از وزیران معروف آل بویه، ابن عمید و صاحب بن عباد، خود از استادان ادب عربی بودند و به قول ثعالبی لا اقل در مجلس صاحب بن عباد ۲۳ شاعر عرب زبان از جمله ستایشگران وی بودند.<sup>۶</sup> در این جا لازم است از آل زیار (۳۱۶-۴۳۳ یا ۴۸۳) و مرداوید بنیانگذار آن که - خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود - نیز یاد کنیم. مرداوید به زنده کردن آیینهای ایرانی و رسوم دربار ساسانی اهتمام تمام داشت، از خلفای عباسی بیزار بود، خود را «شاهنشاه» خواند، به شیوه ساسانیان بر تختی زرین نشست و تاجی چون تاج خسرو انوشروان بر سر نهاد، و در سال ۳۲۳، برای نخستین بار - پس از سقوط ساسانیان - فرمان داد به مناسبت سده، جشن باشکوهی در اصفهان

برپا کنند، ولی چهار روز بعد در همان شهر به دست غلامی ترک کشته شد. افراد این خاندان نامهای ایرانی داشتند و یکی از آنان کیکاوس بن اسکندر، مؤلف کتاب معروف قابوسنامه به زبان فارسی است.<sup>۷</sup> خلاصه آن که با تشکیل دربارهای ایرانی به استعداد های موجود در بین ایرانیان - که به یقین در قرنهای اول و دوم هجری نیز وجود داشت و شکوفا نگر دیده بود - فرصت ظهور و بروز داده شد.

با وجود آنچه درباره اهمیت صفاریان و سامانیان گفتیم، هنوز خطری بزرگ در سر راه زبان و ادب فارسی و تاریخ و فرهنگ ایران در کمین بود، چه اگر فردوسی با آن ذوق و استعداد کم نظیر خود پا به عرصه وجود نگذاشته بود، شاید در درازمدت، کوششهای این دو حکومت ایرانی نیز به نتیجه ای که بایست نمی رسید. زیرا دو قرن اشغال نظامی ایران همراه با تغییر دین اکثر ایرانیان و رواج زبان عربی موجب گردیده بود که پیوند ایرانیان با دوران پیش از حمله عرب کم و بیش قطع شود و در درجه اول آنان تاریخ و گذشته خود را از یاد ببرند، چه آنان در این مدت دراز جز فرمانروایان عرب و فتوحات اسلامی نه کسی را می شناختند و نه چیزی به گوششان خورده بود. پس اگر کسی در حساس ترین اوقات، تاریخ گذشته قوم ایرانی را به زبانی ساده و دلنشین و با هنرمندی کامل به نظم نمی کشید و گذشته های دور و افتخارات پدرانشان را به آنان یادآوری نمی کرد که شما مردمی نژاده اید و با فرهنگی غنی و تاریخی کهن، که از بد حادثه اینک اسیر دست چنین مردمی شده اید، به یقین هموطنان ما از تاریخ گذشته خود مطلقاً چیزی نمی دانستند، همچنان که دیگر اقوام مغلوب مسلمانان به چنین سرنوشت غم انگیزی دچار شدند. فردوسی دقیقاً در سربزنگاه در تاریخ ایران به انجام کاری سترگ کمر بست و بنا به تشخیص خود - نه به فرمان سلطان یا امیری - به نظم شاهنامه پرداخت. شاهنامه ای که تا حدود صد و پنجاه سال پیش همه ایرانیان آن را تاریخ واقعی ایران می دانستند و کسانی چون کیومرث و فریدون و کیکاوس و کیخسرو... را دقیقاً به مانند پادشاهان ساسانی، شاهان حقیقی ایران زمین می پنداشتند. زنده یاد مجتبی مینوی در بیان اهمیت این امر، حق مطلب را ادا کرده است در آن جا که می نویسد در نظر من اهمیت شاهنامه در جنبه ادبی آن است و از جهت داستانهای مندرج در آن و از جهت زبان فارسی دری:

بعد از آمدن اسلام ادبیات ما فراموش شد، و همین که دوباره به شعر گفتن و نثر نوشتن پرداختیم بیشتر کار نویسندگان و شعرای ما در زمینه ادبیات عربی بود و می توان گفت که ادبیات فارسی دری در دوره بعد از اسلام بدو فرزند ادبیات عربی بود، و داستانهای ما همان داستانهای یهود و مسیحیت بود که از راه دین اسلام و تفاسیر و قصص دینی به ایران رسیده بود. زردشت را بر

ابراهیم تطبیق کردیم و جمشید را بر سلیمان. ملک سلیمان و تخت سلیمان و قبر مادر سلیمان و امثال اینها جای اسامی ایرانی را گرفت. و باز اگر زبان فارسی قوت این را حاصل نمی کرد که به آن مطالب مختلف و متنوع را بتوانند به صراحت و روشنی و رسایی تمام بیان کنند هرگز این زبان در شعر و کتابت جای باز نمی کرد و زبان عربی که لسان دینی بود لسان دنیایی نیز می ماند و ما تا امروز مثل اهل عراق و سوریه و لبنان و مصر و تونس و الجزایر و مراکش عربی زبان می ماندیم، و در موضوعهای ادبی جز لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، دعد و رباب، قیس و لبنی، شادآ و سیف و عنتر و حمزه و سایر پهلوانان دینی و داستانهای انجیل و تورات چیزی نمی داشتیم، و چنان که بسیاری از ملل اروپایی پس از عیسوی شدن همه قصص و داستانهای قبل از مسیحیت خویش را از دست دادند و داستانهای ملی شان همان قصه های عهد عتیق و جدید شد، ما نیز چیزی از خسرو و شیرین، سهراب و رستم، فرنگیس و سیاوش، رستم و اسفندیار، طوس و گیو و گودرز و شاپور و اردشیر و بهرام چوبین نمی شناختیم. مگر آنچه از کتب عربی به ما برسد. شاهنامه این خدمت را به ایرانیان کرده است که پهلوانان قدیم ایرانی را احیاء کرده و ادبیات ماقبل اسلامی ایران را از نو متداول ساخته است.<sup>۸</sup>

بدین ترتیب شاهنامه فردوسی در آن دوران به منزله پلی بود بین ایران مغلوب و اسیر دست اعراب مسلمان، و ایران شهر ساسانی - ایران مقتدری که یکی از دو قدرت بزرگ زمان خود بود - با شاهنامه بود که ایرانیان شکست خورده، پس از چندین نسل دریافتند صاحب تاریخی هستند کاملاً جدا از اعراب، تاریخی که با صدر اسلام و حمله اعراب به ایران آغاز نمی گردد، دریافتند که شاهان و پهلوانان ایرانی را با اعراب نسبتی نیست، دریافتند که حتی نخستین انسان در روایات ایرانی «کیومرث» است نه «آدم» در اساطیر یهودی و مسیحی و اسلامی، و این کیومرث نیز شاه است نه چون آدم، پیامبر. در اوضاع و احوالی که همه شرایط برای رونق زبان فارسی و فرهنگ ایران به شرحی که گذشت فراهم آمده بود، ناگهان بلایی از شمال شرق به ایران زخم خورده - که هنوز زخم حمله اعراب بر پیکرش باقی بود - نازل شد، بلایی که به مدت پنج قرن طومار استقلال سیاسی ایران را درنوردید. این بلا چیزی جز ورود ترکان\* و ترکمانان (اوغوزها)\*\*

\* مقصود از «ترک» در این مقاله مردمی غیر ایرانی ست مانند ترکمانان و غزان و غیره، نه ایرانیانی که در چند قرن اخیر به زبان ترکی سخن می گویند. اینان ترک زبانند نه ترک.

\*\* در کتابهای تاریخ که به زبان فارسی نوشته شده است عموماً ترکمانان و غزان را ترک نامیده اند. خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی در ضمن بحث پیرامون قوم ترکمان که به نظر وی از نسل غزان هستند نوشته است: «از فرزندان اوغوز بیست و چهار شعبه پدید آمد چنان که در فهرست مفصل نوشته شد، هر یک نامی و لقبی معین یافتند و تمامیت ترکمانانی که در عالم اند از نسل این قوم اند و فرزندان بیست و چهارگانه اوغوزاند. و لفظ ترکمان در قدیم نبوده و همه اقوام صحرائشین ترک شکل را ترک مطلق می گفته اند.» (جامع التواریخ، به کوشش دکتر بهمن کریمی، تهران،

و غزان مغولان و تاتاران به ایران زمین نبود. این ترکان در دوره سامانیان نخست به صورت غلامان و کنیزان به دربار و خاندانهای معتبر راه یافتند، و سپس برخی از مردانشان به سبب قابلیت‌هایی که داشتند در سپاه سامانیان به مقامهای بالا رسیدند، و چون ضعف در حکومت سامانیان راه یافت، اینان آهسته آهسته به دخالت در امور ملک پرداختند و در گوشه و کنار، اداره ملک را نیز به دست گرفتند. چنان که البتگین غلام ترکی که به توسط احمد بن اسمعیل سامانی خرید شده بود و در دستگاه سامانیان به مقام حاجب سالاری رسیده بود، پس از کشتن سپهسالار اردوی سامانی در بخارا به مقام سپهسالاری و حکومت خراسان ارتقاء یافت و در سال ۳۵۱ امیر محلی غزنه را شکست داد و غزنه را دارالاماره خود قرار داد. البتگین در عهد عبدالملک اول، سبکتگین را که چون خود وی غلامی ترک بود، در نیشابور از تجار برده خرید و سپس دختر خود را به زنی به وی داد. سلطان محمود غزنوی مؤسس سلسله غزنویان فرزند سبکتگین و دختر البتگین است. از اواسط دوره سامانیان ایلگ خانیان یا آل افراسیاب که از ترکان چگلی بودند نیز در کاشغر و بلاساغون و ختن و ماوراءالنهر حکومتی مستقل داشتند. خلاصه آن که از زمان برچیده شدن حکومت سامانیان به دست ترکان تا آغاز حکومت صفویه در سال ۹۰۷، بیش از پنج قرن تمامی ایران میدان تاخت و تاز و ترکنازی ترکان و ترکمانان و مغولان و تاتاران بود. قبایل ترک یکی پس از دیگری از ماوراءالنهر به خراسان و دیگر نواحی ایران سرازیر می شدند و حکومت موجود ترک را بر می انداختند و خود حکومت جدیدی بنیان می نهادند. در آن زمان پس از گذشت سه چهار قرن، اعراب مسلمان چادر نشین که با سیاه چادرهای خود از صحرای خشک عربستان به نواحی خوش آب و هوای ایران کوچ کرده بودند، تازه داشتند با شهرنشینی آشنا می شدند که ترکمانان سیاه چادرهای خود را در نواحی سبز و خرم ایران برپا کردند، چه آنان بیشتر در پی «چراگاه» بودند. بدین سبب عده قابل توجهی از آنان در آغاز قرن پنجم در آذربایجان اقامت گزیدند و بقیه به آسیای صغیر (ترکیه امروز) و قفقاز رفتند. کوچ کردن این مهمانان ناخوانده چند بار دیگر از جمله در آذربایجان تکرار شد، و

۱۳۳۸، ص ۳۵، به نقل از عنایت الله رضا، آذربایجان و آران - آلبانیای قفقاز، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴؛ دکتر جواد هیث نیز در این باب می نویسد: اوغوزها مهمترین اقوام ترک هستند و قبل از آن که اسلام بیاورند در شمال ترکستان زندگی می کردند. «از قرن دهم میلادی اوغوزهای ناحیه سیحون اسلام آوردند و از قرن یازدهم به طرف ایران و آسیای صغیر سرازیر شدند و از طرف مسلمانان به نام ترکمن نامیده شدند به طوری که بعد از دو قرن نام ترک و ترکمن جای اوغوز را گرفت. در سال ۱۰۳۵ میلادی، قسمتی از اوغوزها به خراسان آمدند و بعد از جنگ و جدال بالاخره خراسان را از غزنویان گرفتند و دولت سلاجقه را تشکیل دادند...» (سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۱۳ -



رواج زبان ترکی در این مناطق یادگار همین مهاجرتهای پی در پی و اقامت ترکمانان در این سرزمینهاست.

چنان که گفته شد، غزنویان، سامانیان را برانداختند، بعد سلسله غزنوی به دست ترکمانان سلجوقی از پا درآمد و سلجوقیان و اتابکان دوره ای دراز در سراسر ایران حکومت کردند، پس از آنان نوبت به ترکان غز رسید و سپس به خوارزمشاهیان. خوارزمشاهیان با حملات چنگیز از پای درآمدند. هولاگو فتوحات چنگیز را در ایران تعقیب کرد و بساط خلافت عباسیان را هم برچید، و جانشینانش به نام ایلخانان مدتی دراز در ایران به فرمانروایی پرداختند. سپس تیمور گورکانی حملات خود را به ایران آغاز کرد. وی چندین بار از لانه و کاشانه خود، سمرقند، به نواحی مختلف ایران و هند و آسیای صغیر حمله برد و از سر کشتگان کله منارها ساخت. در اواخر عهد تیموریان دو سلسله آق قویونلو و قره قویونلو که از ترکمانان بودند نیز قدرت را در نواحی مختلف ایران در دست داشتند تا نوبت به شاه اسمعیل صفوی از احفاد شیخ صفی الدین اردبیلی رسید. وی به شرحی که جای آن در این مختصر نیست، پس از نه قرن که از سقوط ساسانیان می گذشت و در این مدت دراز هر قسمت ایران در دست حکمرانی بود، گاهی ایرانی و بیشتر بیگانه، توانست وحدت ایران ساسانی را، کم و بیش، با رسمیت بخشیدن به مذهب شیعه در سراسر ایران تأمین کند. او و جانشینانش به زبان ترکی نیز سخن می گفتند. از شاه اسمعیل اول اشعاری به فارسی و ترکی نیز موجود است. وی با وجود تکیه بر تشیع - که تشیع کاملی هم نبود - از جهات گوناگون به ایران می اندیشید، چنان که برای چهارتن از پسران خود نامهای شاهنامه ای طهماسب، سام، بهرام، و رستم برگزید، نه نامهای امامان شیعه را، با شبانیان و آل عثمان که هر دو از ترکمانان بودند و به ایران چشم طمع دوخته بودند جنگها کرد، و نیز به فرمان او نسخه ای شاهانه از شاهنامه فردوسی (در سالهای اخیر معروف به شاهنامه شاه طهماسبی) به توسط گروهی از نقاشان و خطاطان و تذهیب کاران و... تهیه شد؛ شاهنامه ای که هنرشناسان طراز اول امروز جهان از آن با عنوان «گالری هنر» یاد کرده اند.<sup>۱</sup>

از مطلب اساسی دور نشوم. سخن از ورود ترکان و ترکمانان و تاتاران به ایران بود از اواخر دوره سامانیان به بعد. از آنچه این مهاجمان بیا بانگرد در طی این دوره طولانی بر سر ایران و ایرانیان آوردند، در این مختصر سخنی به میان نمی آورم. که آن نیز به مانند حملات اعراب مسلمان به ایران ساسانی «یکی داستان است پر آب چشم». کشتار مردم بیگانه ایران و ویران ساختن شهرها و آبادیها و کور کردن قناتها و برکندن درختها و... از

جمله آثار آن بود، و به وجود آمدن کلماتی چون «ترکتازی» و «ترکتازی کردن»: (حمله و هجوم بر سیبیل یغما و غارت)، «ترکی» (با یاء مصدری: ظلم و عدوان بی حساب)، «ترکی کردن» (ظلم کردن و سفاهت کردن)، و «ترکی رفتن» (جریان ظلم و عدوان) و غیره که اشاره ای ست به بیدادگری بسیار آنان و بازتاب ایرانیان نسبت به این مهاجمان بیابانگرد، و اشعاری که در دیوانهای شاعران قرن پنجم به بعد دربارهٔ بیرسمیها و ظلم و اجحاف ترکان و ترکمانان موجود است،<sup>۱۱</sup> همه و همه حکایت از عمق این فاجعه می کند. با تمام این تفصیل، از جهتی بسیار مهم باز بخت یار زبان فارسی و فرهنگ ایران بود. می پرسید: چرا؟ عرض می کنم در درجهٔ اول اگر این مهمانان ناخوانده پیش از هجوم به ایران مسلمان نشده بودند و بر دین پیشین خود بودند، به احتمال قوی چون پایشان به ایران می رسید، از پدران و مادران ما می خواستند که به کیش آنان بگردند و خدایشان را به زبان ترکی یا ترکمنی نیاپیش کنند. در آن هنگام ایرانیان چه می توانستند کرد! آنان تازه سه چهارقرنی بود که از آیین نیاکان خود دست برداشته و مسلمان شده بودند، اینک خود مسلمان ناشده می بایست در سلک کافران در می آمدند! بدین جهت مسلمان بودن این مهاجمان خود نعمتی بزرگ بود، گرچه از مسلمانی هم چیزی نمی دانستند و بدین سبب مردمی بودند سخت متعصب. بخت، تنها از این نظریار ما نبود، موضوع بسیار مهم دیگر آن است که این مهاجمان خوشبختانه دارای فرهنگ و زبانی غنی نیز نبودند. هر یک از آنان از زبان خود که یکی از شاخه های زبان ترکی ست برای محاورات روزانه استفاده می کردند. به یقین دارای ادبیات شفاهی نیز بودند و قصه ها و افسانه هایی نیز داشتند، برای کودکانشان به زبان خود لالایی می خواندند، برای معشوقگان خود نیز ترانه هایی می ساختند و در فراق آنها اشعاری سوزناک می سرودند و... ولی در این امر تردیدی وجود ندارد - به جز برای پان تورکیست ها - که آنان فاقد زبانی بودند که با رسمیت بخشیدن به آن، بتوانند دستگاه اداری سرزمینهای وسیع تحت تصرف خود را اداره کنند. زیرا هیچ مورخی از وجود منشیان و نویسندگان ترک و ترکمان در بین آنان خبری نداده است. پس به ناچار ادارهٔ هر سرزمینی را که تصرف می کردند، از سر لاجلی، به دست ایرانیان می سپردند و بدین سبب بود که تقریباً همهٔ مشاغل دیوانی از وزارت به پایین در دست ایرانیان بود، و فاتحان بی همکاری نزدیک فارسی زبانان قادر به انجام هیچ کاری به جز لشکرکشی نبودند. این واقعیت را نیز دسته هایی از ترکان به خوبی دریافته بودند. گرچه امروز پان تورکیست ها منکر آنند. محمود کاشغری در دیوان لغات الترك می نویسد چون اوغوزها (ترکمانان) بیش از دیگر اقوام ترک با ایرانیان در تماس بودند، سایر اقوام ترک دربارهٔ آنها می گفتند: «باش سیز

بورک بولماز تات سیز تورک بولماز» (یعنی: سر بی کلاه و ترک بی تات [ایرانی فارسی زبان] نمی تواند باشد).<sup>۱۲</sup> بعید نمی نماید که پاسخ تند خواجه نظام الملک به ملکشاه هم با توجه به همین عبارت ترکی بوده است؛ چه بنا به روایتی هنگامی که ملکشاه سلجوقی بر خواجه نظام الملک وزیر خشم گرفت و به وی پیغام داد چرا حد خویش در اداره ملک نگاه نمی داری

اگر می خواهی بفرمایم که «دوات از پیش تو بگیرند» [کنا به از این که از مقام وزارت معزولت کنم]. خواجه از این پیغام رنجید و گفت: با سلطان بگویند که تومی دانی که من در ملک شریک توام و تو به این مرتبه به تدبیر من رسیده ای و بر یاد نداری [...] اقطار ممالک شرق و غرب را مسخر گردانیدم. دولت آن تاج بر این دوات بسته است. هرگاه این دوات برداری، آن تاج بردارند.<sup>۱۳</sup>

پیشگویی خواجه نظام الملک درست از آب درآمد زیرا با کشته شدن وی، تاجداری سلطان سلجوقی نیز دیری نپایید.

از سوی دیگر می دانیم که نسل اول و دوم این مهاجمان فرمانروا از غزنویان و سلجوقیان و... زبان فارسی نمی دانستند. چنان که در نامه ای که از سوی سلطان سنجر (جلوس ۵۱۱- فوت ۵۵۲) به شرف الدین علی بن طراد زینی وزیر خلیفه المسترشد به بغداد فرستاده شده، آمده است که: «معلوم است که ما خواندن و نوشتن ندانیم».<sup>۱۴</sup> بعضی از آنان حتی تا پس از سه چهار نسل هم فارسی نیاموخته بودند، چنان که طغرل سوم سلجوقی، در سال ۵۷۷ در سال ششم سلطنتش - در حالی که از آغاز سلطنت سلجوقیان در ایران یک صد و پنجاه سال گذشته بود - تازه به هوس یاد گرفتن زبان و خط فارسی افتاد.<sup>۱۵</sup> ولی آنان به مرور زبان فارسی را آموختند، و گواه ما، از جمله اظهار نظر ابوالفضل بیهقی ست درباره مسعود غزنوی که می نویسد: «و از پادشاهان این خاندان رضی الله عنه ندیدم که کسی پارسی چنان خواندی و نوشتی که وی...». بیهقی دو نامه فارسی نیز از مسعود به قدر خان و ارسلان خان نقل کرده است. جالب توجه است که این سه تن ترک بودند ولی به یکدیگر به زبان فارسی نامه می نوشتند.<sup>۱۶</sup>

بنده در مقاله دیگری نیز این پرسش را مطرح ساخته ام که آیا می توان پذیرفت که در دربار آل افراسیاب و غزنویان و سلجوقیان شاعرانی ترک وجود داشته اند، ولی سلاطین ترک و ترکمان به شاعران همزبان خود اجازه نداده اند آنان را به زبان ترکی مدح کنند! با آن که پاسخ این پرسش صد در صد منفی ست، ملاحظه بفرمایید وقتی غرض در کار باشد، برخی از «محققان» چگونه واقعیتها را دگرگونه جلوه می دهند. اظهار نظر دکتر

جواد هیئت در این باب به راستی شنیدنی است:

کسی نمی تواند منکر این واقعیت باشد که زبان فارسی از خارج از ایران، یعنی از آن طرف جیحون به وسیله ترکان غزنوی و سلجوقی به ایران آمده و با قدرت سلاطین ترک، زبان رسمی و ادب ایران و آسیای صغیر و هندوستان گردیده و بعداً هم با همکاری شعرای کلاسیک ترک زبان به این پایه ادبی رسیده است.<sup>۱۷</sup>

... قبل از سلاجقه گروهی دیگر از ترکان در شمال شرقی ایران و افغانستان حکومت غزنوی را تشکیل داده بودند. سلطان محمود غزنوی با آن که ترک زبان بود به علت علاقه ای که به زبان فارسی دری داشت این زبان را در قلمرو خود رایج و رسمی ساخت و شعرای دربار خود را به سرودن اشعار فارسی تشویق می کرد. شاهنامه که در زنده نگهداشتن فارسی مهم‌ترین نقش تاریخی و ادبی را ایفا نموده است، به تشویق و توصیه سلطان محمود از طرف حکیم طوس، فردوسی ساخته و پرداخته شده است. در زمان سلاجقه زبان فارسی زبان رسمی ایران و آسیای صغیر شد و ترک زبانان اکثر آثار ادبی خود را به فارسی نوشتند و در این زبان آثاری مانند هشتوی مولوی و دیوان غزلیات شمس و دیوان نظامی گنجه ای، خاقانی شروانی و قطران تبریزی و امثال آنها را آفریدند.<sup>۱۸</sup>

سلطان محمود غزنوی به علت علاقه ای که به زبان فارسی داشت دربارش مرکز شعرای فارسی زبان مانند منوچهری، فرخی، اسدی طوسی، فردوسی و غیره بود و برای اشاعه زبان فارسی در ایران و هندوستان از هیچ اقدامی فروگذار نکرد. زبان فارسی را در قلمرو حکومت خود رسمی کرد و به گفته مورخین چهل و پنج هزار معلم برای یاد دادن فارسی به مناطق مختلف ایران گسیل داشت. شاهنامه فردوسی که با سفارش و تشویق سلطان محمود سروده شده، ضمن استفاده از افسانه های قدیم ایرانی با الهام از جنگهای ایرانیان و قره خانیان نوشته شده و به همین مناسبت به سلسله قره خانیان، آل افراسیاب گفته اند، حال آن که افراسیاب (به گفته بارتولد) مربوط به ششصد سال قبل از میلاد، و نام اصلی وی ارتونقا و پایتختش کاشغر بود.<sup>۱۹</sup>

نظر شما درباره آنچه از دکتر جواد هیئت با حروف برجسته نقل کرده ام چیست؟ از زبان فارسی در دوره صفاریان و سامانیان و پیش از ورود ترکان غزنوی و سلجوقی به ایران آثار ارجمندی موجود است. این زبان به توسط ترکان غزنوی و سلجوقی به ایران نیامده است. چه سندی در دست است که محمود غزنوی به زبان فارسی دری علاقه داشته و شعرای دربار خود را به سرودن اشعار فارسی [نه ترکی] تشویق می کرده است. کدام آدم عاقلی ست که به قدرت برسد و سلطان بشود، آن گاه زبان پدری یا مادری خود را رها سازد و شاعران دربارش را تشویق کند تا به زبان دیگری شعر بسرایند؟ چرا و به چه مقصودی؟ محمود غزنوی در آفرینش شاهنامه فردوسی چه نقشی داشته است؟ دکتر هیئت چون روایت

نادرست مؤلف چهارمقاله نظامی عروضی - در باب عقد قرارداد بی بین فردوسی و محمود بدین مضمون که سلطان در برابر هر بیت شاهنامه یک دینار به شاعر بدهد - را برای اثبات آراء پان تورکیست ها مفید تشخیص داده است، به آن استناد می جوید، نه به دهها پژوهشی که ایرانیان و اروپاییان در این باب کرده و بطلان این امر را اثبات نموده اند. خلاصه این پژوهشها بدین قرار است که فردوسی در حدود سال ۳۶۹ یا ۳۷۰، پس از قتل دقیقی، به سرودن شاهنامه پرداخت و در سال ۳۸۴ نخستین روایت شاهنامه را به پایان رسانید. در حالی که محمود غزنوی در سال ۳۸۷ به سلطنت رسیده است، چگونه می توان پذیرفت که فردوسی شاهنامه را به سفارش و تشویق محمودی که سلطان نبوده، سروده است! البته در این حرفی نیست که فردوسی در پایان عمر به علی چند، که جای بحث آن در این جا نیست، شاهنامه را در چند دفتر به غزنین فرستاد و ابیاتی در قسمتهای مختلف کتاب در مدح محمود افزود. از سوی دیگر چه سندی در دست است که قطران تبریزی و مولانا جلال الدین و نظامی گنجه ای و خاقانی شروانی و... ترک زبان بوده اند ولی به تشویق ترکان و ترکمانان اکثر آثار خود را به زبان فارسی سروده اند؟ اگر این نظریه صحیح باشد معلوم می شود این حکمرانان ترک و ترکمان به راستی از عقل سلیم هم بی بهره بوده اند. اگر این شاعران اکثر آثار خود را به زبان فارسی «نوشته اند»، ممکن است دکتر جواد هیئت اقل آثار آنان را که به ترکی ست معرفی کند. مصاحبه استالین را درباره این که اکثر اشعار نظامی گنجه ای به فارسی ست، دو بار در ایران شناسی نقل کرده ام. اجازه بفرمایید بار دیگر آن را نقل کنم تا روشن شود دکتر هیئت نظر چه کسی را - بی ذکر مأخذ - در کتاب خود آورده است:

رفیق استالین ضمن مصاحبه با نویسندگان درباره شاعر آذربایجان، نظامی، سخن می گفتند و قطعاتی از آثار او را در میان می گذاشتند تا به وسیله سخنان شاعر این نظریه را رد کنند که گویا شاعر بزرگ برادران ما، آذربایجانها، را باید به ادبیات ایران تقدیم کرد فقط به آن دلیل که شاعر قسمت بزرگ آثار خود را به زبان فارسی نوشته بود.<sup>۲</sup>

و اما ادعای دیگر دکتر هیئت از بقیه سخنانش بی پایه تر است که می گوید محمود غزنوی «برای اشاعه زبان فارسی در ایران و هندوستان از هیچ اقدامی فروگذار نکرد [۰۰۰] و چهل و پنج هزار معلم برای یاد دادن فارسی به مناطق مختلف ایران گسیل داشت». مگر محمود غزنوی هم در روزگار خود به تشکیل «سپاه دانش» ی چون آریامهر فرمان داده بوده است! از افرادی که در سنین بالای عمر هستند، این توقع هست که لااقل تا حدودی منطقی سخن بگویند، نه این که مطالبی سراپا دروغ را در هزاران نسخه چاپ کنند و موجب

گمراهی جوانان و بیخبران گردند و در ضمن آب در آسیای پان تورکیست ها بریزند. از این مطلب هم بگذریم. درست است که این مهاجمان استقلال سیاسی ایران را به مدت ۵ قرن از بین بردند، ولی خوشبختانه جز در امر سپاهگیری و لشکرکشی و دست تپاول به مال این و آن دراز کردن، و قدرت مُلک را به دست گرفتن، چیزی در چنته نداشتند و به همین جهت زبان فارسی که در دوران یعقوب لیث و سامانیان زبان رسمی دربار و زبان شعر و ادب و علم شده بود، به حیات خود در دستگاه ترکان و اوغوزها همچنان ادامه داد، و زبان فارسی که زبان ماوراءالنهر و خراسان بود، در دوران آنان زبان رسمی دربار و زبان علم و ادب در سراسر ایران شد. پس ادامه حیات زبان فارسی در دوران حکومت مهاجمان ترک و ترکمان و... معلول بی فرهنگی آن اقوام از یک طرف، و وجود زبان و فرهنگ غنی فارسی از سوی دیگر است. اگر آنان زبانی داشتند که کارهای اداری خود را با آن می توانستند انجام داد، اطمینان داشته باشید که کوششهای صفاریان و سامانیان و حتی فردوسی به جایی نمی رسید و از زبان فارسی از قرن پنجم به بعد کمتر اثری بر جای می ماند. این بود سبب ادامه حیات زبان فارسی در مدت پنج قرن فرمانروایی مطلق ترکان و ترکمانان در ایران زمین، نه آنچه دکتر جواد هیئت در کتاب خود عنوان کرده است. موضوع قابل توجه دیگر آن است که زبان فارسی نه تنها در دوران دراز تسلط ترکان و ترکمانان بر ایران، چنان که گذشت، به حیات خود ادامه داد، بلکه توانست سرزمینهای غیر ایرانی را نیز فتح کند. راه یافتن زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند و آسیای صغیر و بخشی از شبه جزیره بالکان نیز بی تردید نتیجه لشکرکشیهای همین ترکان و ترکمانان به سرزمینهای غیر ایرانی است. آنان همان طوری که به نیروی سپاهیان خود بر سراسر ایران تسلط یافتند، به همان ترتیب سرزمینهای غیر ایرانی را نیز ضمیمه قلمرو خود ساختند، و در این مناطق نیز چاره ای جز این نداشتند که - به مانند ایران - هم کارگزاران ایرانی را به کار بگمارند و هم زبان فارسی را در دستگاه حکومت خود عملاً به صورت زبان رسمی درآورند. به تاریخچه این امر توجه بفرمایید:

#### زبان فارسی در شبه قاره هند:

محمود غزنوی از سال ۳۹۲ به بعد چندین بار به هند لشکرکشی کرد و پنجاب را ضمیمه قلمرو خود ساخت. این لشکرکشیها عنوان «جهاد» داشت و برای ادای «نذر» سلطان بود! تا خانه بت پرستان را ویران سازد، نه برای رواج زبان فارسی، و بدین سبب است که از وی با عنوان «سلطان غازی» نیز یاد کرده اند. او هر بار با غنائم فراوان از هند بازمی گشت و بخشی از آن را به عنوان سهم خلیفه عباسی به بغداد می فرستاد. قریب دو

قرن بعد، هند مورد حملهٔ معزالدین محمد غوری قرار گرفت. سپس دهلی نیز به دست قطب الدین ایبک که از غلامان معزالدین بود فتح شد و در نتیجه هند قریب سه قرن در دست ممالیک [غلامان] غوریه بود که هر یک به استقلال در بخشی از آن حکومت می کردند. در دورهٔ سلطنت یکی از آنان، اسکندر لودی (۸۹۴-۹۲۳)، ادب فارسی در هند رواج بسیار یافت. شاعران و عالمان زیادی به دربار او روی آوردند. هندیان به آموختن زبان فارسی پرداختند، و به ضرورت، در هند تألیف فرهنگهای فارسی به فارسی آغاز شد. اما گسترش زبان و ادب فارسی در دوران پادشاهان گورکانی هند (۹۳۲-۱۲۷۵) با قرنهای پیش قابل قیاس نیست. ظهیرالدین محمد بابر مؤسس این سلسله که پسر عمر شیخ، نوادهٔ پنجم تیمور گورکان بود، با آن که خاطرات خود را به زبان جغتایی نوشته است، اشعار فارسی صوفیانه می سرود و به حافظ و جامی توجه داشت. دوران طلایی ادب فارسی در هند، دورهٔ اکبر پادشاه (پادشاهی ۹۶۳-۱۰۱۴) است. به امر وی وزیرش تودار مال در سال ۹۹۰ فرمانی صادر کرد که به موجب آن، زبان فارسی زبان رسمی حکومت و تمام امپراطوری اعلام گردید. به فرمان اکبر پادشاه همچنین برخی از کتابهای مهم هندوان از سانسکریت به نظم و نثر فارسی ترجمه شد و بر غنای ادب فارسی افزوده گردید. اگر در دورهٔ غزنویان مرکز زبان فارسی در هند تنها شهر لاهور بود، این مرکزیت در قرون بعد به ترتیب به مولتان و دهلی و اگره منتقل گردید. علاوه بر شاعران و عالمان و نویسندگان ایرانی که در مدت چند قرن به هند مهاجرت کردند، از هندیان اعم از مسلمان و هندو، شاعران و نویسندگان و عالمان بزرگ ظهور کردند که آثارشان به زبان فارسی ست. اولین شاعر فارسی زبان متولد هند را ابوعبدالله نقاطی معاصر سلطان مسعود غزنوی نام برده اند که ابیاتی از وی باقی مانده است. و سپس نوبت می رسد به مسعود سعد سلمان و ابوالفرج روثی و امیر خسرو دهلوی و حسن دهلوی و بعدها شاعر دیگر. ناگفته نگذارم که کشف المحجوب قدیمترین کتاب در شرح احوال و آراء صوفیان را ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی هجویری (فوت ۴۶۵) در هند نوشت. محمد عوفی (فوت ۶۳۵) دو کتاب معروف خود لباب الالباب و جوامع الحکایات و لوامع الروایات را در هند تألیف کرد و... نفوذ زبان فارسی در شبه قارهٔ هند آن قدر عمیق بود که حتی پس از رسمی شدن زبان انگلیسی به جای زبان فارسی، سرودن شعر و نگارش کتاب به زبان فارسی همچنان در آن جا ادامه یافت. از شاعران معروف این دوران می توان میرزا اسدالله غالب (۱۲۱۲-۱۲۸۵) و محمد اقبال (۱۲۸۹-۱۳۵۷) را که به زبانهای اردو و فارسی شعر سروده اند نام برد.<sup>۲۱</sup>

زبان فارسی در روم شرقی (آسیای صغیر)

زبان فارسی به همراه سپاهیان الب ارسلان (پادشاهی ۴۵۵-۴۶۵) وارد آسیای صغیر گردید. دربار سلجوقیان روم (۴۷۰-۷۰۰) در آن منطقه یک محیط کاملاً ایرانی بود، بیشتر وزرا و رجال آن نیز ایرانی بودند. از نظر شعر فارسی دربار آنان، درباری بود به مانند دربار سلطان محمود غزنوی. نامه نویسی در این دربار به زبان فارسی بود که مجموعه‌هایی از آن در دست است. به جز شاعران ایرانی عده‌ای از اهالی آسیای صغیر نیز به فارسی شعر می‌سرودند. در قرن ششم و هفتم در آن سرزمین بیشتر کتابها به زبان فارسی نوشته می‌شد. در ضمن باید به خاطر داشت که یکی از علل رواج زبان فارسی در آسیای صغیر، حمله مغول به ایران بود و مهاجرت عده‌ای از ایرانیان به آن سرزمین که مهمترین آنان مولانا جلال الدین است. چه طریقه مولویه در آن دیار از نظر نشر زبان فارسی حائز اهمیت است. پس از سلجوقیان روم نوبت به آل عثمان (۶۹۹-۱۳۴۲) می‌رسد که دوره امپراطوری آنان از سال ۸۵۷ با فتح استانبول به دست سلطان محمد دوم معروف به فاتح آغاز گردید. در نیمه اول این دوره، زبان فارسی که مورد توجه کامل سلاطین عثمانی قرار داشت، زبان شعر و ادب و مکاتبه و تألیف کتاب بود، چنان که حتی سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴) شاعری به نام عارفی چلبی را مأمور ساخت تا تاریخ آل عثمان را به شعر فارسی و به سبک شاهنامه فردوسی بسراید.<sup>۲۲</sup> نامه‌های پادشاهان عثمانی نیز بیشتر به فارسی بود. ولی پس از مدتی، زبان فارسی تنها به صورت زبان دوم و خاص طبقه اشراف و درس خواندگان درآمد. موضوع مهم دیگر آن است که با فتوحات سلاطین عثمانی در اروپا، زبان فارسی همراه سپاهیان آنان به شبه جزیره بالکان نیز راه یافت که آثاری از آن موجود است.<sup>۲۳</sup>

ملاحظه می‌فرمایید که در ورود زبان فارسی به شبه قاره هند و آسیای صغیر و بخشی از شبه جزیره بالکان و رواج آن، هیچ یک از فرمانروایان ایرانی نقشی به عهده نداشتند. این قبایل مختلف ترک و ترکمان بودند که در ادامه سیاست سلطه طلبی و تجاوز خود، آن سرزمینها را نیز به تصرف خود درآوردند، و همان طوری که برای اداره امور ایران چاره‌ای جز این نداشتند که کارگزاران و منشیان و وزیران خود را از ایرانیان، و به قول خودشان از «تات»ها، برگزینند، و زبان فارسی را نیز به ناچار زبان رسمی دربارهای خود قرار دهند، در سرزمینهای غیرایرانی نیز به ناچار همان سیاست را به کار بستند.<sup>۲۴</sup> و بدین سبب بود که نوشتن با آن که ترکان و ترکمانان و... به مدت پنج قرن استقلال سیاسی ایران را از بین بردند و ویرانیهای بسیار به بار آوردند، حسن کارشان از نظر ما ایرانیان و فارسی‌زبانان این بود که به سبب فقر فرهنگی مطلق و نداشتن زبان غنی، ناگزیر زبان فارسی را در سراسر مناطق تحت تصرف خود به عنوان زبان رسمی به کار بردند و ناخواسته موجب رواج آن نیز



گردیدند.

جلال متینی

## یادداشتها:

\* «پس بد مطلق نباشد در جهان/ بد به نسبت باشد، این را هم بدان»، مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی،

تصحیح محمد استعلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ج ۴/۶۵.

۱- از سرزمینهای فتح شده به دست اعراب مسلمان، تنها اندلس بود که استثناء پس از هشت قرن در سال ۸۹۷ از دست مسلمانان خارج شد و به تصرف مسیحیان درآمد. رک: دایرة المعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ج ۱ (الف - س)، تهران، ۱۳۴۵، مدخل: اندلس.

۲- جلال متینی، «یکی داستان است پر آب چشم. حمله عرب به ایران»، ایران شناسی، سال ۷، ش ۱، ص ۱۰۹-۱۵۱.

۳- دکتر عبدالحسین زرین کوب، «خراسان و بغداد»، روزگاران، ۲ - دنباله روزگاران ایران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان، تهران ۱۳۵۷، ص ۷۰-۷۶.

۴- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴، ص ۲۰۹-۲۱۰.

۵- ترجمه تفسیر طبری، به نقل از ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، چاپ یازدهم، تهران، ص ۶۱۹-۶۲۰.

۶- ثعالبی، بیتمة الدهر، قاهره، چاپ ۱۳۵۲ق. به نقل از دایرة المعارف بنزدگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹، مدخل: آل بویه.

۷- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰، مدخل: آل زیار.

۱۰- مجتبی مینوی، فردوسی و شعر او، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۹-۲۰.

۹- کاربرد لفظ «غلام» یا «کنیز» از سوی نویسنده این سطور یا دیگران به هیچ وجه برای تحقیر ترکان نیست. زیرا سپاهیان اسلام چون به سرزمین «کفار» حمله می کردند عده ای از زنان و مردان را اسیر می ساختند و آنان را در بازار برده فروشان به فروش می رساندند. در فتح اندلس به دست مسلمانان نیز آمده است که طارق بن زیاد، «غلام» حاکم افریقیه و مغرب آن سرزمین را فتح کرد. در مورد معزالدین محمد مؤسس سلسله غوری آمده است که وی یکی از «غلامانش» را به حکومت هند برگزید. بدین سبب اشاره دکتر حمید نطفی، در مورد استعمال لفظ غلام، در تقریظی که بر کتاب سیری در تاریخ زنان و لجه های ترکی، تألیف دکتر جواد هیث نوشته است نادرست می نماید: «هنوز که هنوز است برخی از نویسندگان نام ترکان را در کتابهای فوق الاشعار جز به صورت «غلامان ترک» نمی آورند. در این کتابها همه ترکان غلام اند؛ اما در مقابل...». البته اگر کسی نوشته باشد همه ترکان غلام یا کنیز بوده اند حق با دکتر حمید نطفی ست. ولی این طور نیست چنان که فی المثل هیچ کس ننوشته است، محمود و مسعود و بهرامشاه غزنوی غلام بوده اند، ولی در کتب معتبر آمده است که الپتگین و سبکتگین ترک غلام بوده اند و آنها را فلان کس و فلان کس از فلان محل خریده اند. اگر ایرادی باشد بر نظامی ست که بر افراد بیگناه مهر غلام بودن می زده است.

۱۰- حشمت مؤید، «سرنوشت غم انگیز شاهنامه شاه طهماسبی»، ایران نامه، سال ۴، ش ۳، ص ۴۲۸-۴۳۲.

۱۱- از جمله رک. جلال متینی، «زبان فارسی و حکومتهای ترکان...»، ایران شناسی، سال ۵، ش ۳، ص ۵۹۶-

۶۲۰-۶۲۳.

۱۲- محمود کاشغری، دیوان لغات الترك، به نقل از دکتر جواد هیئت، سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۵۵-۵۶.

۱۳- تجارب السلف، ص ۲۷۹-۲۸۰. به نقل از عباس اقبال، «وفات سلطان ملکشاه سلجوقی» مجله یادگار، سال ۱، ش ۳، ص ۶۲-۶۶.

۱۴- عباس اقبال آشتیانی، «وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی»، ص ۳۰۱-۳۱۸، به نقل از جواد شیخ الاسلامی، «زبان فارسی نشان والای قومیت ایرانی»، زبان فارسی در آذربایجان، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۰۴.

۱۵- راوندی، راحة الصدور (تاریخ آل سلجوق)، ص ۴۳، به نقل از جواد شیخ الاسلامی، همان مقاله، همان کتاب، ص ۴۱۰.

۱۶- ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۸۹-۹۶، ۸۴۶-۸۵۳-۷۳۷-۷۳۸، ۷۴۹-۷۵۰، و ۵۹۳-۵۹۷.

۱۷- دکتر جواد هیئت، سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۹۲.

۱۸- همان کتاب، ص ۵ و ۶.

۱۹- همان کتاب، ص ۵۴.

۲۰- روزنامه پراودا، مسکو، سوم آوریل ۱۹۳۹.

۲۱- Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, ed. Karl Jahn. Dordrecht, D. Reidel, 1968, PP. 711-734.

دکتر محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۱-۵۲؛ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۲ و ج ۵، ص ۴۲۲، ۴۲۱.

۲۲- *Suleymanname, The Illustrated History of Suleyman The Magnificent*, ed.

by Esin Atil, National Gallery of Art. Washington, DC., PP. 55-62.

دکتر جواد هیئت نیز در این باب می نویسد: «در این عصر شهنامه نویسی هم به صورت وظیفه رسمی درآمد و به دستور و سفارش دربار به ترتیب فتح الله چلبی، افلاطون شیروانی و سید لقمان که هر سه آذری بودند این وظیفه را انجام دادند. شهنامه به فارسی و به وزن شاهنامه فردوسی نوشته می شد و موضوعشان تاریخ آل عثمان بود. از زمان سلاجقه روم شهنامه نویسی به صورت عادت و سنت درآمد بود. خطاطان و نقاشان هم با نویسندگان شهنامه همکاری می کردند. نویسندگان شهنامه ها در عین حال به ترکی هم تاریخ می نوشتند...» (سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، ص ۱۳۴). این توضیح البته لازم است که در آن دوره لفظ «آذری» رایج نبوده است. مقصود نویسنده از لفظ «آذری»، «آذربایجانی» است.

۲۳- محمد امین ریاحی، نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۵-۲۷.

۲۴- و اما شعر ترکی سرودن، «در حقیقت به وسیله شاعران پارسی گویی مثل سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲) پسر مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی و شاه قاسم انوار و قبولی و امثال آنان آغاز شد، ولی نضج واقعی آن در عهد تیموریان حاصل گشت زیرا از اوایل آن دوران به بعد است که به نام گروهی از ترکی سرایان صاحب دیوان بازی خوریم و یا فهرست شاعرانی، مانند میر حیدر مجذوب، لطفی، نصیبی، قطبی، میر علی کابلی، میرحیدر ترکی گوی و جز آنان به نظر ما می آید و حتی شاهان و شاهزادگانی را می یابیم که به فارسی و ترکی طبع آزمایی می کردند.» (ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۸-۹).

## ارتباط روسیه با ادب فارسی

از اواسط قرن شانزدهم میلادی ارتباطات پراکنده دیپلماسی و تجاری بین روسیه و ایران به صورت دائمی درآمده جنب و جوشی پیدا کرد. برای سفرها و تجار روس که به ایران می آمدند نه تنها وضع سیاسی و امکانات تجاری با آن کشور جالب توجه بود، بلکه آنها هر دفعه اطلاعاتی درباره زندگی مردم، اخلاق و رسوم، موسیقی و ادب فارسی با خود به روسیه به ارمغان می آوردند. ما چنین اطلاعاتی را مثلاً در سفرنامه تاجر روس فدوت کوتف (F. Kotov) که در اوایل قرن ۱۷\* سفری به ایران کرده بود می یابیم.<sup>۱</sup> از اوایل قرن نوزدهم آثاری در روسیه درباره ادبیات فارسی منتشر شد. در سال ۱۸۱۵ در مجله وستنیک یورویی (*Vestnik Evrope*) یک رشته مقالات درباره زبان و ادبیات فارسی چاپ شد که بیشترشان ترجمه از کتاب ژوردن فرانسوی به نام *La Perse par Jourdain* بود. در این مجله ترجمه هجو سلطان محمود غزنوی منسوب به فردوسی، سه غزل از حافظ، «بلبل و مور» از سعدی و یک قصیده از انوری منتشر شد. باتیانوف در سال ۱۸۲۶ مقاله ای تحت عنوان «نگاهی به ادبیات قدیم و امروز ایران» در مجله آسیایی (*Aziatski Vestnik*) (شماره های ۱-۱۰) منتشر کرد.

س. نازاریانس در سال ۱۸۴۹ تز دکترای خود را درباره ابوالقاسم فردوسی و مختصری از تاریخ نظم فارسی تا اواخر قرن پانزدهم نوشت. وی در کار خود از کتاب هامر *Gesch. d.*

\* تاریخها در این مقاله - به جز مواردی که تصریح گردیده - همه میلادی ست.

تحت عنوان «هفت پیکر در آسمان نظم فارسی» در مجله بیبلیاتکا دلیا چتینیا (*Biblioteka dlia chteniya*) منتشر کرد و به دنبال هامر، تحت این عنوان، هفت شاعر معروف ایران: فردوسی، انوری، نظامی، جلال الدین رومی، سعدی، حافظ و جامی را معرفی نمود. لرخ مختصراً درباره شعرای دیگر ایران هم مطالبی نوشت. بنا به گفته، گوته شاعر معروف آلمانی «ایرانی ها فقط هفت شاعر خود را شاعر عالیقدر می دانند، در صورتی که بین مابقی صدها شاعر هستند که رتبه شان از من خیلی بالاتر است».

#### تأثیر ادبیات فارسی در نویسندگان روسی

از نشانه های تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات روسی نه تنها علاقه نویسندگان و شعرای روسی به آن می باشد، بلکه سعی آنها برای درک و ویژگیهای خلاقه آن است. این امر در تقلید از سبک و استفاده از بعضی سوژه های ادبیات فارسی و حفظ اصالت شرقی از طرف شعرای روسی در آثار کاملاً ملی خود مشاهده می شود. مثلاً پوشکین بعد از آشنایی با شاعر ایرانی فاضل خان گروسی (۱۷۸۴-۱۸۳۶) در سال ۱۸۲۹ اشعاری برای او فرستاد و در آنها یاد آورد شد که روسیه با نظم فارسی آشنایی دارد.

تا به حال کسی نتوانسته اشعار پوشکین را به نحو مطلوب به هیچ زبانی ترجمه کند. همان طور که دیوان حافظ و یا جلال الدین رومی را به عقیده من نمی شود به طوری که هم عشق زمینی و هم معانی صوفیانه اش از دست نرود ترجمه کرد، همان طور هم اشعار ساده و بسیار لیریک پوشکین ترجمه شدنی نیست. در هر صورت ترجمه تحت اللفظی قطعه پوشکین این است:

«دعای خیر و تحسین و تقدیر فراوان برای دلاوریهای تو

برای مسافرتت به شمال سخت آب و هوای ما

به محلی که بهار بسیار کوتاه و کم مدت است

ولی جایی ست که با اسامی حافظ و سعدی

به خوبی آشنا هستند.»

سرلوحه داستان معروف منظوم پوشکین فواره باغچه سرای چنین است: «اشخاص زیادی مثل من به این فواره روی می آورند، عده ای چشم از این جهان بر بسته اند و بقیه در مسافرت های دور و دراز هستند.» پوشکین سپس نام سعدی را زیر این سرلوحه می نویسد. این سرلوحه ترجمه آزاد شعری از بوستان سعدی است و به طوری که محقق روسی ای. چایکین (M.K.I. Tchaiking) نشان داده پوشکین آن را از ترجمه فرانسه رمان لاله رخ اثر

مور (Murr) که توسط پیشو (A. Pisco) در سال ۱۸۲۰ ترجمه شده اقتباس کرده است. متن فارسی شعر سعدی این است:

شنیدم که جمشید فرخ سرشت      به سرچشمه ای بر به سنگی نوشت  
بر این چشمه چون ما بسی زدند      برقتند چون چشم بر هم زدند

پوشکین در فصل هشتم داستان منظوم «یوگنی اونگین» («Yevgeni Onegin») دوباره این کلمات سعدی را با کمی تغییر می آورد: «عده ای از این جهان چشم بر بسته اند و بقیه در مسافرتها دور و دراز به سر می برند، چنان که سعدی در زمان خود گفته بود.» بعد از نشر فواره باغچه سرای<sup>۲</sup> بعضی به پوشکین لقب «سعدی جوان» دادند.<sup>۳</sup>

میخائیل لرمونتوف (M. U. Lermontov) شاعر معروف روس اشعار زیادی درباره مشرق زمین نوشته است. در شعر «مباحثه» («spor») در چهار مصرع منظره ایران را خیلی شاعرانه و دلچسب و سمبولیک مجسم کرده است. ترجمه این شعر نیز به فارسی خیلی مشکل است. اما ترجمه تحت اللفظی آن این است:

«در میان دود غلیظ قلبان

روی تخت رنگارنگ تکیه داده

در کنار فواره گوهروار

طهران در حال چرت است.»<sup>۴</sup>

شاعر معروف روس آ. آ. فت (A.A. Fet) اشعار زیادی از فارسی به روسی ترجمه کرده است. در مجموعه اشعاری که «از حافظ» («Iz Hafiza») نامیده، خود شاعر می نویسد که خیلی سعی کرده نه تنها مضمون و تعداد مصرعها، بلکه قافیه و وزن غزلها را تا حد امکان حفظ کند.<sup>۵</sup>

### لئو تولستوی و ادب فارسی

لئو تولستوی نویسنده شهیر روس به ادب فارسی اهمیت زیادی می داد. او ادبیات کلاسیک فارسی را مطالعه کرده و به آثار فردوسی، سعدی، و حافظ ارج می گذاشت. تولستوی با تاریخ و ادب فارسی، هم به زبان روسی و هم به زبانهای دیگر اروپایی آشنایی پیدا کرد. در کتابخانه شخصی او کتابهایی درباره تاریخ و ادب ایران موجود است.<sup>۶</sup> تولستوی در جوانی با اشعار حافظ از طریق ترجمه های اشعار او به زبانهای اروپایی غربی آشنا شده بود. او در سالهای بعد ترجمه این غزلها را به زبان روسی که شاعر معروف روس فت برایش فرستاده بود، بارها مطالعه کرد. نام حافظ در بسیاری از نامه های تولستوی و فت در این دوره آمده است. ایوان تورگنف (I. Turgenev) نویسنده معروف روس در سال

۱۸۵۹ دیوان حافظ چاپ آلمان را به فت‌هدیه داد و فت به قدری از آن خوشش آمد که خود شروع به ترجمه آن به زبان روسی کرد. تولستوی باور نمی کرد که غزلهای فلسفی و صوفیانه حافظ را فت که شاعر عاشق پیشه و لیریک بود بتواند خوب ترجمه کند و به او چنین نیشخند می زد: «اگر شما دیگر چنان سرگرم این کار شده اید که بدون آن نمی توانید زندگی کنید، خدا به شما توفیق بدهد که بتوانید به خوبی حافظ غزلسرایی کنید.»<sup>۷</sup> این نامه را تولستوی در اوائل اکتبر ۱۸۵۹ به فت نوشته بود. تولستوی در نامه دیگرش می پرسد: «خوب، بالاخره حافظ شما چه شد؟ خواهشمندم یکی از بهترین غزلهای حافظ را که ترجمه کرده اید برایم بفرستید تا دهنم آب بیفتد.» تولستوی به فرانسه می نویسد: «و من برایتان مستوره گندم می فرستم.»<sup>۸</sup>

فت در ماه نوامبر ۱۸۵۹ چند ترجمه خود از غزلهای حافظ را برای وی فرستاد، ولی تولستوی همان طور که تصور می رفت این ترجمه ها را نپسندید. وی در تاریخ ۲۰ دسامبر ۱۸۵۹، به ای. باریسوف (I. Borisov)، یکی از خویشاوندان فت، چنین می نویسد: «به فت بگوئید که خیلی معذرت می خواهم، ولی از غزلسرایی حافظانه او خوشم نیامد. در ترجمه هایی که فرستاده، معانی عمیق یافت نمی شود و رنگ و شکل فارسی در این ترجمه ها دیده نمی شود.»<sup>۹</sup> ولی وقتی چندی بعد مجله روسکویه سلوو (*Ruskoye Slovo*)<sup>۱۰</sup> ترجمه ۲۷ غزل حافظ را به قلم فت منتشر کرد، تولستوی از آشنائی بیشتر با این شاعر بزرگ ایرانی بسیار خوشحال شد.<sup>۱۱</sup>

تولستوی آثار سعدی را خیلی دوست می داشت. در ایام جوانی، وقتی که گلستان را مطالعه می کرد، مجذوب این اثر شده بود و از همان وقت تا آخر عمر برای نظم و حکمت فارسی ارج فراوانی قائل بود. وقتی در سالهای هفتاد قرن ۱۹، تولستوی روی کتاب الفباء و کتابهای روسی برای قراءت کار می کرد، یکی از داستانهای باب سوم گلستان (دو درویش خراسانی ملازم صحبت یکدیگر سفر کردند) را به شکل قصه جداگانه ای درآورد.<sup>۱۲</sup> تولستوی در سال ۱۹۰۴ برای مجموعه دائره قراءت (*Krug Chtenia*) بسیاری از حکمتهای سعدی را که از ترجمه روسی گلستان گرفته بود، وارد این کتاب کرد. مقصود از نشر این کتاب آن بود که به مردم درس انسانیت، نیکی، محبت و صلح بیاموزد. از این رو تولستوی به پند و حکمتهای سعدی روی آورده و از جمله از حکمتهای زیرین استفاده کرده است:

اندیشه کردن که چه گویم، به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم.

به نطق آدمی بهتر است از دواب      دواب از تو به گر نگوئی صواب

\*\*\*

گر به شیر است در گرفتن موش      یک موش است در مصاف پلنگ

\*\*\*

بیم نانی گر خورد مرد خدا      بذل درویشان کند نیمی دگر  
ملک اقلیمی بگيرد پادشاه      همچنان در بند اقلیمی دگر

\*\*\*

سر چشمه شاید گرفتن به بیل      چو پُر شد نشاید گذشتن به بیل

\*\*\*

عاقبت گرگ زاده گرگ شود      گرچه با آدمی بزرگ شود

\*\*\*

راستی موجب رضای خداست      کس ندیدم که گم شد از ره راست  
به جز این نوع حکمت‌های سعدی که مدتهاست ضرب المثل شده اند، تولستوی همچنین  
بعضی از داستان‌های سعدی را که به شکل نصیحت یا مثل می باشند وارد مجموعه خود کرده  
است. مثلاً:

زبان در دهان ای خردمند چیست؟      کلید در گنج صاحب هنر  
چو در بسته باشد چه داند کسی      گه گوهر فروش است یا پيله ور

\*\*\*

اگرچه پیش خردمند خامشی ادب است      به وقت مصلحت آن به که در سخن کوشی  
دو چیز طیره عقل است، دم فرو بستن      به وقت گفتن، و گفتن به وقت خاموشی

یا مثلاً:

بنی آدم اعضای یکدیگرند      که در آفرینش ز یک گوهرند  
چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار  
تو کز محنت دیگران بی غمی      نشاید که نامت نهند آدمی  
پادشاهی پسر به مکتب داد      لوح سیمینش بر کنار نهاد  
بر سر لوح او نبشته به زر      جور استاد به که مهر پدر

یا مثلاً:

ای سیر، تو را نان جوین خوش نماید      معشوق من است آن که به نزدیک تو زشت  
حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف      از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است

\* \* \*

فرق است میان آن که یارش در بر      تا آن که دوچشم انتظارش بر در

\* \* \*

دوست مشمار آن که در نعمت زند      لاف یساری و برادر خواندگی  
دوست آن دانم که گیرد دست دوست      در پریشان حالی و درماندگی

\* \* \*

به دست آهن تفته کردن خمیر      به از دست بر سینه پیش امیر

\* \* \*

هر که نان از عمل خویش خورد      منت از حاتم طائی نبرد

تولستوی هر دفعه که این حکمتها را می خواند سعی می کرد آنها را مختصرتر و درعین حال نزدیکتر به اصل ترجمه کند. مثلاً اگر نشر سالهای مختلف این مجموعه را نگاه کنیم می بینیم چطور تولستوی روی ترجمهٔ این حکمتها کار کرده و آنها را به اصل فارسی شان نزدیکتر و درعین حال شبیه به ضرب المثلهای روسی کرده است. تولستوی روی آثار فولکلوری فارسی هم همین کار را انجام داده. او از ترجمه های انگلیسی و فرانسوی مجموعه های گوناگون استفاده کرده،<sup>۱۳</sup> رویشان با دقت کار کرده و آنها را برای خوانندگان روسی بسیار جالب ساخته در حالی که اصالتشان را از بین نبرده است، به آسانی می شود احساس کرد که تولستوی علاوه بر مسائل و ایده های اخلاقی، برای حکمت آدمی، آزادیخواهی، دشمنی با بندگی، طنز و استهزا در داستانهای توده ای مردم ایران اهمیت زیادی قائل بوده و این نمونه ها را طوری ترجمه کرده که به گوش روسها که به زرق و برق شرقی کمتر عادت کرده اند خوشایند و پندآموز باشند.

تولستوی به موسیقی ایرانی علاقهٔ زیاد داشت. به اعتقاد او این موسیقی خیلی خوش آهنگ، صمیمی و عامه فهم است. او می گوید:

من با موسیقی شرقی آشنایی دارم. آهنگهای فارسی با وجود این که ساخت موسیقی شان فرق دارد برای من کاملاً قابل فهم و دلنشین اند. از این رو فکر می کنم که موسیقی ما هم برای آنها کاملاً قابل فهم باشد. آهنگ تازه، اول به گوش ناآشناست ولی وقتی انسان آن را فهمید لذت می برد. موسیقی خلقی را همهٔ مردم خوب درک می کنند. موسیقی فارسی را دهقان روس خواهد فهمید همان طور که موسیقی خلقی روس را یک نفر ایرانی کاملاً درک خواهد کرد.<sup>۱۴</sup>

تولستوی با شعرا و نثرنویسان معاصر ایران زیاد آشنایی نداشت چون در آن دوره روابط ادبی بین ایران و روسیه ضعیف بود، ولی به آن عده از نویسندگان ایرانی که به او نامه



می نوشتند خیلی دوستانه جواب می داد اگرچه همیشه با افکار آنها موافق نبود. مثلاً در ماه ژوئن ۱۹۰۱ از شاعر و دیپلمات ایرانی شاهزاده میرزا رضا خان نامه ای به ضمیمه منظومه «صلح» که به مناسبت کنفرانس صلح لاهه در سال ۱۸۹۹ سروده شده بود دریافت داشت.<sup>۱۵</sup>

مؤلف منظومه به نیت خوب شاهان اعتماد دارد و معتقد است که آنها برای مردم صلح و آرامش می آورند. تولستوی منظومه میرزا رضا خان را با دقت مطالعه کرده، از این که مطلب اساسی آن ایده صلح است خوشش آمده، ولی در جواب خود با وی به صراحت مباحثه کرده و می نویسد:

من کاملاً با قهرمان آخر منظومه تان که می گوید برای آن که ظلم را علاج کنیم باید علت اصلی آن را دریا بیم، و علتش را در خودخواهی و جهل می داند، موافق هستم. ولی می خواستم به کلمه جهل، جهل از دین حقیقی را اضافه کنم.

تولستوی ادامه می دهد که مراد او از کلمه «دین حقیقی»، قانونهای اخلاقی و مقررات معنوی ست که از عقل ناشی می گردند و برای همه مردم عمومی و از این جهت واجبند. از نقطه نظر این قوانین، فقط شاهان و رؤسای کشورهای بزرگ نمی توانند صلح جهان را تأمین کنند. خود مردم، اگر به قدرت خود اعتماد پیدا کنند و از استثمارگران فرمانبرداری نکنند، خواهند توانست جنگ را از بین ببرند، چه مردم آزادی خود را نمی توانند از دولت توقع داشته باشند، چون آزادی به نفع طبقه حاکم نیست. شاهد این مسأله تعقیب با بیها و همه کسانی ست که خواستار آزادی و عدالت و زندگانی شرافتمندانه و صلح بوده اند. با وجود این تولستوی باور دارد که ایده های صلح و آزادی و برادری بالاخره بر بربریت و جاهلیت و ظلم و تعدی حکومتها فاتح خواهد شد.<sup>۱۶</sup>

در بین ایرانیانی که با تولستوی تماس گرفتند، دانشجوئی به نام فریدون خان بادالبکوف (F. Badalbekov) بود که در سال ۱۹۰۸ نامه ای برای تولستوی فرستاد و در آن سؤالاتی درباره اسلام کرد. تولستوی در تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۹۰۸ جواب مفصلی برای وی می نویسد و از مذهب شیعه انتقاد می کند.<sup>۱۷</sup> تولستوی همچنین به جوان ایرانی میرزا نصرالله نوری که درباره مسائل مهم اخلاقی از او سؤالاتی کرده بود، دوستانه و صمیمی جواب نوشته است.

شعرا و نویسندگان دیگر روس نیز به نظم فارسی علاقه نشان می دادند. از آن جمله اند ویچسلاو ایوانوف (V. Ivanov)، س. پالیاکوف (S. Palyakov) و و. بروسوف (V. Brusov). در اشعار مایاکوفسکی (V. Mayakovsky) نیز موضوعهای فارسی یافت می شوند.<sup>۱۸</sup>

سرگی اسنین (S. Esenin) آرزو داشت به ایران سفری کند و با زندگانی و فرهنگ و اخلاق و سنن ایرانیان آشنا شود و بوی نظم فارسی را در موطن آن احساس کند. گرچه این آرزو برآورده نشد، ولی وی موفق شد یک مجموعه اشعار به نام آهنگهای فارسی که عبارت از ۱۶ شعر می باشد بسراید. آشنایی با ترجمه های روسی نظم فارسی و زندگی نسبتاً طولانی در باکو به او امکان داد اصالت فارسی این اشعار را حفظ کند.<sup>۱۸</sup>

### مطالعات ایران شناسی در روسیه قبل از انقلاب اکتبر

اگر بخواهیم درباره مطالعات ایران شناسی در روسیه صحبت کنیم باید بگوییم که شهر قازان (پایتخت کنونی جمهوری خودمختار تاتارستان) نخستین مرکز مطالعات ایران شناسی روسیه بوده است. دانشگاه این شهر در سال ۱۸۰۴ تأسیس شد و از سال ۱۸۰۷ کرسی زبانهای شرقی جهت تدریس دو زبان فارسی و عربی در آن شروع به کار کرد. هدف از تشکیل این کرسی در آغاز تربیت مترجم برای این دو زبان بود. ولی اندکی بعد این مرکز به ابتکار رئیس این دانشگاه ن. ی. لوبافسکی که خود ریاضیدان برجسته ای بود به صورت یک کانون مطالعات خاورشناسی درآمد، و تدریجاً علاوه بر زبانهای فارسی و عربی، زبانهای سانسکریت، چینی، مغولی و ارمنی نیز در آن تدریس می شد. در عین حال به منظور انجام مطالعات علمی درباره این زبانها، دانشمندانی از جانب این دانشگاه به کشورهای مختلف خاوری اعزام شدند.

نماینده اعزامی این دانشگاه به ایران، ی. ن. برزین (I. N. Berezin) بود که او را باید حتماً از پیش کسوتهای ایران شناسی روسیه دانست. وی در فاصله سالهای ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۸ در ایران بود و در سال ۱۸۵۲ نتیجه مطالعات خود را به نام مسافرت به شمال ایران انتشار داد. این کتاب پیش از آن که یک سفرنامه باشد، اثری علمی ست که بر مبنای مطالعه دقیق در ادبیات ایران و ترجمه های کتب خطی فارسی و استنساخ کتیبه های دروازه ها، کاخها، مساجد و دیوارهای طهران و تبریز و غیره نوشته شده.

برزین در مراجعت به قازان، هم خود را معطوف به گردآوری کتب خطی شرقی و نشر آنها کرد و بدین منظور اقدام به تأسیس کتابخانه ای به نام «کتابخانه مورخین شرق» نمود و این اولین اقدامی ست که در روسیه برای گردآوری و تفسیر و انتشار آثار مورخان و وقایع نویسان شرق صورت گرفته است. حوزه تحقیقات برزین تاریخ مغولان و اردو کشیهای آنان به غرب بود و بر همین اساس وی تاریخ مغول را از روی جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی به روسی ترجمه کرد. این نخستین ترجمه کم و بیش کامل تاریخ مغول در اروپاست. برزین تا سال ۱۸۵۴ به اتفاق همکار خود کاظم بیک (A. K. Kazem-Bek) تصدی کرسی

فارسی دانشگاه قازان را به عهده داشت.

با فعالیت ممتد برزین و با کمک مستقیم لویا چفسکی رئیس دانشگاه، تدریجاً دانشگاه قازان صاحب یکی از مهم‌ترین ذخائر کتب خطی و چاپی شرقی در روسیه شد. و از جمله کتب آن مجموعه ای از آثار نادر ابن سینا، نظامی، امیرخسرو و نوائی بود. تقریباً در نیمه اول قرن نوزدهم، این دانشگاه با استفاده از کتابخانه نفیس خود مرکز اصلی دانشگاهی مطالعات خاورشناسی و تدریس زبانهای شرقی در روسیه به شمار می رفت، ولی در سال ۱۸۵۴ طبق فرمانی که در سنت پترزبورگ صادر شد تدریس زبانهای شرقی در این دانشگاه متوقف گردید و مقرر شد که این رشته درسی در دانشگاه سنت پترزبورگ که «شعبه زبانهای شرقی» آن تبدیل به «دانشکده شرقی» شده بود متمرکز شود. از آن هنگام بسیاری از استادان دانشگاه قازان برای ادامه کار خود در رشته خاورشناسی به دانشگاه سنت پترزبورگ رفتند و در سال ۱۸۵۵ قسمت اعظم از مجموعه کتب و نسخه های خطی شرقی من جمله نسخ فارسی دانشگاه قازان نیز به سنت پترزبورگ انتقال یافت.<sup>۱۱</sup>

در دانشگاه مسکو از سال ۱۸۱۱ تدریس زبانهای عربی، عبری، و فارسی توسط نخستین استاد کرسی زبانهای شرقی الکسی بولدیرف (A. V. Boldyrev) که از خاورشناسان عالقدر قرن نوزدهم است آغاز شد. حمله ناپلئون در سال ۱۸۱۲ موقه سبب تعطیل دانشگاه مسکو شد و در نتیجه کارهای این کرسی فقط دو سال بعد از سر گرفته شد. در آن هنگام زبان و ادبیات فارسی بر مبنای دو کتاب گلستان و طوطی نامه توسط بولدیرف به دانشجویان این زبان تدریس می شد.

با پیشرفت کار این کرسی لازم شد که مواد بیشتری برای مطالعه و آموزش در دسترس دانشجویان زبان فارسی دانشگاه مسکو گذارده شود. از این جهت بولدیرف به چاپ سلسله نشریاتی به زبان فارسی اقدام کرد و در سال ۱۸۲۶ شخصاً کتابی به نام مجموعه آثار برگزیده ادبیات فارسی در دو جلد تألیف کرد که یک جلد آن به دستور و فرهنگ زبان فارسی، و جلد دیگر به نمونه های آثار نظم و نثر ایران اختصاص یافته بود. در آن زمان چاپخانه مجهزی برای طبع و نشر متون فارسی در روسیه وجود نداشت و کارگر متخصص چاپ این متون نیز به دشواری یافت می شد. بدین جهت بولدیرف شخصاً قسمت اعظم کارهای چاپی را انجام می داد. این دانشمند بعدها در سال ۱۸۳۶ به علت نشر مقاله ای که در آن به رژیم بردگی دهقانان در روسیه اعتراض شده بود بازداشت شد و پس از بیست و پنج سال تدریس مستمر زبان فارسی، با برکناری او کرسی زبان فارسی دانشگاه مسکو نیز تعطیل شد و فقط ۱۶ سال بعد آن کرسی دوباره شروع به کار کرد. استاد جدید کرسی

زبانهای شرقی در این دوره پاول پیتروف (P. Petrov) بود که در زبانهای فارسی، عربی، ترکی، هندی، و چینی تبحر داشت و مخصوصاً تسلط او بر زبان فارسی فوق العاده بود. برک (N. Berk) مؤلف اثر معروف چند جلدی به نام ترانه های ملل مختلف در این باره می نویسد:

پیتروف ترانه های زبان فارسی را که مورد احتیاج من بود از اول تا آخر در اختیار من گذاشت. او زبان فارسی را مانند یک فارسی زبان می دانست و خودش بارها به من می گفت که با این زبان از هر زبان خارجی دیگر آشناتر است.

در مکتب پیتروف زبان شناسان برجسته ای چون کرش (F.F. Korsh) و میلر (V. Miller) تربیت شدند که بعدها از متخصصین جهانی زبان شناسی ایرانی به شمار آمدند. پس از درگذشت پیتروف در سال ۱۸۷۵ کرسی زبانهای شرقی دانشگاه مسکو مجدداً تعطیل و تدریس زبانهای فارسی، عربی، و ترکی در این دانشگاه متوقف گردید.<sup>۲۰</sup>

#### مطالعات ایران شناسی در سنت پترزبورگ

در دانشگاه سنت پترزبورگ از بدو تأسیس این دانشگاه در سال ۱۸۱۸ زبان فارسی یکی از مواد درسی بود. تا سال ۱۸۵۵ در این رشته فقط زبانهای قدیم ایران و تاریخ ادبیات کلاسیک فارسی و تاریخ ایران تعلیم داده می شد و کتابهای درسی این کرسی شاهنامه، مثنوی، کلیات سعدی، دیوان حافظ، تاریخ بیهقی و تاریخ رشیدی بود. در سال ۱۸۵۵ دورن (B. Dorn) (۱۸۰۵-۱۸۸۱) در این کرسی به تدریس زبان اوستایی و سایر زبانهای باستانی ایران پرداخت. دورن در سال ۱۸۴۲ مدیر موزه آسیایی شد. از این تاریخ مطالعات در ادبیات فارسی (به صورت کلاسیک آن یعنی تحقیقات در رشته متون کلاسیک و نسخه های خطی) به طور جدی شروع شد. در موزه آسیایی پیش از دورن هم نسخه های خطی فارسی موجود بود ولی در زمان او یعنی از ۱۸۴۲ تا ۱۸۸۱ مجموعه نسخه های خطی فارسی سه برابر شد. هم نسخه های انفرادی و هم کلکسیون های مختلف که بیشترشان را از آسیای میانه و ایران می خریدند همه ساله به موزه آسیایی می رسیدند و فوری توسط دورن توصیف می شدند. دورن در سال ۱۸۵۲ اولین فهرست روسی دستنویسهای شرقی را که شرح و توصیف ۲۵۴ نسخه خطی فارسی را در بر داشت منتشر کرد.<sup>۲۱</sup> او بیش از صد و چهل اثر از خود باقی گذاشت که بیشترشان بر اساس نسخ خطی فارسی می باشد.<sup>۲۲</sup>

در سال ۱۸۵۵ که مرکز خاورشناسی دانشگاه قازان و استادان آن به دانشگاه پترزبورگ منتقل شدند، برنامه دروس شرقی این دانشگاه توسعه یافت و زبانهای فارسی، سانسکریت، عربی، عبری، چینی، و زبانهای سرزمینهای مختلف روسیه را نیز در بر گرفت

و بر اساس تدریس این زبانها، مطالعات مربوط به تاریخ ادبیات ایران و عثمانی و عرب و یهود و مغول نیز آغاز گردید. پروفیسور کوسوویچ (K. A. Kossovich) در سال ۱۸۶۳ برای نخستین بار شروع به تدریس زبان اوستائی و فارسی باستان کرد. وی اولین خاورشناس روس بود که به انتشار آثار کهن میخی دوران هخامنشی پرداخت. زالمان (K.G. Zaleman) در سال ۱۸۷۵ تدریس زبان پهلوی را به زبانهای فوق اضافه کرد و تدریجاً این کرسی، مرکز مطالعات وسیعی در کلیه مراحل تحول و توسعه زبانهای باستانی ایران و گویشهای ایرانی شد. زالمان نخستین خاورشناسی بود که کوشید متون پهلوی را به فارسی جدید ترجمه کند. وی بر اثر تحقیقات خود عقیده ای را که تا آن زمان درباره چند زبانی بودن پهلوی رایج بود رد کرد و سعی در اثبات این نظر کرد که کلمات سامی که در متون پهلوی دیده می شود فقط در نگارش به کار می رفته و در مکالمات جاری مورد استفاده قرار نمی گرفته است. نتیجه تبعات ممتد زالمان در این زمینه دو سخنرانی درباره دستور زبان پهلوی بود که آنها را سرآغاز فصل تازه ای در تاریخ پژوهشهای علمی مربوط به زبانهای ایرانی و پایه تازه ای برای زبان شناسی ایرانی محسوب داشته اند. موضوع این دو سخنرانی که هر دو در سال ۱۸۷۵ ایراد شد یکی «علل تفاوت طرز خواندن و نوشتن خط پهلوی» و دیگری «تفسیر مختصری درباره تاریخ لهجه های زبان فارسی باستان و زبان اوستایی» بود. زالمان از سال ۱۸۷۶ تا ۱۹۱۶ که سال وفات اوست یعنی درست مدت چهل سال، حیات علمی خود را وقف تدریس زبانهای باستانی ایران و مطالعات مربوط بدین زبانها کرد و در این ضمن دوره خاصی نیز به نام «دوره زبان شناسی ایرانی» تأسیس نمود که بسیاری از کارشناسان بعدی زبانهای ایرانی در آن پرورش یافتند و مکتب زبان شناسی ایرانی کنونی شوروی عملاً در این کرسی پایه گذاری شد. در همان دوره زالمان کتب و رسالات متعددی در این زمینه تألیف و منتشر کرد که مهمترین آنها کتاب مفصل دستور زبان پهلوی است.<sup>۲۳</sup> به موازات تدریس زبانهای باستانی ایرانی توسط زالمان و کوسوویچ، استاد ایران شناس برجسته دیگر روس به نام ژوکوفسکی (V. A. Zhukovski) به تدریس زبان و ادبیات کلاسیک و جدید فارسی اشتغال داشت.

والنتین ژوکوفسکی (۱۸۵۸ - ۱۹۱۸) از بزرگترین خاورشناسان و به خصوص ایران شناسان قرن گذشته روسیه و تمام اروپاست. وی متجاوز از سی سال یعنی از ۱۸۸۵ تا ۱۹۱۸ که سال درگذشت اوست استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پترزبورگ بود و در این مدت آثار تحقیقی بسیاری درباره فرهنگ ایران انتشار داد که عموم آنها از آثار درجه اول ایران شناسی محسوب می شود.<sup>۲۴</sup> وی در ۲۵ سالگی به مأموریت از طرف دانشکده زبانهای

شرقی دانشگاه پیتزبورگ به طهران رفته از سال ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۶ در این شهر ماند و در آن جا نزد چند معلم من جمله شخصی به نام ابراهیم مازندرانی به تحصیل زبان فارسی پرداخت و در عین حال به گردآوری ترانه ها و اشعار عامیانه فارسی به لهجه های مختلف همت گماشت. وی از اولین خاورشناسان جهان بود که به داستانهای فارسی علاقه مند شد و ارزش خاصی برای آنها قائل گردید. ژوکوفسکی هنگام عزیمت خود از ایران مجموعه مفصل و پر ارزشی از اشعار و ترانه ها و ضرب المثله و جملات قصار و هزلیات و آهنگهای نواحی مختلف ایران گردآوری کرده بود، که بعدها آنها را در کتابی به نام نمونه های اشعار عامیانه ایرانی که شامل آوازهای محلی و ترانه های نقالان و دوره گردان ایران و لالاییها و ترانه های عروسی و معماهای گوناگون بود در پیتزبورگ به چاپ رساند.

او اندکی بعد جلد اول کتاب مدارک و مطالب مورد نیاز برای پژوهش لهجه های فارسی را انتشار داد، و در مقدمه این کتاب نوشت:

ایران از لحاظ زبان شناسی جام زرین بزرگی ست که سالهای سال دانشمندان و محققان جهان جرعه نوش آن خواهند بود!

ژوکوفسکی در پشت عکسی که در سال ۱۳۰۱ ه. ق. در طهران برداشته و آن را به حسین خان مشیرالدوله وزیر عدلیه وقت تقدیم کرده است شرحی به خط خود نوشته که از نظر انشای فارسی بسیار جالب نظر است. این عکس، که معلوم نیست به چه علت برای مرحوم مشیرالدوله فرستاده نشده، چندی پیش در آرشیو انستیتوی شرق شناسی وابسته به فرهنگستان (آکادمی) علوم روسیه در مسکو به دست آمد. متن نوشته ژوکوفسکی به خط فارسی چنین است:

این قطعه عکس را این حقیر ژوکوفسکی به رسم یادگار و اسباب تذکر و دیده گذاشتم نزد جناب جلالة مآب اجل اکرم مشیرالدوله وزیر عدلیه اعظم دام اقباله العالی، که گاه گاهی مشاهده آن نموده موجب تذکر و توجه ضمیر منیر جناب معزی له بوده باشد و کان ذلک فی شهر رجب سنه ۱۳۰۱.

ژوکوفسکی مجموعه ای از تعزیه های ایرانی را نیز از ایران همراه آورد که اکنون در کتابخانه دانشگاه پیتزبورگ نگاهداری می شود. از زمره تألیفات او کتاب ناتمامی درباره دارالفنون و ترجمه هائی از فرامین شاهان ایران و خاطرات او درباره دومین سفرش به طهران در سال ۱۸۹۹، و مجموعه سخنرانیهای درباره ادبیات فارسی ست.

در آن هنگام، دروس ایران شناسی دانشگاه پیتزبورگ به طور کلی بدین ترتیب تدریس می شد، گویشهای مختلف ایرانی (توسط ژوکوفسکی)، زبانهای طالبی، گیلکی، مازندرانی، تاتی (توسط دورن، برزین، ملگونوف، میلر)، زبان اوستی (توسط شگرن،

(A. Shegren)، زبان کردی (توسط لرح، ژا پا (A. Zhaba)، خوچکو (A. Khodzko)، زبان تاجیکی (توسط گریگوریف)، زبان پامیری (توسط ایوانف و زلمان)، و زبان یغناپی (توسط زلمان).

تحقیقات این دانشمندان در رشته زبان شناسی ایرانی، به خصوص آثاری که دو تن از آنها زلمان و میلر درباره زبانهای باستانی ایران انتشار دادند، سهم فراوانی در پیشرفت تبعات و مطالعات مربوط به زبانهای کهن ایرانی در دنیای خاورشناسی غرب داشت، به طوری که در مهمترین اثر زبان شناسی ایرانی که در قرن نوزدهم به نام اصول واژه شناسی ایرانی (*Grundriss der Iranischen Philologie*) تحت نظر ویلهلم گایگر (W. Geiger) و ارنست کون (E. Kuhn) به زبان آلمانی دروین انتشار یافت، تقریباً کلیه مقالات مربوط به زبانهای پهلوی، استی، پامیری، تاجیکی و یغناپی توسط این دانشمندان نوشته شده بود.<sup>۲۵</sup>

ژوکوفسکی تز دکترای خود را درباره اوحدالدین انوری شاعر ایرانی قرن دوازدهم میلادی نوشت. این اثر اولین نشر انتقادی قسمتی از دیوان انوری با تحقیقی در زندگی و آثار وی می باشد. ژوکوفسکی در سال ۱۸۹۷ مقاله ای درباره رباعیات عمر خیام نوشت. وی از روی مطابقه با دیوانهای ۳۹ شاعر دیگر به این نتیجه رسید که یک پنجم رباعیاتی که به خیام نسبت می دهند در دیوانهای شعرای دیگر یافت می شود و این مسأله تا حدی ضد و نقیض بودن نظریات فلسفی و اخلاقی خیام را توجیه می کند.

از وقتی که ژوکوفسکی به ایران سفر کرد تا آخر عمرش کار اساسی او مطالعه در دیانت ایرانیها بود. او مدارک منحصر به فرد زیادی درباره فرقه های مختلف متصوفه از جمله نعمت اللهی، خاکساری، جلالی، اویسی، رفاعی و غیره جمع آوری کرد و در این باره مقاله هایی منتشر نمود. ژوکوفسکی مطالعات زیادی درباره صوفیگری دارد و آثار او بنیاد آموزش صوفیگری را در ایران شناسی روسیه نهاده است. ژوکوفسکی از روی دستخطهای منحصر به فرد تاشکند، لندن، وین، و کینهاگ نشر علمی سه اثر مهم صوفی را درباره زندگی شیخ مشهور صوفی ابوسعید ابی الخیر که بسیاری از رباعیات معروف را به او نسبت می دهند آماده کرد.<sup>۲۶</sup>

از دوره ژوکوفسکی ادبیات شناسی فارسی یکی از مهمترین رشته های علمی موزه آسیایی پترزبورگ شد. شاگردان او و آ. ایوانف، یون. مار (I. N. Marr) و آ. آ. روماسکوویچ (A.A. Romaskevich) کارهای علمی او را ادامه دادند.

مراکز دیگر

زبان فارسی از سال ۱۸۲۹ تا ۱۸۳۶ در دانشگاه خارکف تدریس می شد. استاد این زبان یکی از برجسته ترین دانشمندان ایران شناس قرن نوزدهم روسیه به نام دورن بود که از این راه عملاً مکتب ایران شناسی اوکراین را پایه گذاری کرد. وی در سال ۱۸۳۶ برای ادامه کار علمی خود به سنت پیترزبورگ رفت و با عزیمت او، فعالیت های ایران شناسی در اوکراین نیز تا وقتی که آفانگل کریمسکی (A. Krimskiy) ایران شناس معروف اوکرائینی همت به تجدید آن گماشت، متوقف ماند.

مرکز مهم دیگر مطالعات ایران شناسی و تدریس زبان و ادبیات فارسی، انستیتوی شرق شناسی لازارف (Lazarevski Vostochni Institut) بود که در سال ۱۸۱۵ به نام «کالج لازاری» توسط لازاریان ارمنی مقیم مسکو تأسیس شد، و تدریجاً به صورت یکی از مراکز مهم خاورشناسی روسیه درآمد، به طوری که آکادمیسین اوربلی ایران شناس معروف شوروی آن را «از درخشانترین کانونهای علمی و فکری در قلمرو خاورشناسی روسیه» نامیده است.<sup>۲۷</sup>

ایران شناسی از آغاز مطالعات در انستیتوی شرق شناسی لازارف مقام مهمی داشت، و ایران شناسان درجه اول چون و. میلر، ف. کورش (که به او از نظر احاطه فوق العاده وی به زبانهای خاوری «دانشکده متحرک زبانهای شرقی» لقب داده بودند)، آ. کریمسکی، و نیز دانشمندان خاورشناس برجسته ارمنی مانند نظریان، امین، بوداغوف در آن به تدریس و مطالعه پرداختند. تدریس زبان فارسی یکی از مواد کار این مؤسسه بود و شعبه انتشارات آن، متون مختلف ادبی فارسی را برای دانشجویان این زبان به چاپ رسانید.

در مکتب ایران شناسان بزرگ این دوره، نسل بعدی ایران شناسان روس تربیت شدند که برجسته ترین آنها عبارت بودند از بارتولد (V.V. Bartold)، روماسکویچ، برتلس (E.E. Bertels) و سیمونوف (A.A. Semionov)، میلر، مار، فریمان (A.A. Freimann)، مینورسکی (V. Minorsky) و غیره.

### مطالعات ایران شناسی بعد از انقلاب اکتبر

#### مطالعات ایران شناسی در پیترزبورگ

پس از انقلاب ۱۹۱۷ فعالیت های خاورشناسی در اتحاد شوروی توسعه بیشتری یافت. از دوران بعد از انقلاب تا جنگ جهانی دوم، پیترزبورگ به پیروی از سنت دیرینه خود همچنان مقام اول را در خاورشناسی شوروی دارا بود. در این دانشگاه پیش از اکتبر ۱۹۱۷ تدریس دروس مربوط به ایران شناسی در شعبه های پراکنده ای انجام می گرفت که یکی از آنها قسمت زبان شناسی فارسی بود که زالمان در آخرین سال حیات خود تصدی آن را



عهده دار بود، ولی وظیفه اساسی تشکیل کرسی واحدی را به نام «کرسی زبان شناسی ایرانی» و اداره آن را در طول بیش از سی سال فریمان به عهده گرفت. وی از بدو تأسیس این کرسی در سال ۱۹۱۸ تا سال ۱۹۵۰ یعنی مدت ۳۲ سال تصدی آن را به عهده داشت و در این مدت پیوسته این مرکز را به صورت یکی از مهمترین مراکز مطالعات ایران شناسی شوروی، مخصوصاً در رشته زبان و فرهنگ باستانی ایران، نگاه داشت.

تدریس تاریخ ادبیات فارسی در این کرسی در طول ۲۰ سال برعهده دو ایران شناس برجسته برتلس و روماسکوویچ بود و مار دانشمند ایران شناس دیگر نیز با آنان همکاری می کرد.

یوری مار علاقه زیادی به مسأله روابط ادبی ایران با گرجستان نشان می داد و مطالعاتش در آثار خاقانی، نظامی و شاعر گرجی روستاولی می باشد. مار به این نتیجه رسید که گرجستان در قرون ۱۰-۱۲ با آثار شعرای ایران خوب آشنا بود و آنها را به زبان گرجی ترجمه می کرد. از این رو بسیاری از آثار فارسی آن دوره که از بین رفته اند اکنون ترجمه های آنها به گرجی در دسترس می باشد. مار در سال ۱۹۲۵ به مأموریت به ایران رفت و مآخذ و اسناد زیادی درباره فولکلور ایران، از جمله درباره فرقه اهل حق و همچنین تئاتر خلقی ایران «پهلوان کچل» و غیره جمع کرد.<sup>۲۸</sup> مار در سال ۱۹۳۴ در کنگره بین المللی هزاره فردوسی شرکت کرد و نطق جالبی درباره وزن شاهنامه ایراد نمود و به دریافت نشان ادبی مخصوص نائل گردید. متأسفانه مار در چهل و دو سالگی فوت کرد. آثار منتشر شده او به زبانهای روسی و فارسی بیش از صد عنوان را در بر دارد.<sup>۲۹</sup> بسیاری از آثار او هنوز منتشر نشده و در آرشیو انستیتوی شرق شناسی پیتربورگ نگهداری می شود. یوگنی برتلس بعد از اتمام تحصیلات دانشگاهی، از آوریل ۱۹۲۰ تقریباً سی سال در انستیتوی شرق شناسی پیتربورگ کار می کرد. او در سالهای آخر عمرش تا ۱۹۵۷ در مسکو اقامت داشت. برتلس از ابتدا روی دستخطهای صوفی که قسمت ارزنده و بسیار مشکل کلکسیون موزه آسیایی را تشکیل می داد شروع به کار کرد. او در ظرف ۵ سال (۱۹۲۴-۱۹۲۹) ۲۲ اثر علمی درباره صوفیگری و ادبیات صوفی به زبانهای فارسی و عربی منتشر کرد. اگر ژوکوفسکی بیشتر به مسائل فلسفی و موازین اخلاقی صوفی اهمیت می دهد، برتلس صوفیگری را از نقطه نظر تأثیر آن بر ادبیات و هنر بررسی می کند. آثار برتلس مسائل مهمی را درباره متون و اصطلاحات متصوفه و طرز درک آثار و علائم سمبولیک شعرا از جمله خواجه عبدالله انصاری، فریدالدین عطار، باباکوهی و دیگران مطرح می کند. مقاله های برتلس اینک جلد واحدی از آثار منتخب او را تشکیل می دهد.<sup>۳۰</sup>

برتلس در سالهای بعد درباره شعرا و نویسندگان ایران تحقیقات عمیقی انجام داد. برتلس فقط درباره نظامی از سال ۱۹۳۹ بیش از ۵۰ مقاله منتشر کرد<sup>۳۱</sup> و در ظرف ۲۰ سال متن انتقادی تمام خمسة نظامی را منتشر کرده، در سال ۱۹۴۸ به دریافت حائزه دولتی نائل شد.<sup>۳۲</sup> گل سرسبد آثار علمی برتلس کتاب تاریخ ادبیات فارس و تاجیک<sup>۳۳</sup> است که تمام آن از روی تحقیقات علمی منابع نوشته شده ولی برتلس فقط دو سوم آن یعنی تا اواخر قرن ۱۲ را تمام کرد. مرگ ناگهانی او مانع از اتمام این کار شد. میراث علمی برتلس را که بعد از مرگش در ۶ جلد آثار منتخب منتشر شده می‌توان دایره المعارف ادبیات فارسی نام نهاد. این مجلدات بیش از سیصد اثر و از جمله بیش از بیست کتاب وی را در بر می‌گیرد.

بعد از جنگ دوم جهانی در پیتربورگ ادبیات‌شناسان زیادی درباره ایران مشغول کار بودند. یکی از مشهورترین آنها پروفیسور آ.ن. بلدیرف بود که کتابی درباره بدایع الوقایع اثر زین الدین واصفی شاعر قرن شانزدهم تاجیکستان نوشت<sup>۳۴</sup> و بدین وسیله بسیاری از صفحات مبهم فرهنگی و ادبی تاریخ آسیای میانه و ایران را روشن کرد. آ.ن. روزنفلد و آ.ت. طاهرجانف درباره ادبیات ایران در پیتربورگ کار می‌کردند. روزنفلد مقاله‌ها و ترجمه‌های زیادی درباره نویسندگان معاصر ایران از جمله صادق هدایت دارد. اثر مهم طاهر جانف کتابی درباره پیش‌کسوت شعرای ایران ابو عبدالله رودکی است.<sup>۳۵</sup>

#### مطالعات ایران‌شناسی در مسکو

پس از جنگ جهانی دوم، با انتقال انستیتوهای خاورشناسی آکادمی علوم شوروی از لنین‌گراد به مسکو این شهر به صورت مرکز ایران‌شناسی شوروی درآمد. مقارن با این زمان، انستیتوی زبان‌شناسی فرهنگستان (آکادمی) علوم شوروی نیز از سال ۱۹۵۰ در مسکو تأسیس شد که زبان‌شناسی فارسی و ایرانی یک شعبه مهم آن است.

مهمترین مرکز مطالعات ایران‌شناسی روسیه فرهنگستان علوم روسیه است که از نظر تمرکز فعالیت‌های علمی و تعداد سازمانها و افراد وابسته بدان بزرگترین فرهنگستان (آکادمی) جهان به شمار می‌رود.

مطالعات خاورشناسی فرهنگستان علوم که مطالعات ایران‌شناسی قسمتی از آنهاست توسط مراکز مختلف علمی و تحقیقی وابسته به «شعبه علوم اجتماعی» فرهنگستان صورت می‌گیرد. مرکز اصلی این مطالعات «انستیتوی شرق‌شناسی» است و در عین حال فعالیت‌های علمی چند انستیتو و مرکز دیگر با تاریخ و فرهنگ ایران ارتباط دارد. انستیتوی شرق‌شناسی کنونی در سال ۱۹۳۰ در پی ادغام «موزه آسیایی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی» و انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی به وجود آمد. مرکز این

انستیتو تا سال ۱۹۵۰ لنینگراد بود و از آن تاریخ این مرکز به مسکو انتقال یافت. برنامه کار این انستیتو پژوهش و بررسی علمی در تاریخ، زبان، ادبیات، مذاهب، امور اجتماعی، و امور اقتصادی ملل شرق و انتشار نتایج این بررسیها به صورت کتب و رسالات و مقالات و انتشار متون آثار فرهنگ ملل خاوری و نشر ترجمه های این آثار است. در این زمینه ها، کار انستیتو توسط شعبه های مستقلی انجام می گیرد که یکی از آنها شعبه ایران است. شعبه ای از انستیتو نیز در پیتربورگ به نام «بخش موزه نسخه های خطی شرقی» وجود دارد که وظیفه آن بررسی نسخ خطی فارسی، عربی و سایر مخطوطات شرقی ست. در هریک از این شعب، انستیتو دارای دوره های تدریس تخصصی در سطح بالای علمی ست که تا درجه دکترا و دکترای عالی را شامل می شود.

از طرف انستیتو نشریه منظم ماهانه و دو ماهه و چند مجموعه مختلف کتب و رسالات مستقل (مونوگرافی) منتشر می شود و علاوه بر آن هر سال تعداد زیادی از آثار ادبی کشورهای شرقی به نام شاهکارهای ادبیات شرق به صورت متن اصلی یا ترجمه روسی و سلسله کتب تحقیقی مختلفی به چاپ می رسد. نشریات منظم انستیتوی شرق شناسی عبارتند از: مجله شرق (*Vostok*) و مجله آسیا و آفریقای کنونی (*Azia i Afrika Segodnia*) که هر دو در مسکو منتشر می شود.

بخش ایران شناسی انستیتوی شرق شناسی از آغاز تأسیس انستیتو یکی از مهمترین شعبه های آن به شمار رفته است و از همین نظر تصدی آن را در آغاز و. و. بارتولد ایران شناس برجسته عهده دار بود. عده ای از کارشناسان ادبیات کلاسیک و ادبیات معاصر ایران در «دائرة ادبیات و نشریات و یادگارهای تاریخی» انستیتو کار می کنند. از این دائرة تا کنون دوره کامل و منقح نه جلدی شاهنامه فردوسی به ریاست محقق و رئیسور معروف عبدالحسین نوشین، گلستان سعدی، رباعیات خیام، بدایع الوقایع آصفی، منظومه های نظامی و آثار متعدد دیگر به چاپ رسیده است.

انستیتو به موازات چاپ آثار ادبیات ایران، کتابها و آثار تحقیقی مختلفی را که توسط ایران شناسان عضو انستیتو در رشته های مختلف ادبیات، تاریخ، زبان شناسی، علوم و غیره تألیف می شود به چاپ می رساند. از زمره مهمترین کارهای اخیر انستیتو در این زمینه می توان از تدوین فرهنگ دو جلدی هفتاد هزار لغتی فارسی- روسی (توسط ج. دُری، ن. عثمانف، ل. کیسلوا تحت نظر روبین چیک)، چاپ مجموعه شش جلدی آثار ی. ا. برتلس درباره ایران، کتابهای د. کمیسارف، ج. دُری، و کلیا شتورینا درباره تنظیم و نشر معاصر ایران نام برد.

بخش ایران شناسی، انستیتوی شرق شناسی، مسکو

## یادداشتها:

- ۱- *Khaydeniye Kiuptza Fedota Kotova v. Persiyu*, Moscow, 1958.
- ۲- چون در زبان فرانسه چشمه و فواره *Fontaine* است در متن روسی چشمه به فواره مبدل شده است.
- ۳- B.V. Tomashevsky, Pushkin, *Kniga 1*, 1813-1824, Moscow, 1956, P. 521.
- ۴- کلیات لرمونتوف (M.U. Lormontov)، ج ۱، مسکو- لنین گراد، ۱۹۴۸، ص ۸۳.
- ۵- کلیات فِت (A.A. Fet)، ج ۲، سنت پیترزبورگ، ۱۹۱۲، ص ۱۸۷.
- ۶- در بین آنها کتابهای مختلف به زبان روسی و کتاب ذیل به فرانسه موجود است:
- Historie ancienne des Egyptiens, des Assyriens, des Medes et des Perses, des Grecs, des Carthaginois*, Paris, 1857.
- ۷- لئو تولستوی (L.N. Tolstoy)، کلیات به زبان روسی (*Polnoe Sobranie Sochinenii*) در ۹۰ جلد، ج ۶، مسکو، ص ۳۰۷.
- ۸- همان جا، ص ۳۱۴.
- ۹- همان جا، ص ۳۱۹.
- ۱۰- *Ruskoye Slovo*, 1860, No. 2.
- ۱۱- A Shifman, *Lev Tolstoy i Vostok*, Moscow, 1971, P-340.
- ۱۲- تولستوی از کتاب *Les Mille et un jours, contes persans* (Paris, 1839) استفاده کرده بود. این کتاب هم اکنون در کتابخانه شخصی تولستوی نگهداری می شود.
- ۱۳- تولستوی از مجموعه های گوناگونی استفاده کرده، از جمله: *Pantheon Litteraire. Litterature orientale* (Paris, 1839) که قسمت سومش حاوی داستانها و افسانه های فارسی ست. بسیاری از حکمتهای فارسی را تولستوی از کتاب *F. Albitis, The Morality of all Nations* (Manchester, 1856) اقتباس کرده است.
- ۱۴- H. Dosev, *Vblizi Lastoy Poliani* (1907-1909), Moscow (n.d.) P. 79.
- ۱۵- این منظومه به پانزده زبان ترجمه و در بسیاری از کشورهای شرق و غرب منتشر شده بود.
- ۱۶- آ. شیفمان، اثر ذکر شده، ص ۳۴۶.
- ۱۷- لئو تولستوی، کلیات، ج ۷۳، ص ۹۶.
- ۱۸- D.S. Komissarow, *Puti razvitiya Novoy i Noveyshey persidskoy literaturi*, Moscow, 1982, P. 96.
- ۱۹- شجاع الدین شفا، جهان ایران شناسی، طهران، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۷۷۸.
- ۲۰- همان جا، ص ۷۸۰.
- ۲۱- *Catalogue des Manuscrits et Xylographes Orientaux de la Bibliotheque Imperiale de St. Petersburg*, St. Petersburg, 1852.
- ۲۲- درباره آثار دورین نگاه کنید به مقاله: Litova i Portugal, *Vostokovedeniye*, No. 701-820.
- ۲۳- درباره زندگی و تحقیقات علمی زالمان نگاه کنید به مقاله: A.G. Perikhaniyan, "Karl Hermanovich Zaleman," *OUPB*. IV. 1959, pp. 79-115.
- ۲۴- درباره زندگی و آثار ژوکوفسکی نگاه کنید به مقاله های: V.V. Bartlod, "Pamiati V.A. Zhukovskogo", *Zapiski Vostochnago Otdela Rossiyskoy Akademii Nauk*, vol. 25, 1921, pp. 399-415; S.F. Oldenberg, "Valentin Zhukovski," *Iran*, 1919, No.2 pp. 2039-2068; P.P. Bushev, "Zhizn i deyatelnost V.A. Zhukovskogo,"

OUPB, IV, 1959, pp. 116-137.

۲۵- جهان ایران شناسی، ص ۷۸۲.

*Tayny edineniya s Bogom v podvigah startza Abu Saida Tolkovaniya na* -۲۶

*chetverostishiya Abu Saida*, St. Petersburg, 1899; *Zhizn i Rechy Startza Abu Saida Manikheyskogo*, St. Petersburg, 1899; *Raskritiye Skritogo za Zavesoy*, Leningrad, 1926.

A.P. Baziantz, *Nad arkhivom Lazarevykh* (Ocherki). Moscow, 1982; -۲۷

*Lazarevsky Institut Vostochnyh yazikov (Istorichesky Ocherk)*, Moscow, 1959; *lazarevsky Institut v Istoriy oterestvenogo Vostokovedeniya*, Moscow, 1973.

*Obraztsy Bakhtiarskoy Literatury*, Dan-B, 1927, pp. 55-58; *Persidskiy* -۲۸

*petruchka, Teatr narodov Vostoka*, Leningrad, 1927, pp. 15-17; Koe-Schto o,

“Pahlavan-Kachale i Drugih Vidah Narodnogo Teatra v Persyi”, *Iran*, II, pp. 74-88.

۲۹- درباره آثار یوری مارنگاه کنید به مقاله:

I.V. Megrelidze, “I. H. Marr,” *Statyi, soobsheniya i resume d o*, vol. 1, Moscow-Leningrad, 1936 (pp. xvii-xxi)

I.E. Bertels, *Izbraniye trudi, Sufism i sufiyskaya literatura*, Moscow, 1965. -۳۰

I.E. Bertels. *Izbraniye trudi. Nizami u Fizuli*, Moscow, 1962. -۳۱

*Nizami. Tvorcheskiy put poeta*, Moscow, 1956. -۳۲

I.E. Bertels. *Izbraniye trudi. Istoriya persidsko-tadjikskoy literatury*. Moscow, -۳۳  
1960.

Zayn-ad-din Vasefi, *Badaye-al-Vakaye. Kriticheskiy text vvedeniye i ukazateli*, -۳۴  
vols. 1-2, Moscow, 1961

*Rudaki, Zhizn i tvorchestvo*, Istoriya izucheniya, Leningrad, 1968. -۳۵

دو نامه درباره

## بدیهه سرایی شفاهی و شاهنامه\*

هامبورگ، ۲۰ ژوئیه ۱۹۹۶

دوست ارجمند      بنده در این هفته ها و ماهها که با بیماری دیسک خود دست و پنجه نرم می کنم، دورادور شاهد بحثهای شما با پیروان فرضیه بدیهه سرایی شفاهی هستم. به گمان بنده اشکال اصلی کار این دانشمندان در این است که آنچه را که در شاهنامه درست یا نادرست در تأیید نظر خود یافته اند، بی دلیل و شتابزده با موضوع مأخذ کتاب ارتباط داده اند و چون به اعتبار نظر خود اعتقاد بسیار داشته اند، ناچار هر کجا به مطلبی برخوردند که خلاف نظر آنها بوده، آن را نادیده انگاشته و یا به حساب دروغهای شاعرانه گذاشته اند. ولی همان طور که اشاره کردم موضوع فرضیه بدیهه سرایی شفاهی با مأخذ شاهنامه هیچ ارتباطی ندارد، بلکه اگر اصلاً ارتباطی با شاهنامه پیدا کند، مربوط

\* خانم Olga M. Davidson در کتاب *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca/London, 1994 (series: Myth and Poetics; ed. Gregory Nagy), PP. XIII + 197 در صدد اثبات این موضوع برآمده اند که شاهنامه اساساً متأثر و دنباله رو سنت حماسه سرایی شفاهی ست و بر منابع و مأخذ کتبی تکیه ندارد. مقاله محمود امیدسالار در نقد این کتاب و در رد فرضیه خانم دیویدسن دو سال پیش در ایران شناسی (سال ۷، ۲، تابستان ۱۳۷۴، ص ۴۳۶-۴۵۷) به چاپ رسید. اینک متن دو نامه ای را که جلال خالقی مطلق استاد دانشگاه هامبورگ و شاهنامه شناس مشهور خطاب به محمود امیدسالار در رد فرضیه شفاهی بودن مأخذ شاهنامه نوشته است عیناً در این جا چاپ می کنیم. هدف ما آن است که صاحب نظران و محققان آراء خود را در این موضوع بنویسند. آنچه برای ما حائز کمال اهمیت می باشد آن است که موضوع به صورت علمی مورد بررسی قرار بگیرد.

ایران شناسی

به تکنیک شعری کتاب است. بنده نخست دلایلی را که شفاهی بودن مآخذ شاهنامه را رد و کتبی بودن آن را اثبات می‌کنند و اهم آنها را شما در مقالهٔ خود در ایران‌شناسی نیز برشمرده‌اید، در هفت نکته خلاصه می‌کنم، تا نخست روشن شود که مآخذ شاهنامه در هر حال کتبی بوده‌ و نه شفاهی، و سپس در پایان به این مطلب بر می‌گردم که موضوع تأثیر زبان بدیهه‌سرای‌ی شفاهی در زبان شاهنامه، مسأله‌ای است بیرون از موضوع مآخذ کتاب:

۱- بخش بزرگی از شاهنامه که جنبهٔ گزارش و خبر و شرح وقایع تاریخی و نیم تاریخی دارد، حتی بخش ادبیات ساسانی که بیشتر شامل آیین خسروان و اندرزنامه هاست و نیز بخش اساطیری آن در آغاز کتاب، اصلاً موضوع سخن شفاهی سراینندگان دوره گرد نیست، بلکه تألیفات مورخان درباری و موبدان و دهقانان است. برای مثال شرح آوردن کتاب کیلده و دمنه از هند توسط برزوی پزشک و یا مباحث مجالس خسرو و انوشروان با بزرگمهر و موبدان به چه کار گوسان‌ها می‌خورد و سراینندگان بیسواد دوره گرد چه اطلاعاتی و چه علاقه‌ای به این امور داشته‌اند؟

۲- اصل پهلوی برخی از بخشهای شاهنامه در دست است، چون کارنامهٔ اردشیر بابکان و یادگار زریران و یادگار بزرگمهر که نشان می‌دهند بخشهایی از شاهنامه حتی پیش از آن که در خداینامه راه یابند، به صورت رسالات و کتب جداگانه نگارش یافته بودند.

۳- دهقانان و موبدان که فردوسی داستانهای خود را به آنان نسبت می‌دهد به هیچ روی ناقلان شفاهی داستانها و آن هم از نوع نقال و گوسان و سرایندهٔ دوره گرد نبوده‌اند، بلکه طبقه‌ای بوده‌اند در ردیف دانشمندان و اهل تألیف و تصنیف و بیشتر آثار تاریخی و علمی و ادبی که در سده‌های نخستین هجری از پهلوی به عربی و فارسی ترجمه شده است، متعلق به کتابخانه‌های آنان بوده است و آنان خود در انتقال فرهنگ ساسانی به عربی و فارسی به عنوان مترجم و مؤلف سهم بزرگی داشته‌اند و در آثار عربی و فارسی آن زمان نام بسیاری از آنها هست و از جمله در مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصور و شاهنامهٔ فردوسی.

در شاهنامه در یک جا که به وضوح از یک سرایندهٔ دوره گرد سخن می‌گوید در آغاز داستان جنگ مازندران است، ولی این سراینده چند بار فقط راهشگر نامیده شده است و نه دهقان یا موبد. و باز یک بار دیگر در پادشاهی هرمزد، بهرام چوبین در بزم شبانه دستور می‌دهد که داستان هفت خان اسفندیار را برایش بخوانند و در این جا نیز این سراینده باز راهشگر نامیده شده است و نه دهقان یا موبد (چاپ مسکو ۱۷/۸/۴۱۷-۱۶۸۲-۱۶۸۵). و باز در جایی که انوشروان در پاسخ موبد شرایط سخنسرای‌ی را بر می‌شمارد (چاپ مسکو

۳۹۱۸/۲۸۲/۸-۳۹۲۸) که شرط پنجم آن پیوسته، یعنی منظوم سخن گفتن است اشاره به شاعری دهقان و موبد نیست، با آن که در این جا سخن از شعر پردازان است و نه بدیهه سرایان، و بر این که دهقانی یا موبدی شاعر بوده باشد ایرادی نیست. و باز همچنین در پادشاهی بهرام گور در داستان لوریان که همان سرایندگان دوره گرد هستند، باز سخن از رامشگر است و نه موبد و دهقان. و اتفاقاً جالب است که بهرام نخست به آنها دستور می دهد که در روستاها ساکن شوند و برزیگری کنند و در ضمن برزیگری برای برزیگران دیگر رامشگری کنند، ولی آنها در عرض یک سال گاو و گندم را می خورند و دوباره دست تپی نزد بهرام می روند. بهرام به آنها می گوید شما همان بهتر است سوار خر خود شوید و دوره گردی کنید و سرود بخوانید. و در پایان آمده است که این جماعت شب و روز در راهند و به دزدی مشغول که معلوم می شود که در ایران نیز این طبقه خوشنام نبوده اند، چنان که در قرون وسطی در اروپا نیز این طبقه بدنام بودند. و نیز این مثل مانوی تأییدی بر این مطلب است: «مانند گوسانی که کرده های پهلوانان را می سراید، ولی خود بهره ای از آن نمی گیرد». (رامشگر آغاز داستان جنگ مازندران نیز دیو نامیده شده است، ولی در این جا منظور این است که دیو خود را به جامه رامشگر در آورد و با خواندن مازندرانی سرود کیکاوس را فریفت). اکنون فردوسی را جزو شنوندگان این طبقه در آوردن که داستانهای خود را از آنها اخذ کرده است جای شگفتی بسیار است. غیر از این نیز در شاهنامه از این طبقه به کرات با عنوان رامشگر و یک جا خنیاگر یاد شده و نه دهقان و موبد. اصطلاحات گوینده و سراینده همان طور که شما خود متذکر شده اید، در شاهنامه دارای معانی متعدد است و کار رفت آن درباره رامشگران و خنیاگران به معنی «سرود خوان» است و درباره دهقانان و موبدان به معنی «نویسنده و گزارش کننده» و درباره قاصدان به معنی «خبر آورنده» و نیز عموماً به معنی «سخنگو» و «سخندان» و حتی به معنی «فرمانبردار» و کنایه از زبان که در دهان است به کار رفته است. اگر کسی معتقد باشد که در شاهنامه دهقانان و موبدان سرودخوانی هم می کرده اند (که صرف چنین ادعایی نه فقط دلیل ناآشنایی با شاهنامه بلکه ناآشنایی مطلق با مسائل ساده فرهنگ و اجتماع کهن ایران است)، باید مثالی بیاورد که در شاهنامه دهقان و موبد رسماً رامشگر یا خنیاگر یا سرودخوان و نظایر آن نیز نامیده شده باشد و نه فقط سراینده و گوینده و سخنگوی و از این قبیل. در غیر این صورت، نهایت که سراینده و گوینده را در رابطه با دهقان و موبد به معنی «شاعر» هم بگیریم، دیگر او سراینده بدیهه سرای اشعار گفتاری نیست، بلکه شاعر اشعار نوشتاری، مانند فردوسی و دقیقی ست، و این بدین معنی ست که فردوسی برخی داستانها را که



به شعر فارسی بوده، دوباره از نو سروده است که بسیار بعید است، و در هر حال در شاهنامه فقط به این موضوع تصریح شده است که مأخذ او به نثر بوده و او آن را به نظم در آورده است:

که این نامه [شاهنامهٔ ابومنصوری] را دست پیش آورم  
به پیوند گفتار خویش آورم  
یکم ۱۳/۱۳۶

و همین مطلب را از قول دقیقی نیز گفته است:

به شعر آرم این نامه [شاهنامهٔ ابومنصوری] را گفت من [دقیقی]

یکم ۱۳/۱۲۹

و باز:

یکی نامه [شاهنامهٔ ابومنصوری] بود از گه باستان	سخنهای آن بر منشش راستان
چو جامی گهر بود و مشور بود	طبايع زيونند او دور بود
نبردی به پیوند آن کس گمان	پراندیشه گشت این دل شادمان
گرفتم به گوینده [دقیقی] بر آفرین	که پیوند را راه داد اندر این
اگر چه نیوست جز اندکی	زرزم وز بزم از هزاران یکی
هم او بود گوینده [فردوسی] را راهبر	که بنشاند شاهی ابر گاه بر

چاپ مسکو، ج ۶، ص ۱۳۶

و باز در پادشاهی انوشروان آمده است:

یکی پیر بُد پهلوانی سخن	به گفتار و کردار گشته کهن
چنین گوید از دفتر پهلوان	که پرسید موبد ز نوشین روان...

چاپ مسکو ۸/۲۸۰/۳۸۸۵-۳۸۸۶

یعنی یکی از نویسندگان دفتر پهلوان، یعنی شاهنامهٔ ابومنصوری، دربارهٔ پرسش موبد از انوشروان چنین می گوید... این گفتن از دفتر است، پس نه گزارش شفاهی و نه شعر، بلکه گزارشی ست به نثر. و پهلوانی سخن را در این جا به علت این که موضوع سخن اندرز است، نمی توان سخن حماسی معنی کرد، بلکه پهلوانی سخن یا به معنی «فارسی فصیح» است و یا به معنی «دانندهٔ زبان پهلوی»، و این معنی دوم محتمل تر است و اشاره دارد که آن پیر یکی از مترجمان پهلوی به فارسی برای تدوین شاهنامهٔ ابومنصوری بوده است.

و باز در روایت عهدنامه نوشتن انوشروان برای پسرش هرمزد (چاپ مسکو ۸/۳۱۰/۴۳۹۴ به بعد) آمده است: «نبشتند عهدی به فرمان شاه...» که البته عهدنامه را به شعر نمی گفته اند و در شاهنامهٔ ابومنصوری هم آن را به شعر ترجمه نکرده بودند، ولی چهار بیت پایین تر می گوید: «پیوستم این عهد نوشین روان...» یعنی عهدنامه را از نثر

به شعر درآوردم، و در بیت بعد می گوید: «یکی نامه شهریاران بخوان...» که نشان می دهد که این عهدنامهٔ مثنوی را نیز از کتاب شاهنامهٔ ابومنصوری گرفته است. بنا بر این وقتی چهار بیت پایین تر که دوباره به موضوع عهدنامه بر می گردد و می گوید:

چه گفت آن سرایندهٔ سالخورد / جواندرز نوشین روان یاد کرد...

در این جا سرایندهٔ سالخورد یعنی مترجم و مؤلف پیری که در شاهنامهٔ ابومنصوری عهدنامهٔ نوشیروان را گزارش کرده است، البته و صد در صد به نثر و نه به شعر.

و به همین ترتیب می توان گواهیهای دیگری از شاهنامه آورد که شاعر مطالب خود را از «نامهٔ باستان» و «دفتر شهریاران» گرفته و به شعر درآورده است (- یکم ۱۶۴/۴۱؛ چهارم ۱۷۱/۳۲؛ ۱۷۲/۵۰؛ ۱۷۴/۷۳؛ چاپ مسکو ۶/۶۴/۹۰۰/۸/۳۰۴/۳۰۴-۴۲۸۵).

تنها بخش از مآخذ فردوسی که شعر بوده، هزار بیت دقیقی ست که فردوسی چنان که می دانیم آن را عیناً نقل کرده است و علت آن را هم گفته است و در پایان انتقادی نیز از شعر دقیقی کرده است.

۴- همان گونه که شما متذکر شده اید، فردوسی یک شاعر دانشمند و حکیم است و با سرایندگان دوره گرد ارتباطی نداشته است. بنده می افزایم که تربیت شاعری او یک پای در سنت فرهنگی طبقهٔ دهقانی کهن دارد و یک پای در سنت شاعری در ادب فارسی دورهٔ اسلامی متأثر از ادب عرب. منتها در این جا نکته ای را که فقط غیر مستقیم به موضوع مربوط است عرض کنم. بنده به پیروی از نظر نولدکه معتقدم که فردوسی پهلوی نمی دانسته (یعنی اشکال اصلی خط پهلوی بوده و نه زبان آن، و اگر خط پهلوی را می شناخت تا نود درصد از زبان آن را در می یافت) و همچنین به پیروی از نظر نولدکه معتقدم که سواد عربی شاعر تا حدی که بر ادب عرب احاطه داشته باشد نبود. نظر مرحوم فروزانفر که فردوسی از شعر عرب و شعر جاهلی عرب متأثر گشته است، نظری ست بر اساس مقایسات کلی و بی اهمیتی که بیشتر ایرانیان و برخی از غربی ها میان آثار ادبی می کنند و فرقی میان تشابهات ظاهری و تشابهات ریشه ای نمی گذارند. یک گونه از این مقایسات، مقایسه ای ست که زنده یاد مهرداد بهار میان رستم و اسفندیار و ایلیاد کرده است (گرچه در مایه و پایهٔ کم نظیر، بل بی نظیر مرحوم فروزانفر در زبان و ادب فارسی و عربی، و تبحر و معرفت شادروان مهرداد بهار در زبان پهلوی و اسطوره شناسی جای سخنی نیست). و گمان می کنم بنده قبلاً نظر خود را در این باره به تفصیل برایتان نوشته باشم. اگر کار را بر این اساس بگذاریم، هر اثر ادبی را از هر گوشهٔ جهان می توان متأثر از هر اثر ادبی متقدم بر آن از یک گوشهٔ دیگر جهان دانست.

۵- فردوسی در چند جا از به نظم کشیدن مأخذ خود اظهار ملال کرده است و البته اگر مأخذ ملال آور شفاهی بود، از گزینش آن چشم پوشی می کرد و نیز گاه می گوید که از مأخذ خود چیزی نینداخته است که باز به اصلی نوشتاری رهنمون است. شما خود به چند نمونه اشاره کرده اید. در پایان داستان کاموس کشانی نیز که نزدیک سه هزار بیت است می گوید:

سر آوردم این رزم کاموس نیز      دراز است و نگشاد از او یک پشیز  
گر از داستان یک سخن کم بُدی      روان مرا جای ماتم بُدی

دفتر سوم ۲۸۵/۲۸۷۹-۲۸۸۰

در این جا توجه شود که سراسر داستان کاموس یک داستان رزمی ست پر از قطعات مہج خواندنی و شنیدنی که از نظر موضوع به کار سرایندگان دوره گرد نیز می خورده است، ولی نه به این درازی، بلکه فقط قطعاتی از آن یا خلاصهٔ کوچکی از آن. ولی می بینیم که شاعر یک داستان سه هزار بیتی را یکجا می سراید و می گوید از آن چیزی نینداخته است و این نکته رهنمون به مأخذ نوشتاری ست نه گفتاری.

۶- فردوسی در چند جا صریحاً به مأخذ اصلی خود یعنی شاهنامهٔ ابومنصوری اشاره می کند. نخست در دیباچه به تفصیل (یکم، ص ۱۲-۱۵) و سپس در پادشاهی گشتاسپ در آغاز و انجام هزار بیت دقیقی باز به تفصیل (و همین دو سه فقره برای رد شفاهی بودن مأخذ فردوسی کفایت می کند) و باز در چند جای دیگر کتاب به عبارت «نامهٔ شهریار»، «نامهٔ پهلوان» (که از شهریار و پهلوان منظور ابومنصور عبدالرزاق است) و نیز «نامهٔ باستان»، «نامهٔ خسروان»، «نامهٔ پهلوی» و گاه مطلق «نامه». همچنین در آغاز داستان رستم و شغاد می گوید که داستان از آزادسرو است، و این آزادسرو در زمان فردوسی زندگی نمی کرد که شاعر داستان رستم و شغاد را از او شنیده باشد، بلکه در زمان احمد سهل فرمانروای مرو در اوایل سدهٔ چهارم هجری، یعنی بیست سی سالی پیش از تولد فردوسی (شاعر فرامرزنانه و چند شاعر دیگر نیز داستان خود را به آزادسرو نسبت داده اند). به گمان نگارنده شاهنامهٔ ابومنصوری دو مأخذ اصلی داشته، یکی خداینامه به پهلوی و دیگری کتاب همین آزادسرو به فارسی و در کنار آن چند رساله به پهلوی و یکی دو کتاب که از راه ترجمهٔ عربی به پهلوی بر می گشته اند مثل روایت اسکندر. بسیاری از روایات رستم در شاهنامه از همین آزاد سرو بوده که به قول فردوسی: «بسی داشتی رزم رستم به یاد»، و نه در خداینامه، که به گمان بنده در آن اصولاً رستم نقشی نداشته است. و به طور معترضه عرض کنم که رستم در مقام بزرگترین پهلوان ملی حماسه های ما تا نود درصد از فردوسی ست و پیش از او این

مقام را کرشاسپ و وزیر و اسفندیار داشته بوده اند و رستم نام چندانی نداشته است.  
 ۷- بخش بزرگی از کتاب عزرا لیسیر ثعالبی با شاهنامه مطابقت دارد که نشان می دهد  
 که او نیز از جمله از همان مأخذ اصلی فردوسی، یعنی شاهنامه ابومنصوری بهره برده بوده  
 است و نه از مطالب نقلان.

از آنچه رفت باید نتیجه گرفت که بخشی از شاهنامه اصلاً به مأخذ گفتاری  
 بر نمی گردد و یک بخش دیگر آن پس از سه یا چهار پشت تازه به یک اصل شفاهی  
 می رسد. بنده این نتیجه گیری را در زیر در دو نمایه نشان می دهم:

۱- بخشی از شاهنامه که از بنیاد نوشتاری بوده است  
 (در کل شامل بخش اساطیری\* از آغاز تا منوچهر و بخش تاریخی  
 و نیمه تاریخی و ادبیات ساسانی از بهمن تا پایان کتاب)

شاهنامه فردوسی



شاهنامه ابومنصوری



خدا ینامه



ترجمه فارسی از عربی



تالیفات منفرد به پهلوی



ترجمه عربی از پهلوی



\* البته اگر مطالب اساطیری را تا پیش از فرهنگ خط تعقیب کنیم، به اصلی گفتاری می رسیم، ولی  
 نقلان آن اخبار شفاهی مغان و موبدان بوده اند و نه سرایندهان دوره گرد.

۲- بخشی از شاهنامه که بن آن گفتاری بوده است  
 (در کل میان پادشاهی منوچهر تا بهمن شامل داستانهای پارتی و سکاایی)

شاهنامه فردوسی



شاهنامه ابومنصوری



خدا ینامه



تالیف آزادسرو



تالیفات منفرد به پهلوی



ترجمه از پهلوی یا سکاایی؟ - مأخذ گفتاری؟



مأخذ گفتاری



مأخذ گفتاری



بنا بر آنچه گذشت، فقط بخشی از شاهنامه و آن هم پس از سه چهار پشت به یک اصل شفاهی بر می‌گردد، ولی از آن زبان گفتاری نخستین پس از دو سه مرحله نگارش به نثر، وقتی به مأخذ اصلی شاهنامه، یعنی شاهنامهٔ ابومنصوری رسیده است، دیگر چیزی باقی نمانده است و زبان مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری که در دست است به خوبی شاهد این مدعاست که زبانی ست خالی از هر گونه ویژگیهای زبان شعر و هیچ اثری از زبان بدیهه سرایی شفاهی در آن نیست. البته در این که زبان شاهنامهٔ ابومنصوری در زمینهٔ واژگان و ترکیبات و اصطلاحات و عبارات و دستور زبان در شاهنامهٔ فردوسی بی تأثیر نبوده است، جای گمانی نیست.

از سوی دیگر فردوسی فقط ناظم مأخذ منشور خود نبوده، بلکه در پروردان مطالب و صحنه‌ها از قریحهٔ شاعری و دانش و تجربهٔ سخنسرای خود مایه گذاشته است. بنا بر این اگر در شعر او اثری از زبان بدیهه سرایی شفاهی باشد، در این بخش از سخن اوست که هیچ ارتباطی با مأخذ شاعر ندارد، بلکه با سنت شاعری در ایران مرتبط می‌گردد. اکنون پرسشی که باید از نو طرح گردد این است که: ۱- آیا از زبان بدیهه سرایی شفاهی اثری در تکنیک شاعری فردوسی هست یا نه؟ و ۲- اگر اثری هست، این تأثیر مستقیم است یا غیر مستقیم؟

بنده هیچ قصد ندارم که از اهمیت فرضیهٔ آلبرت لُرد (A. B. Lord) و پری (A. Perry) - پایه‌گذاران مکتب بدیهه سرایی شفاهی (Oral Formulaic School) در مطالعات حماسی - بکاهم و در کتابی به حجم شاهنامه به هر حال مثالهایی که به کار پیروان این فرضیه بخورد به دست خواهد آمد. موضوع مهمتر پاسخ به پرسش دوم است که آیا چنین تأثیری مستقیم بوده یا غیر مستقیم. به گمان نگارنده این تأثیر - اگر چیزی از آن یافت شود - صد در صد غیر مستقیم است و در این جا نیز عیناً مانند مأخذ شاهنامه، میان تکنیک شاعری فردوسی از یک سو و زبان بدیهه سرایی شفاهی از سوی دیگر، یک سنت شعر نگارشی هنری قرار گرفته است که فردوسی نه مرحله‌ای از این سنت، بلکه نقطهٔ اوج آن است. مقایسه میان تکنیک شاعری فردوسی با هزار بیت دقیقی و برخی ابیات پراکندهٔ منسوب به بوشکور و رودکی نشان می‌دهد که فردوسی نه مبدع و آفرینندهٔ زبان حماسی، بلکه ادامه‌دهنده و در عین حال تعالی‌دهندهٔ آن است. جای کوچکترین گمانی نیست که فردوسی تکنیک کار خود را در آغاز شاعری از شاعران پیشین گرفته است و نه از سرایندگان دوره گرد، همچنان که شاعران حماسی پس از او نیز تکنیک کار خود را از سرایندگان دوره گرد نیاموخته‌اند، بلکه از فردوسی، اغلب با استقلالی کمتر، و به ندرت،

مانند اسدی، با استقلالی بیشتر. این موضوع را، مانند موضوع شفاهی نبودن مآخذ شاهنامه، نزدیک هشتاد سال پیش نولدکه در کتاب حماسه ملی ایران گفته است و سخن بنده در این جا در واقع تکرار مکررات است به تفصیل. گذشته از این، زبان شاهنامه یک زبان هنری بسیار فاخر است که در شعر فارسی همدیف آن، ولی در طرزهای دیگر، تنها زبان نظامی و سعدی و حافظ قابل قیاس است. سخن فردوسی در همان بخش صحنه آرایه‌های داستان و هر جای دیگر که با مطالب مآخذ او ارتباطی ندارد، پُر است از آداب درباری و اشرافی به بیانی بسیار فاخر و فصیح و به کلی دور از سخن ساده و عامیانه سرایندگان دوره گرد. تکنیک شاعری این زبان را می توان در آثار حماسی پیشین تا اواخر سده سوم هجری دنبال کرد. از آن جا به بعد ما برای چند سده ای در تاریکی هستیم، ولی به طور حتم پیش از این که سنت حماسه سرایی به گوسان های دوران ساسانی و پارتی پیوندد، به شاعران دربار ساسانی و پارتی می رسد که البته امکان بیسواد بودن آنها هست، ولی در هر حال اینها حلقه واسطه گوسان های دوره گرد دوران پیش از اسلام و حماسه سرایان ایران عهد اسلامی هستند. بنابراین اگر از زبان بدیهه سرایی شفاهی چیزی به شاهنامه و آثار حماسی پیش و پس آن رسیده باشد، یک تأثیر غیر مستقیم و بسیار دور است و البته اگر همین مقدار با آشنایی به مسأله و دقت علمی و عدم پیش داوری مورد پژوهش قرار گیرد، کار بزرگی ست و پژوهنده را بر گردن ما منت بسیار.

ازادتمند خالقی

\*\*\*

هامبورگ، ۸ اوت ۱۹۹۶

دوست عزیزم، بنده در این ماهها که به علت بیماری دیسک ناچار خیلی از کار خود کاسته ام، فرصت بیشتری برای نامه نویسی یافته ام [۰۰۰] در دنباله مطالب نامه پیشین درباره بدیهه سرایی شفاهی و شاهنامه، دو سه نکته دیگر هست که شاید ذکر آن بیفایده نباشد.

۱- در نامه پیشین عرض کردم که دهقانان و موبدان اهل تصنیف و تألیف بوده اند نه گوسان و نقال، و بسیاری از آثاری که از پهلوی به عربی و فارسی ترجمه شده متعلق به کتابخانه های آنان بوده. در آثار سده نخستین هجری بارها به این مطلب اشاره شده است و بنده در این جا فقط به نقل سطوری از مقدمه شاهنامه ابومنصوری، یعنی مآخذ اصلی شاهنامه فردوسی بسنده می کنم.

امیر ابومنصور عبدالرزاق [۰۰۰] دستور خویش ابومنصور المعمری را بفرمود تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزنانگان و جهانندگان از شهرها بیاوردند و چاکر او ابومنصور المعمری به فرمان او نامه

کرد و کس فرستاد به شهرهای خراسان و هشیاران از آن جا بیاورد و از هر جای چون شاج پسر خراسانی از هری و چون یزدان داد پسر شاپور از سیستان و چون ماهوی خورشید پسر بهرام از نساپور و چون شادان پسر برزین از طوس و از هر شارستان گرد کرد و بنشانند به فراز آوردن این نامه های شاهان و کارنامه هاشان... (قزوینی، بیست مقاله، ص ۳۱ به بعد).

و:

این نامه را هرچه گزارش کنیم از گفتار دهقانان باید آورد که این پادشاهی به دست ایشان بود [و پادشاهی البته به دست گوسان ها و نقلان و سرود خوانان دوره گرد نبوده است!] و از کار و رفتار و از نیک و بد و از کم و بیش ایشان دانند، پس ما را به گفتار ایشان باید رفت (همان جا، ص ۶۱ به بعد).

این سطور به خوبی نشان می دهند که مؤلفان شاهنامه ابومنصوری دهقانان بوده اند و این دهقانان دارندگان کتب کهن و داندگان زبان پهلوی بوده اند و نه سرودخوانان دوره گرد. همین مطالب را فردوسی در دیباجة شاهنامه نیز گفته است و جای جای از برخی از همین مؤلفان نام برده است. مثلاً از شادان برزین در داستان کیلیه و دمنه: «نگه کن که شادان برزین چه گفت» (چاپ مسکو ۳۳۷/۲۴۷/۸)، دیگر شاهوی پیر که باید همان ماهوی مقدمه شاهنامه ابومنصوری باشد و او داستان طلخند و گورا گزارش کرده بوده است:

ایا مرد فرزانه و تیزویر ز شاهوی پیر این سخن یاد گیر  
چاپ مسکو ۲۱۷/۸/۲۸۱۲

دیگر پیری به نام ماخ از هری که پیر خراسان هم نامیده شده و او همان شاج پسر خراسانی از هری ست که در نسخ مقدمه شاهنامه ابومنصوری شماخ و تاج هم نامیده شده و این مرد جنگ بهرام چوبین و ساوه شاه را که در هرات رخ داده گزارش کرده است:

یکی پر بُد مرزبان هری پسندیده و دیده از هر دری  
جهان دیده ای نام او بود ماخ سخندان و با فر و با یال و شاخ  
پرسیدمش تا چه داری به یاد زهرمز که بنشست بر تخت داد  
چنین گفت پیر خراسان که شاه...

چاپ مسکو ۳۱۶/۸/۱۵-۱۸

حالا ممکن است کسی این جا گمان کند که فردوسی از این مرد پرسیده و او شفاهی پاسخ داده بوده، گمانی به کتی باطل است. این مرد از مؤلفان شاهنامه ابومنصوری بوده و فردوسی از پرسیدن نظرش «گفتگوی شفاهی» نبوده و شاید حتی این مطلب را به همین گونه از قلم تنظیم کننده شاهنامه ابومنصوری نقل کرده باشد. این دهقانان همان طور که نولدکه حدس

زده است، از نامشان بر می آید که زردشتی بوده اند و پهلوی می دانسته اند و گزارش خود را از زبان پهلوی ترجمه کرده بودند و گزارش آنها نیز بخشهای پراکنده خداینامه بوده که فردوسی در دیباجه شاهنامه می گوید:

یکی نامه بود از گه باستان  
فراوان بدو اندرون داستان  
پراکنده در دست هر موبدی  
از او بهره ای نزد هر بخردی

یکم ۱۲/۱۱۵-۱۱۶

۲- در آثار عربی و فارسی سده های نخستین هجری چون عززالسیر ثعالبی و تاریخ الرسل والملوک طبری و مروج الذهب مسعودی بارها به مآخذ پهلوی و ترجمه های عربی و فارسی اشاره شده است که در بسیاری از مطالب با مندرجات شاهنامه همخوانی دارند. برای مثال مسعودی در مروج الذهب (تصحیح شارل پلا، بیروت ۱۹۶۶؛ ج ۱، ص ۲۶۷) می نویسد:

وللفرس [خطب طویل] فی کیفیت قتله و حروبه و ماکان بین الفرس و التترک من الحروب و الغارات و ماکان من قتل سیاوخس و خبر رستم بن دستان؛ فهذا کله موجود مشروح فی الكتاب المترجم السکيسران ترجمه ابن المقفع من الفارسیة الأولى الی العربية، و فیه خبر إسفندیار بن بستاسف بن لهراسب و قتل رستم بن دستان له و ماکان من قتل بهمن اسفندیار لرستم و غیر ذلك من عجائب الفرس الأولى و اخبارها؛ و هذا کتاب تعظمه الفرس لما قد تضمن من خبر أسلافهم و سیرملوکهم؛ و قد أتينا بحمد الله علی کثیر من اخبارهم فیما سلف من کتبنا.

چنان که از گزارش مسعودی بر می آید، کتابی که ابن مقفع از پهلوی (فارسی قدیم) به عربی ترجمه کرده بوده و سکيسران نام داشته، شامل داستانهای سیاوخس و جنگهای ایران و توران و جنگ رستم و اسفندیار و کشته شدن رستم به دست بهمن بوده، یعنی شامل بخشی از داستانهای شاهنامه میان پادشاهی منوچهر و بهمن.

آیا مسعودی نیز مانند فردوسی دروغ گفته و هر چه را از سرود خوانان دوره گرد شنیده بوده به ترجمه عربی ابن مقفع از پهلوی نسبت داده است؟ و قصد مسعودی و فردوسی و دیگر مؤلفان همعصر آنها از این دروغ بافیها چه بوده؟ آیا می خواسته اند هوش ما را آزمایش کنند؟

۳- پیش از این عرض کردم که در کتابی به حجم شاهنامه، اگر با دقت مطالعه شود خیلی چیزها می توان یافت، به ویژه اگر جوینده هرجا لازم بداند از نسخه بدلها و بیتها و قطعات الحاقی نیز کمک بگیرد. از این روشگفت نیست اگر مثالهایی نیز بیاید که ظاهراً تئوری بدیهه سرایی شفاهی را در مورد شاهنامه نیز تأیید کنند. ولی در این کار باید



سه شرط را به دیده داشت: نخست این که پژوهنده باید در کار خود بی‌غرض باشد و نتیجه را پیش از پژوهش تعیین نکرده باشد؛ دوم این که مثالها را باید از یک متن انتقادی قابل اعتماد بگیرد و اصلاً به سراغ نسخه بدلها و بیتهای الحاقی نرود. چون اتفاقاً زبان دست‌برندگان و الحاق‌کنندگان به زبان بدیهه‌سرای شفاهی نزدیکتر است و چه بسا که برخی از روایات الحاقی را از نقالان گرفته باشند؛ سوم این که باید از کمیت و کیفیت مثالهای نوع اول اتفاقی ست یا نه، و اگر اتفاقی نیست، آیا از تأثیر مستقیم زبان شفاهی ست یا از تأثیر غیر مستقیم آن. به گمان بنده پژوهندگان به این شرایط توجه نداشته‌اند و نیز توجه نکرده‌اند که زبان فردوسی از نظر گاه‌گزینش واژگان و دستور و سبک بیان، زبانی بسیار فصیح و گاه پیچیده و به کلی دور از زبان گفتاری و عامیانه است. برای مثال وقتی شاعر می‌گوید:

گشاد این سخن بر ستاره‌شمر که فرجام این بر چه یابد گذر

یکم ۶۷۰/۲۰۹

این بیان شیوهٔ سخن شفاهی نیست. در سخن شفاهی سخن را نمی‌گشاییم، بلکه آن را می‌گوییم. همچنین در سخن شفاهی می‌گوییم عاقبت کار چه می‌شود و نه بر چه گذر می‌یابد.

بدو گفت سیندخت: بنمایم دل بسته ز اندیشه بگشاییم

یکم ۷۳۲/۳۱۲

در سخن شفاهی می‌گوییم: دل‌عمگین مرا از غم نجات بده و نه: دل بستهٔ مرا از اندیشه (= نگرانی) بگشای!

در گنج‌خاور گشودند باز بدیدند هول‌نشیب از فراز

یکم ۶۱۹/۱۲۸

یعنی: سلم و تور از همان اوج قدرت، خطر سقوط را دیدند و به فکر چاره افتادند. این مثالها که بنده از دو سه صفحهٔ پشت هم در شاهنامه برگزیدم و در سراسر شاهنامه چندین هزار نمونه دارد، نه تنها تفاوت زبان نوشتار را با زبان گفتار می‌رساند، بلکه تفاوت زبان نوشتار غیر ادبی را با زبان نوشتار ادبی و فاخر نشان می‌دهند. شیوهٔ بیان فردوسی، نه تنها شیوهٔ بیان شفاهی و عامیانه نیست، بلکه در میان سخنوران دست اول ادب فارسی نیز کمتر نظیر دارد و فقط مانند آن را با تفاوتی در بیان، می‌توان در شعر نظامی و سعدی سراغ گرفت.

چو بشنید گفتار اخترشناس بخندید و پذیرفت از ایشان سپاس

یکم ۶۸۶/۲۱۰

بر معیار دستور سخن شفاهی و حتی نوشتاری مصراع دوم چنین معنی می دهد: اخترشناسان از سام تشکر کردند و سام تشکر آنها را پذیرفت. ولی البته درست خلاف آن مورد نظر است و می گوید: به خاطر ایشان، یعنی اخترشناسان، سام متقبل سپاس شد. یعنی، سام از اخترشناسان سپاسگزاری کرد. این یک نمونه از دستور پیچیده زبان شاهنامه است که گاه مترجمان و مفسران را گمراه کرده است. درباره واژگان شاهنامه به صدها واژه بر می خوریم که در سخن شفاهی یا اصلاً بکار نمی روند و یا به معنی دیگر به کار می روند. برای مثال واژه سخن را ذکر می کنم که در شاهنامه جز به معنی «گفتار و کلام و نطق و بیان»، به کرات به معنی «کار»، «پیشامد، واقعه، ماجرا»، «واقعیت، حقیقت»، «مسأله، موضوع، معضل، مشکل، گرفتاری» به کار رفته است و در این معانی حتی در متون دیگر نیز به ندرت به کار رفته است، چه رسد به سخن شفاهی.

بنا بر این به عقیده این بنده، نه تنها مآخذ فردوسی شفاهی نبوده (که سهل است، مآخذ او هم تا دوسه پشت شفاهی نبوده اند)، بلکه تکنیک بیان او نیز تأثیری مستقیم از زبان بدیهه سرایی شفاهی ندارد، بلکه روی هم رفته فاخرترین و کهن ترین نمونه بیان ادبی فارسی ست. ولی بیش از این دیگر تصدیع نمی دهم و تا نامه بعدی شما را به خدا می سپارم.

ارادتمند خالقی

## «توطئه عظمی»

و

### ابوالمظفر شاه طهماسب صفوی\*

#### ۱ - مقدمه

خدایش بیامرزاد مارتین دیکسون استاد پیشین دانشگاه پرینستون را که زیاد می دانست و کم می نوشت. اهم نوشته هایش عبارتند از شرحی بر شاهنامه معروف شاه طهماسبی که به همت و ترغیب یار و همکار دیرینه اش استوارت کاری و لیش، دانشگاه هاروارد آن را در دو جلد به قطع رحلی به طبع رسانید<sup>۱</sup> و دیگر «پایان نامه» اوست که جزوه گونه است و هنوز چاپ نشده است.<sup>۲</sup> ضمن این پایان نامه که موضوعش جدال شاه طهماسب است با عبیدالله خان ازبک بر سر تصاحب خراسان، فصلی دارد تحت عنوان «توطئه عظمی» که شرح دسیسه ای ست از برای برکناری شاه طهماسب و جانشینی او توسط برادر کپترش، سام میرزا. به استناد بعضی اشارات پراکنده منابع صفوی و برخی گزارشهای راویان هند و عثمانی، دیکسون تصویری از این «توطئه» می نگارد احتمالاً نزدیک به حقیقت، اگرچه در ابتدا به قید احتیاط می گوید که نظریه ای بیش نیست و محتاج بررسی بیشتری ست. علی رغم این تذکرات نظریه اش استوار است و مستلزم مطالعات دیگر. چون بزرگ مشکلی ست موضوع مطالعه تاریخ ایران، که منابعمش محدود است و آنچه هم که هست بیشتر از بابت قلم فرسایی ست تا بازگویی وقایع، و تا کسی از لابه لای

این قلم فرساینها تصویری ممکن بیرون نکشد و نظریه ای معقول ابراز نکند زمینه بررسی گسترده تر فراهم نمی شود. چون نظریه ای ابراز شد، کشفیات بعدی یا آن را تحکیم می کند و یا تضعیف. آنچه ذیلاً ارائه می شود دو مدرک عینی ست در تأیید و تحکیم نظریه «توطئه عظمی».

هر دو مدرک از نسخه های مصورند که به قصد رد و بدل بین شاه طهماسب و سام میرزا ساخته شده بودند. و چون از زمان ایلخانان مرسوم شد که شاهزادگان، صاحب کتابخانه باشند و مشوق کتابت و تصویر، هر که بر مسند شاهی تکیه زد، حتی المقدور، وسیله تعلیم و تربیت فرزندان را فراهم آورد. فرزندان شاه اسماعیل صفوی هم از این قاعده مستثنی نبوده، در این دورشته صاحب ذوق و رأی شدند، و تصویر وسیله سرگرمی ایشان شد و میدان رقابت در هنرپروری، و هر یک گنجینه ای از کتابهای مصور فراهم ساختند و چه بسا که مقاصد خود را به کنایه و ایما و اشاره در این کتابها گنجانند. از این رو نکاتی در تصاویر این دو کتاب منعکس است که در متون تاریخی آشکار نیست.

#### ۲ - «توطئه عظمی»: خلاصه ماجرا

نهضت صفویه متکی به نیروی قزلباش بود و قزلباشان متشکل از قبایل ترک زبان (اویماق) بودند، عمده از روم (آسیای صغیر) و دیار بکر و موصل و شام، از همین رو نامهایی داشتند چون روملو و موصللو و شاملو، یعنی صاحبان روم و موصل و شام. تا شاه اسماعیل زنده بود کسی را یارای گردنکشی نبود. چون از میان رفت و طهماسب ده ساله به جای پدر نشست، رقابت بین اویماقات شروع شد و نزاع برخاست. استاجلو و تکللو و روملو و شاملو به جان هم افتادند تا عاقبت شاملو تفوق پیدا کرد. سرکرده ایشان حسین خان شاملو بود که داعیه زمامداری داشت و بازیگر اصلی این ماجراست. سرچشمه قدرتش آن بود که عمه زاده شاه بود و لله سام میرزا در دوره اول حکومت آن شاهزاده در هرات (۹۲۸-۱۵۲۲/۹۳۶-۱۵۲۹). بالطبع تمایلش به سوی شاهزاده بود و نه شاه.

طهماسب چون به حد بلوغ رسید، در اولین برخورد با ازبکان در نزدیکی تربت جام (۱۵۲۸/۹۳۵)، در حالی که جنگ مغلوبه شده بود و قزلباشان فراری بودند و ازبکان در نشأه پیروزی، شجاعانه استقامت کرد و به نیروی آتشبار قورچیان خاصه بر سرعبیدالله خان تاخته، سپاهیان را متواری ساخت و شوکتی عظیم به دست آورد. پس حسین خان را معلوم شد که طهماسب از جنم پدرش است و ملعبه او نخواهد شد.

حدود یک سال بعد، در غیاب طهماسب، ازبکان مجدداً به خراسان آمده، هرات را در محاصره می گیرند. در ازای دریافت امان برای خروج بلامنازع سام میرزا و شاملویان،

حسین خان شهر را تخلیه می کند و چنان که خواهیم دید سر از شیراز در می آورد. به ناچار شاه راهی نجات خراسان می شود. اما به مجرد وصول خبر حرکتش، ازبکان دست از هرات کشیده به ماوراء النهر می گریزند.

علی رغم سپردن هرات به دست دشمن و توهمی که طهماسب از بابت مذاکرات مشکوک حسین خان با ازبکان در دل داشت، در سال ۱۵۳۱/۹۳۸ او را به منصب امیرالامرای (که در آن دوره وکیل نیز می خواندند) می گمارد. او هم از برای تحکیم موقعیتش، دختر خود را به زوجیت سام میرزا در آورده، دوباره شاهزاده را به حکومت خراسان می فرستد و از تربیت یافتگان خود، آغز یوار سلطان شاملورا به سمت للگی شاهزاده تعیین می کند و به گفته حسن بیگ روملو عازم آن می شود «که در تغییر دولت سعی بلیغ نماید و مردم را به سلطنت سام میرزا ترغیب نماید»<sup>۳</sup>

اما کوشش طهماسب آن بود که زمام امور را به دست گیرد و از قید وکیل رهایی یابد. پس به سال ۱۵۳۴/۹۴۰ بر خلاف معمول نبرد با ازبکان،<sup>۴</sup> از پایگاه هرات، راساً تدارک حمله به ماوراء النهر را می بیند. اول نشانه «توطئه عظمی» به هنگامی ست که یکی از اقربای حسین خان شاملو به نام باشند قرا، زهر در شراب طهماسب می کند. از حسن اتفاق، شاه متوجه می شود و باشند قرا به ماوراء النهر می گریزد. دیکسون که دسترسی به متن جواهر الاخبار بوداق منشی قزوینی نداشت، حدس زده است که این واقعه در مشهد اتفاق افتاده است و توبه طهماسب از مسکرات و منکرات منتج از آن است، حال آن که بوداق تصریح می کند که در جاجرم بود و قبل از وصول به هرات.<sup>۵</sup> باری، چون باشند قرا از شاملویان بود، اطرافیان شاه اشاره به همدستی حسین خان با او می کنند. ولی طهماسب وقتی نمی گذارد و حسین خان را در مقدمه سپاه به صوب «سمرقند و بخارا» می فرستد.<sup>۶</sup> اندکی بعد خبر می رسد که «خواندگار»، یعنی سلطان سلیمان خان عثمانی، متوجه تبریز شده است. به ناچار، حمله به ماوراء النهر معوق می ماند و طهماسب راهی آذربایجان می شود. در ۲۱ کوچ به ری می رسد، در حالی که بیش از هفت هزار سپاهی او را نمانده بود، همگی خسته و درمانده. چون خواندگار به راهنمایی فرماندار یاغی تبریز یعنی اولامه سلطان تکلو آمده بود، بیم آن می رفت که امرای دیگر هم به تحریک یاغی به دشمن پیوندند، چنان که تعدادی نیز این چنین کردند. طهماسب به زیرکی در می یابد که می باید از رویارویی با دشمن پر زور پرهیز کرده، به گفته بوداق «به دستوری که حسن پادشاه [یعنی اوزون حسن جد مادری شاه اسماعیل] با سلطان ابوسعید کرد که در حوالی او می گشت و نمی گذاشت که مردم او از اردو بیرون آیند یا به اردو درآیند» عمل کند، به عبارتی دیگر

روش جنگ چریکی پیش گیرد.<sup>۷</sup> قضا را تقدیر الهی یاور شده، در اواسط آبان ماه، چنان برف و بورانی نازل می شود که تعداد کثیری از لشکر عثمانی در دشت سلطانیه تلف می شوند. خواندگار به ناچار عقب گرد کرده به بغداد می رود تا زمستان سپری شده نوبت دیگر حمله ور شود. فرصتی پیش می آید تا طهماسب با امرایی که قصد خیانت داشتند تسویه حساب کند، از این رو حسین خان را به اردو خواسته حکم به قتلش می دهد. از همدستان او، غازی خان تکلو موفق به فرار می شود و نزد خواندگار می رود. از سویی خبر از باغی شدن سام میرزا و قصد شاملویان درباره نشانیدن سام میرزا بر جای برادرش می دهد، و از سوی دیگر خواندگار را ترغیب می کند که سام میرزا را «فرزند» خطاب کرده، «مُلک شاه اسماعیل» را از آن او بشناسد. بهار بعد، خواندگار بار دیگر به ایران زمین حمله می کند ولی حرق و نابودی آذوقه، و جنگهای چریکی طهماسب چنان قافیه را بر خواندگار تنگ می کند که آذربایجان را رها کرده به دیار خود باز می گردد.

و اما به مجرد وصول خبر کشته شدن حسین خان به خراسان، شاملویان شورش کرده، شهر هرات را غارت می کنند و عازم تسخیر قندهار می شوند. در این ضمن باشند قرا هم از ماوراء النهر مراجعت می کند و به سام میرزا می پیوندد. و این خود نشانه ای ست که شاید از یکان هم در توطئه دستی داشته اند. در قندهار، سام میرزا و شاملویان با مقاومت سرسخت ایادی کامران میرزا فرزند بابر گورکانی مواجه می شوند. کامران میرزا، پس از ۸ ماه به کمک قندهاریان آمده سپاه قزلباش را شکست می دهد. در این هنگام خبر حرکت طهماسب به خراسان می رسد. سام میرزا، مقهور و نومید از غلبه خواندگار بر برادرش، گناه بلوا را به گردن شاملویان انداخته، سر باشند قرا را به نزد برادر می فرستد و از در تسلیم و عذرخواهی وارد می شود. طهماسب از سر تقصیرش گذشته مقرر می دارد که تحت الحفظ در اردوی همایون بماند.

فرض دیکسون بر این است که به امید شکست طهماسب از عثمانیان، شاملویان با تکلوین متفق شده، در مقابل وعده و گذاری آذربایجان به خواندگار، تأیید او را در مورد سلطنت سام میرزا می گیرند. طراح توطئه حسین خان است و سام میرزا بازیچه ای ست در دست شاملویان.<sup>۸</sup> اما آنچه که دو مدرک ما نشان می دهد سابقه امتد سام میرزاست در نفاق با برادر و خواست شخص او به تصرف تخت شاهی.

### ۳ - مدرک اول: نسخه دیوان حافظ سام میرزا

از زیباترین نسخ دیوان حافظ، دستنویس مصوری ست که در ابتدای قرن بیستم متعلق به جواهرساز معروف فرانسوی کارتیه (Cartier) بود و امروز بین چند مجموعه تقسیم شده

است.<sup>۱</sup> نسخه ای ست که مکرر در نشریات شرق شناسی بررسی شده است و به کتابخانه سام میرزا در هرات منسوب است. معمولاً به دو دلیل: یکی باطل و یکی شامل. دلیل باطل، اسم سام میرزاست بر لوحه سر در یکی از تصاویر آن، و چنان که خواهیم دید الحاقی ست و ناروا. دلیل شامل، شباهت این نسخه است به نسخه خمسة نظامی متعلق به موزه متروپولیتن نیویورک (شماره دفتر ۷. ۲۲۸. ۱۳) که رقم سلطان محمد نور دارد و به تاریخ ۱۵۲۵/۹۳۱ در هرات کتابت شده و اکثر تصاویرش کار شیخ زاده نقاش است.<sup>۲</sup> دیوان حافظ اگر چه رقم ندارد خطش به تحقیق، خط همان سلطان محمد نور است و دو تا از تصاویرش کار همان شیخ زاده، که از میان آن دو، تصویر «مجلس جلوه واعظان» (تصویر ۳) رقم «عمل شیخ زاده» دارد.<sup>۳</sup> و چون سلطان محمد نور مقیم هرات بود و شیخ زاده هم تا قبل از مهاجرت به ماوراء النهر در آن شهر می زیست، اصل نسخه در هرات نوشته و ساخته شده است. سه تصویر دیگر دارد، یکی به قلم ناشناس و دوتای دیگر با رقم سلطان محمد نقاش که او مقیم تبریز بود و غیر از سلطان محمد نور، و در آن زمان مشغول نقاشی برای نسخه معروف شاهنامه شاه طهماسبی بود.<sup>۴</sup> توجه ما در این جا معطوف به یک تصویر از آن پنج تصویر است، و آن «مجلس عید فطر» است به قلم سلطان محمد نقاش (تصویر ۱). ضمن بررسی آن، طریقه همکاری او با کتابخانه هرات نیز روشن می شود.

نظر را بینسون این است که سلطان محمد نقاش در یکی از دفعاتی که طهماسب به هرات رفته بود با او همراه بوده است.<sup>۵</sup> نقاش هرگاه در ملازمت شاه بود، الزاماً در اردوی همایون بود، همان اردویی که «خانه کوچ» یعنی حرم شاهی، و بقیه خدمه نیز در آن حضور داشتند، حال آن که سفرهای طهماسب به خراسان برای دفع از بکان بود و به اقتضای فوریت موضوع، سبکبار بود و بدون خانه کوچ و بدون نقاش. مع هذا، دلیل راسخ در رد این نظریه، خود صفحه تصویر است که الحاقی ست و بر روی صفحه اصل کتاب چسبانده شده است و حاکی از آن است که محل خالی برای تصویر موافق طرح نقاش نبوده و او ورق بکری افزوده است تا طرح را به دلخواه خود پیاده کند. اگر کاتب نسخه در دسترس می بود، طبعاً ورقی دیگر مطابق میل نقاش تهیه می کرد تا توازن اوراق کتاب بر هم نخورد و ضخامت همه ورقها یکسان باشد. پس چسباندن صفحه اضافی دلیل این است که سلطان محمد در مکانی غیر از هرات آن را تهیه کرده است.

به قیاس چهار تصویر دیگر، ورقی که بدواً به دست نقاش رسیده بود می بایست یک بیت شعر داشته باشد (فی المثل رجوع شود به تصویر ۳ که یکی از این چهار است). به قیاس ابیات صفحات قبل و بعد «مجلس عید فطر» نیز فقط یک بیت کم است که همانا

مطلع غزل حافظ است که در دو سر لوح سمت راست در پیشانی ایوان نگاشته شده است: عید است و موسم گل و یاران در انتظار ساقی به روی شاه بین ماه و می بیار طرح تصویر و اجزای آن تابع همین مطلع اند. چنان که گل و ساقی و می در این مجلس فراوان است. و به مناسبت عید فطر و شروع ماه نو، هلالی در گوشهٔ بالا سمت چپ ترسیم شده، و چند نفری که بر پشت بام اند، چشمانشان را پس از رؤیت ماه، بسته اند تا به روی خویجهری بکشایند و آن را به فال نیک گیرند. به مناسبت این مضمون، مصرع دوم کنایه از خویجهری شاه دارد و اشاره به این که جوان نشسته بر تخت شاه طهماسب است. اما سلطان محمد به یک اشاره بسنده نکرده، بیت دومی را در پی اولی قرار داده است که باز هم در ستایش شاه است و دعای خیر برای او:

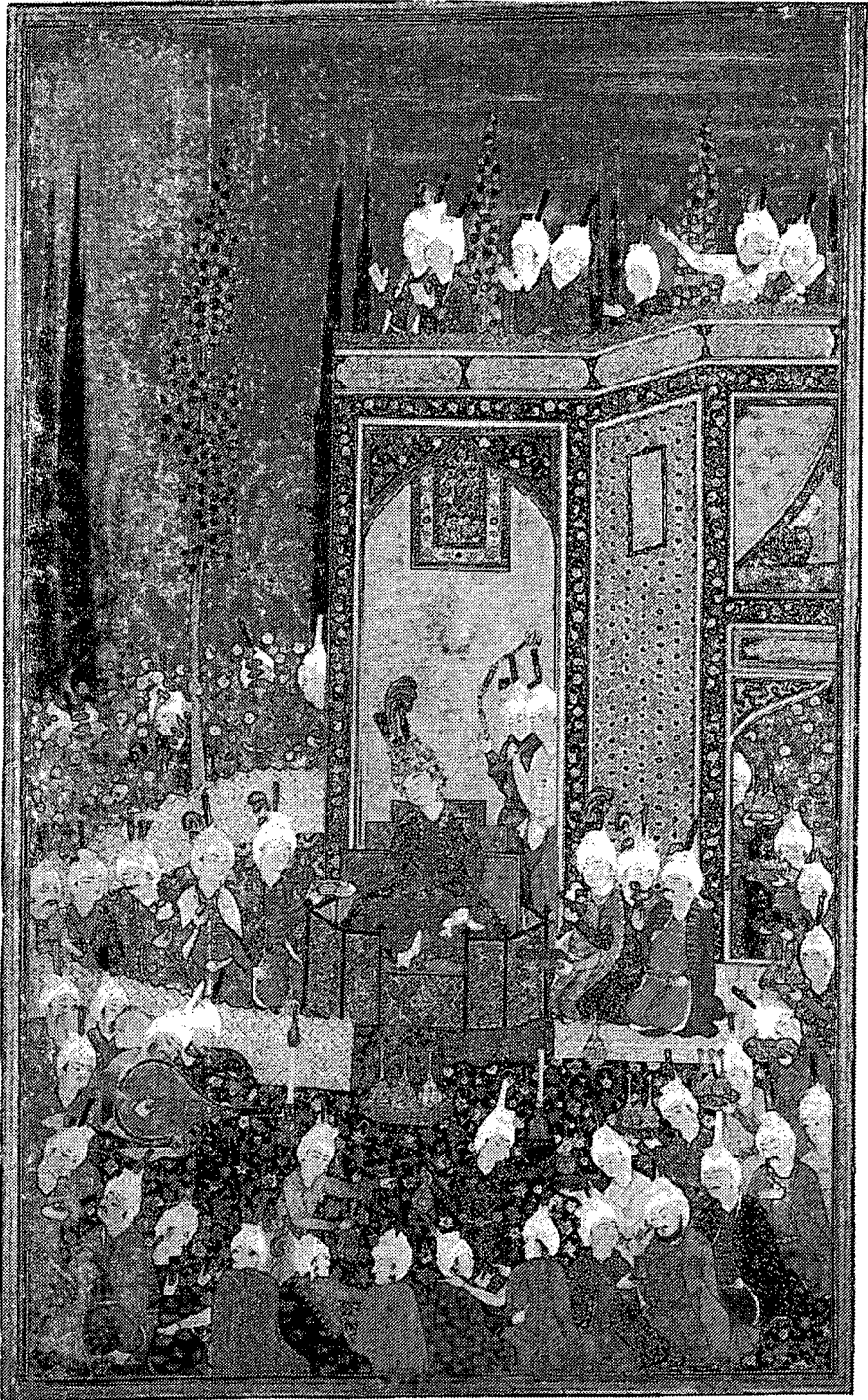
خوش دولتی ست خرم و خوش خسروی کریم یا رب ز چشم زخم زمانش نگاه دار  
جالب این است که بیت دوم در حقیقت بیت پنجم غزل حافظ است و در جای مقرر، در پشت صفحه نیز نگاشته شده است. پس تکرار آن در این تصویر، تأکید مضاعف است بر این که جوان بر تخت نشسته شاه است و لاغیر. علائم دیگر نهفته در این تصویر، مؤید این موضوعند، از جمله تخت وسط زرین است و به رسم نقاشی ایرانی، تخت زرین تخت شاه است، و دیگر، به رسمی که از مغول بازمانده بود و «کاسه گیری» می خواندندش، به جای ساقی، شاهزاده ای (احتمالاً یکی از برادران شاه، القاص یا بهرام میرزا) جام می به دست شاه می دهد. همچنین طهماسب، دستمالی در دست دارد که از مظاهر خاص پادشاهی بود و به زمان مغول «دستارچهٔ خاص» می گفتندش و به زمان صفویه «ساروق»<sup>۱۴</sup> بالاخره نقاش، نام خود را در وسط اورنگ شاهی و زیر پای شاه رقم زده است به مضمون: «عمل سلطان محمد عراقی» و محال بود که سلطان محمد که آن زمان در استخدام شاه بود، نام خود را به زیر پای کسی غیر از طهماسب بیفکند.

سوالی که این جا مطرح می شود این است چرا نقاشی که هیچ جای دیگر رقم ندارد، نامش را بر این تصویر ثبت کرده است؟ رهنمای جواب این سؤال، لفظ «عراقی» ست در دنبالهٔ اسم نقاش. عراقی در این جا نسبت جغرافیایی نیست، چه لازمهٔ چنین نسبتی اسم مکان دقیقتری ست چون کاشانی و یا اصفهانی، و عراق عجم منطقهٔ نامشخص و وسیعی بود که ری و اصفهان و قزوین و همدان را ممکن بود در بر گیرد. کاربرد لفظ «عراقی» در این جا احتمالاً در برابر لفظ «خراسانی» ست و متأثر از تقسیم ایران زمین بدو قسمت شرقی و غربی در اواخر قرن ۱۵/۹، یکی تحت حکومت تیموریان، به مرکز هرات، و دیگری تحت فرمانروایی ترکمانان آق قویونلو، به مرکز تبریز. هر یک کانون پرورش علم و هنر بودند و



دارای کتابخانه ای فعال و معتبر و در رقابت با دیگری. اگر وزیری از خراسان به دیار آق قویونلو می رفت می گفتند به عراق و آذربایجان رفته است و دروازه غربی هرات را بدین جهت «درب عراق» می خواندند و در دوره صفوی، کتابخانه تبریز، یا بهتر بگویم کتابخانه وابسته به اردوی همایون، کماکان به کتابخانه عراق مشهور بود. این است که بوداق منشی در باره مهاجرت استاد کمال الدین بهزاد از هرات به تبریز می نویسد «در وقتی که استاد بهزاد به عراق آمد استاد سلطان محمد کتابخانه را گرم کرده بود». <sup>۱۵</sup> چون ایران زمین یکپارچه شد و حکومت صفوی بر هرات و تبریز مستولی شد، رقابت بین این دو کتابخانه نه تنها از بین نرفت بلکه، با رفتن سام میرزا به هرات، دوباره قوت گرفت. به دلیل این رقابت، سلطان محمد نقاش می خواست بیننده بداند که اگر اصل نسخه دیوان حافظ از خراسان است، «مجلس عید فطر» از کتابخانه عراق است. پس در موضعی آشکار رقی این چنین ثبت کرد.

در مقایسه با رقم سلطان محمد که در تخت شاهی جاسازی شده است، رقم شیخ زاده بر «مجلس جلوه واعظان» اضافی به نظر می آید. اضافی نه به معنای آن که رقم نقاش نیست بلکه به معنای رقمی که از ابتدا پیش بینی نشده بوده و بعداً افزوده شده است. آنچه مؤید این نظریه است این است که شیخ زاده شاگرد و پیرو بهزاد بود و عادت به تقلید دقیق روشهای او داشت و چون در تصویری که نقش عمارت می داشت، رقم بهزاد جزئی از اجزای عمارت می بود، انتظار می رفت که شیخ زاده نیز رقم خود را در نقش ساختمان جاسازی کند، <sup>۱۶</sup> پس رقمی که به خط ریز روی سنگفرش مسجد نمایان است احتمالاً بعد از دریافت «مجلس عید فطر» از عراق و مشاهده رقم ارشد نقاشان آن دیار یعنی سلطان محمد نگاشته شده است. در برابر ارشد نقاشان عراق، پیشرو مصوران هرات یعنی شیخ زاده قدم علم کرده، او نیز نام خود را بر شاهکارش ثبت کرد. بدین ترتیب، «مجلس عید فطر» را سلطان محمد قبل از سال ۹۳۵/۱۵۲۹ تنظیم کرده است چون در این سال هرات در محاصره عبیدالله خان بود و بعد از چند ماه به دست ازبکان افتاد و سام میرزا به شرحی که خواهیم دید به سمت سیستان حرکت کرد، و هنرمندانی چون میرعلی هروی و شیخ زاده به تدریج به بخارا رفتند. <sup>۱۷</sup> پس نقاشی سلطان محمد اندکی قبل از این تاریخ به نسخه مورد ذکر افزوده شد و این خود موافق است با قرائن تصویری و تحول سبکی که از این مصور می شناسیم. <sup>۱۸</sup> آنچه عجیب است نوشته بالای سردر سمت راست است که از سام میرزا نام می برد: «الهادی ابوالمظفر سام میرزا»، در حالی که اجزای تصویر دلالت بر پادشاه بودن جوان بر تخت نشسته دارند. مضافاً به این که در مقایسه با دو بیت نگاشته روی پیشانی عمارت، نوشته



تصویر ۱- «مجلس عید فطر»، به رقم سلطان محمد



تصویر ۲- «ملاقات کیکاوس و کیقباد»، منسوب به مظفر علی

به سفیداب روی سردر، تحریر ندارد و خطش ضعیف است و از همه بدتر، الف و لام ابتدای جمله در سرلوح نگنجیده، روی خطوط جدول سمت راست پدیدار گشته اند. از ناهماهنگی خط و ترکیب این سرلوح که بگذریم، به دو نکته دیگر برخورد می کنیم. اول آن که به سنت پادشاهان عراق، و آن چنان که در طغرای اوزون حسن و شاه اسماعیل مشهود است، «ابوالمظفر» کنیه شاه بود.<sup>۱۹</sup> و سام میرزا را کنیه «ابوالنصر» بود، و کنیه طهماسب در بدو تولد «ابوالفتح» بود و بعد از جلوس به تخت سلطنت، به سان پدر «ابوالمظفر» شد،<sup>۲۰</sup> و از آن پس «ابوالفتح» کنیه برادرش بهرام میرزا شد و بعد از فوت او، از آن پسرش ابراهیم میرزا شد.<sup>۲۱</sup> دیگر این که «الهادی» که از القاب شاه اسماعیل اول بود و بر سکه و فرامینش ظاهر بود،<sup>۲۲</sup> در این جا بر عناوین سام میرزا افزوده شده است. به عبارتی دیگر در این یک جمله، سام میرزا هم عنوان سلطنت اختیار کرد و هم پیشوایی طریقت صفویه و قزلباشان را. و این جمله یا نوشته خود سام میرزا است و یا به رأی و تأیید اوست، علی ای حال نمایانگر انگیزه غصب تاج و تخت است و حاکی از امید سام میرزا به برکناری برادرش. لاجرم در زمانی نگاشته شده است که طهماسب راهی نبرد با عثمانیها بود و شکستش قطعی می نمود. همچنین، نماینده این است که کتاب هیچ گاه به دست طهماسب نیفتاد، ورنه این سرلوح «موهن» باقی نمی ماند و اگر سام میرزا بعد از تسلیم، در صدد اصلاح آن برنیامد شاید اطمینان داشت که برادرش بعد از توبه، دیگر رغبتی به دیدن تصویر میگساری خود نداشته است.

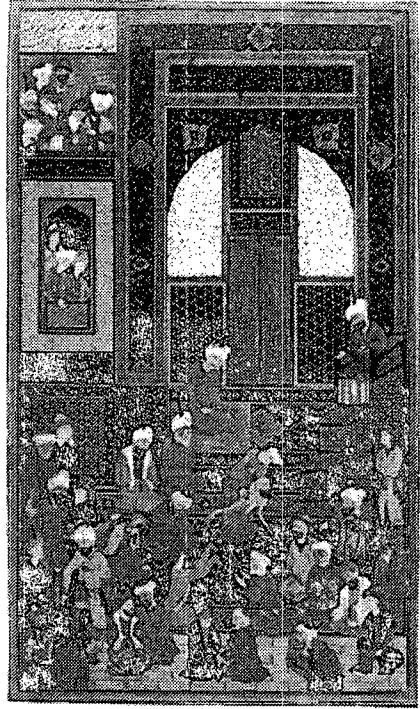
پس سیر تکوین و تحول این نسخه به شرح زیر است: عمده ساخته کتابخانه سام میرزا در هرات بود،<sup>۲۳</sup> ولی یا به درخواست او و یا به امر طهماسب و به رسم هدیه به برادر، سرآمد مصوران عراق دو تصویر بر آن بیفزود. از آن پس این نسخه در يد سام میرزا بود تا در ضمن وقایع ۹۴۰-۹۴۱/۱۵۳۴-۱۵۳۵ تخت شاهی را از آن خود پنداشت و القاب و عناوین پدر را به کار برد، و آرزوی دیرین را در نهانخانه دیوان حافظ ضبط کرد.

#### ۴- بعضی علل اختلاف سام میرزا با برادر

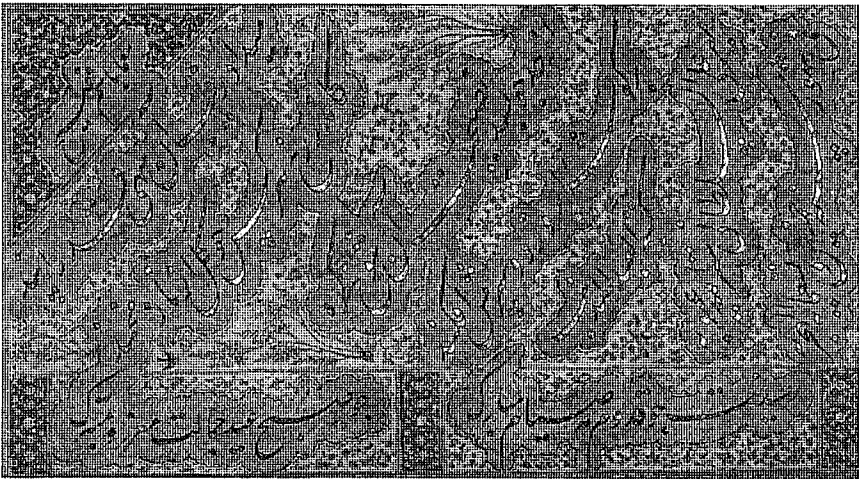
قصد تخت و تاج برادر کردن جسارتی عظیم بود و منشأ چنین جسارتی احتمالاً امتیازی بود که شاه اسماعیل از کودکی برای سام میرزا قائل شد به طوری که برای تراشیدن سر این پسر، جشنی بزرگ بر پا کرد و «موی مشکبویش را به طریقه سنت با نقره برابر کرده» به صدقه داد ولی برای شاهزادگان دیگر، از جمله طهماسب، چنین کاری نکرد.<sup>۲۴</sup> و مهمتر آن که بعد از مراجعت طهماسب از هرات در حدود ۹۲۸/۱۵۲۲، شاه اسماعیل، سام میرزا را با این که یک سال و نیم از القاص میرزا کوچکتر بود و فقط ده روز از برادر دیگرش



تصویر ۴- «مجلس بزم نوروزی»، منسوب به میر مصور



تصویر ۳- «مجلس جلوۀ واعظان»، به رقم شیخ زاده



تصویر ۵- قطعه معما به رقم میر علی هروی

بهرام میرزا بزرگتر بود به جانشینی فرستاد.<sup>۲۵</sup> و این بزرگداشتی عظیم بود چون از زمان ایلخانان و به دورانی که ایران زمین یکپارچه بود، غالباً هرات مقرر فرمانروایی ولیعهد بود، چنان که ارغون و غازان و اولجایتو و ابوسعید، هر یک حکومت هرات داشتند و بعد پادشاه شدند. و در این ایام هم چون طهماسب بر تخت پدر نشست، سام میرزا حکومت هرات داشت و ولیعهد ضمنی بود، و هر که از طهماسب ناراضی بود به سام میرزا گروید. به غیر از اختلاف میان اویماقات و چند دستگی ایشان که گاه و بیگاه آنان را از جبهه ای به جبهه دیگری می کشاند، سبب اصلی ناراضی، توجه بیش از پیش طهماسب به خرافات مذهبی بود که عاقبت منجر به توبه از خمر و لواط شد، دو منکری که قزلباش در آن مبالغه می کرد. و تعصب طهماسب چنان بود که تعدادی از قزلباشان قدیمی و صمیمی را که علی رغم دستور او، آشکارا به آن منهیات ادامه می دادند حلق آویز کرد.<sup>۲۶</sup> همچنین خواهرش، شاهزاده سلطانم را نذر حضرت مهدی قائم کرد و در انتظار ظهورش هر غروب اسب سفید زین کرده به دروازه اردو می بست.<sup>۲۷</sup> وی نیز شرابخواری قزلباشان را باعث شکست چالدران می شمرد.<sup>۲۸</sup> ولی بر خلاف طهماسب، برادرانش پایبند دستورات مذهبی نبودند و به روش قزلباش ادامه می دادند تا آن جا که بهرام میرزا همچون پدر از فرط میگساری در جوانی بمرد. سام میرزا نیز اعتقادی به مذهب نبود و با ساختن «مجلس جلوۀ واعظان» بدور شعر:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند / چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند

که در گوشهٔ چپ فوقانی مشهود است. زرق و ریایی را که حافظ از ایشان شناخته بود به طهماسب گوشزد می کرد. چه در هراتی که سام میرزا در آن نشو و نما پیدا کرده بود، و واصفی شرحی از مجالس عیش و طرب آن داده است، به مصداق شعر حافظ، عنوان اکثر خنیاگران «حافظ» بود، که روز قرآن می خواندند و شب آواز.<sup>۲۹</sup>

این اختلاف در رعایت مذهب و مذهب، باعث شد که سام میرزا لقب «الهادی» پدر اختیار کند و طالب رهبری قزلباشان بشود و بالعکس طهماسب، غلو پیروان پدر را محکوم کند و چند تنی را هم گردن بزند.<sup>۳۰</sup>

##### ۵ - مدرک دوم: نسخهٔ قرآن السعدین به یادبود ولادت طهماسب

میل سام میرزا به تاج و تخت صفوی ناگهانی نبود، چه نسخه ای از قرآن السعدین امیر خسرو دهلوی با رقم سلطان محمد نور و مورخ ۱۵۱۴/۹۲۰ نمایانگر سوابق آن است. به طوری که استدلال خواهد شد، این نسخه به مناسبت تولد طهماسب تهیه شد و بعداً دو تصویر به خواست سام میرزا بر آن افزوده گردید. ولی بدو باید شمه ای از داستان

قران السعدین امیر خسرو دهلوی ذکر شود.

امیر خسرو (شاعر قرن ۷/۱۳) وابسته به دربار سلطان بلبان فرماتروای دهلی بود و چون بلبان بمرد، امرای هند نوه بلبان یعنی معزالدین کیقباد را به سلطنت برداشتند. پدرش بقراخان که از جانب بلبان حاکم بنگاله بود در حکومت آن جا باقی ماند. کیقباد جوان به عیش و نوش پرداخت و دیری نپایید که فساد رخنه کرد و بنیان ملک متزلزل شد. بقراخان عازم دهلی شد تا شاید اوضاع آشفته را سامان دهد، و کیقباد لشکری برداشت تا به مقابله پدر بشتابد. دو لشکر درحوالی رود سراو روبرو شدند ولی قبل از نبرد، فرستاده ای چند رد و بدل شد، و پدر و پسر آشتی کرده یکدیگر را در آغوش گرفتند. پس جنگ مرتفع شد و صلح برقرار. آن گاه به امر سلطان، امیر خسرو مثنوی سرود به نام قران السعدین، که این نام، از اصطلاحات علم نجوم است و حاکی از اجتماع دو ستاره سعد در یکی از بروج آسمان و متضمن طالع نیکو.

امیر خسرو شاعری مشهور بود و آثارش در دربار سلاطین ایران رواج داشت و از زمان تیموریان، نسخ مذهب و مصوری از آثار او تهیه شد<sup>۳۱</sup> که اکثر از نوع خمسه بودند و فاقد قران السعدین. در یکی دو مورد که مجموعه وسیعتری از آثار امیرخسرو گرد آمد، قران السعدین نیز گنجانده شد.<sup>۳۲</sup> اما ظاهراً نسخه منفردی تا قرن ۱۰/۱۶ تهیه نشده بود. اولین نسخه موجود از این دوره تاریخ ۱۵۰۶/۹۱۲ دارد و کارهرات است و شرح آن در آخر مقاله خواهد آمد. متعاقب آن، چهار نسخه دیگر در مدتی بسیار کوتاه در هرات ساخته شدند که همگی فاخر و ارزنده اند. اولین اینها (نسخه الف)، نسخه مورد ذکر و مدرک ماست به رقم سلطان محمد نور به تاریخ ۱۵۱۴/۹۲۰.<sup>۳۳</sup> بعد، دو نسخه به رقم همین کاتب، یکی (نسخه ب) مورخ ۱۵۱۵/۹۲۱،<sup>۳۴</sup> و دیگری (نسخه ج) مورخ ۱۵۱۶/۹۲۲،<sup>۳۵</sup> و چهارمین (نسخه د) به خط سلطان محمد خندان و به تاریخ ۱۵۱۵/۹۲۱ است.<sup>۳۶</sup>

به نظر نگارنده، تصاویر نسخه (ج) کار شیخ زاده اند و اگر همزمان با کتابت نباشند فاصله چندانی با آن ندارند ولی تصاویر بقیه نسخ بعداً اضافه شده اند کما این که تصاویر نسخه (ب)، به سبک مکتب هرات اند (حدود ۱۰۱۰/۱۶۰۰) و مهر آستانه شیخ صفی دارند. اضافه کردن تصویر بعد از تکمیل کتاب، نشانه توجه به آن است و وقف علامت ارزشمندی آن. این هجوم یکباره به متن کم شناخته ای چون قران السعدین، و توجه بعدی به نسخ آن را سببی بود که معلوم باید کرد. محتملاً با وقایع نزدیک به سال تکوین اولین این نسخ ارتباط داشته است که همان نسخه (الف) است و می بایست سرسلسله آنها باشد.

به سال ۱۵۱۳/۹۱۹ از بکان به خراسان حمله کرده هرات را در محاصره می گیرند ولی به مجرد وصول خیر آمدن شاه اسماعیل، به ماوراء النهر باز می گردند. شاه اسماعیل، بعد از ورود به هرات و تمشیت امور، زینل خان شاملو را به حکومت آن جا می گمارد و به تعجیل به اصفهان بر می گردد تا شاهد ولادت اولین فرزند باشد. روز ۲۶ ذیحجه ۹۱۹ که چهار روز مانده به پایان سال قمری ست، طهماسب متولد می شود. چنین به نظر می رسد که یکی از بزرگان هرات، دیدار شاه و شاهزاده را «قران السعدین» تلقی کرده به یادبود آن، دستور تهیه نسخه (الف) را می دهد. واضحاً نسخه ای که به این منظور ساخته می شد محتاج زمانی بیش از چهار روز بود و می بایست به تاریخ سال بعد باشد. چون اولی ساخته شد، به تقلید آن سه نسخه دیگر نیز تهیه شد. هریک وسیله خوش آمد ولادت ولیعهد بود، و تشبیه اسماعیل و طهماسب به دو ستاره فرخ اقبال، و تفأل به فال نیک از بابت اجتماع آن دو در اصفهان.<sup>۳۷</sup>

چنان که مذکور افتاد، نسخه (الف) فاقد تصویر بود و بعد از تکمیل کتاب، دو صفحه نقاشی بر اوراق آن چسبانده اند، که از این دو یکی منسوب به مظفرعلی ست (تصویر ۲)، و دیگری منسوب به سید محمد معروف به میر مصور (تصویر ۴).<sup>۳۸</sup> برخلاف «مجلس عید فطر» که در هنگام تهیه کتاب، جای آن پیش بینی شده بود و با افزودن آن، بخشی از متن کتاب از بین نرفت، چسباندن صفحات اضافی در این نسخه سبب حذف مقداری از متن شد: الحاق نقاشی اول، موجب حذف غزلی فرعی شد (که خوشبختانه خللی در تداوم داستان اصلی به وجود نمی آورد) و الحاق دومی، باعث نابودی اکثر سطور مربوط به آن گردید.

اگر افزودن تصویر صرفاً به قصد تزیین کتاب می بود، انتظار می رفت که تصویر ۲ که بزرگترین تصویر کتاب است، نقش مهمترین واقعه داستان یعنی مجلس ملاقات پدر و پسر باشد. حال آن که مربوط به صحنه پیشین است، به هنگامی که بقراخان پسر دیگرش کیکاووس را می فرستد تا با برادر مذاکره کرده، مقدمات صلح را فراهم سازد. انتخاب موضوعی چنین فرعی، برای تصویر، آن هم به بهای حذف مقداری از متن بی دلیل نست و اشاره به واقعه ای دارد. از روی قرائن سبکی، مشخص است که این تصویر را مظفرعلی حدود سال ۱۵۳۰/۹۳۶ ساخته است.<sup>۳۹</sup> پس باید جستجو کرد که در حوالی این سال دو برادر را چه ملاقاتی دست داده است.

گفتیم که در سال ۱۵۲۹/۹۳۵، حسین خان و سام میرزا هرات را به طرز مشکوکی به دست از بکان سپردند و در پی آن، به جای این که به اردوی شاهی ملحق شوند به سمت سیستان حرکت کردند و حتی به هنگامی که طهماسب برای استخلاص هرات به خراسان



آمد، باز نگشتند و به راه خود ادامه دادند، و سیستان و بلوچستان را تاراج کردند و از هر که مالی داشت، به بهانه وصول مالیاتهای معوقه، باجی گرفتند. واضحاً در صدد تجدید قوا بودند و ایجاد اندوخته برای مقابله احتمالی با طهماسب و وکیلش که در آن زمان جوخه سلطان تکلو بود (بعید نیست که موفقیت در جمع مال در این نوبت، سام میرزا را بر آن داشته است که در آخر «توطئه عظمی» نیز از هرات، راه جنوب گیرد). باری، حسین خان و سام میرزا بعد از تاراج سیستان با احمد سلطان صوفی اغلی (افشار) که بدیشان پیوسته بود به شیراز رفتند «به مدعای آن که شاید ذوالقدر و افشار بدیشان متفق شوند».<sup>۴۱</sup> در خلال این مدت از بیکان از بیم رسیدن طهماسب، هرات را تخلیه می کنند و طهماسب برادر دیگرش بهرام میرزا را به حکومت آن جا می گمارد و خود به عجله از راه طیس به اصفهان می رود تا از آن موضع، مراقب حسین خان و سام میرزا باشد. حسین خان «چون از اتفاق ایماقات نومید شد» باب مذاکره با طهماسب و وکیلش را باز می کند.<sup>۴۲</sup> شاه به ییلاق گندمان (در چهار محال بختیاری از توابع اصفهان) می رود و حسین خان و سام میرزا، پس از دریافت امان و تضمین کافی، به اردوی همایون می آیند. طهماسب برادر را در آغوش می گیرد و با تردستی وی را از چنگ شاملویان درآورده، به داخل حرم می برد. حسین خان که وضع خود را متزلزل می بیند از اردو خارج می شود و شب بعد در طلب سام میرزا، به اردو حمله می کند. در آن گیر و دار، جوخه سلطان از پا در می آید اما با رسیدن قوای امدادی، شاملویان عقب نشینی می کنند و به فارس بر می گردند. چندی بعد، استاجلو و شاملو متحد شده به تکلویان حمله می برند و تعداد زیادی از آنها را می کشند. شاه هم به ناچار ترکیب جدید قدرتمندان قزلباش را پذیرفته، حسین خان شاملو و عبدالله خان استاجلو را که هر دو عمه زاده اش بودند به شراکت وکیل می کند. ماده تاریخ این واقعه در اکثر متون به شکل «آفت تکلو» ثبت شده که برابر با ۹۳۷ است.

عبدی بیگ شیرازی (متخلص به نویدی)، که بنا به گفته خود هنگام وقوع دیدار دو شاهزاده در گندمان شانزده ساله بود و از ابواب جمع جوخه سلطان به ابواب جمع حسین خان منتقل شده بود. آن ملاقات را چنین شرح می دهد:

سام میرزا تا به دولت زمین بوسی مجلس بهشت آیین رسید چند مرتبه پیشانی اخلاص بر زمین

سوده به صندل تراب عرصه بارگاه، درد سری که از سودای باطل در سر داشت فرو نشاند.<sup>۴۳</sup>

و این نوشته قرینه ای است برای بیتی از قران السعدین که در تصویر ۲ آمدن کیکاووس را به نزد برادرش کعباد توصیف می کند:

پیشترک شد به زمین برد روی رفت زمین را ز تواضع به موی

بر این پایه، به نظر می‌رسد که سام میرزا، به نحوی از انحاء بر این نسخه قران السعدین دست می‌یابد و ملاقات کیکاووس و کیقباد را وسیله ثبت دیدار خود با طهماسب قرار می‌دهد. در ضمن از فرصت استفاده کرده، در قسمت فوقانی تصویر، دلیل موجودیت کتاب، یعنی تولد شاه طهماسب و دیدار پدر از او را نیز می‌گنجاند، زیرا علی‌رغم آسیبی که به نقاشی وارد آمده، در ایوان بالا خطوط طرح کودکی را می‌بینیم که در دامان دایه ایست که به پایینان نشانش می‌دهد و اثرات تاج زرینش هنوز باقی است. جالب این جاست که این آسیب، مؤید هویت کودک است که طهماسب است، زیرا آسیب اتفاقی نیست و با شدت و خصومتی هر چه تمامتر متوجه کودک نوزاد است. در تصویر دیگر هم که «مجلس بزم نوروزی» است، می‌بینیم که آسیب، متوجه شاه نشسته در زیر سایبان است و صرفاً صورت او را به انگشت پاک کرده‌اند. به حدس قوی، این انگشت مالیها نتیجه خمشی است که پس از شکست «توطئه عظمی» به سام میرزا دست داد (و یا به زوجه اش، پس از کشته شدن پدرش که حسین خان باشد)، و از این رو متوجه طهماسب است و «همدستهای» او یعنی خواهر و برادرش، سلطانم و القاص، که همراه او بودند و آن زن و مردی هستند که در وسط درگاه صورتشان نیمه پاک شده است.<sup>۴۳</sup> آن که در گوشه سمت راست ایوان است و سیمایش آسیب ندیده احتمالاً تاجلو بیگم مادر شاه طهماسب است که به گفته طهماسب، سام میرزا او را «به منزله فرزند بود».<sup>۴۴</sup> می‌بینیم که قهرمان اصلی تصویر از روی پله به طرف شاهزاده ای که در برابرش تواضع کرده، خم شده است. و او، بنا به تعبیر «قران السعدینی» دو نقش دارد، هر دو در نزدیکی اصفهان. یکی نقش طهماسب است در گندمان به هنگام ورود سام میرزا و دیگر نقش شاه اسماعیل است پس از ولادت اولین فرزندش در موقع دریافت شادباش از امرایش (یا شاید از برادرهایش). اگر چه صورتش قدری آسیب دیده، آسیبش بیشتر از نوع ریختگی رنگ است تا تخریب انگشتی. شاید به دلیل نقش مضاعف اسماعیل - طهماسب و احترام گزاردن به پدر، این چهره از خشم سام میرزا مصون مانده و بالعکس، صورت یکه طهماسب نوزاد در ایوان، کانون خرابی شده است.

برویم بر سر تصویر دوم. ارتباط روشنی که بین اشعار مربوط به تصویر اول و وقایع تاریخی وجود دارد در تصویر دوم برقرار نیست زیرا در خود تصویر ۴ نوشته ای موجود نیست و آنچه زیرش بوده حذف شده است و در صفحه سمت راست، راجع به این تصویر، جز یک بیت و یک سر فصل چیزی باقی نمانده است:

سرفصل: «صفت موسم نوروز و طرب کردن شاه، شاه دریا کف در پاش چو ابر نیشان»

یک خط شعر: «رفت چو خورشید به برج حمل نور شرف کرد به عالم عمل» پس تنها دلیل تکوین این تصویر، طرب کردن شاه است در موسم نوروز که در سرفصل آمده است و احتمالاً اشاره به زمان مجلسی دارد که در آن، بین طهماسب نشسته زیر سایبان و سام میرزایی که برهنه سر در برابر او قرار دارد، تاج حیدری (که همان دستار و کلاه قزلباش است) رد و بدل می‌گردد. از این تصویر بیش از این چیزی دستگیر نمی‌شود و حتی معلوم نیست که سام میرزا، دستار از سر بر می‌دارد و تسلیم طهماسب می‌کند یا بالعکس آماده است دستاری که به رسم هدیه از برادر تاجدارش گرفته است، بر سر بپسند. ولی چنان که خواهیم دید اشاره به نوروز شاید نکته ای باشد برای تصحیح بعضی متون تاریخی.

از مجموع دو تصویر نیز نکاتی آشکار می‌شود: اگر چه سام میرزا به ظاهر رعایت مقام برتر طهماسب را کرده است، ولی در باطن خود را از تنگ و تا نینداخته، و از دو طریق وجهه خود را حفظ کرده است. اول این که با وجود دوری از هرات، ساختن تصاویر این کتاب را صرفاً به عهده نقاشان خراسانی گذاشته است،<sup>۴۵</sup> و از این راه خود را حامی خراسانیان دانسته و صاحب کتابخانه هرات. دیگر این که چون دیدار در گندمان را «قران السعدین» تلقی کرده، تلویحاً خودش را شاهزاده ای «مسعود» شناخته و شاید هم «صاحب قران».

## ۶ - تاریخ ملاقات در گندمان

تاریخ ملاقات در گندمان و حمله شب بعد شاملویان را چهار متن اصلی مربوط به این دوره یکشنبه ۲ ذی‌عده ۹۳۷ (۷ ژوئن ۱۵۳۱) و دوشنبه ۳ ذی‌عده ثبت کرده اند که علی رغم صراحت و تکرار، نادرست به نظر می‌آید. این چهار متن عبارتند از تاریخ جهان آرا مورخ ۹۵۹، تکملة الاخبار مورخ ۹۷۸، جواهر الاخبار مورخ ۹۸۴، و خلاصة التواریخ مورخ ۹۹۹. لازم به تذکر است که این چهار متن مستقل نیستند و همان طور که مصحح محترم تکملة الاخبار در مقدمه خود نشان داده اند و شاهد آورده اند، بسیاری از قسمتهای آن متن، مقتبس از تاریخ جهان آرا است.<sup>۴۶</sup> سه متن دیگر هم در بسیاری از موارد، خاصه در مورد تاریخ وقایع، استناد به تاریخ جهان آرا کرده اند که اقدم آنهاست و موجز است و متکی به تاریخ. پس اگر اولی غلط باشد بقیه هم به تقلید آن نادرستند. دلیل نادرستی تاریخ در اولی، مغایرت آن است با شرح ماجرای گندمان. جهان آرا و به تبع آن خلاصة التواریخ، می‌گویند که رفتن به «بیلاق گندمان» در ایام «نوروز» بوده و در تاریخ «یکشنبه ۲۲ رجب ۹۳۷» (۱۱ مارس ۱۵۳۱).<sup>۴۷</sup> چون علاوه بر ذکر تاریخ، قید «نوروز» هم شده است که موافق با آن است این تاریخ را می‌پذیریم. اما باید دانست که چرا در فصلی که اصفهان

خرم بوده است و بهشت افزا، اردوی همایون، قشلاق را ترک کرده، به بیلاقی کوچ می کند که در چهار محال بختیاری ست و هوایش در آن فصل سرد است. تکملة الاخبار توضیح می دهد که فرستادگان حسین خان و سام میرزا در اردوی اصفهان با جوخه سلطان مذاکره می کنند تا ضمانت کافی برای شاملوین و سام میرزا بگیرند.<sup>۴۸</sup> پس چنین به نظر می رسد که رفتن بی موقع به بیلاق گندمان که حدوداً بین اصفهان و شیراز است جزئی از شرایط ملاقات بوده است به عبارت دیگر، با قبول ملاقات در این موضع، هریک از طرفین حاضر شدند قدمی به سوی دیگری بردارند. در این صورت بعید است که شاه و جوخه سلطان به گندمان شتافته، سه ماه صبر کرده باشند تا سام میرزا و لله اش به ملاقات ایشان بیایند، آن هم به زمانی که از بکان دوباره هرات را در محاصره داشتند و عثمانیان سرحدات غربی را تهدید می کردند. پس به احتمال زیاد تاریخ «یکشنبه ۲ ذیقعه» غلط است خاصه این که به حساب نگارنده «۲ ذیقعه» شنبه باید باشد نه یکشنبه، و همچنین به استناد دومین تصویر قران السعدین، ملاقات طهماسب با سام میرزا در ایام نوروز بوده است. احتمالاً تاریخ مذکور در تاریخ جهان آرا تحریف شده است و مدرکی دیگر باید تا بازسازی شود. تا پیدا شدن چنین مدرکی تاریخ ملاقات در ایام نوروز مقبول تر است.

#### ۷ - معما بردازی و فرهنگ شاهانه

دیدیم برای هر یک از تصاویر فوق الذکر، چندین لایه معنی می توان قائل شد، تا جایی که به اعتبار این معانی حتی شک در متون تاریخی را جایز شمرديم. آنچه باید روشن شود میزان آگاهی شاهزادگانی ست که دستور تهیه این تصاویر را صادر می کردند، که آیا قادر به دیدن این همه نکات ظریف در لایه های مختلف صور این کتب بوده اند یا خیر؟ آیا «فرهنگ شاهانه» ایشان کامل و کافی بود یا خیر؟ «فرهنگ شاهانه» اصطلاحی ست که از زمان ایلخانان، برای برنامهٔ تعلیم و تربیت شاهزادگان به کار رفت،<sup>۴۹</sup> و علم و ادب و هنرهای خط و نقاشی را در بر می گرفت. در آخر قرن ۹/۱۵ شهر هرات کانون علم و فضل بود و به شرحی که واصفی از مجالس دربار سلطان حسین با یقرا و شاهزادگان تیموری و اطرافیانش مثل امیرعلیشیر می دهد، فن معما مورد توجه بود و وسیلهٔ تفنن و خودنمایی،<sup>۵۰</sup> و بالطبع جزئی از فرهنگ شاهانه بود. این است که سام میرزا در تحفة سامی، در ضمن شرح احوال برادرش بهرام میرزا، مهارت او را در فنون مختلفه می ستاید: «در خطهٔ خطوط خصوصاً نستعلیق انگشت نما و در معمورهٔ طراحی و شعر و معما بی قرینه [بود]» و آن گاه از اساتید فن معما نام می برد و از هر که معمایی ساخته بوده است.<sup>۵۱</sup>

معما غالباً پیچیده است و هر که را با آن سر و کاری باشد آمادگی پذیرش چند لایه

معنی در تصویر هم پیدا می کند و شاید بیفایده نباشد که نمونه ای از آن را برای مزید اطلاع خواننده ارائه دهیم. تصویر ۵ قطعه خطی ست از معمای سروده میرعلی هروی و به خط او، که سابقاً ضمیمه مرقعی بود که برای جهانگیر، پادشاه گورکانی هند فراهم آمده بود. ۵۲

معما به اسم فصیح

می داد رقیب آن سهی قدر پند کاندر رخ هر کس چو گل از ناز مخند  
از حدّ چو بشد نصیحت، آن شوخ، گره بر گوشه ابروزد و سر پیش افکند

مثلی معروف داریم که «معما چو حل گشت آسان شود». به ظاهر از بدیهیات است ولی لازم به تذکر است که «راه حل» با «جواب» فرق دارد. «جواب» آن است که در گوشه بالا و سمت چپ آمده و «فصیح» است. راه حل آن است که چگونه از شعر به جواب باید رسید. معمای میرعلی یک دو بیتی ست در باره معشوقی جفا پیشه. بیت اول نامربوط است. مفتاح معما، کلمه «نصیحت» است که در بیت دوم با تغییراتی مبدل به «فصیح» می شود. «از حدّ چو بشد» معنایش این است که «نصیحت» باید کوتاه شود پس «ت» آخر آن باید حذف گردد. «گره بر گوشه ابرو زد و سر پیش افکند» یعنی نوک حرف اول نصیحت باید گره بخورد و به سمت جلو بغلتد، به عبارت دیگر «ن» مبدل به «ف» بشود تا «فصیح» به دست آید. در مجموع، معمای مشکلی نیست، اما بعضی دیگر از معماها که در کتابهای آن دوره آمده است به مراتب دشوارترند و حل آنها مستلزم آشنایی با علوم مختلفه دارد، اعم از شعر و فقه و نجوم و غیره.

میرعلی پرورده هرات بود و حدوداً تا پایان دوره اول حکومت سام میرزا در آن جا بود. ۵۳ معمای که سروده گواه توجهی ست که پرورش یافتگان هرات به این فن داشتند. پس سام میرزا و طهماسب نیز به دلیل فرهنگ شاهانه ای که در هرات آموخته بودند، با این گونه تمرینهای فکری و معانی دو پهلو آشنایی داشتند و قادر بودند که با تطبیق وقایع آن زمان با متون ادبی و ایجاد تصاویر مرکب و چند لایه ای مقاصد خود را بیان کنند.

۸ - قران السعدین و عبدالله مروارید

باز گردیم بر سر اولین نسخه منفرد قران السعدین که بدان اشاره کردیم. نسخه ای ست مذهب ولی غیر مصور که به شماره ۴۳۸۵ در کتابخانه آستان قدس رضوی محفوظ است و گویا از موقوفات نادر شاه افشار است و رقم پایانی آن چنین است: «تمت الکتاب بعون الله و توفیقه علی يد العبد المذنب، ابوطاهر الکاتب غفر ذنوبه و ستر عیوبه فی ذیقعدة سنة ۹۱۲». محل کتابت قید نشده و نام کاتب آن در کتاب احوال و آثار خوشنویسان

مرحوم دکتر بیانی نیامده، ولی دو اثر دیگر از این کتاب موجود است، یکی نسخه هفت اورنگ جامی ست به تاریخ کتابت ۹۱۱ در هرات، در مجموعه آقای حسین افشار در کویت،<sup>۵۴</sup> و دیگری نسخه خسته نظامی در کتابخانه بریتانیا (به شماره Add. 16780) به رقم «قد تم الكتاب فی يوم الجمعة من شهر محرم الحرام سنة ست و ثلثین و تسعمائة [۹۳۶]»، کتبه العبد الفقیر المذنب ابوظاهر الکاتب غفر ذنوبه و ستر عیوبه». نسخه اخیر یک ماه قبل از سقوط هرات پایان یافته و چون عمده تصاویر آن کار شیخ زاده است آن هم منسوب به هرات است.<sup>۵۵</sup> ظاهراً در طول این مدت، کتاب در هرات مانده و نسخه آستان قدس هم همان جا ساخته شده است.

گفتیم قران السعدین متنی کم شناخته بود و کتابت ناگهانی نسخه منفردی از آن را سببی می باید جست. در جمادی الآخر سال ۱۵۰۴/۹۱۰ بدیع الزمان میرزا که پسر ولیعهد سلطان حسین میرزای تیموری بود تصمیم می گیرد که تخت پدر را متصرف شود. از این رو لشکری آماده ساخته در بیرون هرات اتراق می کند. طبق معمول فرستادگان از دو سو به تکاپو می افتند و پسر را راضی می کنند که از خر شیطان پائین بیاید و حرمت پدر پیر را نگاه دارد. سلطان حسین از باغ جهان آرا حرکت می کند و بدیع الزمان میرزا از بادام تو،<sup>۵۶</sup> طرفین در حدود غار عباس به هم می رسند و پدر و پسر یکدیگر را در آغوش گرفته، صلح برقرار می شود. این واقعه دقیقاً مصداق مضمون قران السعدین امیر خسرو است و گمان نگارنده این است که یکی از هرویانی بر آن شد که با تهیه این نسخه، پدر و پسر تیموری را مدح گوید و صلح ایشان را ستایش کند.

نکته قابل توجه این است که میان این نسخه و نسخه «الف» فوق الذکر وجه تشابهی وجود دارد: هر دو به خط نستعلیق خوشند و هر دو تذهیب مختصر دارند. ظاهراً هر یک به دستور صاحبمنصبی ساخته شده بودند که کم ثروت بود ولی از فضل و ادب بهره ای داشت و هم به خط توجیهی. سؤال این است که چه ارتباطی بین این دو نسخه وجود دارد و آیا ممکن است که هر دو به خواسته یک نفر ساخته شده باشند؟ جواب مثبت است و شخص واجد شرایط خواجه شهاب الدین عبدالله مروارید است (متخلص به بیانی، م. ۱۵۱۶/۹۲۲)، که به زمان سلطان حسین حرمتی داشت و به عهد شاه اسماعیل اعتباری.

عبدالله مروارید ولد شمس الدین محمد وزیر بود. همان که از وزارت دست کشید و درویشی اختیار کرد و تولیت موقوفات خواجه عبدالله انصاری یافت. شاید به دلیل مال نیندوختن، از حسادت دشمنان مصون ماند و چون دیگر وزرای تیموری سرش بر باد نرفت. این مناعت طبع را پسرش به ارث داشت و در طول خدمت مالی جمع نکرد، و از

دگرگون‌های هرات جان سالم به در برد. و با وجودی که پیشتر صدارت سلطان حسین سنی مذهب داشت و به شیعه‌گری تظاهر نکرد، مورد احترام شاه اسماعیل بود و از جانب او مأمور نوشتن تاریخ شاهی شد (که شرح وقایع سلطنت مؤسس سلسله صفویه بود).<sup>۵۷</sup> دیوان قصاید و غزلیات و مجموعه خسرو و شیرین و منشآتش نیز شهرت داشت. در خدمت تیموریان، چند صباحی تصدی دیوان رسائل داشت و از این رو در خط تعلیق که خط دیوانی ست و همچنین در بقیه خطوط اصول تبحری داشت ولی از نستعلیق بهره‌ای نبرده بود. اهل مضامین دو پهلو هم بود چنان که در پایان قطعه‌ای که به خط رقاع است و مورخ ۱۵۱۵/۹۲۱، کلمات «بخرا به هرات» را به کار برده است که تحریف «بخزانه هرات» است و حاکی از وضع بد هرات بعد از قحطی سالهای ۹۲۰-۹۲۱، و ادباری که از تردّد از یک و قزلباش بر سر هراتیان باریده بود.<sup>۵۸</sup> تا این جا مشخص شد که عبدالله مروارید ثروتمند نبود ولی فاضل بود و خط شناس و نکته‌سنج و مقرب سلاطین تیموری و صفوی. دو موضوع دیگر ارتباطش را با این دو نسخه قوت می‌بخشد.

اول این که بدیع الزمان میرزا یک بار دیگر به سال ۱۵۱۲/۹۰۶ علم مخالفت علیه پدر برافراشته بود و در کنار آب مرغاب مانده بود و هرات را تهدید می‌کرد تا این که سلطان حسین سلطنت بلخ را به او بخشید و فتنه خوابید. و اما مشکل دیگری در کار بود. برادرش ابراهیم حسین میرزا از طرف پدر حکومت آن جا داشت و شخص مرضی الطرفینی لازم بود که میانجیگری کند تا برادر کهتر بدون مخالفت، حکومت بلخ را به برادر مهتر واگذار کند. میانجی، عبدالله مروارید شد و از عهده مأموریت برآمد.<sup>۵۹</sup> با وجود این که نام میانجی در نوبت مخالفت دوم بدیع الزمان میرزا مشخص نیست به احتمال قوی باز عبدالله مروارید بود. از این رو بهترین کسی بود که فکر تهیه قران السعدین به مغزش خطور کند. دوم این که به گفته امیر محمود بن خواندمیر، به سال ۱۵۱۶/۹۲۲ و بعد از ورود سام میرزا به هرات:

جهت تعلیم آن خلف شاهان واجب‌التعظیم، خواجه محمد مؤمن ولد فاضل سعید و مستعد با تأیید

خواجه شهاب الدین عبدالله مروارید را به مرتبه افادت رساندند.<sup>۶۰</sup>

و سام میرزا خود می‌نویسد:

من در خدمت ایشان [محمد مؤمن] درس خوانده‌ام و اندک سیاه و سفیدی که فرق می‌توانم از

برکت ایشان ست. در هرات و شیراز با من بود و منصب صدارت من مرجوع بدیشان

و هم در آن جا پس از تمجید بسیار از عبدالله مروارید، اقرار به بهره‌مندی غیر مستقیم از فضائل ایشان دارد: «چون راقم حروف شاگرد او بود به واسطه، در ذکر آن جناب اطنا بی

واقع شد.»<sup>۶۱</sup>

پس صورتی ممکن از برای پیدایش این دو نسخه قران السعدین چنین است: عبدالله مروارید، اولی را به مناسبت صلح سلطان حسین میرزا و پسرش تهیه کرد، و بعد از رفتن اسماعیل به اصفهان و به هنگام وصول خبر تولد ولیعهد به هرات، در صدد تهیه نسخه ای دیگر بر آمد سلطان محمد نور را مأمور کتابت آن کرد. شاید به دلیل شکست چالدران (۱۵۱۴/۹۲۰) و هرج و مرج ناشی از آن، در سال اختتام نسخه فرصتی پیش نیامد تا آن را به اسماعیل هدیه کند. بعد از آن هم اجل مهلتش نداد و کتاب در هرات ماند: یا در کتابخانه صفوی و یا نزد پسرش محمد مؤمن. و از یکی از این دو طریق، سام میرزا بر این نسخه دست یافت. و سپس، یا به اشاره محمد مؤمن، و یا به ابتکار خودش و از بابت آنچه از داستان قران السعدین از او شنیده بود، در گندمان به فکر افزودن تصویر افتاد تا با هدیه کتاب به برادر، دل او را بدست آورد. ولی به دلیل نامعلوم، سام میرزا کتاب را نگاهداشت و به هنگام شکست «توطئه عظمی»، صورت طهماسب و نزدیکانش را خشمانه نابود کرد.

#### ۹ - مسامحت طهماسب با برادران

طهماسب عمری دچار برادران بود. یک برادر سام میرزا بود که سودای سلطنت در سر داشت و دوبار شورش کرد و هر بار، طهماسب از تقصیر او گذشت و اگر عاقبت او را بکشت، قرائن و شواهد نشان می دهند که وی در صدد بود اسماعیل [دوم] را بر علیه پدر بشوراند.<sup>۶۲</sup>

برادر دیگر القاص بود که داستانش بغرنج است. معلوم نیست چرا شاه اسماعیل او را کنار گذاشت و سام میرزایی را که از او کوچکتر بود، حکومت هرات بخشید. شاید به سعایت تاجلو خانم بود که گفتیم به منزله مادر سام میرزا بود، و با مادر القاص، خان بیگی خانم، عداوت داشت. قاضی احمد قمی می گوید که تاجلو «در مقام تربیت او [القاص] نشد» و وی «امی بود و چیزی نخوانده».<sup>۶۳</sup> تاجلو و خان بیگی هر دو موصللو بودند، اولی دختر مهاد بیگ بن حمزه بیگ بکناش موصللو بود و دومی از اعقاب صوفی خلیل موصللو که در زمان آق قویونلوها صاحب قدرت بود و حشمت و جاه.<sup>۶۴</sup> شاید به دلیل حرمت طایفه صوفی خلیله، تاجلو از مدعی می ترسید و در صدد تضعیف او بود و تخفیف پسرش. تخفیف القاص چنان مؤثر افتاد که احسن التواریخ، و به تبع آن بسیاری متون دیگر، در ذکر اسامی اولاد شاه اسماعیل، او را کوچکتر از سام میرزا شمرده اند.<sup>۶۵</sup> بر خلاف مادر، طهماسب علاقه مند به القاص بود و معتقد به رشادت او.<sup>۶۶</sup> چنان که در قبل و بعد «توطئه عظمی»، در حساس ترین مواقع، القاص در صف پیش قراولان سپاه او بود. بعد از آن هم حکومت



شروان را که پس از هرات مهمترین ولایت دولت صفوی بود و پایگاه مقابله با عثمانیها، بدو بخشید (هرات به سلطان محمد میرزا، ولیعهد و پسر ارشد طهماسب واگذار شده بود). اما القاص به نوبه خود عاصی شد و پس از چندی به عثمانی پیوست و چندین نوبت با برادر جنگ کرد و در مغرب ایران زمین خرابیها بار آورد. عاقبت تسلیم شد و طهماسب حکم به قتلش داد.

برخلاف سام میرزا و القاص میرزا، بهرام میرزا برادر تنی طهماسب بود. مع ذلک درباره سوء نیت او هم شایعاتی وجود داشت که اگر هم صحت می داشت جدی نبود، زیرا به سبب افراط در صرف شراب و معجون، کاری از او ساخته نبود. راوی یک شایعه، فرستاده ونیزی، میشل مامبره است که در تابستان ۱۵۴۰/۹۴۷ وارد ایران شد و چند ماهی بیشتر نماند. سال قبل از آن، طهماسب مادر خود را به شیراز تبعید کرده بود و به گفته مامبره، تاجلو در صدد زهر دادن طهماسب بود و قصد نشانندن بهرام میرزا به جای او داشت.<sup>۶۷</sup> دو متن دیگر هم تبعید تاجلو را تأیید می کنند ولی سخنی از جانشینی بهرام میرزا نمی برند. یکی جواهر الاخبار است که ضمن حوادث سنه ۱۵۳۹/۹۴۶ می نویسد:

تاجلو خانم سالها حکومت کرده بود و در حرم، حکم و فرمان از او بود. به عرض نواب اعلی رسید که والده، شما را زهر داده، با وجود این آرزم نگهداشته، ایت بیکه را پیش او فرستادند که از حرم بیرون رود و روانه فارس شود. چون رفت بعد از مدتی وفات یافت.<sup>۶۸</sup>

دیگری خلاصه الاخبار است که می گوید «سوء مزاج» شاه نسبت به تاجلو (که وی را شاه بیگی بیگم می خواند) به خاطر خواهرهایش بود.<sup>۶۹</sup> به پیروی از جهان آرا، در ضمن حوادث سال ۱۵۴۶/۹۵۳ اشاره به شایعه ای دیگر می کند: «به طریق اراجیف مذکور شد که بهرام میرزا در همدان و توابع هوای سرکشی دارد»، و ایلچی نظام شاه دکنی نیز که در سال قبل از آن به رسالت به دربار طهماسب آمده بود وجود این شایعه را تأیید کرده، می نویسد که با آمدن شاهزاده به اردوی همایون مرتفع شد.<sup>۷۰</sup>

به این تفصیل نه تنها برادرهای ناتنی طهماسب بر او شوریدند بلکه مادر و برادر تنی نیز از دسیسه و نفاق مبرا نبودند. مامبره شنیده بود که بنا بر وصیت شاه اسماعیل، طهماسب متعهد بود که نه مادر را بکشد و نه برادران را.<sup>۷۱</sup> به هر دلیل که بود، خواه به دلیل وصیت پدر، خواه بر سبیل احتیاط، و خواه از روی شفقت، طهماسب با خانواده مدارا کرد و تا کارد به استخوان نرسید حکم به قتل برادران نداد. چنین رفتاری پادشاهان آن روز را بسی نادر بود، به خصوص در مقام مقایسه با برادرکشیهای دربار عثمانی و یا قساوتی که جانشینان طهماسب چون شاه اسماعیل دوم و شاه عباس نسبت به برادران خود و بقیه اعضای خاندان

صفوی روا داشتند.

طهماسب فطره محتاط و محافظه کار بود، و علی رغم سرزندی که دانشمند پر کار آقای عبدالحسین نوائی از او کرده است که با وجود تظاهر به «زهد و تقوی» برادرانش را بکشت،<sup>۷۲</sup> مسامحت او در قبال خویشاوندانی که یکی پس از دیگری در صدد نفاق برآمدند، سزاوار تأمل است. «زهد و تقوای» متعصبین مذهبی، به قیاس امروز هم مانع کشت و کشتار نشد، چه رسد به قیاس آن روز.

هوستون، آذر ۱۳۷۵

راهنمای تاریخ:

سلطان بلبلان (س ۶۴۴-۶۸۶/۱۲۶۶-۱۲۸۷)	عبیدالله خان ازبک (خان بخارا، س ۹۱۸-۹۴۷/
سلطان حسین باقرا (س ۸۷۵-۹۱۲/۱۴۷۰-۱۵۰۶)	(۱۵۱۲-۱۵۴۰)
شاه اسماعیل (س ۹۰۷-۹۳۰/۹۳۰-۱۵۰۱/۱۵۲۴)	سلطان سلیمان عثمانی (س ۹۲۶-۹۷۴/۹۷۴-۱۵۲۰-۱۵۲۶)
شاه طهماسب (س ۹۳۰-۹۸۴/۱۵۲۴-۱۵۷۶)	سام میرزا (س ۹۲۳-۹۷۵/۱۵۱۷-۱۵۶۷)
القاص میرزا (س ۹۲۲-۹۵۷/۱۵۱۶-۱۵۵۰)	بهرام میرزا (س ۵۶-۹۲۳/۱۵۱۷-۱۵۴۹)
سلطان کیقباد (س ۶۸۶-۶۸۹/۱۲۸۷-۱۲۹۰)	

### یادداشتها:

\* این مقاله ترجمه سخنرانی نگارنده است در مدرسه زبانهای شرقی لندن (SOAS) به تاریخ ۱۶ اکتبر ۱۹۹۶ تحت عنوان: "The Grand Sedition: An Attempt to Usurp Tahmasb's Throne" که دانشمند گرامی آقای ایرج افشار آن را به لطف و مرحمت مطالعه و بعضی اغلاط آن را تصحیح کردند. هرگونه عیب و نقصی که باقی ست خطای نگارنده است و نه ایشان.

۱- M.B. Dickson and S.C. Welch, *The Houghton Shahnama*, 2 Vols. Cambridge - 1981.

۲- M.B. Dickson, *Shah Tahmasb and the Uzbeks (The Duel for Khurasan with 'Ubayd Khan (930-48/1524-1540)*, University Microfilms Int., 1958.

۳- حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، به کوشش ع. نوائی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۳۲.

۴- ابن تنها باری ست که قصد نبرد به اراده طهماسب بود و گر نه نبردهای دیگر او با ازبکان واکنشی بود نسبت به یورش آنها.

۵- بوداق منشی قزوینی، جواهر الاخبار، نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی سن پترزبورگ (دُرُن ۲۸۸، ص ۳۰۵ ب)، که رونوشتی از آن در مؤسسه مطالعات خاومیانه دانشگاه شیکاگوست و دوست گرامی آقای J. Woods به لطف در اختیارم گذاشتند. بوداق، باشند قرا را «ایاقچی» می نامد (یعنی شرا بدار)، و قاسم بیگ حکیم شیرازی را شریک جرم می شناسد. و جشن طهماسب را از مهلکه حمل بر این می کند که شاه رغبت به شرب می نداشت و یک ساعتی پیاله را در دست داشت که ناگاه متوجه می شود خط سیاهی به دور باده افتاده و بدان مشکوک می شود (ایضاً). تذکره

شاه طهماسب (نسخه خطی کتابخانه بریتانیا Or 5880 برگ ۲۸ ب) از قول طهماسب می گوید توبه در وقتی که «از هرات کوچ کرده به زیارت مشهد مقدس ملایک آشیان حضرت محمدی (ص) می رستم» اتفاق افتاده است. دیکسون به استناد این عبارت و به اتکای بعضی روایات دیگر حدس می زند که توبه به شکرانه عدم موفقیت سوء قصد به طهماسب و حین زیارت مشهد امام رضا (ع) بوده است. ( Dickson, Shah, P.277 ). عبدی بیگ که از تذکره شاه طهماسب استفاده برده است اضافه می کند که توبه در بسطام بوده است و به علت خوابهای بی در پی طهماسب و پشیمانز اردو (عبدی بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، تهران ۱۳۶۹، ص ۷۷). ولی به گفته بوداق، شاه در «مملکت هرات» اهل شرع را می طلبد و توبه را اعلان می کند، که به موجب آن می بایست توبه قبل از وصول به هرات بوده باشد فقط اعلاش در آن جا. از میان این دو روایت متناقض، قول بوداق با جزئیاتی که از وقایع تقریر می کند به حقیقت نزدیکتر است. خاصه این که تذکره شاه طهماسب جریان سوء قصد را مخفی نگاهداشته است، و احتمالاً ترتیب زمانی بعضی وقایع را نیز بر هم زده است.

۶- بوداق می گوید که حسین خان در معیت القاص میرزا حتی دو منزل به سوی ماوراء النهر پیش رفته بود (بوداق،

جواهر، برگ ۳۰۶ الف).

۷- (ایضاً، برگ ۳۰۹ ب).

۸- Dickson, Shah, PP. 285-95.

۹- این نسخه در نیمه اول قرن بیستم از آن Cartier بود و در آن زمان یک تصویر که صحنه بازی جوگان بوده در

مرز فرانسه و انگلیس مفقود شد. اکنون تصویر «مجلس عید فطر» جزء مجموعه «بنیاد هنر و تاریخ» است و مابقی به اشتراک، تعلق به موزه متروپولیتن نیویورک و موزه دانشگاه هاروارد دارد.

۱۰- نسخه دیوان حافظ از جمله در، S.C. Welch, *Royal Persian Manuscripts*, London 1976,

PP. 62-69; L. Binyon, J. Wilkinson, B. Gray, *Persian Miniature Painting*, London,

1933, P. 128; P. Soucek, *Soltan Muhammad Tabrizi: Painter at the Safavid Court*,

P. Chelkowski & P. Marg, Bombay 1990, PP. 55-70 بررسی شده است. تصاویر خمسه متروپولیتن در.

Soucek, *Mirror of the Invisible World*, New York, 1975 چاپ شده اند.

۱۱- تصویر رنگی «مجلس جلوه واعظان» در Welch, *Royal*, P. 64 و A. Soudavar, *Art of the*

*Persian Courts*, New York 1992, P. 189.

۱۲- تصویر صفحه ۶۷ نسخه را که فاقد رقم است، ولش به سلطان محمد نسبت داده است (Welch, *Royal*, P.)

63) ولی به دلایلی که از موضوع این بحث خارج است نگارنده را گمان بر دیگری ست. در مورد فعالیت سلطان محمد

رجوع شود به Dickson & Welch, *Houghton*, Vol. 1. PP. 51-86.

۱۳- را اینسون معتقد است که سلطان محمد در زمان تهیه دیوان حافظ در هرات می زیسته (B. Robinson,

*Muhammadi and the Khurasan Style, "Iran"*, 1992, Vol. 30. P. 18).

۱۴- در مورد ستهای «کاسه گیری» و «دستارچه خاص» رجوع شود به A. Soudavar, *The Saga of*

*Abu-Said Bahador Khan: The Abu-Saidname*, in "The Art of the Ilkhans 1290-1340",

Oxford 1997; A. Soudavar, *Symbols of Authority in the Il-Khanid Era*, in "Art of the

Mongols," ed. R. Hillenbrand, *Pembroke Papers*, Cambridge (in press).

۱۵- بوداق، جواهر، برگ ۱۱۱ ب. در مورد رفتن خواجه افضل الدین محمد وزیر به عراق رجوع شود به: غیاث الدین

بن همام معروف به خواندمیر، دستورالوزرا، به تصحیح س. نفیسی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۴۰۴، و (Soudavar, *Art*, P.)

113-15). باید متذکر شد که اگر چه عراقی به عنوان تخلص شعری به کار رفته است و دیگران هم ممکن بود شخصی را خراسانی یا عراقی بنامند، کار برد نسبت مبهم عراقی در رقم خود نقاش بی مورد بود. نگارنده قبلاً معتقد بود که شاید «عراقی» در این رقم اشاره به اصفهان دارد (ایضاً، ص ۲۰۰) و چون بوداق منشی سلطان محمد را تبریزی شناخته است و مع ذلک عراقی در رقم او ظاهر شده است، حدس جدید این شد که نقاش از این طریق وابستگی خود را به کتابخانه عراق اعلان کرده است.

I. Stchoukine, *Les Peintures des Manuscrits Timurides*, به در مورد رقم بهزاد رجوع شود، به

Paris, 1954, PP. 74-86؛ در مورد تقلید شیخ زاده از بهزاد رجوع شود به Soudavar, *Art*, PP. 189-97.

۱۷- ایضاً.

۱۸- سبک کار سلطان محمد را ولش به تفصیل در Welch, *Royal*, P. 20 و Dickson & Welch

Houghton, Vol. 1. PP. 51-86 شرح داده اند.

L. Fekete, *Einführung in die Persische Paleographie*, و Soudavar, *Art*, PP. 152-۱۸

Budapest 1977, nos. 18, 21.

۲۰- غیاث الدین بن همام معروف به خواندمیر، حبیب السیر، به کوشش م. دبیرسیاقی، تهران ۱۳۵۳ (ص ۵۹۳،

۵۸۶). در بدو تولد «اسم سامی و نام نامی آن گرامی گوهر درج نیکنامی طهماسب و کنیت هما یون آن حضرت ابوالفتح گشته» (محمد یوسف والء اصفهانی، خلد برین، به کوشش م. محدث، تهران، ۱۳۷۲، ص ۷۰-۷۳).

۲۱- کینه بهرام میرزا در شمس مرقع و کتابی که به رسم کتابخانه او تهیه شده بود و به شماره های H۲۱۵۴ و R۱۵۷

در طویقا پوسرای استانبول نگهداری می شوند مشهود است (مهدی یبانی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران ۱۳۴۵، جلد ۱، ص ۱۹۲) و کینه ابراهیم میرزا در نسخه هفت اورنگ جامی او (Welch, *Royal* P. 99).

۲۲- القاب شاه اسماعیل در فرمان مورخ ۹۱۱ هجری که به خط ثلث برجسته در مسجد جمعه اصفهان روی سنگ

سفید حک شده، چنین است: «الامام العادل الكامل الهادی الغازی الوالی ابوالمظفر السلطان شاه اسماعیل الصفوی» (ل. هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان ۱۳۴۴، ص ۸۷) و همچنین به روی سکه بزرگی به قطر ۴۴ میلیمتر ضرب

۹۱۳ هجری. A. Welch, *Shah Abbas and the Arts of Isfahan*, New York 1973, Pl. 97a.

۲۳- خانم سوچک کتابخانه هرات را از آن حسین خان شاملو دانسته اند و نه سام میرزا (Soucek, *Soltan*),

PP. 65-66) اگر چه حدود یک قرن بعد حسین خان شاملوی دیگری از جانب شاه عباس حکومت هرات داشت و

مشوق کتاب و کتابت بود، در ابتدا کار صفویه، امرای قزلباش هنوز از علم و هنر بهره ای نداشتند و هیچ نشانه ای در دست نیست که حسین خان شاملوی مورد بحث این مقاله که دائماً به جنگ و قتال مشغول بود فرصت ادب پروری هم

داشت. به عکس، شاه اسماعیل اصرار داشت که پسرهایش از شاهزادگان آق قویونلو برتر باشند و از این رو به گفته بوداق سلطان محمد و بهزاد را برگماشت تا به طهماسب نقاشی بیاموزند. (بوداق، جواهر، ص ۱۱۱ الف) و به این قیاس

توان گفت که چون سام میرزا را به هرات فرستاد کتابخانه هرات را برای او دادر کرد و نه برای لاله اش دورمیش خان. تنها خطاط و هنرمندی که در خدمت دورمیش خان بود، خواجه خان نامی بود که تعلیق نویسی بود و اشتغال به کار دیوانی

(نگارش فرامین) داشت و نه کتاب پردازی (ایضاً، ص ۱۱۳ ب).

۲۴- خواندمیر، حبیب، ص ۵۶۲.

۲۵- ولادت سام میرزا سه شنبه ۳۱ شعبان ۹۲۳، و شاهزاده رستم ۲۶ همان ماه و بهرام میرزا ۴ روز بعد بود.

(خواندمیر، حبیب، ص ۵۶۲). و هم در آن جا، ولادت القاص در اواخر ۹۲۱ قلمداد شده است (ص ۵۵۰)، در حالی که در

تاریخ جهان آرا، تولد او در ۱۰ صفر ۹۲۲ و مرگش به سال ۹۵۷ ثبت شده است (قاضی احمد غفاری قزوینی، تاریخ جهان

آرا، تهران ۱۳۴۳، ص ۳۰۰.

۲۶- بوداق، جواهر، ص ۳۰۶ الف.

M. Membre, *Mission to the Lord Sophy of Persia (15319-1542)*, transl., A. -۲۷

Morton, London, 1993, P. 25؛ بداونی نیز می گوید که طهماسب، سلطانم را به نذر «مهدی موعود... نگاهداشته بود» (عبدالقادر بن ملوکشاه بداونی، منتخب التواریخ، کلکته ۱۸۶۸ (چاپ مجدد ۱۹۸۳) ص ۴۴۴).

۲۸- دورمیش خان در جنگ چالدران بر خلاف نظر بعضی امرای قزلباش که آشنایی به روش عثمانیان داشتند و تجویز حمله قبل از استقرار توپخانه دشمن می کردند، شاه اسماعیل را از آن کار منع کرد و شب را به همراه بقیة قزلباشان به میگساری پرداخت و بامدادان به جنگ رفت و شکست خورد. از این رو طهماسب در پیام خود به سلطان سلیمان می گوید که «از آن تاریخ هر گاه که حکایت جنگ چالدران به میان می آید من دورمیش را دعای بد می کنم»، (تذکره شاه طهماسب، برگ ۲۸ب. وقاضی احمد بن شرف الدین القمی، خلاصة التواریخ، به تصحیح اشراقی، تهران ۱۳۶۳. ص ۲۳۲).

۲۹- آواخوانهایی که واصفی نام می برد عبارت بودند از: حافظ بصیر، حافظ میر، حافظ علی، حافظ حاجی، حافظ سلطان محمود عیسی، حافظ اویسی، حافظ تربتی و حافظ چراغدان (زین الدین محمود واصفی، بدایع الوقایع، به کوشش الف. بلدروف، تهران ۱۳۴۹، جلد ۱، ص ۴۰۵).

Riazul Islam, *Indo-Persian Relations*, Tehran 1970, P. 29 -۳۰

۳۱- به روایت دولتشاه، بایسنقر بن شاهرخ گورکانی حدود بیست هزار بیت از اشعار امیر خسرو را جمع آوری کرده بود و خمسة او را به خمسة نظامی ترجیح می داد (دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۳۷، ص ۲۶۷). برای نسخه دیوان امیر خسرو دهلوی که در ۸۳۴ برای ابراهیم سلطان بن شاهرخ کتابت شده است رجوع شود به:

T. Lentz & G. Lowry, *Timur and the Princely Vision*, Los Angeles 1989, P. 73.

۳۲- استوری، در ضمن فهرست آثار امیرخسرو فقط دو نسخه قران السعدین که تاریخ قبل از ۱۵۱۴/۹۲۰ را دارند ذکر کرده است (A. Storey, *Persian Literature: A Bibliographical Survey*, London, 1970, PP. 499-500) که بر آن نسخه ای از کتابخانه کاخ گلستان تهران را باید افزود که مجموعه ای ست از هشت اثر و به تاریخ کتابت ۱۴۸۸/۸۹۴ (ب. آتابای، فهرست دیوانهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۲۵۳۵، ص ۴۱).

۳۳- این نسخه جزئی از مجموعه بنیاد هنر و تاریخ است. Soudavar, *Art.*, PP. 152-56.

۳۴- نسخه (ب) سابقاً در مجموعه Claude Anet بود و در فهرست حراج (Sotheby's, June 4, 1920, lot 65) منعکس شده است. موقعیت فعلی آن ناشناخته است.

۳۵- نسخه (ج)، در کتابخانه طویقا بوسرای استانبول است (به شماره خزینة اوقاف ۸۷۱) و منعکس در

(F. Cagman & Z. Tanindi. *The Topkapi Saray Museum: The Albums an Illustrated Manuscripts*, ed, M. Rogers, London, 1986, P 160).

۳۶- نسخه (د)، (به شماره 7753 Add.) در کتابخانه بریتانیاست و در (Stchoukine, *Peintures*, P. )

14, Pl. 14) منعکس است.

۳۷- اسکندر بیگ محل تولد طهماسب را قریة شاه آباد می داند. (اسکندر بیگ منشی ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰، جلد ۱، ص ۱۹). حال آن که عالم آرای شاه اسماعیل، که معمولاً افسانه و واقعیت را به هم آمیخته، شرح مبسوطی راجع به ولادت زودتر از موعد طهماسب در قریة رُنان می دهد (عالم آرای شاه اسماعیل، به تصحیح منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۶). در لغت نامه دهخدا و فرهنگ جغرافیایی ایران آمده که رنان قصبه ای ست از دهستان

مارین، بخش سده از شهرستان اصفهان، و شاه آباد، دهی کوچک است در نجف آباد اصفهان.

۳۸- Soudavar, *Art*, PP. 152-56.

۳۹- ایضاً.

۴۰- بوداق، جواهر، برگ ۱۳۰۳ الف. احمد سلطان از ایل افشار بود و به زمان دورمیش خان حکومت فراه داشت

(واله اصفهانی، خلد برین، ص ۲۹۴).

۴۱- ایضاً.

۴۲- عبدی بیگ، تکلمه، ص ۵۶ و ۶۷ و ۷۳. تذکره شاه طهماسب عبارتی مشابه دارد: «سام میرزا با به خدمت

آمدن چند مرتبه پیشانی بر زمین سوده در غایت شرمندگی بود و نوازش بسیارش نمودم و امیدوارش کردم».

۴۳- بهرام میرزا در آن زمان در خراسان بود.

۴۴- تذکره شاه طهماسب، برگ ۱۳؛ عبدی بیگ، تکلمه، ص ۶۸.

۴۵- میر مصور از بدخشان بود و مظفرعلی از هرات.

۴۶- عبدی بیگ، تکلمه ص ۲۴-۳۱.

۴۷- قاضی احمد غفاری، جهان آرا، ص ۲۸۵؛ قاضی احمد قمی، خلاصه، ص ۲۱۳.

۴۸- عبدی بیگ، تکلمه، ص ۶۷. بوداق اسامی فرستادگان را به تفصیل می نویسد: نورکمال اصفهانی وزیر حسین

خان، حسین قلی بیگ و کیل، خواجه صاعدی و آقا کمالی کرمانی وزیر سلطان احمد. (بوداق، جواهر، ص ۱۳۰۳ الف).

۴۹- Soudavar, *Saga*

۵۰- واصفی، بدایع، ص ۳۸۶-۳۸۹.

۵۱- سام میرزا صفوی، تحفة سامی، تهران، ۱۳۱۴، ص ۹، ۱۲۷، ۱۶۹ و غیره.

۵۲- برای اطلاعات اضافی در مورد این صفحه مرقع، رجوع شود به Soudavar, *Art*, P. 306.

۵۳- غلطی مشهور است که میرعلی را عبیدالله خان بعد از تسخیر هرات با خود به بخارا برد، و نگارنده نیز قبلاً به

سهو دچار آن شده بود (ایضاً، ص ۱۸۹). ولی در رقم پابانی جنگی که به شماره S860 در انستیتوی خاورشناسی سن

پترزبورگ است ذکر شده که «بدارالفاخره بخارا» انجام پذیرفته و تاریخ آن از «شدهش ماه ذیقعده تاریخ سال» مستفاد

می شود که ۹۳۵ است. سقوط هرات در ۱۸ صفر ۹۳۶ بود (Dickson, *Shah*, P. 154). بنا بر این بسیاری از هنرمندان

از جمله شیخ زاده نقاش که با میرعلی در تهیه جنگ همکاری داشته اند. قبل از سقوط هرات و در زمان محاصره، تغییر

جبهه دادند.

۵۴- Sotheby's Sale Catalog of 11 April 1988, lot 131.

۵۵- Soudavar, *Art*, P. 202.

۵۶- خواندمیر، حبیب، ص ۳۰۹. بادام تواز قراء بادغیس بود (حافظ ابرو، جغرافیا، قسمت ربع خراسان،

هرات، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۳۳).

۵۷- اگرچه بعدها معنی صدراعظم مترادف با وزیرالوزرا شد، در قرن ۱۵/۹ «صدر»، قاضی القضاة بود و ناظر بر

اجرای احکام شرع، و مستقل از دیوان استیفا و وزارت.

۵۸- Soudavar, *Art*, P. 157.

۵۹- خواندمیر، حبیب، ص ۲۵۰.

۶۰- امیر محمود بن خواندمیر، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به تصحیح ا. افشار، تهران

۱۳۷۰، ص ۲۱۹؛ خواندمیر، حبیب، ص ۶۱۶.

۶۱- سام میرزا، تحفه، ص ۶۶. در چاپ متن، بعد از کلمه «به واسطه» کلمه «آن» آمده است و اضافی ست. از این رو مرحوم دکتر بیانی دچار اشتباه شده، سام میرزا را شاگرد عبدالله مروارید شناخته است (بیانی، احوال، جلد ۱، ص ۳۵۲) حال آن که او قبل از ولادت شاهزاده فوت شده بود.

۶۲- قاضی احمد، خلاصه، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۶۳- ایضاً، ص ۹۹۹. برخلاف قاضی احمد، صادقی بیگ افشار می گوید که القاص طبع شعر داشت و یک رباعی از او می آورد. همچنین حداقل دو دستنویس مصور داریم که برای القاص تهیه شده بودند (C. Fleischer, "Alqas Mirza, "Encyclopaedia Iranica," London 1985, Vol.1. P.908).

۶۴- عبدی بیگ، تکلمه، ص ۵۶. صوفی خلیل سردار نامور سلطان یعقوب آق قویونلو بود که چندی حکومت فارس داشت و سمت للگی بایسنقر میرزا پسر او را. پس از مرگ یعقوب، بایسنقر را به سلطنت برداشت و به نامش حکم راند (J. Woods, *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Chicago 1976, PP). 146, 160 (162).

۶۵- حسن بیگ روملو، احسن، ص ۲۳۹.

۶۶- در تذکره شاه طهماسب (برگ ۴۲ب) از قول طهماسب آمده که «تاریخ تیموری خواندم و به این ابیات

می رسیدم:

شدی شاهرخ مهرهش در مصاف به سان دو شمشیر در یک غلاف

می گفتم من و القاسب این حال داریم. من او را از تمامی برادران و فرزندان خود دوست تر می داشتم».

معنا و صورت اشتقاق نام القاص روشن نیست. آقای نوائی به استناد نگارش «القاسب» در بعضی از متون، مدعی اند که این اسم در اصل تحریف ارجاسب است به زبان ترک (عبدی بیگ، تکلمه، ص ۱۸۸). ولی، چون بوداق و بعضی دیگر، اصطلاح «القاص ناسپاس» به کار می برند، در وجود «ب» در آخر اسم این شاهزاده تردید باید داشت.

۶۷- *Membre, Mission*, P.31

۶۸- بوداق، جواهر، ص ۳۱۷ الف.

۶۹- قاضی احمد قمی، خلاصه، ص ۲۹۰.

۷۰- عبدی بیگ، تکلمه، ص ۹۵ قاضی احمد، جهان آرا، ص ۲۹۶؛ خورشاه بن قباد الحسینی، تاریخ ایلچی نظام

شاه دکنی، دستنویس OR 153 کتابخانه بریتانیا، برگ ۶۱ب.

۷۱- *Membre, Mission*, P. 31.

۷۲- عبدی بیگ، تکلمه، ص ۱۱ و ۲۳۷.

## طنز و طنزینه در آثار هدایت

(۱)

در دو بخش

این، فصل چهارم از کتاب طنز و طنزینه هدایت است که از یک سال و نیم پیش تاکنون در تهران، توسط نشر مرکز، آماده به چاپ بوده، ولی هنوز اجازه انتشار نیافته است. در این فصل، پس از ذکر مقدمه ای درباره طنز هدایت، پاره ای از طنزینه های ساختاری و دراماتیک او به نقد گذاشته شده است. شرح و نقد طنزهای او در فصول بعدی کتاب می آید. اصطلاح طنزینه (به معنای irony یا ironie) از این جانب است.

ه. ک.

اکسفورد، ژانویه ۱۹۹۷

طنز، مانند خدای درها و دروازه های روم باستان، دوسر دارد یک سر آن بیرون را می نگرد و سر دیگر درون را. با این تفاوت که آن خدا - دست کم به شکلی که مجسمه نیم تنه آن در آستانه درها و دروازه ها گذاشته می شد - در حالی که نگران داخل و خارج است ظاهراً را بطه ای بین بیرون و درون برقرار نمی سازد؛ حال آن که طنز (شاید بیش از هر مقوله و نوع دیگر ادبی) بیرون و درون را به شیوه معمولاً پوشیده و دور از دسترسی به یکدیگر پیوند می دهد.

در روان شناسی فرویدی و پس از آن هر تقریری ممکن است حکایت از مقوله دیگری (جز آنچه ظاهراً بیان می شود) داشته باشد که بر خود گوینده هم پوشیده است. یعنی که آن معنای پوشیده از ناخود آگاه او تراوش می کند، و در نتیجه خود گوینده نسبت به آن



آگاهی ندارد. این همان چیزی است که در موارد موجز و مشخص، به ویژه وقتی لغتی سهواً به جای لغتی که طاهراً منظور است ادا می شود، به «لغزش فرویدی» شهرت یافته است. البته خیلی از اوقات آنچه بر زبان و قلم جاری می شود انگیزه های دیگری دارد که خود گوینده و نویسنده از آن آگاه است، و شنوندگان و خوانندگان نیز کم و بیش آن را حدس می زنند. و نمونه های این به ویژه در کارزارهای سیاسی بارز و آشکارند. مثلاً وقتی که کسی یا جریانی در حوزه عقاید و کارهای خاص خود کمترین ارجحی برای آزادی قائل نیست ولی در رویارویی با قدرتمندان خارج از حیطه و حوزه اش داد آزادی می زند بر اهل تمیز روشن خواهد بود که انگیزه های او هرچه باشد دفاع از آزادی نیست.

اما موضوع بحث ما دقیقاً مواردی است که اگر غرض دیگری در کار باشد مستتر است و در هر حال غرض اصلی بر شخص گوینده و نویسنده بیش از همه پوشیده و نامحتمل است. نمونه های بارز این را در حالات بیمارگونه ای می توان دید که مثلاً همه کس جز شخصی که گمان می کند نیروهایی پنهانی و اهریمنی ای دائماً در پی آزار او هستند می دانند که این تراوشات بی نظم و لجام گسیخته ناخود آگاه آن شخص است، نه واقعیت ملموس و عینی و خارجی.

طنز و بذله گوئی و شوخی و طیبت و تمسخر و هجو را نه می توان فقط با توسل به روان شناسی گوینده و نویسنده آن تبیین کرد و نه آن را الزاماً ملاک تحلیل روان شناختی از گوینده و نویسنده قرار داد. زیرا که اولاً، یک مقوله جمعی - یعنی جهانی و تاریخی - ادبی است که به عنوان شیوه خاصی از بیان در دسترس همه هست؛ و ثانیاً، برخلاف پاره ای از تقریرات ادبی دیگر، معمولاً عامل، نکته یا نکاتی جمعی است، یعنی اگر هم غرض آن رساندن یک نکته اجتماعی نباشد، به کسانی جز گوینده و نویسنده ارتباط می یابد. و این به ویژه درباره طنز مکتوب بارز است.

اما بی گمان وقتی که گوینده و نویسنده ای در بیان عواطف و آراء خود زیاد به طنز توسل می کند نقش روان شناسی شخص او در این کار مهمتر از دیگران است. از این گذشته، نوع طنز، شدت و ضعف آن، و ظرافت و خشونت نسبی آن نیز نشانه هایی از این روان شناسی به دست می دهد. یکی از انگیزه های نسبتاً بارز طنز، خشم گوینده و نویسنده است که خاصه در هجو به عیان دیده می شود، اما در خیلی از طنزهای ظریف تر نیز می توان آن را کشف کرد. طعنه و نیش و استهزاء و - در مواردی - کنایه همه از خشم گوینده و نویسنده حکایت می کنند، اما خشم (و البته سایر تجلیات روان شناختی) را در طنزهای پوشیده تر نیز می توان یافت.

خشمی که انگیزه هجو و بدگویی ست بارز و آشکار است، و نمونه هایی که در فصول گذشته از شاعران قدیم و جدید آوردیم برای اثبات این نکته کافی ست. در مورد شاعرانی چون عارف و فرخی و عشقی خشم توفنده ای که در قالب وزن و قافیه متجلی می شود همه سیاسی ست (اگرچه این باز هم نشانه بزرگی از روان شناسی فردی آن دارد، چون همان آرا و عقاید را هم می شد با خونسردی بیشتری بیان کرد و خیلها می کردند). ولی همان گونه خشم سیاسی راهم در دوبیت شعری که دهخدا درباره رای گرفتن برای تغییر سلطنت در مجلس شورا، و سپس تائید آن در مجلس مؤسسان، گفته است می توان یافت :

رای را گر به مجلس شورا با قیام و قعود می دادند  
وکلای مؤسسان از ترس با رکوع و سجود می دادند

هدایت یکی از استادان طنز در ادبیات فارسی قرن بیستم میلادی ست. و طنز او، در انواع و اقسامی که دارد، آکنده از انگیزه های درونی، و از جمله خشم نویسنده است. و این خشمی ست انگیزه از خشونت های خارجی، اُمَلِها و عقب ماندگی های اجتماعی، از تحجرهای ادبی، از زورگویی های سیاسی، از تحقیر و استخفافی که در اجتماع و ادبیات نسبت به خود می بیند، و دست آخر از خود و نفرتی که نست به کمبودهای خود حس می کند، یعنی کمبودهایی که نمی گذارند او، با آن همه هوش و استعداد و هنر، زندگی نسبتاً لذت بخشی مانند «خوشبختها و احمقها» و «رجاله ها» داشته باشد. او در نامه ای به مینوی (از هند به لندن) می نویسد که قصد دارد برخی از متون پهلوی را به خط امروز فارسی (یا لاتین، درست معلوم نیست) بنویسد،

و در ضمن فرهنگی هم [برای لغات آن] تصحیح و تنظیم خواهیم کرد. اعیونی نوشتیم، «خواهیم کرد». Why not. در این صورت خیلی از ادا با کون سوزه خواهند گرفت.<sup>۱</sup>

این همان «ادبا»یی ست که پیش از این، هدایت (با مسعود فرزاد) در طنزنامه و غوغ ساهاب تصفیه حساب گزنده ای با آن کرده بودند، یعنی هیأت حاکمه ادبی، که در بوف کور به عنوان «یک مشت معلومات فروش» از آنان یاد شده است. اما خشمی که در پس طنز نسبتاً ظریف بالا آشکار است بلافاصله متوجه شخص او می شود:

حکایت آن کسی ست که دزدها پولش را بردند، زنش را گ... ند، دلش را خوش کرده بود که پایش را از خیط بیرون گذاشت. خیالات خام دیگری هم از آن حسابها که کوره باک... ش می کرد، کرده ایم.<sup>۲</sup>

طنز حربه هدایت بود، غالباً در جنگ با دیگران، و گاهی با خودش. و به این جهت اثری از آن در انواع آثارش دیده می شود، یعنی صرف نظر از طنزنامه ها و طنزهای کوتاه و

نامه های خصوصی می توان نمونه های از آن را در داستانهای رئالیستی، در روان داستانها، و حتی پاره ای از نوشته های ناسیونالیستی او (که در هر حال پختگی ادبی آثار دیگرش را ندارند) مشاهده کرد. یعنی آنچه در این زمینه در آثار ناسیونالیستی او هست بیشتر به صورت هجو فاحش و دشنام بی تحاشی ست. اما باز هم در برخی از آنها به طنزهایی برمی خوریم که، اگرچه نماینده همان خشم است، ظرافت و ادبیت بیشتری دارد. در سفرنامه اصفهان نصف جهان، در توصیف کم نظیری از یک خزنده صحرایی می گوید:

... در راه یک چیز دیدم، شاید یک جور بزوجه بود یا چلباسه یا سوسمار، یا سمندر، یا مارمولک. نمی دانم. متأسفانه تاریخ طبیعی [یعنی: زیست شناسی] من تعریفی ندارد. همین قدر فهمیدم که از جنس سوسمار بود، ولی سرش گرد و قیافه بولدگ [بولداگ: Bulldog]، «سگ گاوی» [انگلیسی را داشت. با دم باریک، شکم پهن و کبود. و روی دست و پا و گردنش راه راه زرد و قهوه ای دیده می شد. با چشمهای کوچکش مثل کونه سنجاق به من نگاه می کرد و سرش را به جانب من کج می گرفت. به خیالم رسید او را بگیرم ولی زود منصرف شدم، چون مقصود دیدنش بود و او هم که مضا یقه نکرد. وانگهی از نگاههای این جانور بیابانی که به من کاری نکرده بود خجالت کشیدم. اما دلسوزی من بی مورد بود، چون به محض این که تکان خوردم مثل باد از جایش پرید. او مثل مارمولک نمی لغزید بلکه خیلی تند روی پاهایش می دوید و سرش را بالا گرفته بود.<sup>۲</sup>

و سپس بلافاصله ادامه می دهد:

این فکر برایم آمد که شاید هجوم عرب به ایران به طمع همین سوسمارها بوده است.<sup>۴</sup>  
طنز هدایت در نامه های خصوصی و آثار رئالیستی او پراکنده است، و در طنزنامه و طنزهای کوتاه او متمرکز. اما در روان داستانهای او طنز کم و ضعیف است، یعنی در دو سه اثری از این دست - و خاصه در بوف کور - که نمونه هایی از آن به چشم می خورد معمولاً از حد هتاکی و بدگویی فراتر نمی رود. این هتاکی در بوف کور تماماً متوجه «رجاله ها» ست، یعنی مردمانی که - هر یک در حوزه کار و علابق و وابستگیها و نیازمندبهای خود - کم و بیش به اصولی که ادعا می کنند پایبند نیستند و نان را به نرخ روز می خورند؛ یعنی عموم مردم، اعم از خواص و عوام. و این آن قدر معروف است که نقل نمونه های آن (از بوف کور) لازم نیست، و در هر حال در نوشته های دیگر نویسنده این سطور به تفصیل آمده است.<sup>۵</sup>

اما طنزینه های هدایت را (اگرچه نه تماماً، ولی بیشتر) در روان داستانها و داستانهای رئالیستی اش می توان یافت. یعنی خشم و کین و بیزاری و نفرتی که (هم از دیگران و هم از

خود) در اعماقِ انگیزه‌های این گونه داستانها و اجزاء آن هست توأم با تحسّر برای بهشت گمشده و تأثر از وضع موجود غالباً به صورت تناقض و شبه طنزینه و طنزینه متجلی می‌شود؛ و درست به همین دلیل پوشیده‌تر و پیچیده‌تر است.

بوف کور را در کلّ نمی‌توان طنزینه‌نامه، یعنی طنزینهٔ دراماتیکی دانست که گام به گام ساخته می‌شود و به اوج می‌رسد. و جز این هم نمی‌توانست بود چون کلّ داستان آن قدر ذهنی و انتزاعی و بی‌زمان و مکان است که فاقد یک یا چند حکایت (plot) مشخص است، و طنزینه‌سازی دراماتیک بدون حد اقلی از این ممکن نیست. حتی در آخرِ داستانِ راوی و لکاته، یعنی در تناسخِ راوی به خنزرپنزی، اثر طنزینه‌ای نیست. یعنی حتی در این که راوی به جای رسیدن به درجات اعلا به درکات اسفل سقوط می‌کند طنزینه‌ای وجود ندارد. چون فرایند این استحاله آن قدر پیچیده است که با یک بار و دوبار خواندن به دست نمی‌آید. و تناقض استحاله به درکات اسفل به جای درجات بالا آن قدر پنهان است که تقریباً همهٔ ناقدانی که دست کم اصل استحاله را تمیز داده‌اند آن را ندیده‌اند و گمان کرده‌اند که تحول به احسن، و حتی چیزی مانند نیروانای بوداییان است.<sup>۶</sup> گذشته از این که تازه آن پایانِ کلّ داستان نیست، چون راوی بر اثر تکانِ این تجربهٔ ذهنی به عالم واقع - اگر بتوان گفت که در بوف کور عالم واقعی هم هست - باز می‌گردد، و همزاد خود را به شکل پیرمرد گورکن در برابر خود می‌بیند.

ابهامات دیگرِ داستان را هم نمی‌توان از مقولهٔ طنزینه در شمار آورد: در هویت پدر و عمو - یعنی تمیز این دو از یکدیگر، که «کدام به کدام» است - ابهام وجود دارد، ولی این دقیقاً به خاطر این است که این «دو» دو تن نیستند، بلکه عکس برگردانهایی از یکدیگر، و در تحلیل نهایی وجوهی از خودِ راوی‌اند. و همین‌طور دربارهٔ هویت مادر / اثیری / لکاته، و دیگران. طنزینه‌هایی که در قصر و محاکمه و «مسخ» و برخی دیگر از آثار کافکا دیده می‌شود در بوف کور نیست. به نظر می‌آید که انگیزه‌های اساسی ذهنی و روانشناختی (و حتی پایهٔ عمیق مسخ و استحاله) در این کارهای کافکا و بوف کور با یکدیگر قرابت دارند، اما تجلی و بیان آن در این دو یکی نیست. جز این که هر دو از محکومیت و اجبار و ناچاری و گریزناپذیری حکایت می‌کنند (و این همان است که هدایت دو سه سال پیش از مرگش در نامه‌ای به جمال زاده صریحاً و بدون استتار بیان کرد؛ در آن جا که گفت:

فقط یک جور محکومیت فی‌آلودی ست که در محیط گندِ بی‌شرم مادر قهقه‌ای باید طی کنم. همه

چیز بُن بست است و راه‌گریزی نیست.<sup>۷</sup>

بوف کور هدایت طنزینه دراماتیک نیست و طنزینه لفظی هم در آن به چشم نمی خورد. داستان کوتاه «زنده به گور» طنزینه دراماتیکی ست. «زنده به گور» به قول نویسنده اش «از یادداشتهای یک نفر دیوانه» است (و از قضا، فقط از این نظر، با «أرلا»ی مویاسان قابل قیاس است. چون این هم از یادداشتهای ولی یادداشتهای منظم روزانه - یک دیوانه است که آخر کار خودکشی می کند.<sup>۱</sup> أرلا البته طنزینه نامه نیست):

نفسم پس می رود، از چشمهایم اشک می ریزد، دهانم بد مزه است، سرم گیج می خورد، قلبم گرفته است، تنم خسته، کوفته. شل، بدون اراده در رختخواب افتاده ام... به ساعتی که روی میز کوچک بغل رختخواب گذاشته شده نگاه می کنم. ساعت ده روز یکشنبه است... کاغذ دیوار گل و بته سرخ و پشت گلی دارد. فاصله به فاصله آن دو مرغ سیاه که جلو یکدیگر روی شاخه نشسته اند، یکی از آنها نکش [نوکش] را باز کرده، مثل این است که با دیگری گفتگو می کند. این نقش مرا از جا درمی کند. نمی دانم چرا از هر طرف که غلت می زنم جلو چشمم است... می خواهم بلند شوم و پنجره را باز بکنم، ولی یک تبلی سرشاری مرا روی تخت میخکوب کرده.<sup>۱</sup>

یادداشتهای درباره حالات و آلام روحی و جسمی ادامه می یابد، و در خلال آنها حکایات متعدد کوتاهی از حوادث گوناگون زندگی راوی - از رابطه با دوست دخترش، از روزگار کودکی با پرستارش، از تخته نرد بازی کردن دو نفر در قهوه خانه، از رؤیای آشفته اش... می گوید. آنچه از حس انزوا و طرد شدگی - «حس می کردم که مرا با افتضاح از جامعه آدمها بیرون کرده اند...» - از خستگی و بیحالی، از بی علافگی به زندگی و آرزوی مرگ، از عوارض و دردهای گوناگون جسمی، و خیلی زیاد از این دست می گوید همه نشانه بحران و اوج گیری افسردگی ست. صنعت نگارش خیلی نزدیک به «جریان فکر» یا «سیلان آگاه» (Stream of Consciousness) است، جز این که پیش از شروع داستان نویسنده آن را نقل از یادداشتهای راوی خوانده، و در انتهای آن نیز دو جمله از نویسنده است: «این یادداشتهای با یک دسته ورق در کشو میز او بود. ولیکن خود او در رختخواب افتاده [و] نفس کشیدن از یادش رفته بود». یعنی اگر این دو توضیح کوتاه پیش از آغاز داستان و در انتهای آن نبود، صنعت اثر تماماً همان «جریان فکر» یا «سیلان آگاهی» می بود؛ و نه فقط به خاطر این که روایت به شیوه نوعی تکلم وحده درونی (interior monologue) است، بلکه علاوه بر آن تقریر و بیانش حالت «خودجوش» و بی نظم ولی نه الزاماً مغشوشی را دارد که عیناً سیلان آگاهی ست. یعنی آنچه از حال و احوال و گذشته و حسرتها و آرزوها و ناامیدها به ذهن راوی متبادر می گردد به همان ترتیب

بیان می شود. به عنوان نمونه:

بالاخره تنها ماندم. الان دکتر رفت. کاغذ و مداد را برداشتم. می خواهم بنویسم. نمی دانم چه. یا این که مطلبی ندارم، یا از بس که زیاد است نمی توانم بنویسم. این هم خودش بدبختی ست. نمی توانم گریه بکنم. شاید اگر گریه می کردم اندکی به من دلداری می داد. نمی توانم. شکل دیوانه ها شدم. در آینه دیدم موهای سرم وز کرده، چشهایم باز و بی حالت است. اصلاً صورت من نباید این شکل بوده باشد. صورت خلیپا با فکرشان توفیر دارد. این بیشتر مرا از جا در می کند. همین قدر می دانم که از خودم بدم می آید: می خورم از خودم بدم می آید، راه می روم از خودم بدم می آید. چه سمج، چه ترسناک، نه این قوه مافوق بشر بود. یک کوفت بود- حالا این جور چیزها را باور می کنم.<sup>۱۱</sup>

و درست در این لحظه به خاطر می آورد که همه اقدامات او برای خودکشی بی اثر مانده، و ظاهراً هیچ زهری در او اثر نمی کند:

دیگر هیچ چیز به من کارگر نیست. سیانور خوردم در من اثر نکرد. تریاک خوردم باز هم زنده ام. اگر ازدها هم مرا بزند ازدها می میرد. نه، کسی باور نخواهد کرد. آیا این زهرها خراب شده بود؟ آیا به قدر کافی نبود؟ آیا زیادتراً از اندازه معمولی بود؟ آیا مقدار آن را عوضی در کتاب طبی پیدا کرده بودم؟ آیا دست من زهر را نوشداروی کند؟ نمی دانم. این فکرها صدبار برایم آمده. تازگی ندارد. به یاد می آید شنیده ام وقتی که دور کژدم آتش بگذارند خودش را نیش می زند: آیا دور من یک حلقه آتشین نیست؟<sup>۱۲</sup>

تأثیرات طنزینه ای داستان هم دقیقاً در همین است که راوی هر اقدامی که به خودکشی می کند (از نظر جسمی) از آن سالمتر بیرون می آید:

حالا که به آن فکر می کنم تنم می لرزد. یک هفته بود- شوخی نیست- که خودم را به اقسام گوناگون شکنجه می دادم. می خواستم ناخوش بشوم. چند روز بود هوا سرد شده بود. اول رفتم شیر آب سرد را روی خود باز کردم. پنجره حمام را باز گذاشتم (حالا که به یاد می افتد چندشم می شود) نفسم پس رفت، پشت و سینه ام درد گرفت، با خود گفتم دیگر کار تمام است. فردا سینه درد سختی خواهم گرفت و بستری می شوم. بر شدت آن می افزایم، بعد هم کلک خود را می کنم.<sup>۱۳</sup>

اما امان از طنزینه سرنوشت. یکی نقش بازی کند روزگار/ که بنشاندت پیش آموزگار:  
«فردا صبحش که بیدار شدم کمترین احساس سرما خوردگی در خودم نکردم»:

دوباره رختهای خودم را کم کردم، هوا که تاریک شد در را از پشت بستم، چراغ را خاموش کردم، پنجره اطاق را باز کردم و جلوسوز سرما نشستم. باد سرد می وزید. به شدت می لرزیدم. صدای

دندان هایم [را] که به هم می خورد می شنیدم. به بیرون نگاه می کردم. مردمی که در آمد و شد بودند. سا به های سیاه آنها. اتومبیل ها که می گذشتند از بالای طبقه ششم عمارت کوچک شده بودند. تن لختم را تسلیم سرما کرده بودم و به خودم می پیچیدم. همان وقت این فکر برآیم آمد که دیوانه شده ام. به خودم می خندیدم. به زندگانی می خندیدم. می دانستم که در این بازیگر خانه [یعنی تماشاخانه] بزرگ دنیا هر کسی یک جور بازی می کند تا هنگام مرگش برسد. من هم این بازی را پیش گرفته بودم، چون گمان می کردم مرا زودتر از میدان بیرون خواهند برد.<sup>۱۳</sup>

اما گمانش بیهوده بود و تماشاخانه حاضر نبود بازی او را بکند: «لبهایم خشک شده، سرما تنم را می سوزانید. باز هم فایده نکرد». این بار دست به زمینه چینی و محکم کاری زد: «خودم را گرم کردم، عرق می ریختم، یکمرتبه لخت می شدم. شب تا صبح روی رختخواب افتادم و می لرزیدم. هیچ خوابم نبرد». اما این هم بیفایده بود: «کمی سرماخوردگی پیدا کردم، ولی به محض این که یک چرت خوابیدم ناخوشی به کلی از بین رفت»:

دیدم این هم سودی نکرد. سه روز بود که چیز نمی خوردم و شبها مرتباً لخت می شدم، جلو پنجره می نشستم خود را خسته می کردم. یک شب تا صبح با شکم تهی در کوچه های پاریس دویدم. خسته شدم، رفتم روی پله سرد و نمناک در کوچه باریکی نشستم. نصف شب گذشته بود. یک نفر کارگر مست پیلی پیلی می خورد. از جلوم رد شد. جلو روشنایی محو و مرموز چراغ گاز، دو نفر زن و مرد را دیدم که با هم حرف می زدند و می گذشتند. بعد بلند شدم و به راه افتادم. روی نیمکت خیا بانها بیچاره های بی خانمان خوابیده بودند.<sup>۱۴</sup>

بالاخره از شدت ضعف بستری شد ولی ناخوش نبود گرچه جلو دوستانش که برای عیادت آمده بودند تظاهر به ناخوشی می کرد. غذا نمی خورد ولی نوشیدن یک فنجان چای توانایی اش را باز می گرداند. یک هفته چیزی نخورد، و هر شب به خود وعده می داد که روز بعد از حرکت باز خواهد ماند:

می رفتم کاشه هایی [یعنی مجری های کاغذی یا پاکت های کوچکی را] که در آن گرد تریاک پر کرده بودم می آوردم در کسومیز کوچک پهلوی تختخوابم می گذاشتم تا وقتی که خوب ناخوشی مرا انداخت و نتوانستم از جا تکان بخورم آنها را در بیاورم و بخورم. بدبختانه ناخوشی نمی آمد و نمی خواست بیاید. یک بار که جلو یکی از دوستانم ناگزیر شدم یک تکه نان کوچک را با چایی بخورم حس کردم که حالم خوب شد. به کلتی خوب شد. از خودم ترسیدم. از جان سختی خودم ترسیدم. هولناک بود. باور کردنی نیست.<sup>۱۵</sup>

(تأکید می کند که حواسش جمع است و آنچه می گوید عین واقعیت است و پرت و پلا نمی گوید). اما البته دست بردار نبود. این بار به یاد زهری افتاد که «آن روز بارانی...

به دروغ و دَوَنگ آن را به اسم عکاسی) خریده و در کیف خود گذاشته بود:

«سیانور دو پتاسیم» که در کتب طبی خوانده بودم و نشانه‌های آن را می دانستم: تشنج، تنگ نفس، جان کندن، در صورتی که شکم ناشتا باشد ۲۰ گرم آن فوراً یا در دو دقیقه می کشد. برای این که در نزدیکی هوا خراب نشود آن را در قلع شکلات پیچیده بودم و رویش را یک قشر از موم گرفته بودم و در شیشه دربست بلوری گذاشته بودم. مقدار آن صد گرم بود و آن را مانند جواهر گرانبهایی با خود داشتم.<sup>۱۶</sup>

در این جا ناگهان موضوع دیگری به ذهنش متبادر می شود و آن را به همان شیوه «سیلان آگاهی» منعکس می کند:

اما خوشبختانه چیز بهتر از آن گیر آوردم. تریاک قاجاق، آن هم در پاریس! تریاک، که مدت‌ها بود در جستجویش بودم، به طور اتفاق به جنگ آوردم. خوانده بودم که طرز مردن با تریاک به مراتب گواراتر و بهتر از زهر اولی است. حالا می خواستم خودم را جداً ناخوش بکنم و بعد تریاک بخورم.<sup>۱۷</sup>

و بعد:

سیانور دو پتاسیم را باز کردم. از کنار گلوله تخم مرغی آن به اندازه دو گرم تراشیدم، در کاشه خالی گذاشتم، با چسب لبه آن را چسباندم و خوردم. نیم ساعتی گذشت، هیچ حس نکردم. روی کاشه ای که به آن آوده شده بود شور مزه بود. دوباره آن را برداشتم. این دفعه به اندازه پنج گرم تراشیدم و کاشه را فرو دادم، رفته در رختخواب خوابیدم. همچنین خوابیدم که شاید دیگر بیدار نشوم.<sup>۱۸</sup>

اما باز هم اثری نکرد: «این فکر هر آدم عاقلی را دیوانه می کند. نه هیچ حس نکردم. زهر کشنده به من کارگر نشد. حالا هم زنده هستم [ ... ] من رویین تن شده ام، رویین تن که در افسانه ها نوشته اند.» اما رویین تنی که جسم و جانش خرد و خمیر است، از کار و زندگی افتاده، از خود و دنیا نفرت دارد، تیک تاک ساعت کنار تخت مانند ضربات چکش در مغزش صدا می کند، اختیار اعضای خود را از دست داده و بدون اراده - مانند حیوانات درنده ای که برای نخستین بار در عمرش در قفسهای باغ وحش برلن دیده بود - عرض و طول اطاق را طی می کند و باز می گردد. از ته دل می خواهد بمیرد. ولی هرچه می کوشد نمی تواند. مرگ او را نمی خواهد. یا - در واقع - او آگاهانه می خواهد بمیرد، ولی ناخود آگاهانه نمی خواهد؛ دست کم هنوز نمی خواهد، و ندانسته مقاومت می کند و همین معنای عنوان داستان است. معنای «زنده به گور» است.

یک هفته بود که خودم را آماده مرگ می کردم. هرچه نوشته و کاغذ داشتم همه را نابود کردم.



رختهای چرم را دور اندامم تا بعد از من که چیزهایم [را] واری می کنند چیز چرم نیابند. رخت زیر نو که خریده بودم پوشدم تا وقتی که مرا از رختخواب بیرون می کشند و دکتر می آید معاینه بکند شیک بوده باشم. شیشه «اودوکلنی» [تلفظ فرانسه، اکنون به فارسی: ادوکلن] را برداشتم در رختخواب پاشیدم که خوشبو بشود. ولی از آن جایی که هیچ یک از کارهایم مانند دیگران نبود این دفعه هم باز مطمئن نبودم. از جان سختی خود می ترسیدم. مثل این بود که این امتیاز و برتری را به آسانی به کسی نمی دهند...<sup>۱۱</sup>

عکس خویشان خود را نگاه می کند و به یاد گذشته می افتد. نمی داند آنها را دوست دارد یا ندارد، یعنی می گوید هم دارد و هم ندارد. عکسها را پاره می کند، ولی همین تماس به یادش می آورد که چند سال پیش از این در تهران، خیابان شاه آباد، رفته بود از عطار تریاک بخرد اما انگار عطار از قیافه اش «فکر مرا خواند»: «شما جوان و جاهل هستید. خدای نکرده یک وقت به سرتان می زند تریاک را می خورید». و بلافاصله می افزاید: «من هم اصرار نکردم». پس دست کم یک بار دیگر به قصد خودکشی رفته بود، ولی آگاهانه منصرف شده بود. خودش می گوید ترفندهایش برای ناخوش شدن به این قصد بود که به آن عادت کنند و گمان برند که او به طور طبیعی مرده است «چون نزد همه مردم خودکشی یک کار عجیب و غریبی ست». باری در این اثناء «جریان فکر» یا «سیلان آگاهی» ادامه دارد و فکر فرار، و زندگی کردن در خانه های چوبین سیبری یا جنگلهای هندوستان، یا این فکر که کسی زبانش را نمی فهمد، یا «چوب دوسر گمی از این مانده و از آنجا رانده» است، یکی پس از دیگری از خاطرش می گذرد. بالاخره تصمیم می گیرد که با خوردن مقدار زیادی تریاک - «به اندازه یک لوله معمولی» کار را یکسره کند، جلو مقاومت مرگ را بگیرد و آن را در هم شکند:

لیوان آب را برداشتم با خونسردی پیش خود گفتم که کاشه آسپین است و کاشه اولی را فرو دادم. دومی و سومی را هم دستپاچه پشت سرش فرو دادم... با خودم گفتم دیگر کار تمام است. فردا افلاطون هم نمی تواند مرا زنده بکند.<sup>۱۲</sup>

«جریان فکر» ادامه می یابد، و برای درک ارزش فنی و هنری آن باید آن را تماماً در متن اصلی خواند. در تخت می خوابد، فکر می کند و احوال جسمی و روحی و ذهنی خود را همان گونه که به ذهنش می آید شرح می دهد. احساس می کند که تریاک تأثیر کرده، ولی در هر حال خوابش نبرده است. تعجب می کند:

در این بین کسی در زد. فهمیدم همسا به است ولی جواب او را ندادم و نخواستم از جای خود تکان بخورم. چشمهایم را باز کردم و دوباره بستم. صدای باز شدن در اطاق او را شنیدم. او دستش را

شست، با خودش سوت زد. همه را شنیدم [...]».

در این هنگام خیلی سنگین شده بودم. حواسم بالای تنم موج می زد اما حس می کردم که خوابم نبرده. آخرین احساسی که از کیف و نشأهٔ تریاک به یادم است این بود که پاهایم سرد و بی حس شده بود. تنم بدون حرکت. حس می کردم که می روم و دور می شوم، ولی به مجرد آن که تاثیر آن تمام شد یک غم و اندوه بی پایانی مرا فرا گرفت. حس کردم که حواسم دارد سر جایش می آید. خیلی دشوار و ناگوار بود. سردم شد. بیشتر از نیم ساعت خیلی سخت لرزیدم. صدای دندانهایم [را] که به هم می خورد می شنیدم. بعد تب آمد - تب سوزان - و عرق از تنم سرازیر شد. قلبم می گرفت. نفسم تنگ شده بود [...] دگمهٔ چراغ برق را بیچاندم. روشن شد. نمی دانم چرا دستم رفت به سوی آینهٔ کوچکی که روی میز پهلوی تخت بود. دیدم صورتم آماس کرده بود؛ رنگم خاکی شده بود؛ از چشمهایم اشک می ریخت؛ قلبم به شدت می گرفت. با خود گفتم که اقلأً قلبم خراب شد. چراغ را خاموش کردم و در رختخواب افتادم.<sup>۲۱</sup>

اما: «نه، قلبم خراب نشد. امروز بهتر است. بادمجان بم آفت ندارد.».

فکرو و آگاهی به جریان خود ادامه می دهد و باز هم از درون و بیرون چیزهای زیادی می گوید، و نتیجه این که:

چه می شود کرد. سرنوشت بر زورتر از من است.

خوب بود که آدم با همین آزما یسهای بی که از زندگی دارد می توانست دوباره به دنیا بیاید و زندگانی خودش را از سر نو اداره بکند. اما کدام زندگی؟ آیا در دست من است؟ چه فایده دارد؟ یک قوای کورو ترسناکی بر سر ما سوارند [...]».

نه نمی توانم از سرنوشت خود بگریزم [...] گمان می کنم آزادم ولی جلو سرنوشت خودم نمی توانم کمترین ایستادگی بکنم. افسار من به دست اوست. اوست که مرا به این سو و آن سو می کشاند.<sup>۲۲</sup>

حکم سرنوشت این است که راوی نتواند زندگی کند، یعنی نتواند زندگی ای را بکند که زندگان می کنند. اما ظاهراً فاجعهٔ اصلی این نیست. بسیار خوب، حال که زندگی نمی توان کرد راوی خود را می کشد. یعنی ظاهراً حکم سرنوشت را به نتیجهٔ منطقی آن می رساند. یعنی در برابر این حکم تسلیم می شود: زندگی نباید بکنم؟ خیلی خوب، انتحار می کنم. اما سرنوشت حکم مرگ را صادر نمی کند. راوی چشمش کور باید زنده بماند و شکنجه بکشد. باید زنده بماند و نتواند زندگی کند. باید زنده به گور شود. اما، بیخبر از راوی، این حکم سرنوشت نیست، بلکه بازی آن است. چون در آخر داستان در یک جملهٔ قاطع خبر می شویم که «نفس کشیدن از یادش رفته بود». این دگرگونی ناگهانی را خواننده هم

به زحمت می توانست حدس بزند، چه رسد به راوی که شهادتش دیگر در دسترس زندگان نیست.

بخش علوم سیاسی دانشگاه اکستر (Exeter)، انگلستان

### یادداشتها و مآخذ:

- ۱- رجوع فرمایید به، محمد علی همایون کاتوزیان، «صادق هدایت در هند»، در صادق هدایت و مرگ نویسنده، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۵۵-۱۵۶ (و برای تمام نامه، به: محمود کتیرایی، کتاب صادق هدایت، تهران: سازمان انتشارات اشرفی، ۱۳۴۹، ص ۱۲۹-۱۳۱).
- ۲- همان جا.
- ۳- رجوع فرمایید به پروین دختر ساسان، و اصفهان نصف جهان، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۷۲.
- ۴- همان جا.
- ۵- مثلاً رجوع فرمایید به، محمد علی همایون کاتوزیان، بوف کور هدایت، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، به ویژه فصل دوم.
- ۶- همان کتاب، خاصه فصول اول و پنجم و ششم. قدیم ترین قیاس استحاله راوی بوف کور به پیرمرد خنزر پنبری از آل احمد است. رجوع فرمایید به، جلال آل احمد، «هدایت بوف کور»، علم و زندگی، دی ماه ۱۳۳۰.
- ۷- رجوع فرمایید به، محمد علی کاتوزیان، صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲، ص ۲۷۴؛ و «روان داستانهای صادق هدایت» در صادق هدایت و مرگ نویسنده (سابق الذکر)، ص ۷۴ (و برای تمام نامه، به: روزنامه ایران ما، ۳ خرداد ۱۳۳۰؛ و کتاب صادق هدایت (سابق الذکر)، ص ۱۷۳-۱۷۴).
- ۸- برای توضیح بیشتر درباره «آرلا» (Le Horla) رجوع فرمایید به بوف کور هدایت، فصل ششم.
- ۹- رجوع فرمایید به «زنده به گور» در مجموعه داستان زنده به گور، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۹-۱۰.
- ۱۰- همان کتاب، ص ۳۵.
- ۱۱- همان جا.
- ۱۲- همان کتاب، ص ۱۸.
- ۱۳- همان کتاب، ص ۱۳.
- ۱۴- همان کتاب، ص ۱۹.
- ۱۵- ص ۲۰.
- ۱۶- همان جا.
- ۱۷- ص ۲۱.
- ۱۸- همان جا.
- ۱۹- ص ۲۳.
- ۲۰- ص ۲۸-۲۹.
- ۲۱- ص ۳۱-۳۳.
- ۲۲- ص ۳۶-۳۷.

## رهنمودی دیگر به افزودگی چهار بیت در دیباجه شاهنامه

به استاد محمد مهربار

بحث دربارهٔ بیتها یا روایت‌های افزوده بر شاهنامه، با رویکرد تحلیلی و انتقادی به متن این منظومه هم‌زمان است و از سدهٔ کنونی در نمی‌گذرد. در چند دههٔ گذشته و به ویژه از هنگام نشر شاهنامهٔ چاپ مسکو (۱۹۶۰-۱۹۷۱ م.) و آمدن پاره‌ای از بیتها و روایتها در بخش جداگانه‌ای در پایان هر یک از دفترهای نه‌گانهٔ آن در زیر عنوان «ملحقات»، این بحث، دامنه و اهمیت بیشتری یافته است.<sup>۱</sup>

پژوهشگران در متن حماسهٔ ایران، در شناخت سنجه‌های لازم برای افزوده شمردن بیتها یا روایت‌هایی در شاهنامه، همداستان نیستند و آنچه را یکی «الحاقی» می‌شمارد و در پی نوشتها و در میان بدل‌نگاشتها و یا در پایان کتاب در بخش «ملحقات» می‌آورد، دیگری بخش جدایی‌ناپذیری از متن می‌داند. برای نمونه، هنگامی که ویرایش دیگری از دفترهای یکم و دوم شاهنامهٔ چاپ مسکو با همکاری چند تن از پژوهشگران شوروی و ایران در سالهای ۱۳۵۰-۱۳۵۲ در تهران منتشر شد، بسیاری از بیتها و روایت‌های «الحاقی» انگاشتهٔ چاپ مسکو را به متن آوردند.

اما کار شناخت افزوده‌های بر متن شاهنامه، به همان جا پایان‌پذیرفت و به تدریج با سختگیری و ژرف‌نگری پژوهشی و کاربندی رهنمودهای گوناگون، سنجه‌های دقیق‌تر و پذیرفتنی‌تری یافت و این روند تکاملی را به ویژه در دو دههٔ اخیر در برخی از بررسیهای انتقادی در متن شاهنامه و از همه نمایان‌تر در پژوهشهای شاهنامه‌شناختی جلال خالقی مطلق و در کنار کوشش پیگیر و ثمربخش او برای نشر متن ویراسته‌تری از شاهنامه

بر بنیاد - به تعبیر خود او - «روش تحقیقی»، می بینیم.<sup>۲</sup>

خالقی از جمله در گفتاری در این زمینه،<sup>۳</sup> به شناساندن برخی از این بیتها و روایتها پرداخته و دلایلهای خود را برای «الحاقی» دانستن آنها برشمرده است. از آن میان، نخستین نمونه - یا به گفته وی: «نخستین دستبردی که خیلی زود در متن شاهنامه زده اند»<sup>۴</sup> - چهار بیتی است که در بسیاری از دستنوشتها در دیباجة کتاب (در قطعه ای که شاعر در بیان چگونگی مذهب خود سروده است)، به چشم می خورد. این چهار بیت که در آن دستنوشتها در میان بیتهای ۹۵ و ۹۶ این قطعه (بنا بر شماره گذاری بیتها در متن ویراسته خالقی<sup>۵</sup>) گنجانده شده، چنین است:

«... که خورشید بعد از رسولان مه	نناید بر کس ز بویکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هردوان بود عثمان گرین	خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول	که او را به خوبی ستاید رسول»

به نوشته خالقی، از میان پانزده دستنوشته پستوانه ویرایش او (که به ترتیب تاریخ رونویسی، کهنترین دستنوشتهای بازمانده شناخته از متن شاهنامه است)، این چهار بیت، تنها در سه دستنوشته (که از دیدگاه زمان رونویسی در میان پانزده دستنوشته، در ردیفهای ۵ و ۱۱ و ۱۵ جای دارند) نیامده و در همه دوازده دستنوشته دیگر به ثبت رسیده است.<sup>۶</sup> با این حال، او برای نشان دادن افزودگی این بیتها، شش دلیل را بر می شمارد<sup>۷</sup> که نیازی به بازنوشته آنها در این جا نمی بینم.

به گمان نگارنده، دلایلهای شش گانه خالقی در این زمینه، بنیادی و استوار و پذیرفتنی و - به تعبیر حقوقدانان - «محکمه پسند» است و جایی برای شک و رزی در افزوده یا الحاقی بودن بیتهای مورد بحث، باقی نمی گذارد. اما از آن جا که در کار پژوهش، هر سند و مدرک نویافته و هر رهنمود تازه ای - هر چند که نیاز چندانی هم بدان نباشد - غنیمتی است و می تواند پرتو دیگری بر موضوع شناخت بتا باند و به روشنگری باز هم بیشتری بینجامد، در این جا به رهنمود ضمنی مهم دیگری به افزودگی بیتهای چهار گانه اشاره می کنم.

استاد خالقی در بخش «نکته» های مجله ایران شناسی زیر عنوان «کنایه نظامی به مذهب فردوسی»،<sup>۸</sup> چهار بیت از مقدمه شرفنامه را - که نظامی به وزن و تقلید شاهنامه سروده - به شرح زیر آورده است:

«گهر خر چهارند و گوهر چهار	فروشنده را با فضولی چه کار؟
به مهر علی گرچه محکم پیم	ز عشق عمر نیز خالی نیَم

همیدون در این چشم روشن دماغ  
 ابوبکر شمع است و عثمان چراغ  
 بدان چار سلطانِ درویش نام  
 شده چار تکبیر دولت تمام<sup>۱</sup>

خالقی می نویسد که نظامی در سرودن این بیتها به دیباچه شاهنامه و بیتهای سروده فردوسی درباره مذهبش نظر داشته و حتی در بیت دوم، واژه «پی» یاد آور همین واژه در مصراع «چنان دان که خاک پی حیدرم» از فردوسی ست و نظامی در همان مقدمه در ۱۷۰ بیت پیشتر نیز، بیت «به خوی خوش آمده به گوهرم / بر این زیستم؛ هم بر این بگذرم» را به اقتباس از این بیت فردوسی سروده است: «بر این زادم و هم بر این بگذرم / چنان دان که خاک پی حیدرم».

وی سپس احتمال می دهد که چهار بیت یادشده نظامی، کنایه و تعریضی باشد به مذهب فردوسی و در گزارش سخن حکیم گنجه، از زبان او می گوید: «اگرچه مانند فردوسی دوستدار علی هستم؛ ولی خلاف او به عمر نیز عشق می ورزم و ابوبکر و عثمان را نیز گرامی می دارم.»

نگارنده نیز با این برداشت آقای خالقی همداستان است و می گوید با رویکرد به همه نشانه ها و قرینه ها، گمان نمی رود که قصد نظامی از سرودن این بیتها جز تعریض به باور مذهبی فردوسی بوده باشد.

با پذیرش این نکته و بازگشت به چهار بیت دربرگیرنده ستایش خلیفگان چهارگانه در دیباچه دستنوشتهای دوازده گانه کهن شاهنامه، اکنون می توان گفت که تعریض نظامی به نا باوری فردوسی به سه خلیفه نخستین، رهنمود دیگری ست به افزودگی بیتهای مورد بحث در دستنوشتهای یاد شده؛ زیرا هرگاه نظامی گنجه ای (حدود ۵۳۰ تا ۶۱۴ ه. ق.) این بیتها را حتی در یکی از دستنوشتهای شاهنامه دیده و خوانده بود، دیگر انگیزه ای برای سرودن بیتهای چهارگانه یاد شده در مقدمه شرفنامه و انتقاد ضمنی از فردوسی نداشت.

با دقت در این نکته که تاریخ رونویسی کهنترین دستنوشته بازمانده شاهنامه که بیتهای چهارگانه را در دیباچه خود دارد، یعنی دستنوشته مورچه فلورانس، سال ۶۱۴ ه. ق. (سال احتمالی درگذشت نظامی) ست، می توان با قید احتیاط بدین برآیند رسید که بیتهای مورد بحث در دستنوشتهای از میان رفته پیش از آن تاریخ (که دستنوشته مأخذ نظامی نیز ناگزیر یکی از آنها بوده) وجود نداشته است و تاریخ احتمالی افزودن آنها بر دیباچه شاهنامه، کم و بیش همزمان با واپسین سالهای زندگی نظامی (یعنی دو سده پس از فردوسی) ست.

از سوی دیگر، می توان از این زمان فرضی نیز دورتر رفت و به نیمه نخست سده ششم هجری رسید؛ زیرا گواهی نظامی عروضی نویسنده کتاب بلند آوازه چهارمقاله (مجمع

النوادر) که در هنگام بحث درباره زندگی و هنر فردوسی، با آوردن بیتهایی از دیباجه شاهنامه در اشاره به مذهب فردوسی، بر شیعی بودن شاعر تأکید می‌ورزد و با آن که خود از پیروان تسنن بوده است، به هیچ روی سخنی از چهار بیت مورد بحث و ستایش هر چهار خلیفه از زبان فردوسی به میان نمی‌آورد، سند مهمی در راستای بازشناخت افزودگی این چهار بیت است.

می‌دانیم که نظامی عروضی در فاصله زمانی یکی دو دهه آخر سده پنجم تا حدود سال ۵۶۰ هـ. ق. می‌زیسته و کتاب چهارمقاله را در حدود سالهای ۵۵۱-۵۵۲ نوشته است. پس تا نیمه سده ششم نیز رد پای از بیتهای مورد بحث در دیباجه شاهنامه نمی‌یابیم.

شاید بی‌مناسبت نباشد اگر چنین بینگاریم که ناهمگونی میان باور مذهبی فردوسی با اعتقاد مذهبی بیشتر ایرانیان (پیروان مذبهای چهارگانه تسنن) از یک سو و پایگاه والای او به عنوان حماسه سرای بزرگ در ذهن و ضمیر همه ایرانیان (خواه سنی، خواه شیعی) از سوی دیگر، از زمان زندگی او تا سده ششم، گونه‌ای بحران هویت فرهنگی و مذهبی در میان ایرانیان هم پایبند به سنت دینی و هم هوادار یادگارهای فرهنگی کهن قومی پدید آورده بوده و همواره موضوع بحثها و کشمکشهای گفتاری و نوشتاری قرار می‌گرفته است؛ تا این که سرانجام کسی در حدود پایان سده ششم و آغاز سده هفتم برای پایان بخشیدن به آن غایله مذهبی و از میان بردن آن بحران، به خیال خود به چاره‌جویی پرداخته و بنا بر رسم دیرینه ما ایرانیان، راه حل مسأله را در حذف صورت مسأله (در این جا شیعی بودن فردوسی) یافته و این چهار بیت را سروده و ناشیانه به دیباجه شاهنامه پیوند زده است.

کار آن شخص مفروض (که شاید هم به گمان خود او از سر نیکخواهی و عاقبت اندیشی برای یگانگی فرهنگی و قومی ایرانیان در پیوند با حماسه ملی و سراینده آن بوده و نه بر اثر یکسونگری و تعصب ورزی در تسنن)، بی‌درنگ با پذیره بیشتر دارندگان و یا رونویسان دستنوشتهای شاهنامه روبرو شده و بیتهای چهارگانه را به اعتقاد یا به تقلید در غالب دستنوشتهها گنجانیده اند و تنها دو سه دستنوشته - به هر دلیل - این بیتها را ندارند. از آن پس نیز تا روزگار ما و آغاز نگرش تحلیلی و انتقادی بر متن شاهنامه، کسی رویکردی به چگونگی این بیتها نداشته و گمانی به افزودگی آنها نبرده است.

تانزویل، استرالیا

پی‌نوشتها:

۱- پیش از آن در شاهنامه ده جلدی چاپ کتابخانه بروخیم (تهران ۱۳۱۳ - ۱۳۱۶) که بر بنیاد چاپ فولرس سامان

پذیرفته بود، دیده بودیم که جلد دهم را به «ملحقات» تخصیص داده بودند.

۲- برای آشنایی با روش کار و سنجه های خالقی در ویرایش شاهنامه ← شاهنامه ویراسته او، دفتر یکم، نیویورک ۱۳۶۶، پیشگفتار، ص نوزده- سی و یک؛ ج. خالقی مطلق «بحشی در شیوه های تصحیح متون»، فصل کتاب / ۹ لندن، پائیز ۱۳۷۰، ص ۱۱-۴۴.

۳- ج. خالقی مطلق: «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه»، ایران نامه ۳: ۳، ۲، پائیز و زمستان ۱۳۶۳ (همچنین ← آینده، ۱۱ و ۹ سال ۱۳۶۱ و ۲-۳ سال ۱۳۶۳).

۴- ایران نامه ۳: ۱، ص ۲۸.

۵- شاهنامه، همان، دفتر یکم، ص ۱۰.

۶- این نکته در خور تأمل است که صرف بودن بیت یا بیتها بی در شمار بیشتری از دستنوشتها (و حتی کهنترین آنها) نمی تواند دلیلی بر بنیادی بودن آنها به شمار آید و همان گونه که در پژوهش خالقی می بینیم، برای شناخت درست باید سنجه های دقیقی تری را به کار گرفت.

۷- ایران نامه ۳: ۱، ص ۲۸-۳۱.

۸- ایران شناسی، ص ۴: ۳، پائیز ۱۳۷۱، ص ۶۶۳-۶۶۴.

۹- نظامی گنجه یی، شرفنامه، چاپ باکو، ۱۹۴۷ (۶۷/۱۹) به بعد / گفتاورد خالقی در ایران شناسی، همان).



## حضور ایران در اسلام

این مطلب که تا چه حد دیانت زردشتی و فرهنگ و تمدن ایرانی بر دین اسلام تاثیر نهاده بیش از یک قرن است که مورد بحث و گفتگوست. قرن‌ها علما بر این تصور بودند که اسلام ناگهان پا به عرصه وجود نهاده است و آنچه در این دیانت هست از فرهنگ عربی و تعالیم خالص پیامبر سرچشمه می‌گیرد. مطالعات اساسی بعدی مخصوصاً بررسی جدی احادیث، برخی از پژوهندگان را متوجه گرایشهای دیگر و نفوذ نیروها و عوامل خارجی کرد و از جمله در مورد ایران این نظریه پیش آمد که اسلامی که در ایران رایج است، مخصوصاً مذهب شیعه که مذهب رسمی مردم ایران می‌باشد تا حد زیاد از فرهنگ و تمدن ایران پیش از اسلام مخصوصاً اعتقادات زردشتی بهره یافته است. نتیجه این پژوهشها نشر مقالات و رسالاتی بود که ریشه برخی اعتقادات شیعی را در دین زردشتی پی یابی نمود. این بحث تا امروز نیز ادامه دارد و موافقان و مخالفان دلایل خویش را در حضور چنین نفوذی و یا شدت و ضعف آن عرضه می‌دارند.

برای مثال پروفیسور دارمستر فرانسوی از جمله کسانی بود که شدیداً به نفوذ دیانت زردشتی بر اسلام اعتقاد داشت. وی می‌نویسد:

از سه عامل اصلی دین که عبارتند از اصول دین، آیینهای نیایشی، و اعتقادات اساطیری و افسانه ای یک عامل که مردم با سرسختی از خود دور نکرده و حتی وقتی تصور کنند به دین نوی گرویده اند با خود همراه خواهند داشت اساطیر و افسانه هاست.

و سپس ادامه می‌دهد:

ایران زردشتی تمامی این بخش از اعتقادات خود را به دین جدید (اسلام) منتقل ساخت.<sup>۱</sup>

وی تا آن جا پیش می رود که معتقد است:

اسلامی که در ایران مورد عمل است اصلاً اسلام نیست بلکه دین کهن ایران است که در لباس اسلامی پیچیده شده است.<sup>۲</sup>

دانشمندان اسلام شناس دیگری نیز هستند که با این گونه نظریات موافقت ندارند. از جمله یان ریشارد اسلام شناس معاصر فرانسوی در کتاب خود زیر عنوان شیعه اسلام فصلی درباره ارتباط ایران با مذهب شیعه به نام «تقدیر پیوستگی با ایران» دارد و در آن می نویسد:

شیعه یک برداشت ایرانی از اسلام نیست و در این مذهب هیچ چیز یافت نمی شود که بتوان آن را به عنوان کوچکترین تمایل ایرانی تعبیر نمود. تمامی امامهای شیعه عرب بودند و سوی امام رضا همگی در سرزمین اعراب فوت شدند. همه دعاها و متون شیعه به عربی ست، مراکز دینی آنان و محل اصلی زیارت و حوزه علمی ایرانیان شیعه تا سال ۱۹۲۰ در نجف عراق بود. بدین ترتیب مذهب شیعه این احساس را که ایران به یک جامعه زیر نفوذ و حاکمیت عرب تعلق دارد در آنان تشدید می کند [...] این که ایرانیان با افتخار به خود لقب سید می دهند و این لقب نسل پشت نسل از پدر به پسر می رسد نشان سرافرازی آنان در داشتن نسبت به خانواده پیغمبر و در نتیجه اجداد عرب خود می باشد.<sup>۳</sup>

بلوشه شرق شناس فرانسوی شاید از نخستین کسانی بود که بخشی از تحقیقات خود را متوجه این مطلب ساخت.<sup>۴</sup> پس از او ایگناز گلدزیهر در کتاب خود تحت عنوان مطالعات اسلامی بخشی را به این مطلب اختصاص داد و موارد نفوذ دیانت زردشتی را بر اسلام بررسی نمود.<sup>۵</sup> الساندرو باوزانی شرق شناس ایتالیایی در کتاب خود به نام ایران دینی موارد مشابهی را که بین برخی از آیات قرآنی و رسوم و آداب ایرانی یافته ذکر کرده است.<sup>۶</sup>

از دانشمندان معاصر که مقالات متعددی در این زمینه نوشته پروفیسور شائول شاکد است که چند سال پیش کتابی به نام از ایران زردشتی تا اسلام منتشر ساخت و در آن تعدادی از مقالات و تحقیقات خود را که در این زمینه در سالهای پیش نوشته و به چاپ رسانده بود یکجا گرد آورد.<sup>۷</sup>

برخی از دانشمندان غربی تا بدان جا پیش رفته اند که حتی اصول و اعتقادات اخروی و آن دنیایی یعنی مسأله بهشت و دوزخ و پاداش و مجازات پس از مرگ را در ادیان یهودی و مسیحی از دیانت زردشتی مقتبس دانسته و چون معتقدند اسلام و تعالیم آن تا حد زیادی

تحت تأثیر آن دو دین بوده لذا نتیجه می گیرند که آنچه از این گونه اعتقادات در این سه دین یعنی یهودی، مسیحی، و اسلام هست ریشه اش همانا تعالیم و اعتقادات زردشتی است.<sup>۸</sup>

گلدزیهر در مقایسه حکومت امویان با عباسیان معتقد است که به قدرت رسیدن عباسیان در واقع یک انقلاب دینی بود که بر اساس پیش گرفتن آداب و سنن همان ساسانیان مغلوب به وجود آمد.<sup>۹</sup> عباسیان که پایتخت خود را در بغداد نزدیکی مدائن ساسانی قرار دادند دین و حکومت را یکی کردند و حکومت دینی الهی ایجاد نمودند. به جای تساهل و آسانگیری دینی که اساس سیاست امویّه بود در حکومت عباسیان تعهد دینی مدار کار حکومت و روابط آن با افراد گردید. امویّه با سردی و بیعلاقگی علمایی را که موی دماغشان بودند از خود می رانند. برعکس عباسیان به تقویت علما پرداختند و قدرت حکومت را در حفظ سنت دینی گذاشتند. به کشتن بیدینان و بددینان و زندیقها و دیگرانیشان پرداختند و یک نوع انکزیسیون اسلامی آغاز نهادند. خلفای عباسی یک حاکم معمولی نبودند بلکه در عین حال یک رهبر دینی نیز به شمار می آمدند. سندیت حکومت آنان بر اساس «اولاد پیغمبر و آل رسول» بودن قرار داشت، درست مشابّه شاهان ساسانی که قدرت آنان پشتوانه ای الهی داشت و به یاد بیاوریم چگونه شاهان ساسانی خویشتن را در روی سکه ها باگا، بغی (baga نام کهنی برای ایزد) به شمار می آوردند.<sup>۱۰</sup> «حکومت با دین یکی ست و دین است که بر مردم حکومت می کند» این اصول که به نظر اسلامی می آید از یک کتاب اسلامی نیامده بلکه از کتاب دینکرد که یک کتاب پهلوی زمان ساسانی ست نقل گردیده است.<sup>۱۱</sup>

دانشمندان ایرانی نیز در زمینه این نفوذ و ارتباط تحقیق نموده اند. از جمله استاد محمد معین در کتابی زیر عنوان مزدیسنا و ادب پارسی موارد نفوذ دیانت زردشتی مخصوصاً لغات و اصطلاحات دینی آن را بر فرهنگ و اعتقادات کنونی ما طی تحقیق عالمانه ای به رشته تحریر کشیده است.<sup>۱۲</sup> همچنین استاد محمد محمدی ملایری کتابی که نمودار نفوذ تمدن کهن ایران بر فرهنگ و تمدن اسلامی ست نگاشته که اخیراً چاپ جدید آن نشر شده است.<sup>۱۳</sup>

پژوهشگران دیگری نیز هستند که در زمینه نفوذ اعتقادات زردشتی و ایرانی بر مذهب شیعه و اسلام مقالاتی نگاشته اند و البته فهرست بالا که فقط برای دادن سابقه و مقدمه ای در این زمینه به خوانندگان است به هیچ وجه کامل نیست.

اما، مشکل می توان پذیرفت که تمامی اصول مذهب شیعه از دین زردشتی سرچشمه

گرفته باشد چه رسد به این که بخواهیم برای اسلام به طور کلی چنین چیزی فرض کنیم. معارف و اصول اسلامی اقیانوس بیکرانی است که در طی قرن‌ها هزاران محقق و دانشمند علوم الهی و دینی و فلسفی با تألیفات خود بر غنا و توانایی آن افزوده اند. شیوه برخی از پژوهندگان غربی که رشحاتی از حکمت‌های یونانی یا فلسفه افلاطونی و تعالیم یهودی و مسیحی و یا دین مزدیسنايي و فلسفه زروانی را در حکمت و فلسفه و اخلاق و تصوف اسلامی ردیابی می‌نمایند البته از لحاظ علمی جالب است و نشان تداوم افکار و اندیشه‌ها در قوم انسانی است که بر اساس باورهای همه ادیان جملگی ریشه واحد دارند ولی مشکل می‌تواند دلیل وابستگی اسلام به آن افکار و ادیان باشد.

در عین حال نمی‌توان از این واقعیت چشم پوشید که هر دینی در هر فرهنگ و کشور رنگ و بوی خاص آن کشور را می‌گیرد. یعنی وقتی دینی از خارج بر مردمی وارد می‌گردد. کسانی که در آن دین جاذبه‌هایی می‌یابند و به آن می‌گروند به طور آگاه یا ناخود آگاه وسایلی فراهم می‌سازند که بتواند پذیرش آن دین را بر آنان گواراتر و راحت‌تر نماید و آن را به صورت جزئی از فرهنگ ایشان در آورد. آنچه این مردم به آن دین می‌افزایند همانا به قول دارمستتر که در بالا از او نقل شد اساطیر و افسانه‌ها و یا به عبارت ساده‌تر چیزی است که امروز به آن «دین عامیانه» می‌گوییم. این امر مخصوص اسلام نیست. در مسیحیت عید میلاد مسیح (مقارن با شب یلدای خودمان) و مراسم ایستر (عید پاک) مقارن با (جشن بهاری نوروز) و نیز برخی دیگر از جشن‌ها جملگی سابقه‌های کهنتری از دین مسیح دارد. عید میلاد مسیح را برگرفته از مذهب مهر که زمانی در جنوب اروپا رایج بود و رقیبی برای مسیحیت به شمار می‌آمد، و عید پاک را همان جشن بهاری با بلیان کهن و نیز جشن بزرگ اقوام هندواروپایی می‌دانند. امروزه نیز مسیحیتی که در بین قبایل آفریقایی رایج است و رقصها و مراسم جادو جنبل آن که به طور رسمی به کار برده می‌شود موجب نگرانی واتیکان و کلیساهای معتبر مسیحی را فراهم آورده به صورت ظاهر و باطن با آن مسیحیتی که در ایتالیا و ایرلند و امریکا جاری است فرق دارد.

قبل از آمدن عربان به ایران، ما ایرانیان دارای سنن کهن و دیرینه دینی بودیم و فرهنگی بسیار غنی و توانگر داشتیم. اعراب گرچه با خود دینی نوو آیینی جدید آوردند ولی از پایه فرهنگی تاب برابری با ایرانیان نداشتند به همین جهت شیفته وار به ترجمه کتابها و دواوین و قوانین از پهلوی به عربی پرداختند. تا لاقلاً بتوانند کشور وسیع زیر سلطه خود را اداره نمایند. سوای آن بیجید گیها و ریزه کاریهای تعالیم رشد یافته دین ایرانی که حاصل قرن‌ها سلطه با قدرت موبدان زردشتی و تفسیرها و برداشتهای آنان از متون

زردشتی بود و از تولد تا او پسخین دقیقه حیات مؤمنان را در پنجه قدرت خود داشت نمی توانست یک شبه و با گفتن جمله «اشهد...» و اسلام آوردن از خاطره ها و قلبها زدوده شود. این را نیز باید گفت که اسلام در دوسه قرن اول با تساهل و مدارا اجازه داد که سایر ادیان و اهل کتاب در آرامش نسبی زندگی کنند. در همان سه قرن اول آتشکده های زردشتی برپا بود و کتابهای زردشتی حتی در بحث و محاجه با دیگر آیینها تألیف می یافت و موید موبدان در دربار خلیفه راه می یافت و با او هم صحبت می شد. لذا امکان تبادلات فکری و فرهنگی بسیار بود. چه بسا که افرادی به ظاهر اسلام می آوردند و در باطن به دین نیاکان خود پایند بودند و کم کم در طول نسلها، با قدرت یافتن اسلام وضع تدریجی دین زردشتی، در خلوت خانواده خود دینی داشته اند که مجموعه ای از هر دو آیین بوده است.

شرحی که گوینو از مشاهدات خود در یک قرن پیش در ایران نگاشته گویای روشن چنین کیفیتی ست. او در کتاب سه سال در آسیا از مشاهدات خود در شهر طهران می نویسد:

در برخی خانواده ها وقتی کسی می میرد در اطافی را که مرده در آن است می بندند و بسیار مواظبت می کنند که بیگانه ای به آن جا راه نیابد. منقل آتشی که بر روی آن دانه های خوشبو بخار می شود کنار مرده می گذارند و وقتی بخارهای خوشبو همه اطاق را فرا گرفت کتاب بسیار کهنه ای که همواره مخفی نگاهداشته می شود و فقط در چنین مواردی به کار می رود باز می کنند. این کتاب که چیزی جز اوستا نیست گاه ممکن است بیش از چند برگ نباشد. هیچ یک از حاضران نمی توانند این کتاب را بخوانند ولی به آن به عنوان مقدس ترین چیز دنیا می نگرند. وقتی این مراسم پایان یافت مرده را به آداب اسلامی دفن می سازند.<sup>۱۱</sup>

برای پی یابی اعتقادات و باورها و رسوم و آداب کهن ما (یعنی همان دین عامیانه) که در اسلام و مخصوصا مذهب شیعه راه یافته باید به آن دسته از کتب اسلامی که محتوای آن احادیث و روایات است مراجعه کرد. لازم به یادآوری نیست که در این کتب و رسالات غث و ثمین با هم راه یافته و احادیث معتبر و مشکوک در کنار هم نشسته چنان که برخی از این کتب و سندیت این احادیث از نظر علمای اسلام نیز مردود است و دور از انصاف است که چنین کتبی را اساس اعتقادات اسلامی و یا حتی جزئی از آن بدانیم. اما از این واقعیت نیز نمی توانیم بگذریم که این مطالب قرنهاست که وجود داشته، مورد قبول و پذیرش عامه بوده و اساس تفکر توده ها قرار گرفته است. از این دست کتابها می توان مخصوصا به تألیفات ملا محمد باقر مجلسی در دوره صفویه اشاره کرد مثل مجلدات ۲۶ جلدی بحار الانوار، عین

الحیوة، مشکاة الانوار، حیات القلوب، حلیة المتقین وغیره که برخی از آنها علی رغم نام عربییش به زبان فارسی و با نثری ساده و همه فهم نگاشته شده است تا همگان استفاده نمایند و کسی به خاطر عربی ندانستن از مندرجات آن محروم نماند. نظیر این کتابها را در دین زردشتی نیز می یابیم مثل سد در، شایست ناشایست، وندیداد، ارتای ویراز نامگ وغیره. دین زردشتی که در این کتابها معرفی می شود طبعاً با آن آیینی که در گاتها و یا برخی از بخشهای اوستا آمده متفاوت است.

مذهب عامه ای که ما از ایران کهن قبل از اسلام به ارث برده ایم به دو دسته می توان تقسیم کرد. یکی اعتقادات عمومی و اجتماعی و دیگر تکالیف و وظایف دینی شخصی. برای روشن شدن موضوع در این مقاله به اختصار به چند مثال از هر کدام اکتفا می کنیم.

#### ۱- ازدواج شهربانو دختر یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی با امام حسین.

بر طبق احادیث و روایات، پس از شکست سپاه ایران از اعراب شهربانو دختر یزدگرد ساسانی اسیر گردید و به مدینه در عربستان فرستاده شد. در آن جا به امر عمر خلیفه اسلامی به ازدواج فرزند حضرت علی و حضرت فاطمه، حسین که بعداً امام سوم شیعیان شد درآمد و از این ازدواج فرزندی به دنیا آمد که همانا حضرت سجاد (زین العابدین) امام چهارم است. هنگامی که در جنگ کربلا امام حسین به دست یزید به شهادت رسید (۶۱۱ق / ۶۸۰م) شهربانو بر اساس وصیت شوهرش بر اسب حضرت به نام ذوالجناح سوار شد و به سوی ایران گریخت. کوشش سواران یزید که به او برسند به جایی نرسید و شهربانو یکسره از کربلا تا نزدیکی طهران اسب راند. در آن جا در حالی که نزدیک بود به دست اعراب اسیر شود برای کمک فریاد کشید، ولی به جای آن که بگوید «یا الله»، فریاد «یا کوه» از گلویش بیرون آمد. در همین هنگام کوه شکافت و شهربانو با اسب خود وارد آن شد. بلافاصله شکاف کوه به جای خود برگشت در حالی که فقط گوشه روسری شهربانو از آن بیرون مانده بود.<sup>۱۵</sup> این مکان قرنهایست که زیارتگاه زنان طهران است و پای هیچ مردی به آن نمی رسد. در این زیارتگه است که زنان و دختران خواستها و آرزوهای خود را طلب می کنند و با دلی پر امید به آن روی نیاز می آورند.

پروفسور مری بویس در تحقیقی تحت عنوان «بی بی شهربانو و بانوی پارس» ضمن نقل این داستان معتقد است محلی که اکنون به عنوان مقبره بی بی شهربانو زیارتگاه زنان شهر طهران است یکی از پرستشگاههای قدیمی زردشتیان می باشد که آن جا به پرستش آنها می پرداخته اند. نامبرده به چند مزار زردشتی دیگر که در کوههای اطراف یزدپراکنده اند اشاره کرده و داستانی که خود در هنگام اقامت در قریه شریف آباد اردکان

یزد (در سالهای ۱۹۶۳ - ۱۹۶۴) از زردشتیان آن جا شنیده نقل می کند به این شرح که پس از شکست ایران، خانوادهٔ یزدگرد سوم یعنی همسر و دخترانش به دشتهای اطراف یزد فرار کردند ولی آن جا نیز در امان نماندند و سپاهیان عرب به دنبال آنان آمدند، اما هر بار در آخرین لحظهٔ حیات قبل از آن که اسیر عربان گردند کوه و یا صخرهٔ بزرگی دهان باز کرد و یکی از آنان را در خود فرو برد. زن یزدگرد در دشتی در شرق یزد فرورفت. این محلها اکنون زیارتگاه زردشتیان یزد است. پروفیسور بویس این محلها را نیز از جمله پرستشگاههای آنها الههٔ زردشتی می داند که با نامهایی مثل پیر خضر، پیر سبز، و یا پیر الباس از خطر ویرانی و خرابی محفوظ مانده اند. در همین مقاله با توجه به احادیث شیعه و سنتی اسلامی شرحی از چگونگی ازدواج امام حسین و نام همسر او و غیره آمده است.<sup>۱۶</sup> نتیجه آن که بخش اول این داستان که ازدواج شهربانو با امام حسین باشد در آثار علمای شیعه بحث گردیده و تقریباً پذیرفته شده است در حالی که علمای غیر شیعی آن را نپذیرفته اند. اما در مورد بخش دیگر یعنی فرار به ایران و رفتن در دهان کوه، این موضوع یا از روی ایمان کامل پذیرفته می شود و یا درباره اش سکوت می گردد. لازم به توضیح نیست که این داستان نیز مانند اغلب وقایع بزرگ مذهب شیعه موضوع یکی از تعزیه های پرطرفدار به نام «تعزیهٔ غائب شدن شهربانو» می باشد.<sup>۱۷</sup>

اهمیت این ازدواج از نظر ایرانیان شیعه بیش از آن است که به حساب آید. یزدگرد سوم خودش پادشاه ضعیف النفسی بود اما به هر حال از سلسلهٔ شاهان ایران بود که نسب خود را به هخامنشیان و از آن جا به ویشناسپ نخستین پادشاه ایرانی که دین زردشت را پذیرفت می رساندند و بسیار مهم بود که این سلسله ناگسسته در یکی از اساسی ترین ستونهای دینی شیعه یعنی امامت پایدار بماند. مخصوصاً لازم بود فرّه ایزدی که به اعتقاد ایرانیان همواره با پادشاه بود به خانوادهٔ امامت منتقل گردد. در ایران باستان داشتن فرّه ایزدی برای آن که پادشاهی بتواند مورد قبول مردم باشد و سلطنت کند از ضروریات بود. چند بار که در دوران ساسانیان برخی از بزرگان سر به شورش برداشتند و حتی به مانند بهرام چوبین کودتا کردند و به سلطنت چند روزه هم نشستند مردم مطمئن بودند که ایشان به این خاطر که از فرّه ایزدی برخوردار نیستند توفیقی در کارشان نخواهند داشت. عنوان شاه ahu ratu cha بود یعنی خدایگان، سرور، پیشوای این جهان و راهبر (مردمان) به جهان روحانی. یعنی همان عنوانی که ائمه و یا اکنون در ایران ولی فقیه از آن برخوردارند. در انتساب امامان به خانوادهٔ ساسانی ایرانی تا آن جا پیش می رویم که می بینیم در اشاره به برخی از امامان مخصوصاً امام رضا عنوان شاهزاده نیز به کار می رود.

از نظر تداوم پرستش معبد آنهایتا نیز این داستان حائز اهمیت است زیرا از این الهه زردشتی در آثار زردشتی به «بانو» یاد می شود. این معبد بدون تردید تا سالها پس از نفوذ اسلام پرستشگاه زردشتیان بوده تا آن که در قرن نهم چنین عاقبتی یافته و شناسنامه ای این چنین محکم برای ادامه حیات خود پیدا کرده است. در زیارتنامه بی بی شهربانو از او به عنوان «شاه زنان» و «جهان بانو» نیز یاد می شود که کلمه «شهربانو» به معنای «بانوی شهر» (= ایران) است.

۲- موضوع نوروز و مذهبی کردن این جشن باستانی ایران یکی دیگر از این گونه موارد است که با توجه به شهرت آن به اختصار از آن می گذرم. علمای اسلام مخصوصاً از اهل سنت با از سر گرفتن هر نوع جشن و آیینی که به قبل از اسلام مربوط می شد مخالف بودند. از جمله حجة الاسلام غزالی (درگذشت ۵۰۵ ق) در کتاب کیمیای سعادت خود به صراحت این جشن را منع کرده و خرید و فروش اسباب بازیهای کودکان مثل شمشیر و سپر چوبین و بوق سفالین را برای نوروز و سده از لحاظ آن که اظهار شعار گبران است مخالف اسلام دانسته است، می نویسد: «نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد.»<sup>۱۸</sup> اما در آثار شیعی روایات و احادیث بسیار از ائمه در بزرگداشت این روزراه یافت و نوروز تا امروز پایدار ماند. از جمله این احادیث است:

چنین روایت کند معلی بن خنیس که در روز نوروز نزد منبع حقایق و دقایق امام جعفر صادق علیه السلام رفتم. فرمود آیا می دانی امروز چه روز است؟ گفتم فدای تو شوم، روزی ست که عجمان تعظیم آن می نمایند و هدیه به یکدیگر می فرستند. فرمود به خانه کعبه سوگند، باعث آن تعظیم امری قدیم است بیان کنم آن را برای تو تا بفهمی. گفتم ای سید من، دانستن این را دوست تر دارم از آن که دوستان مرده من زنده شوند و دشمنان من بمیرند. پس فرمود ای معلی، نوروز روزی ست که خدای تعالی عهدنامه ای از ارواح بندگان خود گرفته که او را بندگی نمایند [...]. روزی ست که جبرائیل علیه السلام بر حضرت رسالت صلی الله علیه و آله نازل شد به وحی [...]. روزی ست که حضرت رسالت صلی الله علیه و آله امر فرمود یاران خود را که با حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت کردند [...]. و روزی ست که قائم آل محمد ظاهر می شود. آن حضرت بر دجال ظفر می یابد و آن ملعون را در کناسه که محله ای ست در کوفه از گلو می کشد. و هیچ نوروزی نیست که ما توقع خلاصی از غم نداشته باشیم زیرا که این به ما و شیعیان نسبت دارد. عجمان حفظ کرده اند و شما ضایع کرده اید [...].<sup>۱۹</sup>

نوروز از همان دوران اولیه اسلامی یعنی از زمان عباسیان شکوه خود را به دست آورد. ارسال نامه تبریک در نوروز و مهرگان یکی از رسوم عرب شد به طوری که حمزه اصفهانی



کتابی به نام الاشعار السائره فی النیروز و المهرجان تألیف کرد، و امروزه شب چهارشنبه سوری در ایران از پرهیاهوترین و پرشورترین شبهای سال است، و کتاب قرآن جزء ضروری سفره هفت سین نوروز می باشد.<sup>۲۰</sup>

۳- از دیگر مظاهر کهن ایرانی که در فرهنگ و افکار عامه چهره اسلامی گرفته رستم دستان، قهرمان شاهنامه فردوسی ست. رستم قرن‌ها مورد علاقه و ستایش مردم سرزمین ما بوده است. با آمدن اسلام و نفوذ مذهب شیعه، شخصیت قهرمانی حضرت علی و داستانهای که از شجاعت‌های آن حضرت بر سر زبانها بود محور و مرکز توجه قرار گرفت و طبعاً رستم وقتی می توانست مورد علاقه باشد که سایه مهر علی بر او بیفتد و این مهر پشتوانه شخصیت و وجود او گردد. در کتاب با ارزش شاهنامه و مردم که به همت زنده یاد ابوالقاسم انجوی شیرازی چاپ شده و دهها داستان عامیانه از سراسر کشور درباره شاهنامه جمع آوری شده مطالب جالبی راجع به رستم می یابیم که از جمله تشرّف او به دین اسلام و تبدیل یافتن او به یک قهرمان مسلمان است. چهارچوب اصلی این داستانها بدین قرار است که رستم روزی گرز بسیار سنگین خود را بر می دارد و بر رخس سوار می شود و به عزم یافتن حضرت سلیمان که وصف قدرت و عظمت او را شنیده بود و برای نبرد با او به راه می افتد. در بین راه در جاده بسیار تنگ بین دو کوه جوانی بسیار خوش چهره به او بر می خورد. رستم می خواهد با زور از آن تنگه بگذرد و در نتیجه مهمیز اسب آن جوان و مهمیز اسب رستم به هم می خورد با چنان شدتی که کوه از دو طرف چند فرسخ عقب می نشیند. رستم، جوان را که کسی جز حضرت علی نیست نمی شناسد. پس از گفتگویی تند از جانب رستم و پاسخ ملایم از طرف حضرت علی تصمیم به کشتی می گیرند. رستم چون نظر کرده حضرت علی ست و تقدیر این است که کمر بسته ایشان باشد لذا حضرت بسیار بامدارا با او رفتار می کند و خامی او را می بخشد. از صبح تا ظهر حضرت علی بدون دفاع می ایستد و رستم هر شیوه ای می زند نمی تواند امیرالمؤمنین را به زمین بزند. از ظهر به بعد نوبت به حضرت علی می رسد. با دو انگشت کمر رستم را می گیرد و او را به آسمان پرتاب می کند. رستم به آسمان اول می رسد در آن جا با اشاره حضرت، فرشتگان و ملایک او را وسط زمین و آسمان نگاه می دارند. حضرت به او می فرماید که کلمه شهادت بر زبان آورد و مسلمان شود و گرنه با سر چنان از آسمان اول بر زمین خواهد خورد که بدنش هزار تکه گردد. رستم البته نمی پذیرد. به اشاره حضرت ملایک رستم را رها می کنند و رستم که آنی بوده نقش زمین گردد امان می خواهد و اسلام می آورد.

استخوان بندی داستان همان است که در بالا آمد ولی این داستانها در جزئیات با هم

متفاوتند. وقتی رستم مسلمان شد همه کارهایش رنگ و بوی مسلمانی می گیرد. هنگام فرود آوردن گرز و زدن ضربه (حتی در نقل داستانهای شاهنامه) علی را یاد می کند و هنگام کشتی گیری با اکوان دیو وقتی کشتی به طول می انجامد می گوید ای نسناس حالا به من مهلت بده وقت نماز است باید بروم دو رکعت نماز بخوانم برگردم! روایت دیگری می گوید که رستم در ته چاهی در خواب است و هنگام ظهور قائم بیدار شده در رکاب آن حضرت شمشیر خواهد زد.<sup>۲۱</sup>

۴- از دیگر موارد انتقال الهه ها و قهرمانان اساطیری ایران به اسلام می توان به الهه نامدار آناهیتا اشاره کرد. بخش بزرگ اوستا که در زمان ساسانیان تألیف گشت بر اساس اساطیر کهن ایرانی و بزرگداشت الهه هایی مثل میترا و آناهیتا استوار است که همراه با اهورامزدا ستایش می شده اند. در متون اوستایی آناهیتا به روشن ترین صورت وصف شده است. وی دارای اندامی بلند است و جامه ای آکنده از انواع جواهرات در بر دارد، تاجی مرصع و درخشان بر سر و دو گوشواره از جواهرات آبدار بر گوش، گردن بندی گرانبها بر گردن و کفشهای طلا بر پا دارد (یشت پنجم، آیات ۸-۱۲۶). برای این الهه معابد با شکوه برپا کرده بودند و مجسمه ای که نمودار او بود در هر معبد قرار می دادند. ادامه رفتن به پرستشگاه آناهیتا را در ایران اسلامی در بالا در مورد بانوی پارس و سایر پرستشگاههای اطراف یزد دیدیم. اما در احادیث شیعه نیز می توانیم وصفی مشابهاً آناهیتا در مورد بانوی اول عالم اسلام حضرت فاطمه بیایم:

آدم ابوالبشر هم نور زهرا را در بهشت مشاهده کرد. در بهشت قصری را دید که تختی در آن است و بر این تخت نور محبوبه خدا را دید، جمال دلربایش آدم را متوجه کرد دید تاجی بر سرش و قلاده ای بر گردن و دو گوشواره در گوشهای اوست، آدم اشاره کرد که این کیست؟ گفتند دختر پیغمبر آخر الزمان است. تاجی که بر سر دارد اشاره است به پدرش خاتم الانبیا (ص) که تاج عزت اوست، قلاده ای که بر گردن دارد اشاره به شوهرش علی (ع) و دو گوشواره او اشاره به فرزندان حسن و حسین است. غرض، اشباح نوریه ائمه اطهار را خدا قبل از خلقت آنها خلق فرمود که در هر عالمی به صورتی تجلی می کردند.<sup>۲۲</sup>

\*

۵- اینک به اعتقادات مربوط به مرگ و سرنوشت روح در جهان بعد می پردازیم و موارد یکسان بین اعتقادات زردشتی و اعتقادات شیعه اسلام را بر اساس منابع زردشتی و احادیث موجود اسلامی بررسی می کنیم.

در ادبیات پهلوی کتابی بنام ارتای ویراز نامگ (= ارداویراف نامه) وجود دارد که

سرنوشت روح را در بهشت و دوزخ بیان می‌دارد و ثوابها و گناهانی که چنان پاداش یا مجازاتی را سبب شده برمی‌شمارد. بخشی از ارتای ویرازنامگ صورت تکمیل یافته و مفصل شده‌ای از فصل ۱۹ و نداد است و نکات اصلی که درباره سرنوشت روح در جهان دیگر در آن آمده از اوستا گرفته شده است.<sup>۲۳</sup> این کتاب از محبوبیت خاصی در بین زردشتیان بهره مند بوده و در همان قرنهای اولیه اسلامی ترجمه‌های مختلف به زبانهای فارسی و گجراتی و غیره از آن به عمل آمده، در سالهای اخیر نیز که متون پهلوی با روش تازه‌تری مورد طبع و ترجمه قرار گرفته متن پهلوی و ترجمه فارسی آن چند بار منتشر شده است.<sup>۲۴</sup>

خلاصه کتاب از این قرار است که پس از حمله اسکندر گجستک مقدونی به ایران آشوب و تزلزل در دین زردشتی رخ داد و موبدان برای اطمینان از این که دستورات و اصولی که اجرا می‌گردد موافق خواست یزدان است یا نه، تصمیم می‌گیرند موبدی را به آن جهان بفرستند تا او در بازگشت، آنان را از کیفیت کار آگاهی دهد. بدین منظور با تشریفات بسیار از میان هزاران موبد یکی را به نام ویراز که از همه پرهیزگارتر بوده برمی‌گزینند و در آتشکده به او مایعی از شراب و بنگ می‌دهند تا به خواب رود. پس از یک هفته (که در عین حال موبدان در اطراف او اوستا می‌خوانند و بخارهای خوشبو دود می‌داده‌اند) ویراز از خواب برمی‌خیزد و دبیری می‌خواهد که مشاهدات او را یادداشت کند.

در زیر، هر مرحله از گفته‌های ویراز را با احادیث اسلامی می‌سنجیم. باید توجه داشت که موارد مشابه در کتابهای دینی که احادیث را نقل کرده‌اند فراوان است و در این جا به خاطر اختصار فقط به نقل یکی از آن شواهد اکتفا می‌شود:

ویراز می‌گوید:

روز سوم آن روان اهلوان (= نیکوکاران) در میان گیاهان با بوی خوش می‌گشت، و این بوی به نظر او از همه بویهای خوشی که در زمان زندگی به بینی او شده بود خوشتر می‌آمد و بوی و باد از سوی ناحیه جنوبی تر می‌آمد، از ناحیه ایزدان.<sup>۲۵</sup>

خلاصه مضمون حدیث از حضرت صادق:

پس ملک الموت آید خوشرو و خوشبو با جامه‌های نیکو بر در خانه او ایستد... و بانصد ملک با خود دارد و دسته‌های ریحان و بسته‌های مشک چنان، آن گاه ندا کند او را که سلام الهی بر تو باد ای دوست خدا [...]. و ریحان جمیع بویهای خوش است از بهشت و آنها را بر ذقن او گذاشته شمیم آنها به مشام جانش می‌رسد و در راحت و لذت است [...].<sup>۲۶</sup>

## ویراز می گوید:

و «دین» او و کُنش او به شکل دوشیزه زیبای نیک دیدار پیش آمد، خوش برآمده، یعنی که در راستی زیسته است، فراز پستان یعنی که او را پستان برجسته است، از دل و جان خواستی [...] و پرسد آن روان اهلوان از آن دوشیزه که «تو کیستی؟ و از آن کیستی؟ که من هرگز در دوران زندگی هیچ دوشیزه ای با شکلی نیکوتر و زیباتر از تو ندیده ام» [...] پاسخ داد که «من کُنش توام، جوان خوب اندیشه خوب گفتار خوب کردار خوب دین» [...]»<sup>۲۷</sup>

## مجلسی می نویسد:

پس اگر دوست خدا باشد شخصی به نزد او می آید از همه کس خوشبوتر و خوشروتر و جامه های فاخر پوشیده و می گوید بشارت باد تو را به نسیم و گلهای بهشت و نعمت ابدی، خوش آمدی. می پرسد تو کیستی؟ می گوید من عمل صالح توام [...]»<sup>۲۸</sup>

مجلسی مشخص نمی دارد که «شخصی» زن است یا مرد، در برخی احادیث از «جوانی» نام برده می شود.

## ویراز می گوید اگر شخص گناهکار باشد

دین و کُنش خویش را می بیند (به صورت) زنی روسپی برهنه، پوشیده، آلوده که زانو در پیش و مقعد در پس دارد [...] همچون ناپاک ترین و بدبوترین خرفستری (=جانور زیانبار) که زبان رساننده ترین است. پس، روان دروند (دروغگو، گناهکار) می گوید تو کیستی [...] گوید من کُنش بد توام. جوان بداندیشه بدگفتار بدکردار بددین [...]»<sup>۲۹</sup>

شبهه این شخص را در دوزخ اسلامی نیز می یابیم. ملک الموت وقتی شخص گناهکاری را قبض روح می کند مردی ست سیاه، باموهای راست ایستاده، درنهایت بدبویی، با جامه های سیاه و از دهان و سوراخ بینی او آتش و دود بیرون می آید [...]»<sup>۳۰</sup>

## و باز:

اگر دشمن خدا باشد شخصی به نزد او می آید در نهایت زشتی و بدبویی، گوید بشارت باد تو را به جهنم»<sup>۳۰</sup>

## دوزخ زردشتی سیاه و عمیق است

چون فرازتر رفتم دوزخ ترسناک را دیدم ژرف همچون سهمگین ترین چاه که در تنگتر و بیمگین ترین جایی فرو شده باشد.» «پس اندیشیدم، آن به نظر من همچون چاهی آمد که هزار آرش (= ذراع) به بن آن نرسد و اگر همه هیزمی را که در جهان است در دوزخ بسیار گندیده تاریک بر آتش نهند هرگز بوی (خوش) ندهد»<sup>۳۱</sup>

دوزخ اسلامی نیز چاهی بسیار عمیق است، بر اساس حدیث از حضرت صادق:

حضرت رسول (ص) فرمود شبی که به معراج می رفتم در عرض راه صدای مبیبی شنیدم که از آن خایف شدم. جبرئیل گفت شنیدی یا محمد (ص) گفتم بلی. گفت این سنگی بود که هفتاد سال قبل از این از کنار جهنم انداخته بودند اکنون به قعرش رسیده است.<sup>۳۲</sup>

مطالعه ارتقای ویراز نامگ نشان می دهد که در هنگام تدوین این کتاب جامعه روحانی زردشتی با زنان و رفتار اجتماعی و خانوادگی آنان مشکلات زیاد داشته است زیرا بیشتر مجازاتها و مخوفترین و فجعترین آنها مربوط به زنان و گناهان آنان است. گناهان زنان را می توان در موارد زیر خلاصه و طبقه بندی کرد: خیانت به همسر، زنا، غیبت و دروغگویی، دعوا با شوهر و حقیر داشتن او، شیر ندادن طفل خود، در موقع عادت ماهیانه خود را از اجتماع دورنگاه نداشتن، سقط جنین، گریه و زاری فراوان کردن، جادو جنبل نمودن. در دوزخ اسلامی نیز زنان به خاطر چنین گناهیانی مورد مجازاتهای مشابهی قرار می گیرند ولی در این دو دوزخ گناه و مجازات یکسان نیست بلکه مجازات یک گناه در دین زردشتی برای مجازات گناه دیگری در اسلام به کار رفته است. به دادن چندمثال در این زمینه اکتفا می شود.

ویراز روان زنی را می بیند که همواره فریاد می کشید و پوست و گوشت پستان خود را می کند و می خورد / زیرا در زندگانی کودک خود را گریان و گرسنه نگاه داشته بود.<sup>۳۳</sup> و روان زنی را دیده بود که با شانه آهنی سینه و پستانهای او را می کندند / شوهر و سرور خود را خوار داشته بود و با او بد رفتاری می کرد. خود را آرایش می کرد و با دیگر مردان کار بد کرد.<sup>۳۴</sup> و روان زنی را دیده بود که با زبان خود اجاقی گرم را می لیسید و دست خود را زیر آن اجاق می سوزاند / در گیتی به شوهرش پاسخ داد و سگ زبان بود و نافرمانی کرد و به میل او تن به همخوابگی نداد و خواسته از شوهر دزدید و نهانی اندوخته خود کرد.<sup>۳۵</sup> زنی را در حال رفتن و آمدن دیده بود. از بالا بر سر او باران و تگرگ می ریخت و زیر پایش رودی از فلز مذاب روان بود و با دشته سر و صورت خود را زخمی می کرد / از مرد زن دار دیگری حامله شده و بچه را تباه کرده بود.<sup>۳۶</sup> روان زنی را دیده بود که زبان خود را بیرون کشیده بود و ماران بر زبان او نیش می زدند / نمامی و غیبت کرده بود و مردم را به جان یکدیگر انداخته بود.<sup>۳۷</sup> روان زنانی را دیده بود که از سر آویزان بودند و چیزی مانند تیغ آهنی بر تن آنها فرو می رفت و بیرون می آمد و کثافت و ریم و چرکی در دهان و بینی آنها [۰۰۰] فرو می ریخت / به همسرانشان خیانت کرده بودند، هرگز خشنود نبودند و با آنان همبستر نمی شدند.<sup>۳۸</sup> ویراز روان زنانی را دید که از خوابه عادت ماهیانه خود

می خوردند / زیرا در جهان در دوران عادت ماهیانه از خود مواظبت نمی کردند و آب و آتش را آلوده کردند و به ماه و خورشید نگر بستند و گله را و نیز مرد نیکوکار را آلوده ساختند.<sup>۳۹</sup> مأخذ ما از دوزخ اسلامی و مجازاتهای گناهکاران در آن، بحار الانوار مجلسی ست که چون به آن دسترسی نبود، آنها را از کتاب معراج، تفسیر سورة نجم، اثر آیت الله دستغیب که مطالب بحار الانوار را نقل نموده است می آورم:

خلاصه روایت شریفه آن که حضرت فرمود دیدم زنی را که به مویش آویزان کرده اند در حالی که مغزش می جوشد و دیدم زنی را که به زبانش آویزان شده و در حلقش حمیم جهنم می ریزند، و دیدم زنی را که به پستانش آویزان کرده اند و دیدم زنی را که دست و پایش را بسته و مارها بدان می پیچند و دیدم زنی را که سرش خنزیر (خوک) و بدنش شکل الاغ است [...]. آن زنی را که به مویش آویزان کرده اند و مغزش می جوشد، زنی ست که مویش را نامحرم ببیند [...]. آن که را به زبانش آویزان کرده بودند و در گلوی او از حمیم جهنم می ریختند، زنی ست که به شوهرش جسارت کند، بی ادبی کند (در روایت دارد که کمترین اذیت زن نسبت به شوهر آن است که بگوید من در خانه تو خیری ندیدم، پس شما متوجه باشید که هر کدام دختر دارید سفارش کنید زبانش را نگهدارد و الا اگر کلمه درشتی به شوهرش بگوید این است عقوبتش). [مطالب داخل این پرانتز که احتمالاً از بیانات مؤلف کتاب معراج است در متن بدون گذاردن پرانتز به دنبال حدیث آمده است] [...]. آن که را به پستانش آویزان کرده اند، آن زنی ست که بدون علت شوهرش را از همبستری با او مانع شود، فرمود آن زنی که به باهاش آویزان شده، زنی ست که بدون اجازه شوهر از خانه بیرون رود. دیگر آن که حضرت فرمودند زنی را دیدم که گوشتهای بدنش را با مفراس می چیدند و مجبورش می کردند بخورد، این زنی ست که برای مرد بیگانه آرایش کند [...]. فرمود آن زنی که دست و پایش را به هم بسته و اطرافش را مارها و عقربهای برزخ احاطه کرده اند، زنی ست که رعایت پاکی بدن و لباس خود را نمی نماید و غسل حیض و جنابت نمی کند و نماز را خفیف می شمارد [...]. فرمود اما زنی را دیدم که صورتش صورت خوک و بدنش به شکل الاغ است، این زن نمآمه است [...]. فرمود زنی را دیدم که سر تا پایش شکل سگ است و آتش از پایش داخل و از حلقش خارج می شود، این زن آوازه خوان است، و فرمود دیدم زنی را که کرو و کورو گنگ می باشد، و آن زنی ست که بچه از زنا بیاورد و به شوهرش ببندد، و فرمود دیدم زنی را که گوشتش را با مفراسها قطع می نمودند، و آن زنی ست که خود را به مرد اجنبی عرضه بدارد، و فرمود زنی را دیدم که صورت و بدنش می سوزد و امعاء خود را می خورد، و آن زنی ست که قواده بوده است (یعنی دو نفر را به حرام به هم می رسانده).<sup>۴۰</sup>

مقایسه دیگر احادیث اسلامی با متون زردشتی می تواند موضوع مقالات دیگری باشد.

از ذکر این نکته گزیری نیست که نقل و مقایسه این احادیث که در بسیاری کتب راه یافته فقط برای نشان دادن استمرار و تداوم افکار و اندیشه‌ها در فرهنگ ایرانی است. این که آیا این گونه احادیث از چه اعتباری برخوردار است بحث دیگری است که از صلاحیت این نویسنده خارج می‌باشد. نکته دیگری که این گونه مقایسه‌ها روشن می‌سازد آن است که بسیاری از اعتقاداتی که در جامعه ایرانی به نظر خرافی می‌رسد و برخی از روشنفکران ما اسلام را مسؤول آن دانسته و می‌دانند ریشه و اساسش در باورها و اعتقادات قبل از اسلام است که ما آن را به ارث با خود به این دین آورده ایم.

این بررسی کوتاه جای رسیدگی به تمام کتب و آثاری که در این زمینه‌ها نگارش یافته ندارد. طبعاً بحارالانوار مجلسی که این احادیث از آن نقل گردیده و در دوره صفویه (۹۰۷-۱۱۴۵ ه.ق. / ۱۵۰۱-۱۷۳۲ م.) تألیف گردیده مرجعی متأخر است و برای یافتن چگونگی استمرار و تداوم افکار و عقاید پیش از اسلام باید به کتب احادیث قدیمی ترجوع کرد. یعنی وقتی قریب به هزار سال پس از آمدن اسلام به ایران این گونه احادیث و اخبار رایج بوده و مجلسی آنها را جمع آوری نموده باید پذیرفت که قرن‌ها قبل از او یعنی در سراسر تاریخ اسلامی ما، در تمام گیر و دارها و جنگ و جدالها و فتنه‌ها و آشوبها و حملات ترکان و مغولان و غیره ما ایرانیان کمابیش این اعتقادات و باورها را با خود داشته ایم و با علاقه و وسواس به نسل بعد سپرده ایم. این اعتقادات در مجموعه احادیث و در گروه دیگری از کتابهای دینی که خواص آیات را نقل نموده و یا به صورت نصیحت و اندرز (باز بر شیوه «اندرزنامه» های پهلوی) نگاشته شده آمده که برخی منتشر شده به آن دسترسی داریم و تعداد بیشتری هنوز به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های عمومی یا خصوصی یافت می‌شود.

از جمله تألیفات قابل اطمینان تر باید به آثار ابن بابویه ملقب به شیخ صدوق (۳۰۵-۳۷۱ ق/ ۹۱۷-۹۹۱ م) و نیز تألیفات پدرش علی بن بابویه (۲۳۹ ق/ ۹۴۱ م.) اشاره نمود که قدمت آنها لااقل ششصد سال از کتب مجلسی بیشتر است. این دو، از محدثان و فقهای مشهور زمان خود بودند و مخصوصاً شیخ صدوق در عالم حدیث نه به عنوان ناقل بلکه به عنوان نقاد احادیث و آگاه به رجال مشهور است. در آثار چاپی شیخ صدوق از جمله ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، صفات الشیعه و فضائل الشیعه، و الخصال مطالبی که دارای شباهتهایی با فقه زردشتی است یافت می‌شود.

در این پژوهشها همچنین نباید کتب خطی را که هنوز به چاپ نرسیده از نظر دور داشت. از جمله دجال نامه به قلم محمد بن طاهر سنجری که در کتابخانه ملی پاریس موجود

است و نسخ دیگری از آن در هند و سنت پترزبورگ و پاکستان یافت می شود. در فهرست کتابهای فارسی کتابخانه گنج بخش پاکستان که به همت آقای منزوی تهیه شده نیز به چندین کتاب در زمینه رستاخیز و شرایط بهشت و دوزخ برمی خوریم از جمله تحفة الکلام در ده فصل، عجایب قیامت، و سه جلد قیامت نامه که یکی را طاهر سنجرى نگاشته و دو دیگر مؤلفین ناشناس دارند.<sup>۴</sup>

بخش تحقیقات ایرانی، دانشگاه کپنهاگ

### یادداشتها:

۱- J. Darmesteter, *Persia A Historical and Literary Sketch*. Here quoted from G. K. Nariman: *Persia and Parsis*, part 1, Iran League, Bombay 1925, PP. 18-19.

۲- همان جا، ص ۱۷.

۳- Yann Richard, *Shi'ite Islam*, tr. by Antonia Neivill, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusettes, 1995, p. 77.

۴- E. Blochel. "Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran I" *RHR* 38, Paris 1898, PP. 26-63.

\_\_\_\_\_، "Etudes sur l'histoire de l'Iran II" *RHR* 40, Paris 1899, pp. 1-45, 203-236.

\_\_\_\_\_، "Etudes sur l'estoerisme musulmann" *JA* 19, Paris 1902, pp. 489-531; *Ja* 20, pp. 49-111.

۵- Ignaz Goldziher. *Muhammadanische Studien*. 1, Halle a. S. 1889. English version: *Muslim Studies (Muhammadanische Studien)*. I, ed. S.M. Stern, Allen and Unwin, London 1967

ترجمه انگلیسی این بخش را همچنین می توان در کتاب زیر یافت:

G. K. Nariman: *ibid.*, pp. 39-68.

۶- Allesandro Bausani, La. *Persia Religiosa, Da Zarathustra a Baha'u'llah*, Milano, 1959.

۷- Shaul Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam*, Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Varorium, London 1995.

۸- \_\_\_\_\_، "The Persian Period," *Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press 1984.

۹- نک. گلدزیهر Ignaz Goldziher که در بالا از آن نام برده شده، وی به عوامل دیگری از جمله تماسهای بین اعراب یمن و ایرانیان زمان ساسانی نام می برد و دلایلی از آگاهیهای کامل برخی از اعراب از اصول و مبانی دیانت زردشتی سالها قبل از ظهور اسلام می آورد. همچنین نک. به مقاله دارمستر (پاورقی بالا) که شباهتهای گوناگونی را بین دودین ارائه می دارد و نتیجه می گیرد: «برای توده مردم (ایران) هیچ چیز عوض نشده بود، نه در آسمانها و بهشت، نه روی زمین و نه در جهنم زیر زمین. آنچه می بایست بیاموزند دو نام «الله و محمد» بود و گفتن اشهد - اقرار به وحدانیت



خدا و پیامبری [حضرت] محمد - که جا بگزین دعای بیست و هشت هجایی (زردشتی) اهنورومی شد (ص ۱۹) .  
 ۱۰- نک. به ماخذ بالا Ignaz Goldziher. در کتاب زردشتی شکند گساینگ و پچار از شا پور ساسانی

به عنوان یغ (= ایزد) پسر اهورامزدا نام می برد. نک. *Sacred Books of the East, XXIV, p. 171*.  
 ۱۱- نک. به مقاله شاکد تحت عنوان «دیانت و حکومت توأمند، نظریه حکومت ابن المقفع»: در کتاب *From Zoroastrian Iran...* یاد شده در بالا، بخش VI، ص ۳۱-۶۷. به عقیده شاکد دوسه قرن اول هجری دوره مهمی برای انتقال افکار و عقاید ایرانی در اسلام به شمار می رود. برجسته ترین پیروان دین جدید از سلاله خاندانهای کهن ایرانی بودند و از آن میان ابن مقفع (که هنوز معلوم نیست از زردشتی به اسلام گروید یا از مانویت) با ترجمه هایی که از پهلوی به عربی نمود نقش بسیار موثری در انتقال افکار ایرانی به اسلام داشت.

ابن مقفع (۱۰۶-۱۴۲ق/ ۷۲۴-۷۵۹م) که قبل از اسلام آوردن داذبه یا روزه به نام داشت خود پایه گذار نثری توانا و شیوا در زبان عربی ست و او را از بزرگترین کسانی که توانسته اند این زبان را توانمند کنند می دانند. وی بیش از ده سال در اسلام نماند و سرانجام به دست سفیان بن معاویه با وضعی فجیع به قتل رسید. اندام او را یک یک بریدند و در آتش تنور سوزاندند. می گویند سفیان در هنگام قتل ابن مقفع می گفته است «ای زندیقه پیش از آن که به آتش جهنم بسوزی به آتش دنیایت بسوزانم.» به فراری که طه حسین تحقیق نموده سبب قتل ابن المقفع سابقه زندیق بودن او نبوده، بلکه کتابی بوده است به نام رساله الصحابه که در آن دستورهایی به خلیفه در مورد حکومت می دهد و می نویسد شاه یا خلیفه باید مقامهای بزرگ فرماندهی را به طبقه اشراف عرب واگذارد و پیران و پرده داران را مقامهای اجرایی دهد. ساختار ایرانی این شیوه حکومت که یادآور روش شاهان ساسانی ست کاملاً آشکار است. این نظریه خلیفه را نگران ساخت و کمر به قتل او بست نه از لحاظ فکر ایرانی که پشت سر آن قرار داشت بلکه از بیم آن که عم عصیانگر و مدعی خلافتش که به ابن مقفع نزدیک بود قدرت یابد و او را از حکومت خلع کند. در مورد ابن مقفع از جمله نک. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد چهارم، طهران، ۱۳۷۰.

۱۲- محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، انتشارات دانشگاه طهران، شماره ۵۵۳، طهران، ۱۳۳۷.

۱۳- محمد محمدی ملایری، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، چاپ سوم، طهران، ۱۳۷۲.

۱۴- J.A. Gobineau, Comte de. *Trois ans en Asie (de 1855 a 1858)*, Paris 1859, P.144.

۱۵- نک. سید جعفر شهیدی، چراغ روشن در دنیای تاریک، طهران، ۱۳۳۳ که در آن تحقیق عالمانه ای در فصل «بختی درباره شهریانو» در این زمینه ارائه گردیده است.

۱۶- Mary Boyce, Bibi Shahrbanu and the Lady of the Pars, *BSOS*, vol.III, I, 1969.  
 ۱۷- متن بخشهایی از تعزیه را ادوارد براون در جلد اول کتاب تاریخ ادبیات ایران (ص ۱۴۱-) به آوانویسی لاتینی آورده است از تعزیه ای به همین نام چاپ طهران ۱۳۱۴ ه. ق. آنچه براون آورده است در این جا نقل می کنیم. براون مطلب را از جایی نقل کرده که شهریانو برای فرار به ایران از فرزندش امام چهارم اجازه می گیرد و ضمن آن شرح احوال خود را بیان می کند:

زنسل یزدجرد شهریارم

زنوشیروان بود اصل نزارم

در آن وقتی که بختم کامران بود،

بدان شهر ری ام\* اندر مکان بود.  
 شمی رفتم به سوی قصر بام،  
 بیامد حضرت زهرا به خوابم.  
 بگفت «ای شهر بانو با صد آیین،  
 تو را من با حسین آرم به کابین.»  
 بگفتم «من نشسته در مدائن،  
 حسین اندر مدینه هست ساکن،  
 محال است این سخن» فرمود زهرا،  
 «حسن آید به سرداری در این جا.  
 تومی گردی اسیر ای بی قرینه،  
 بر نردت از مدائن در مدینه.  
 به فرزندم حسین پیوند سازی،  
 مرا از نسل خود خرسند سازی.  
 ز نسلت نه امام آید به دوران،  
 که نبود مثلشان در دار دوران.»

(براون می نویسد) چند خط پایین تر بخشی شروع می شود که نشان دهنده نفرت ایرانیان از عمر و عشق آنان به [حضرت] علی ست و من نمی توانم از نقل آن در این جا بگذرم. شهر بانورا در تخت روانی، آن چنان که شایسته شاهزاده خانمی ست توسط [امام] حسن به مدینه می آورند اما این جا گرفتاریهای او آغاز می شود:

ولی چون شد مدینه منزل ما،  
 غم عالم فزون شد در دل ما،  
 یکی گفتا که این دختر کنیز است،  
 یکی گفتا به شهر خود عزیز است،  
 به مسجد مرد و زن بر بام محضر،  
 مرا نزد عمر بردند مادر!  
 کلامی گفت کز او در خروشم،  
 بگفت این بیکسان را می فروشم،  
 علی، حدت جو بر آمدخروشان،  
 بگفتا لب ببند ای دون نادان.  
 نشاید بردن ای ملعون غدأر،  
 بزرگان را سر عریان به بازار  
 پس از آن خواری، ای نور دو عینم،  
 ببخشیدنت بر بابت حسینم.

\* قرار دادن شهر ری در مدائن نزدیک تیسفون همان طور که براون نیز توجه داده است نشان خاصیت توده ای و مردمی تعزیه هاست که بیش از آنچه علمی و موافق با موازین درست دینی یا تاریخی باشد میهنی و عوامانه است.

حسین کرده وصیت بر من زار،  
 نمانم در میان آل اطهار.  
 اگر مانم اسیر و خوار گردم،  
 برهنه سر به هر بازار گردم.  
 تو چون هستی امام و شهریارم،  
 به دست توست مادر اختیارم.  
 اگر گویی روم دردت به جانم،  
 صلاحم گر نمی دانی بمانم!

۱۸- کیبای سعادت، چاپ طهران، کتا بخانه مرکزی، ص ۴۰۷.

۱۹- مفاتیح الجنان، تألیف حاج شیخ عباس قمی، در ادعیه، تنقیح و تہذیب آنها از حشو و زوائد، ترجمه شیخ مهدی قمشه ای الهی، طهران، بدون تاریخ.

۲۰- دانشمند ارجمند استاد محمد جعفر محبوب که چند سال است روی در نقاب خاک کشیده در مقاله ای در کیهان چاپ لندن در باره نوروز (ویژه سال ۱۳۷۱)، به این حدیث اشاره کرده و می نویسد: «هنگام سکونت در پاریس نسخه ای از مفاتیح الجنان مرحوم حاج شیخ عباس قمی که محدث فقه و استاد بعضی از آیات کهن سال عظام است در دست داشتم. در آن (به مناسبت اختصار کتاب) یکی دو حدیث در فضیلت نوروز و آداب آن آمده بود که آن را در گفتاری که برای مجله روزگار نو نوشته بودم انتشار دادم. آن نسخه اکنون در اختیار نگارنده نیست. اما وقتی در امریکا دوستی نسخه ای دیگر از مفاتیح الجنان (به خط آقای مصباح زاده، چاپ چهارم، بهار ۱۳۶۸، دفتر نشر فرهنگ اسلامی) به بنده هدیه داد، در این نسخه حدیثی که در فضیلت نوروز آمده بود حذف شده و درباره اعمال نوروز چنین آمده است: «و اما اعمال عید نوروز، پس چنان است که حضرت صادق علیه السلام به معلى بن خنيس تعليم فرمود که چون روز نوروز شود غسل کن و پاکیزه ترین جامه های خود را بپوش و به بهترین بوهای خوش خود را خوشبو گردان و در آن روز روزه بدار. پس چون از نماز پیشین و پسین و نافله های آن فارغ شوی چهار رکعت نماز بگذار (اصل: بگذار - و آن غلط واضح است) یعنی هر دو رکعت به یک سلام، و در رکعت دوم بعد از حمد ده مرتبه سوره «قل یا ایها الکافرون» و در رکعت سیم بعد از حمد ده مرتبه «قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس» بخوان و بعد از نماز به سجده شکر برو و این دعا را بخوان (دعا). چون چنین کنی گناهان پنجاه ساله تو آمرزیده شود و بسیار بگو «یا ذوالجلال و الاکرام...» تمام شد اعمال عید نوروز.» (کیهان چاپ لندن، پنجشنبه ۲۹ اسفند ۱۳۷۰ خورشیدی، ص ۱۸).

در همین روزها که این مقاله نوشته می شود یعنی حدود نوروز ۱۳۷۶ خورشیدی (ماه مارس ۱۹۹۷ میلادی) در روزنامه ها خواندم که طالبان سنی در افغانستان که اکنون حکومت را در دست دارند و شدیداً موازین اسلامی را رعایت می نمایند نوروز و جشنهای مربوط به آن را ممنوع ساخته اند، (حتماً به این خاطر که اظهار شاعران گبران است).

S. Soroudi. "Islamization of the Iranian National Hero Rustam as

-Reflected in Persian Folktales," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* II, 1980, pp. 365-383.

۲۲- آیت الله دستغیب، معراج، تفسیر سوره نجم، شیراز، بدون تاریخ، مؤسسه القرآن الحکیم، ص ۶۱-۶۲.

Modi, J.J., *Dante and Viraf and Gardis and Kaus*, Bombay 1892, p. 13. -۲۳

M. Haug, E. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay 1872. -۲۴

رحیم عقیقی، ارداویراف نامه یا بهشت و دوزخ در آئین مزدیسنی، مشهد ۱۳۴۳ (۱۹۶۴).

Ph. Gignoux, *Le Livre d'Arda Viraz*, Institut francais d'iranologie de Teheran, Paris 1984.  
 F. Vahman, *Arda Viraz Namag, 'The Iranian Divina Commedia'*, Curzon Press, London and Malmo, 1986.

ترجمه فارسی همین اثر به اهتمام دکتر ژاله آموزگار، ارداویراف نامه (ارداویرازنامه)، انجمن ایران شناسی فرانسه، گنجینه نوشته های ایرانی، شماره ۳۰، تهران، ۱۳۷۲.

۲۵- آموزگار، باورقی بالا، ارداویراف نامه، ص ۴۸.

۲۶- محمد شفیع ابن محمد صالح، مجمع المعارف و مخزن العوارف، طهران، بدون تاریخ، ص ۲۵.

۲۷- آموزگار، باورقی بالا، ص ۴۹.

۲۸- ملا محمد باقر مجلسی، عین الحیوة، چاپ تهران، بدون تاریخ، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۲۹- آموزگار، ص ۶۱.

۳۰- محمد شفیع....، مجمع المعارف....، باورقی بالا، ص ۱۴.

۳۱- آموزگار، ص ۶۲ و ۷۶.

۳۲- مجلسی، عین الحیوة، باورقی بالا، ص ۴۲۳.

۳۳- آموزگار، ص ۷۸.

۳۴- آموزگار، ص ۷۹.

۳۵- آموزگار، ص ۸۱.

۳۶- آموزگار، ص ۸۰.

۳۷- آموزگار، ص ۸۱.

۳۸- آموزگار، ص ۸۳.

۳۹- آموزگار، ص ۸۴.

۴۰- آیت الله دستغیب، معراج....، باورقی بالا، ص ۵۴-۵۹، همچنین نک. سراج القلوب، اثر ابی نصر محمد بن

قطان، انتشارات کتابچی، طهران ۱۳۷۳، ص ۱۳۹.

۴۱- نک. دانش پژوه، کتابداری، جلد نهم، انتشارات دانشگاه طهران، شماره ۳۰، ص ۲۵۳-منزوی، احمد،

فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش، جلد دوم، انتشارات مرکز مطالعات فارسی ایران و پاکستان، ص ۴۹۱-

## ابداع اوزان تازه در شعر فارسی مصاحبه کتبی با سیمین بهبهانی

بین انقلاب و مذهب، شعر صدایی دیگر است.  
صدایی ست برخاسته از سر شعور و شهود.  
اوکتاو یو پاز<sup>۱</sup>

به نظر این نویسنده، اهم دلایلی که در سالهای اخیر باعث شده درباره خانم سیمین بهبهانی و شعرش بسیار گفته و نوشته شود از این قرار است:

۱- حضور مستمر و مداوم و پویای خانم بهبهانی در شعر امروز ایران، که سابقه ای پنجاه و شش ساله دارد<sup>۲</sup> و این که تاریخ چاپ و انتشار اولین مجموعه شعر و داستان او - سه تار شکسته - به چهل و شش سال پیش (۱۳۳۰) بر می گردد.<sup>۳</sup> و این تداوم و استمرار و پویایی باعث شده است که او «توانایی و اهمیت ویژه خود را ... آرام ... آرام ... بر صحنه ادبیات معاصر فارسی تثبیت»<sup>۴</sup> کند.

۲- نوعی دیگر از «فمینیسم» - در مجموع کارهای شاعرانه او به چشم می خورد. چه اگر شعرش را «به خاطر خصایص زنانگی و زن بودن و ضعیف تر بودن از مرد بخواهند به آن تمایزی بدهند»<sup>۵</sup> توهین می شمارد. اما همیشه دلش می خواهد به عنوان یک زن او را بشناسند. و در این باب می گوید «هیچ وقت دلم نمی خواهد مثل یک مرد رفتار کنم. مثل یک مرد بی آرایش باشم. مثل یک مرد موهایم را کوتاه کنم. مثل یک مرد لباس خشن بپوشم. دوست دارم خصوصیات یک زن را داشته باشم».<sup>۶</sup>

۳- ارائه مضامینی در قالب غزل که اگر مفاهیم اجتماعی آن را در قطعاتی از پروین

اعتصامی<sup>۷</sup> و سایهٔ سیاسی آن را در غزلیاتی از فرخی یزدی<sup>۸</sup> و عارف قزوینی<sup>۹</sup> می توان یافت، در شعر وی نوعی اصالت بیان وجود دارد که خاص خود اوست و نیز از چنان عمق نگاه و نگرشی برخوردار است که می تواند موضوع نگارش مقالات تحقیقی قرار گیرد.

۴- تحولی که او خود با فروتنی از آن به نام «یک کشف» و نه «یک آفرینش»<sup>۱۰</sup> یاد می کند اما به طوری که در ختم این مقاله خواهید دید فرضیه ای تازه در مورد شکل (فرم) شعر موزون فارسی به طور اعم و غزل به طور اخص است.

۵- سرانجام آن که سیمین بهبهانی به عنوان زنی مقاوم در عرصهٔ مبارزات سیاسی سالهای اخیر چهره ای از خود نشان داده که همواره در داخل و خارج ایران به عنوان یک نمونه مورد مثال و ستایش قرار گرفته است.

به نظر می رسد که بر اساس همین نکته پنجم است که تعداد مقالاتی که دربارهٔ کار ادبی و زندگی وی نوشته شده و مصاحبه هایی که با او صورت گرفته حجم قابل توجهی را در مطبوعات فارسی زبان - به ویژه مطبوعات فارسی زبان بیرون از ایران - تشکیل می دهد و روزنامه ها و مجلات فارسی در هر فرصت از این دقیقه بهره جسته اند و با وی به گفتگو نشسته اند. و در این میان نباید از ارزش زحمت قابل ستایش خانم دکتر فرزانه میلانی در گردآوری و ویراستاری یک شمارهٔ نشریهٔ نیمهٔ دیگر «ویژهٔ سیمین بهبهانی» غافل بود که من خود بسیاری از مایه های این مقاله را از آن برگرفته ام.

برای آن که صورتی تقریبی از این توجه را نشان بدهم به طبقه بندی و ذکر آنچه دربارهٔ سیمین بهبهانی در اختیار ماست - و طبعاً از کم و کاست خالی نیست - اشاره ای می کنم.

اول - بررسیهایی که از جهت تحلیل فنی ساختمان شعر او و ارائهٔ فرضیه های ادبی دربارهٔ نحوهٔ کار سیمین در غزل و جای او در شعر معاصر فارسی به عمل آمده است.<sup>۱۱</sup>

دوم - تحلیلهای محتوایی از اشعار او بر اساس شیوه های نوین نقد و یا نقد روان شناختی.<sup>۱۲</sup>

سوم - مصاحبه هایی که به منظور مشخص آگاهی از اعتقادات اجتماعی - سیاسی شاعر با او صورت گرفته و گاه سؤالاتی در زمینهٔ تکنیک شعر و زبان شاعر نیز با او در میان گذاشته شده است تا چاشنی دلپذیر شعر در گفتگو احساس شود، و احتمالاً از بار ملال انگیز سیاسی گفتگو بکاهد.<sup>۱۳</sup>

چهارم - مصاحبه هایی که بر اساس نوشته ها، قضاوتها و نقدهای صاحب نظران تهیه شده و مصاحبه گر سیمین بهبهانی را در مقابل منتقدان خود قرار داده و از او دربارهٔ قضاوت دیگران و نیز از شیوه های کارش پرسیده است.<sup>۱۴</sup>

پنجم - مصاحبه هایی که در آن به تکنیک شعر او پرداخته شده و برخی از آراء شاعر در مورد شعرش در مصاحبه منعکس گردیده است.<sup>۱۵</sup>

با توجه به انبوهی این اطلاعات و پراکندگی آنها بود که از خاطر مگذشت باید به کار شعر خانم سیمین بهبهانی و تحولی که او در وزن شعر فارسی، به خصوص در قالب غزل به وجود آورده است با دقت و در عین حال صراحت و سادگی بیشتری پرداخت. به این جهت تصمیم گرفتیم که با او یک مصاحبه کتبی انجام دهیم. اما چرا این صورت از مصاحبه را برگزیدیم؟ دلیلی که پیش خود داشتیم و وقتی آن را با مصاحبه شونده هم در میان گذاشتم مورد قبولش واقع شد، این بود که در مصاحبه کتبی نظم منطقی سؤالات رعایت می شود و نقطه آغاز و انجام آن برای هر دو طرف مصاحبه روشن است. از طرف دیگر در این نوع مصاحبه که قصد غافلگیری و یا واداشتن مصاحبه شونده به طرح مطلبی که خود مایل به گفتن آن نیست، وجود ندارد، مصاحبه شونده فرصت خواهد داشت که با تأمل و نگاه به همه جوانب، نظرش را بیان کند. به این طریق این مصاحبه که از لحظه طرح تا هنگام پایان به دقت محاسبه شده بود صورت گرفت.<sup>۱۶</sup> و به همان صورت مورد توافق شاعر و مصاحبه گر در زیر از نظر شما می گذرد.

اما پیش از چاپ مصاحبه، برای آن که خوانندگان مقاله از مقوله شعر خانم سیمین بهبهانی در زمینه تحولات وزن آگاهی بیشتری پیدا کنند، بخشهایی از چند شعر او را که در پاسخ سؤال اول مورد اشاره قرار گرفته اند به عنوان مثال ذکر می کنیم و نیز از جهت آشنایی بیشتر خوانندگان مقاله به روش مبارزات سیاسی شاعر در این سالها شعرهای شماره ۱ و شماره ۶ بخش شش کتاب کاغذین جامه را که «درکوی و گذر» نامیده شده است می آوریم.<sup>۱۷</sup>

### خورشید زلف نارنجی

خورشید زلف نارنجی! کی آفتاب خواهی کرد؟

این برفهای چرکین را کی آب خواهی کرد؟

توفان اخم بر ابرو! کی این سرای وحشت را

با ساکنان ارواحش از پی خراب خواهی کرد؟

دریای چشم زنگاری! با نطفه کدامین وصل

شهریزه صدفها را در خوشاب خواهی کرد...؟<sup>۱۸</sup>

### عزیزِ دورِ غمگین

عزیزِ دورِ غمگین! بمان که شب سرآید  
شکوفه های سیمین ز تیرگی برآید  
عزیزِ دورِ عاشق بخوان ترانه ات را  
بخوان مگر به گوشم حدیث باور آید.  
چه سود خواندت را که آن سوی جهانی  
شب تو چون سرآید شب من از در آید...<sup>۱۹</sup>

### بیار نامه که بنویسم

بیار نامه که بنویسم: چراغ خانه فروزان بود  
دوباره سینه پر از شادی دوباره سفره پر از نان بود

بیار نامه که بنویسم: به خانه آمدنم امشب  
حدیث آمدن باران به باغ پونه و ریحان بود

دو دسته نسترنم لغزان به زیر جامه ابریشم  
دو خوشه یاسمنم رقصان به روی شانه عریان بود...<sup>۲۰</sup>

### و نگاه کن

و نگاه کن به شتر، آری، که چگونه ساخته شد، باری  
نه ز آب و گل که سرشتندش، ز سراب و حوصله پنداری

و سراب را همه می دانی که چگونه دیده فریب آمد  
و سراب هیچ نمی داند که چگونه حوصله می آری

و چگونه حوصله می آری به عطش به شن به نمکزاران  
و حضور گستره را دیدن به نگاه از سر بیزاری...



در کوی و گذر

(۱)

- اخبار تازه چه داری؟
  - امروز نوبت شیر است.
  - خوب است، خوبتر از این ...
  - سیگار و چای و پنیر است.
  
  - از تخم مرغ بزن حرف.
  - سی دانه اش به نود چوب.
- آزاد اگر نخریدی،  
قوت تو شلغم و سیر است.

- چیزی ز جیبه شنیدی؟
  - چیزی نظیر همیشه:
- بیداد کشته دشمن  
فریاد خصم اسیر است.

- از یوسفت خبری شد؟
  - دیروز نامه اش آمد.
- گرگش نخورده،  
ولیکن  
عباس خرد و خمیر است.

- قدرت؟
  - فلج شده از پا،
- در کنج خانه نشسته.  
دولت به فکر کسی نیست،  
این خانواده فقیر است.

این سال چارم جنگ است،

اخبار ساعت شش گفت:

تصمیم صلح ندارند،

این رای مرشد پیر است.

- دیگر نمانده جوانی

- کودک ذخیرهٔ جنگ است:

این رودخانه به تدریج

با خون ادامه پذیر است.

- تا کی ادامهٔ خونین؟

- تا هست زادن و زادن.

- من قرص می خورم امشب؛

زادن گناه کبیر است.

- من نیز... گرچه هوس بود،

بس بود...

[خنده به تلخی

ترکید روی عصبها؛

گویی دو ترکش تیر است...] (دی ۶۲)

(۶)

نوبت اقرار زن تا چار شد،

حکم دین از رجم او ناچار شد.

این گره را دست حاکم باز کرد؛

راز پنهان فاش در بازار شد.

مؤمنان را شرع انور زد صلا؛

سینه هاشان مشرق الانوار شد.

این یکی بر بام شد، آن بر درخت؛

سنگ و نیرو محض دین ایثار شد.  
کم کمک در دستها یارا نماند؛  
شوق اندک، خستگی بسیار شد.

زن هنوزش نیمه جانی مانده بود،  
پاسدارش هفت جان شد، هار شد؛  
تخته سیمانی فراز آورد و سخت  
بر سرش کوبید و ختم کار شد...

گفتم از امداد غیبی دان که دین  
با زمان هم‌رنگ و هم‌فترار شد؛  
عصر سیمان است و عصر سنگ نیست؛  
سنگسار القصه سیمان‌سار شد. (مرداد ۶۵)

### متن مصاحبهٔ مکتوب صدرالدین الهی با خانم سیمین بهبهانی

ا به من بگوید که شما به هنگام انتخاب این اوزان مهجور و یا ابداعی، ابتدا از موسیقی عروضی بحری که در آن شعر می‌سرایید استفاده می‌کنید و شعر را بدون توجه به دقایق افاعیل آن بحر - فقط به اعتبار گوش شعری خود - می‌سازید؟ یا این که، مثل یک شاعر سنتی صنعتگر، به قول معروف اول بحر را به قامت شعر «پرو» می‌کنید و اندازه می‌گیرید و بعد آن را می‌سازید؟

در پاسخ سؤال نخستین شما باید بگویم هنگام سرودن به هیچ چیز فکر نمی‌کنم، الا به کلامی که به ذهنم رسیده است. و البته وزن و تصویر و هر چیز دیگر توأم با آن کلام زاده شده است. هیچ گاه اتفاق نیفتاده است که مثلاً بگویم «مستعلن فاعلات»، بعد برای این ریتم به جستجوی محتوایی برخیزم. به نظرم این مسخره‌ترین کار جهان است. من حتی در روزهایی که با اوزان سنتی کار می‌کردم هرگز از پیش وزنی را انتخاب نکرده‌ام که معنایی را در آن بنشانم. اگر گفته‌ام «ستاره دیده فرو بست و آرمید، بیا» همین محتوا قبل از هر چیز در خاطر ام جرقه زده است. اصلاً به نظرم نشستن و واژه‌ها را ردیف کردن و در گنجایش وزن نشان دادن کاری ست در حدود حل کردن یک جدول روزنامه و هرگز اسم شعر بر آن نمی‌توان نهاد.

پارهٔ آغازین خیلی از شعرهایم را می‌توانم به مثابه نمونه یادآور شوم که معلوم است با

وزن و به همان شکلی که هست متولد شده است و بقیه شعر به پیروی از آن به طور طبیعی بر زبان جاری شده است، مثل: «شلوارِ تا خورده دارد»، «می نویسم و خط می زنم»، «کولی گرفته ست فالی»، «خورشید زلف نارنجی»، «سوار خواهد آمد»، «بالا گرفته کار جنون»، «این صدای چه مرغی بود؟»، «دلَم گرفته ای دوست»، «شادی کنان می رفتند»، «دوباره می سازمت وطن!»، «عزیزِ دورِ غمگین!»، «بیار نامه که بنویسم»، «و نگاه کن به شتر آری»، «به لطف می آمد از دور»، «گفتی که انگور است»، «اسب می نالید و می لرزید»، و «من آن روز می گفتم»...

و می توانم صد نمونه از این گونه بیابم و سادگی این پاره های کلام که در اول شعرها به چشم می خورد نشان دهنده این است که خود به خود و بی آن که به وزن یا هر عامل دیگری اندیشیده باشم به روی کاغذ آمده است.

این پاره های کلام در برخورد اول بی وزن به نظر می رسند. از آن رو که وزن مألوف مستعمل ندارند و مثل شعرهای گذشتگان هزار سال در حافظه ملی ما تکرار نشده اند. اما از آن جا که من معتقدم که وزن با توجه به معنی لغوی آن، وقتی ایجاد می شود که عمل توازن به وجود آمده باشد. باور دارم که در برابر هر پاره کلام که در برخورد اول بی وزن به نظر می رسد، اگر پاره ای به همان وزن قرار دهیم، تکرار این توازن، معیار مشخصی از وزن تازه به دست می دهد. مثلاً وقتی می گویم «این صدای چه مرغی بود؟»، به نظر می رسد که یک جمله عادی و بدون وزن را بر زبان آورده ام. اما وقتی در برابر آن جمله دیگری مانند «در سکوت شبانگاهی» را قرار می دهم، هر دو جمله دارای وزنی می شوند که در ادامه غزل با همه ناآشنایی وزن خود را تحمیل می کنند و بار دیگر اگر آن را بشنوم احساس بیگانگی نمی کنیم. خصوصیت کلام فارسی آن است که هر پاره از آن را و لواز یک روزنامه برگرفته باشیم می توانیم با افعال عروضی بسنجیم. مثلاً اگر در یک جمله از روزنامه بخوانیم: «امروز هیأت دولت» فوراً می توانیم افعال معادل آن را چنین معین کنیم: «مفعول مقتلن فع». به این ترتیب هر پاره کلام را با تکرار معادل آن می توانیم دارای وزن کنیم. اوزان مکرر هزارساله، دیگر با مفاهیم روز سازگار نیستند زیرا که به نظام لغوی خاص خود عادت کرده اند و هر واژه بیگانه را از خود می رانند.

برای من که می خواستم در شکل هندسی غزل مفاهیم روز را به کار گیرم مشکل بود که همان بیست و چند وزن آشنا را به کار گیرم. لازم بود که گستره بکر و ناآزموده ای پیش روی داشته باشم که دست آموز هیچ قانون و قاعده لغوی نباشد. من در اوزان قدیم هرگز نمی توانستم غزلی جدی بسرایم که در آن واژه «شلوار» آمده باشد. اما در یک وزن ناآشنا

به آسانی این کار را می‌کنم.

فرق اوزان من با اوزان نیما در این است که او وزن آشنای کلاسیک را نگاه داشته است، اما شکل هندسی شعر کلاسیک را به هم ریخته است. در یک شعر کلاسیک حفظ تساوی طولی مصرعها اصل است. نیما ارکان وزن قدیم را حفظ کرده است اما تساوی طولی مصرعها را از شعر خود رانده است. اما من تساوی طولی مصرعها را به هم نزدیم. برایم مهمتر بود که ارکان وزنهای آشنای قدیم را از شعر خود برانم. به این ترتیب در پیش رو گستره وسیعی از وزن دارم که به اندازه پاره های کلامی متنوع و بیشمار می‌تواند باشد. هرگونه نظام تازه واژگان و هرگونه محتوا و مضمون تازه را در خود راه دهد. من در یک تجربه تازه خود توانسته ام یک جریان نامعهود ذهنی را در یک شکل هندسی غزل با یک وزن تازه بیان کنم. اسم این شعر «در حجمی از بی انتظاری» ست و شاید موفق ترین شعر عاطفی من باشد. آیا می‌توانستم بی آن که قانون انعطاف نا پذیر اوزان گذشته را بشکنم چنین تجربه ای را به ثمر برسانم؟

۲ آیا اتفاق می‌افتد که شعری را ابتدا در وزنی بسازید و بعد از آن ناراضی باشید و وزن دیگری را انتخاب کنید؟ اگر آری، لطفاً یک یا دو مثال بدهید و دلیل تغییر عقیده خود را برایم بنویسید که فرضاً در آغاز، لباس وزن بر قامت فکر شما تنگ بوده و یا در وزن دوباره انتخاب شده صمیمیت میان وزن و موضوع را بیشتر احساس کرده اید؟

در پاسخ سؤال دوم باید بگویم: «هرگز». آنچه به ذهنم می‌رسد غالباً خود را تحمیل می‌کند و راه را باز. اما گاه اتفاق می‌افتد که این توان را نداشته باشد، پس مثل یک نوزاد ناقص با همان شکل و شمایل ناقص می‌میرد و من او را به فراموشی می‌سپارم. و چون خواسته اید که صمیمانه بگویم، من هم صمیمانه می‌گویم که وزنهای من نتیجه پاره های کلامی ست که به ذهنم می‌رسد و پیش از آن که به وزن بیندیشم به آنچه می‌خواهم بگویم می‌اندیشم.

۳ در اکثر کتب عروض گفته شده است که در میان بحور این علم پنج بحر خاص شعر عرب است و شمس قیس رازی از آن بحور با نامهای «طویل»، «مدید»، «بسیط»، «وافی»، و «کامل» نام برده است و متابعت از آنها را «دور از طبع سلیم»<sup>۱۷</sup> نامیده است، و مع هذا نمونه ای از این اشعار مابین طبع سلیم را از شاعران فارسی زبان در کتاب خود ارائه داده است. آیا شما هرگز نمونه های ناموفق، به قول شمس قیس را، به عنوان سیاه مشق جهت ساختن شعری مورد توجه قرار داده اید؟ اگر آری، لطفاً نمونه ای بدهید.

در پاسخ سؤال سوم باید بگویم که سی چهار سال پیش کتاب المعجم شمس قیس رازی را همیشه در ایام فراغت کنار دست داشتم و بارها و بارها می‌خواندم و به خصوص در

وزنها و اسامی آنها تعمق می کردم. یک روز پدرم\* که شما می شناختیدش به خانه من آمد و مرا با این کتاب که خودش آن را به من هدیه کرده بود، سرگرم دید. گفت خواندن این کتاب گهگاه مفید و لازم است، اما این گونه که توشب و روزت را با آن تباه می کنی، ذوق را می کُشد. همان طور که خواندنش را توصیه کردم حالا هم فراموش کردنش را توصیه می کنم. به این ترتیب اگرچه کلاً آن را فراموش نکرده ام، اما دیگر در بند آن نیستم که بدانم کدام یک از اوزان این کتاب تجربه شده اند و کدام نشده اند. حقیقت این است که بسیاری از نمونه ها که نویسنده این کتاب برای پاره ای از اوزان ارائه کرده است بسیار خنک و تصنعی هستند و آنچه معلوم است این است که برای ساختن نمونه ای مطابق با افاعیل وزن تعبیه شده اند. مثلاً این مصرع: «نگار من اگر با من بسازدی نکو بودی» که به خاطر دارم دوستم علیمحمد حقشناس به شوخی می گفت کسی که به این بدی شعر می گوید حقش آن است که نگارش با او نسازد!

و اضافه کنم که از سال پنجاه تاکنون که در حوزه اوزان تازه به تدریج و تناوب کار کرده ام هرگز به اوزان خلیل بن احمد و شمس قیس نیندیشیده ام. اگرچه آقای محمد فشارکی، استاد دانشگاه اصفهان اکثر وزنهای مرا با تلاشی چشمگیر مشتقات مستخرج از دوایر شمس قیس و خلیل بن احمد دانسته اند (البته پس از تعیین زحافات قبض و کف و قصر و حذف و خرب و سلخ و دیگر مصیبتها!).

مقاله بسیار فاضلانه ایشان در نیمه دیگر و دنیای سخن مندرج است و من پس از خواندن آن دانستم که روی این اوزان می توان قاعده و قانونی گذاشت که من از آن بیخبر بوده ام. همان طور که اگر بگویم: «زیر آسمان خدا» می توانیم در برابر آن بگذاریم: «فاعلات مفتعلن» و بگویم که این وزن مستخرج از فلان بحر است و فلان زحافات آن را به این صورت در آورده است.

آیا در انتخاب این اوزان ویژه و به کار گرفتن آنها در قالب غزل و آن گاه جا دادن یک موضوع از زندگی امروزی در این وزن و قالب برای جلب توجه و به قول معروف چهارمیخه کردن فکر و موضوع در ذهن خواننده یا شنونده نوعی تعمد نداشته اید؟

در پاسخ سؤال چهارم می گویم: در واقع این تکنیک یا فارسی بگویم شگرد کار من است. حالا دیگر من با این شگرد کاملاً آشنا و بر آن مسلط هستم. آنچه به ذهنم می رسد و حداقل از نظر خود من شعر نامیده می شود با این شگرد پرداخته شده است. اما «جلب

\* خانم سیمین بهبهانی دختر مرحوم عباس خلیلی مدیر روزنامه اقدام، روزنامه نگار مشهور ایران است که در ادب عرب دستی توانا داشت و شعرهای او به عربی در روزنامه های لبنان و مصر به چاپ می رسید.

توجه و چارمیخه کردن آن» دیگر از عهده من خارج است و در حد خواننده یا شنونده است. اگر منتقدی چون شما آن را در حد قبول بشمارد زهی سعادت من.

۵ در صورت بندی نهایی شعر و آفرینش آن ملاک اندازه گیری اوزان برای شما اندازه گیری نوع کلاسیک عروض است یعنی «سبب» و «وتد» و «فاصله» یا عروض عرضه شده توسط دکتر خانلری در کتاب وزن شعر فارسی؟

در پاسخ سؤال پنجم می گویم: حقیقت این است که ذوق سلیم در انتخاب وزن دخیل است و خیلی هم دخیل. درست است که گفتم در فارسی هیچ پاره کلامی نیست که نتوانیم آن را با افاعیل عروضی تقطیع کنیم؛ اما هر پاره کلامی را هم نمی توان موزون کرد اگرچه با این افاعیل تقطیع شده باشد. مثلاً یک جمله دراز روزنامه ای را می توان روی کاغذ نوشت و با افاعیل تقطیع کرد اما اگر معادل آن جمله دیگری قرار دهیم که دقیقاً همان افاعیل را داشته باشد، گوش نمی تواند وزن آن را حفظ کند و خاطر نمی تواند آن را در خود نگهدارد، و به همین سبب است که اوزان تازه من کوتاه هستند و هر مصرع را دوباره می کنم تا گوش آن را فراموش نکند. کسانی بوده اند که مصرعهای بلند یک پاره، از اوزان تازه آورده اند اما موفق نبوده است.

در مورد انتخاب مصرعها با محاسبه وتد و سبب و فاصله من تاکنون چندان دقتی نداشته ام اما به خاطر دارم که صاحب المعجم می گوید بنای مصاریع بر اوتاد مفرده و یا اسباب مفرده یا فواصل مفرده ناخوشایند است. البته عین جمله را نتوانستم در کتاب پیدا کنم، همین طور که در ذهنم بود، نوشتم<sup>۱۸</sup> مثلاً اگر مصرعی بر وتدهای مفرد بنا شود مثل فع فع فع فع به نظر شمس قیس ناخوشایند است، یا همین طور بر بعضی اسباب و غیره. تا حدی این نظر درست است. من شعری دارم که گویا در دشت ارژن چاپ شده به نام «هی ها، هی ها، ره بگشا» که دقیقاً می شود: فع، فع، فع، فع، فع، فع، فع. من الهام آن را از زنگ و چراغ چرخان آمبولانسهای زمان جنگ گرفته ام. محتوای شعر نیز بر تفکر هذیان آلوده یک زخمی که در آمبولانس به بیمارستان می رود نهاده شده است. اگرچه زنگ آمبولانس و چشمک چراغ خطر و گردش چرخهای گردونه با این وزن هماهنگی دارد، اما از یکنواختی آن نمی توان منصرف شد. شعر دیگری دارم به نام «شکیب از که طلب داری». شعری ست که حالت مستی را تجسم می دهد: شکیب از که طلب داری، با این که مرکب از وتد و سبب و فاصله است با این همه خیلی بیش از حد رقصان به نظر می رسد. این جا هم بشکن زدن وزن توی ذوقم می زند. روی هم رفته، هزاران نکته می باید، به غیر از توجه به قواعد و قوانین یا زیر پا نهادن آن قواعد و قوانین. و اگرچه مرحوم دکتر خانلری

معتقد بود که معیار وزن «دُنْبک» است، همیشه هم اوزان دُنْبکی خوش آیند نیستند. خصوصاً در این روزگار که ریتمهای تند و منظم کارخانه‌ها به مقابله با آهنگ نامنظم و ملایم طبیعت و باد و باران و صدای مرغها و بره‌ها و... برخاسته است. فکر می‌کنم هنر به سوی همان آهنگهای طبیعی گرایش پیدا می‌کند و اوزان مألوف گذشته نه در شعر ما و نه در شعر ملل دیگر رونق پیشین را به دست نخواهند آورد.

۶ در غیر از شعرهایی چون «مردی که یک پا ندارد»، «گردن آویز» و همه هفت قطعه «در کوی و گذر» که برخورد جرقه آفرین تیغ تیز زبان شما به سنگ موضوع است آیا وقتی به سراغ عاشقانه می‌روید وزنهای ملایمتری را خود انتخاب می‌کنید یا خود این چنین می‌شود؟

در پاسخ سؤال ششم باید بگویم البته. همان طور که واژه‌های یک شعر سیاسی - اجتماعی با یک شعر غنایی متفاوت است حتماً اوزان آن هم فرق دارد. با این همه یادآور می‌شوم که وزن به سبب قبول حرکت و سکون تا حدی امکان سازش با محتوا را پیدا می‌کند. من در مقدمه گزینۀ ام این دو مصرع را به عنوان مثال ارائه کرده‌ام که در هر دو، وزن یکی ست اما کیفیت حرکات و سکون آن دورا، یکی به صورت رزمی و یکی به صورت بزمی در می‌آورد:

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر (فرخی سیستانی)

درخت غنچه برآورد و بلبلان مستند (سعدی)

خلاصه آن که من برای وزنهایم کاری نمی‌کنم جز آن که آن را با محتوا متولد می‌کنم مثل آدمی که خصایلش باید با وضع جسمی اش همخوان باشد.

#### تأملاتی چند دربارهٔ این مصاحبه

پس از چند بار مطالعه دقیق پاسخهای خانم سیمین بهبهانی، به نظرم رسید که استخراج و تأکید بر نکات برجستهٔ این مصاحبه برای علاقه‌مندان به ادبیات امروز به طور اعم و به شعر وی به طور اخص خالی از فایده نیست به این جهت کوشیدم که این نکات را بدون شرح و بسط و در نهایت اختصار به ترتیب زیر مرتب و عرضه کنم:

اول - سیمین بهبهانی و فرضیهٔ ابداع اوزان تازه در غزل: خانم بهبهانی تقریباً در تمام نوشته‌ها، سخنرانیها و مصاحبه‌های خود، از امکانات و وسیع عروض سنتی فارسی جهت ابداع اوزان تازه سخن گفته است. او در مؤخره کتاب خطی ز سرعت و از آتش از مجموع شصت غزل آمده در کتاب، چهل غزل را واجد «اوزان بی سابقه یا کم سابقه» معرفی کرده است.<sup>۲۳</sup>



خانم بهبهانی با توجه به این طرز برخورد به عروض فارسی، چون دکتر خانلری از جمله معتقدان به وجود «اوزان نو» در شعر فارسی ست، اما برخلاف دکتر خانلری فکر می کند که باید اوزان جدید را «کشف» کرد،<sup>۲۴</sup> و در نتیجه مثل دکتر خانلری از مخالفان «اختراع»<sup>۲۵</sup> وزن تازه نیست. در عین حال پایبندی خانم بهبهانی را به وزن چه از گفته خواننده صاحب نظری مانند دکتر احسان یارشاطر<sup>۲۶</sup> و چه از اظهارات خود او به خوبی در می یابیم و باور می کنیم که سیمین بهبهانی کلام مخیلی را که موزون نباشد مانند خواجه نصیرالدین طوسی شعر نمی داند.<sup>۲۷</sup>

به این وجه، وقتی غزلی از خانم بهبهانی می خوانیم باید اساس را بر این قرار دهیم که او در جستجوی اوزان تازه ای برای غزل است و برخلاف نظریه آقای ضیاء موحد به هیچ وجه خیال ندارد که «مهرش را حلال و شعرش را آزاد کند».<sup>۲۸</sup> اما این شاعر معاصر برای آن که احتمالاً به قول قدما از طایفه عروضیون به حساب نیاید و عروض متعارف فارسی معیار سنجش کارش قرار نگیرد، چندان دل به مقاله درخشان و فاضلانه آقای محمد فشارکی<sup>۲۹</sup> نمی بندد - و این مقاله را که به راستی نمونه بدیعی از شناخت وسیع و آگاهی نویسنده آن است - هنگام برشمردن ازاحیف عروض، جزء «دیگر مصیبت» های ناشی از توجه بسیار به علم عروض برمی شمارد. در حالی که در این جا می توان به شاعر متذکر شد تا زمانی که شعر او با ازاحیف عروض خلیل بن احمد بصری و شمس قیس رازی قابل تقطیع است و با وجود تذکر پدر، هنوز گاه گاهی نگاهی به کتاب المعجم می اندازد، باید این انتظار را هم داشته باشد که یک محقق وزن شعر فارسی با جوازی که از شمس قیس و خلیل بن احمد در دست دارد شعر او را به دوا بر پنجگانه و شجره های برآمده از هر دایره ببرد، و او باید که این گونه تقطیع عروضی را جزء طبیعت شعر خود بداند.

دوم - تفاوت های سیمین بهبهانی و نیما یوشیج: در این مصاحبه خانم بهبهانی نکته دیگری را نیز در مورد شعر خود روشن کرده است که پیش از این با نوعی حجب و فروتنی - که مثال جالبش را در کتاب آن مرد - مرد همراهم ارائه داده است<sup>۳۰</sup> - از بیان آن احتراز داشته؛ حال به ناگهان آن نکته را با کمال صراحت با علاقه مندان شعرش در میان گذاشته است. پیش از این خانم بهبهانی کما بیش از «شعر هندسی» سخن گفته بوده است، اما در این مصاحبه از تفاوت های شعر خود با نیما سخن به میان آورده، و ضمن برشمردن تفاوت های آشکار فرضیه های خود با کار نیما، هوشیارانه به دوستی که او را «نیمای غزل»<sup>۳۱</sup> خوانده است یاد آور می شود که:

• «وزن اشعار من با اوزان نیمایی فرق دارد، زیرا نیما ضمن حفظ ارکان وزنهای قدیم، تساوی

طولی مصرعها را از خود رانده است یعنی آن که نیما اوزان و بحور آشنای کلاسیک را حفظ کرده و در مقابل شکل هندسی شعر کلاسیک را به هم ریخته است».

● «من، اما برایم مهمتر این بود که ارکان وزنهای آشنای قدیم را از شعر خود برانم. زیرا برای من که می خواستم در شکل هندسی غزل، مفاهیم روزگار را به کار گیرم لازم بود که گسترهٔ بکر و ناآزموده ای در پیش روی داشته باشم که دست آموز هیچ قانون و قاعدهٔ لغوی نباشد. من در اوزان قدیم هرگز نمی توانستم غزلی جدی بسرایم که در آن واژهٔ «شلوار» آمده باشد. اما در یک وزن ناآشنا به آسانی این کار را می کنم».

تفاوت میان نگرش به وزن و کارکرد آن میان نیما یوشیج و سیمین بهبهانی آن قدر گسترده است که دیگر نمی توان سیمین را از سر مهر و نوازشگرانه «نیمای غزل» خواند. در مقدمهٔ خطی ز سرعت و از آتش سیمین برای درنیفتادن با مقولهٔ وزن می گوید: «بر این مختصر بیفزایم که هیچ گونه تعصبی در مورد وزن - یا دست کم چگونگی وزن - در شعر ندارم و نباید داشته باشم؛ چه از دیرباز تاکنون بزرگترین و زیباترین آثار ادبی در قالب اوزان عروضی و یا اوزان نیمایی و یا بدون وزن و تنها مبتنی بر آهنگ درونی و طنین کلمات پدید آمده است».<sup>۳۲</sup> به این طریق سیمین سه گونه وزن را در اشعار فارسی بر می شمارد به این صورت:

۱- اوزان عروضی.

۲- عروض نیمایی.

۳- سروده های بدون وزن که در آنها آهنگ درونی و طنین کلمات معیار وزن معرفی شده است.

و آن گاه می بینیم که به لطف این مصاحبه است که او خود را بیرون از این هر سه طبقه بندی قرار داده و با رها کردن خویش از قید «اوزان مألوف مستعمل که هزار سال در حافظهٔ ملی ما جا گرفته اند» از یک سو و شکل غیر هندسی وزن نیمایی که در نهایت همچنان مغلول و دست و پا بسته در قید آن اوزان مألوف است، شکل چهارم تازه ای را وارد شعر فارسی کرده است و بی آن که ادعایی خاص داشته باشد به این نوع شعر حیات بخشیده است؛ به نحوی که شاید بتوان این گونه شعر را در آینده، بحور و اوزان متجدد شعر فارسی نامید.

به عنوان خاتمه، این مصاحبه همچنان که در آغاز اشاره شد صرفاً برای روشن شدن کامل روش فنی و ساختاری شعر خانم بهبهانی با او به عمل آمد. خود شاعر آرزو کرده است کار او «نشانه گذاری و گشایش آغازین راهی برای جوانتران و آیندگان باشد. و نوعی

غزل خاص را با ضوابط تازه تر و کاربرد دیگرگونه پدید آورد.<sup>۳۳</sup> و نیز با نگرانی متذکر شده است که: «این شیوه خواه منحصراً در دایره کار من بماند و خواه گسترش یابد و کسانی در آن به تجارب تازه تری دست یازند نوعی جهش توفیق آمیز در جهت ایجاد فضای تازه در شیوه غزل هزار ساله و شکوهمند ایران بوده است».<sup>۳۴</sup> ما نیز از این نگرانی تهی نیستیم که با همه تلاش خانم سیمین بهبهانی، و کوششهای مورد اشاره وی از سوی آقای ابوالحسن نجفی برای ساده کردن عروض فارسی و نیز تبهر کسانی چون آقای فشارکی در این علم، پاسخ این سؤال که آیا در زمینه شعر معاصر در ایران، این کوششها راه به جایی خواهد برد یا نه روشن نیست (ص ۱۰). زیرا قدم نهادن نسل جوان شاعر در «فضای» «بی وزنی» شعر، مشکل بتواند مجالی به جوانه زدن اوزان متجدد شعر فارسی بدهد. اما یک نکته تردید ناپذیر است و آن این که نام سیمین بهبهانی به عنوان «آفریننده ای بی همتا» در غزل فارسی معاصر به جای خواهد ماند.

غزل سیمین و شعر او با این اوزان متجدد به نظر من «غیر قابل تقلید» است و این گونه غزل به همین صورت و به نام او در ذهن تاریخ شعر ما باقی خواهد ماند. همچنان که قصاید بهار با محتوای سیاسی - اجتماعی آن و ارجی که در سخن فارسی دارد.

اما از سوی دیگر فکر و ذهن و نگاه شاعرانه سیمین به جهان پیرامونش مقوله ای دیگر است که در این بررسی نمی گنجد. به جز کسانی که در یادداشت شماره ۱۲ این مقاله از آنها نام برده ام، شعر سیمین نیازمند نگاه و نقدی از دید «انسان دوستانه» است. شاعری که با ما سخن می گوید شاعری ست که فروتنیهایش درس زیستن در روزگار جهل و تهاجم می دهد. شعر او بی گناخانه، لطیف و ابرآسا و جهان شمول و امروزی است. «انسان» موضوع شعر اوست و او در شعر زنی ست که از مرز جنسیت زنانه، تفرعن شاعرانه، زیب و زیور شعر مصنوع عبور کرده و با شجاعتی از سر درایت قدم به عرصه شعر معاصر نهاده است. شعر سیمین نه تنها شعر زنانه ایرانی در مقیاس جهانی، بلکه شعری در اندازه های جهانی انسان امروز است. تنی چند صاحبدل و صاحب ذوق باید که کمر همت برای ترجمه اشعار او به زبانهای زنده دنیا بربندند و آواز مهر و سادگی و عشق را در شعر او به گوش مردم وحشت زده و تهی از عشق در روزگار ما برسانند تا معنای سخن او کتاویو باز روشن شود و همگان باور کنند در عصری که مذهب و انقلاب در سرزمینی یکدل و یک جهت صدایی یگانه برداشته اند، شعر سیمین بهبهانی صدایی دیگر است در برابر انقلاب مذهبی، صدایی که از سر شعور و شهود برخاسته است.

## یادداشتها

Octavio-Paz, *The Other Voice - Essay on Modern Poetry*, H. B. J Publisher, -1  
1992, P.151

- ۲- سیمین بهبهانی، «تا طلوعی طلائی چشم به راه داریم»، نیمه دیگر، نیویورک، دوره دوم، شماره ۱، پائیز ۱۳۷۲، ص ۱۷۱.
- ۳- همان، ص ۱۷۴.
- ۴- همان، میلانی، فرزانه، «مشتی بر از ستاره: زندگی و اشعار سیمین بهبهانی»، ص ۳۷.
- ۵- همان، میلانی، فرزانه، «پای صحبت سیمین بهبهانی»، ص ۱۸۴.
- ۶- همان، همان صفحه.
- ۷- اعتصامی، پروین، دیوان قصاید و مثنویات و تمثیلات، چاپ هفتم، تهران، بهمن ۲۵۳۵. نک به قطعات: «صاعقه ما ستم اغنیاست» ص ۱۷۲، «اندوه فقر» ص ۸۱، «دیوانه و زنجیر» ص ۱۴۰.
- ۸- فرخی یزدی، محمد، دیوان غزلیات، قصاید، رباعیات و فتحنامه، به اهتمام حسین مکی، چاپ هفتم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳. نک به غزلیات: شماره ۷۰ با مطلع «به زندان قفس مرغ دلم چون شاد می گردد»، شماره ۱۶۴ با مطلع «از بی دیوانگی تا آستین بالا زدیم»، شماره ۲۸، با مطلع «این نیست عرق کورخ آن ماه جبین نیست»...
- ۹- عارف قزوینی، ابوالقاسم، کلیات دیوان، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۲۵۳۶. نک به غزلهای: «عدل مزدک، با پیداری عشق» ص ۲۳۷، «پارتی زلف» ص ۲۱۴، «جمهوری عشق» ص ۲۲۷.
- ۱۰- سیمین بهبهانی، مقدمه خطی ز سرعت و از آتش، انتشارات زوار، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۱- نک به: نادر نادریور، «طفل صد ساله ای به نام شعر نو، ۷- بخش چهارم: نظم گرایان» (صدرالدین الهی در گفتگویی با نادر نادریور)، روزگار نو، آذر ۱۳۷۱، ص ۴۶-۴۹؛ حق شناس، علی محمد، «نمای غزل: سیمین»، خطی ز سرعت و از آتش سیمین بهبهانی»، نقد آگاه در بررسی آراء و آثار مجموعه مقالات، تهران، آگاه، ۱۳۶۱، ص ۸۷-۱۰۱؛ فشارکی، محمد، «از خلیل تا سیمین»، نیمه دیگر، ص ۶۷-۸۲؛ موحد، ضیاء، «تأملی در شعر سیمین»، نیمه دیگر، ص ۶۳-۶۶ (این نقد بار دیگر با عنوان «مرکب سرای و خارج سرای در شعر امروز: تأملی در شعر سیمین بهبهانی»، در مجله بررسی کتاب، چاپ لوس انجلس، شماره ۲۵، بهار ۱۳۷۶ چاپ شده است؛ میلانی، فرزانه، «مشتی بر از ستاره: زندگی و اشعار سیمین بهبهانی»، نیمه دیگر، ص ۳۷-۶۲.
- ۱۲- نک به: بهرامی، میهن، «سه چهره و یک شعر»، نیمه دیگر، ص ۱۲۹-۱۳۹؛ کریمی حکاک، احمد، «از درشتی جنگ تا ناشکیبایی جان: چشم در چشم مردی که «شلوار تاخورد» دارد»، نیمه دیگر، ص ۸۳-۱۱۳؛ یآوری، حورا، «از کینه شتری به خشم انقلابی، تأملی در دلالت استعاری شعر... و نگاه کن به شتر آری»، نیمه دیگر، ص ۱۱۵-۱۲۸؛ سلیمانی، فرامرز، «سه زن»، مجله عاشقانه، چاپ تکراس، سال دوازدهم، شماره های ۱۴۲ و ۱۴۵. متأسفانه تا هنگام نگارش این مقاله فقط همین دو بخش از مقاله آقای سلیمانی منتشر شده بود.
- ۱۳- نک به: سرشار، هما، «گفتگویی دوستانه با سیمین بهبهانی سخنور بزرگ روزگار ما»، ره آورد، شماره ۲۶، ص ۱۰۷-۱۱۵؛ احرار، احمد- گلستان، شاهرخ- وزیر، هوشنگ، «سیمین بهبهانی: من تاریخ را گزارش می کنم»، کیهان، لندن، شماره ۶۳۱، پنجشنبه ۱۷ آبان ۱۳۷۵؛ ماهیار، عفت، «گفتگو با سیمین بهبهانی»، آرش، پاریس، شماره ۵۱، تیر ۱۳۷۳؛ مصاحبه بدون مصاحبه گر، «بانوی بزرگ شعر، سیمین»، روزگار نو، پاریس، شماره ۱۷۷، آبان ماه ۱۳۷۵.
- ۱۴- نک به: فرهی، فرهنگ، «گفتگوی فرهنگ فرهی با سیمین بهبهانی»، مجله جوانان، چاپ لوس انجلس از

شماره ۱۹۷ تا شماره ۴۵۰۷ پرتوی، هما - سرشار، هما - فرهی، فرهنگ، «گفت و شنود با سیمین بهبهانی»، ماهنامه ایرانشهر، چاپ لوس آنجلس، شماره ۳۶، دی ماه ۱۳۷۵.

۱۵- نک به: لطفعلیان، اردشیر، «یک مصاحبه اختصاصی با سیمین بهبهانی»، میراث ایران، چاپ نیوجرسی، سال ۲، شماره ۵، بهار ۱۳۷۶، صفحه ۲۸-۳۲.

۱۶- طرح اولیه سؤالا هنگام مسافرت خانم بهبهانی به امریکا در زمستان گذشته با وی در میان گذاشته شد. در سن حوزه، کالیفرنیا، در دیدار با او مختصری از نحوه کار را با هم بررسی کردیم و سپس چندین بار تلفنی نیز به این موضوع پرداختیم. در این گفتگوها من به خانم بهبهانی متذکر شدم که سؤالاتم را از اولین و بدیهی ترین نوع سؤال که می شود در مورد شعر او داشت شروع خواهم کرد و با آن که از جواب احتمالی و منفی او به آن مطلع هستم، دلم می خواهد که خواننده مصاحبه این پاسخ را از قلم خود خانم بهبهانی بخواند و یکی از دلایل کتبی بودن مصاحبه هم همین است که خواننده و پژوهشگر آینده از صحت و امانت تمام پاسخها مطمئن باشد.

در مراجعت خانم بهبهانی به تهران سؤالات آماده بود که خیر ناگوار کسالت وی به من رسید. در حالی که نمی دانستم آیا با سنگینی بار بیماری می تواند به سؤالهای من جواب دهد، در تاریخ ۲۸ بهمن ۱۳۷۵ سؤالات را برایش با فاکس ارسال داشتم و باز هم در نامه متذکر شدم که قصد از مصاحبه آن است که «پاسخهای شاعری چون شما کار محققان جوان را مع الواسطه روزنامه نگار سپیدمویی چون من آسان کند».

خانم بهبهانی در یک نامه ۱۸ صفحه ای به تاریخ ۱۳ اسفند ۱۳۷۵ به تمام سؤالات ششگانه من پاسخ داد و به لطف بسیار متذکر شد که این اولین باری ست که بیست و دو روز بعد از عمل جراحی قلم به دست می گیرم و به سؤالات شما پاسخ می دهم. از آن جا که وی در نامه نگران نارسایی ذهنی خویش به سبب بیماری بود، من ترجیح دادم پس از خواندن و تصحیح نمونه چاپی مصاحبه، عین آن را برای او بفرستم تا اگر جرح و تعدیلی در نوشته خود لازم می داند، بدهد. خانم بهبهانی در پاسخ فاکس من به تاریخ ۱۶ اردیبهشت ۱۳۷۶ تلفنی اظهار داشت که همه چیز درست است و نظری اضافه بر آن ندارد. به این طریق این مصاحبه که عملاً توضیح و توجیه فرضیه وزن شعر نزد خانم بهبهانی، و به قلم خود اوست در ایران شناسی چاپ می شود.

۱۷- بهبهانی، سیمین، کاغذین جامه، چاپ اول، نشر زمانه، سن حوزه، کالیفرنیا، ۱۳۷۱/۱۹۹۳ (۱ین کتاب در ایران اجازه نشر نیافته است).

۱۸- بهبهانی، سیمین، یک درجه آزادی، چاپ اول، انتشارات سخن، تهران، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۹.

۱۹- همان، ص ۱۸۷، ۱۸۳، و ۲۷۶.

۲۰- کاغذین جامه، ص ۱۳۹، ۱۵۷.

۲۱- شمس الدین محمد بن قیس رازی؛ المعجم فی معانی اشعار العجم، به تصحیح محمد قزوینی، با مقابله مجدد مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، ص ۷۱.

۲۲- به نظر می رسد که منظور خانم بهبهانی این جمله در آغاز باب دوم کتاب المعجم است که می گوید: در ذکر اجزاء و اوزانی که از ترکیب ارکان عروضی حاصل شود و به حکم آن که کلام منظوم بر هیچ یک از این ارکان سه گانه علی سبیل الانفراد خوش آینده نبود، و مطبوع طبایع نمی آمد...»، ص ۳۶.

۲۳- خطی ز سرعت و از آتش، ص ۱۳۹-۱۴۱.

۲۴- همان، مقدمه، ص ۳.

۲۵- نائل خانلری، پرویز، تحقیق انتقادی در عروض فارسی و چگونگی تحول اوزان غزل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۷، ص ۷۴.

- ۲۶- یارشاطر، احسان، «نامه ای از احسان یارشاطر به سیمین بهبهانی»، نیمه دیگر، ص ۳۵.
- ۲۷- خواجه نصیرالدین طوسی، معیارالشعار، تصحیح دکتر جلیل تجلیل، نشر جامی، تهران، چاپ اول، پائیز ۱۳۶۹، ص ۲۲.
- ۲۸- موحّد، ضیا، «تأملی در شعر سیمین بهبهانی»، نیمه دیگر، ص ۶۶.
- ۲۹- فشارکی، محمد، «از خلیل تا سیمین»، نیمه دیگر، ص ۶۷.
- ۳۰- بهبهانی، سیمین، آن مرد مرد همراهم، انتشارات زوار، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۴.
- ۳۱- حق شناس، علی محمد، «نیمای غزل: سیمین، نقد آگاه در بررسی آراء و آثار، مجموعه مقالات، نشر آگاه، تهران، ۱۳۶۱، ص ۸۷-۱۰۱ (این مقاله به لطف خانم دکتر فرزانه میلانی و آقای دکتر عباس میلانی در اختیار من قرار گرفت).
- ۳۲- خطی ز سرعت و از آتش، مقدمه چاپ سوم، ص ۶.
- ۳۳- همان، ص ۴.
- ۳۴- همان، ص ۶.

## داستان یوزاسف و بلوهر حکیم

### ۱- موضوع سخن

این نویسنده در تعلیقات کتاب منطق عارفان: داستان یوزاسف و بلوهر حکیم،<sup>۱</sup> به تفصیل، با ارائه شواهد متعدد لغوی، کتاب شناختی، تاریخی، ملل و نحل، نقلی و عقلی، این سخن را بر کرسی اثبات نشانده است که آنچه به نام «داستان یوزاسف و بلوهر حکیم» در متون عربی و فارسی بعد از اسلام - همچون اکمال الدین و اتمام النعمه،<sup>۲</sup> بحار الانوار<sup>۳</sup> و عین الحیات<sup>۴</sup> - مضبوط است، جز گزارش اسلامی شده زندگی گوتم بودا (حدود ۵۶۶-۴۶۸ قبل از میلاد) مؤسس آیین بودایی نیست. اینک نه تنها در تأیید و تکمیل آن نظر، بلکه از جهت ارائه سیر تحول این داستان در ادیان مختلف (به ویژه در مسیحیت و اسلام) و فرهنگها و زبانهای مختلف (به ویژه پهلوی، پارسی، و عربی) طی این مقاله، نتایج پژوهش و تتبع خود را به خوانندگان علاقه مند تقدیم می‌دارد.

### ۲- منابع اولیه داستان یوزاسف و بلوهر

داستان زندگی بودا و تمثیلهای مربوط به آموزه‌های کیش بودایی که بعدها به نام داستان یوزاسف و بلوهر (یا بلوهر و یوزاسف) بین مسلمین و با مختصر تغییری به نام داستان بار لآم و یوزافت (Barlaam and Josaphat) بین مسیحیان معروف شده است،<sup>۵</sup> در قرون پنجم تا سوم قبل از میلاد به صورت روایات شفاهی در هند و کشورهای همسایه آن دهان به دهان می‌گشت و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر می‌رسید، تا آن که نخستین بار در قرن دوم قبل از میلاد به زبان سانسکریت به قید کتابت درآمد. در کتاب

بزرگ اساطیر هندی موسوم به مهابهاراتا، کتاب جاتا کا (Jataka) حاوی ۵۴۷ حکایت کوچک و بزرگ به صورت مثل و تمثیل است که همه تفسیر و تعبیرهای شرقی از رموز حیات براساس ظهور بودا در ادوار مختلف حیات بشر است و از آن میان به اختصاص کتابی به نام آوادانا (Avadana) شرح زندگانی گوتم یا گواتمای هندی یعنی بودای آخرین و مواعظ او در مقام نیل به کمال و بلوغ روحانی است.<sup>۱</sup>

در زمانی که زندگی نامه بودا برای نخستین بار به کتابت درآمد، یعنی در قرن دوم قبل از میلاد، ایران و هند، در تصرف پادشاهان سلوکی یعنی جانشینان اسکندر مقدونی (۳۶۵-۳۲۳ ق.م.) بود. زندگی نامه بودا به زبان سانسکریت به نثر تحت عنوان ما باواتسو (Mabavatsu) (یعنی حادثه بزرگ) و به نظم تحت عنوان بودا کریتا (Buddahacarita) (یعنی کارنامه بودا) بوده است.<sup>۲</sup> در همین زمان، یک تن از پادشاهان یونانی نژاد سلوکی مقیم بلخ، کیش بودایی گرفت و تاج و تخت خود را رها کرد. لذا شاید آنچه در کتب متصوفه به نام داستان زندگی ابراهیم ادهم (وفات ۱۶۲هـ.) آمده است که او را پادشاه یا پادشاهزاده ای در بلخ معرفی کرده اند،<sup>۳</sup> براساس زندگی این پادشاه سلوکی مقیم بلخ باشد. هرچه باشد، گروه و گرایش این پادشاه سلوکی در قرن دوم قبل از میلاد به کیش بودایی، نشانه رواج این آیین در بیرون از شبه قاره هند یعنی منطقه باکتریا (Bactria) (باختر) است - باکتریا اصلاً نام رودخانه ای در افغانستان امروز بوده است که بعد مسلمین آن منطقه را بلخ نامیده اند.<sup>۴</sup> به علاوه، بقایای معابد و ریاضتگاهها و عزلتکده های بودایی در بامیان و بلخ و غزنین و قندهار و جلال آباد به طوری که به جای خود در منابع باستان شناسی مضبوط است و از جمله استاد عبدالحی حبیبی طی و جیزه ای هفت کتیبه یونانی موجود در غارهای بودایی یافته شده در افغانستان را معرفی کرده اند، همه حاکی از رواج کیش بودایی در عهد سلوکیان در این منطقه شرقی است.

#### اول - ترجمه داستان یوذاسف و بلوهر به پهلوی

در عصر ساسانی، کتب زیادی از زبان سانسکریت به پهلوی ترجمه شده است که معروف ترین آنها کیله و دمنه است، و کتابهای هزار افسانه، داستان بلاش ساسانی (۴۸۴-۴۸۸ م.)، و دختر پادشاه هند که این یک نیز اصل هندی و بودایی داشته است. کتاب دیگر زیست نامه و کارنامه بودای اعظم است که بعدها به نام داستان یوذاسف و بلوهر یا بارلاآم و یوذافا از پهلوی به سریانی و از سریانی به یونانی و گرجی و عاقبت به لاتین و فرانسه و آلمانی و انگلیسی و ایتالیایی و اسپانیایی و... ترجمه شده است.<sup>۵</sup>

نظام ساسانی که آیین زرتشتی را به عنوان دین رسمی امپراطوری خود برگزید، در طرد



ادیان دیگر از جمله آیین بودایی، مانوی، مزدکی، و مسیحی کوشید. در حالی که در شرق ایران آیینهای بودایی، مانوی، و مزدکی، و در غرب ایران دین مسیح رواج کامل داشت.

### دوم - ترجمه داستان یوزاسف و بلوهر به سریانی و یونانی

در این شرایط، داستان یوزاسف و بلوهر که از سانسکریت به پهلوی ترجمه شده بود، به وسیله سریانیان در غرب ایران ساسانی از پهلوی به سریانی ترجمه شد. توضیح آن که این سریانیان تحت تأثیر یونانیان به معارف عقلانی و مآثر ادبی عنایت خاص داشتند و لذا همه کتب مهم یونانی را به زبان سریانی ترجمه کردند و به علاوه از دیگر فرهنگها نیز آنچه به دستشان می رسید به زبان سریانی ترجمه می کردند. لذا چون کلیسای سریانی تابع کلیسای یونانی بود، به هنگام انتقال داستان یوزاسف و بلوهر از پهلوی به سریانی، به این داستان بودایی صبغه مسیحی داده شد. به طوری که یوزاسف (بودا) که بعدها در این قصه مسیحی، یوزافا خوانده شده است، همان شاهزاده هندی ست که معبران و کاهنان و ستاره شناسان، پس از تولد او به پدر بت پرست و بی ایمانش می گویند که این نوزاد روزی به دین الهی (در قصه مسیحیان به دین مسیحی) متدین خواهد شد. پادشاه که (لابد همچون امپراطوران رم در سرآغاز ظهور مسیح) دشمن عیسویان است، برای جلوگیری از این پیشگویی، پسر را در قلعه ای مستقر می کند و راه را بر مبلغان و مبشران مسیحی می بندد. لیکن بلوهر (معلم بودا) که در این قصه مسیحی بارلام خوانده شده است با لباس مبدل در هیأت بازرگانی جواهر فروش وارد قلعه مقرر شاهزاده می شود و با تمهیدی خود را به شاهزاده می رساند و او را به دیانت مسیح تبلیغ می کند و بدین گونه قهرمان این داستان، با قبول مسیحیت، نجات ابدی می یابد و به تبلیغ و ترویج مسیحیت می پردازد.

این قصه که در قرون وسطی در سرتاسر جهان مسیحیت به نام داستان بارلام و یوزافا شهرت یافت بی گمان از طریق پهلوی به سریانی و سپس از سریانی به یونانی و آن گاه از یونانی به لاتین ترجمه شده است. زیرا سریانیان، ناقل فرهنگ ایرانی - هندی به یونانی بوده اند همچنان که در مقطعی دیگر یعنی در نهضت ترجمه اسلامی، نیز سریانیان در انتقال فرهنگ یونانی به اسلام از طریق ترجمه آثار یونانی / سریانی به عربی نقش عظیمی ایفا کردند.<sup>۵</sup> ما از این مترجمان بزرگ طی صحبت از نهضت ترجمه در تاریخ فلسفه در اسلام در جایی دیگر به تفصیل سخن گفته ایم و در این جا ورود به آن مبحث مناسبتی ندارد. فراجع

الهیّا این شئت.<sup>۱</sup>

خلاصه کلام این که داستان یوزاسف و بلوهر، در قبل از اسلام، نخست به زبان سانسکریت نوشته شد و سپس به زبان پهلوی درآمد و آن گاه از سانسکریت و پهلوی

به دست ایرانیان به زبانهای سغدی و چینی ترجمه شد و از پهلوی به دست سریانیان به زبان سریانی، و از سریانی به یونانی و گرجی ترجمه شد و عاقبت در قرون وسطی به زبان لاتین و دیگر زبانهای اروپایی - براساس گزارش دو تن، از قدیسان مسیحی، یکی مقیم سوریه به نام قدیس یوحنا دمشقی (St. John of Damascus) - و دیگری مقیم فلسطین به نام قدیس سبای فلسطینی (St. Saba of Palestine) - ترجمه گردید. این منابع سریانی / یونانی، در «عصر ترجمه» دیگر بار به زبان عربی منتقل شد و مانند بسیاری دیگر از داستانهای فلسفی / عرفانی / رمزی همچون سلیمان و ابراهیم که از طریق یونانیان وارد فرهنگ اسلامی شد، داستان یوداسف و بلوهر نیز با این که قبلاً از طریق ایران به یونان منتقل شده بود این بار از طریق یونان، طی نهضت ترجمه به فلاسفه و حکمای ایرانی و اسلامی رسید. چنان که داستان سلیمان و ابراهیم که داستانی صد در صد یونانی است در فلسفه اسلامی از طریق یونانیان به دست ابن سینا رسیده است، داستان یوداسف و بلوهر نیز که داستانی صد در صد هندی است در فلسفه اسلامی از طریق یونانیان به دست محمد بن زکریای رازی رسیده است و آنچه امروز به نام داستان یوداسف و بلوهر نزد مسلمین مشهور است به تصریح صریح ابن بابویه قمی در اکمال الدین و اتمام النعمه به دو واسطه از محمد بن زکریا نقل شده است.

### ۳ - سیر روایات یوداسف و بلوهر بین مسیحیان

چنان که گفتیم این داستان، در اواخر عصر ساسانی، به فرهنگهای مسیحی وارد شد و از پهلوی به زبانهای سریانی، یونانی و گرجی ترجمه شد. نخستین راوی مسیحی این داستان را قدیس سبا (St. Saba) در قرن هفتم میلادی یاد کرده اند. در قرن یازدهم میلادی ژان دامانن (Jean Damanene) آن را به زبان مردم انطاکیه تهذیب کرد و در قرن دوازدهم میلادی این داستان به لاتین ترجمه شد. یک قرن بعد یک شاعر دوره گورد فرانسوی به نام تراور شاردی (Trouvere Chardy) آن را به زبان فرانسه، و شاعری آلمانی به نام رودلف دمز (Rudolf d'Ems) آن را به آلمانی ترجمه کرد و عاقبت سروالس بساج (Sir Wallis Budge) آن را به انگلیسی منتشر ساخت که به نام بار الام و یوواسف (Baralam and Yewasef) در دو مجلد در ۱۹۲۳ م. در کمبریج منتشر شده است.<sup>۵</sup>

### ۴ - مسیر روایات یوداسف و بلوهر در عصر اسلامی

#### اول - ترجمه ابان لاحقی از پهلوی به عربی

بر طبق منابع رجالی و کتاب شناختی و تاریخی - از جمله الفهرست ابن ندیم - اولین کسی که داستان یوداسف و بلوهر را به عربی برگرداند، ابان بن عبد الحمید بن لاحق بن

غفیر رقاشی (وفات ۲۰۰هـ.) معروف به ابان لاحقی از «زنادقه اسلام» است که این داستان را به خواهش یحیی بن خالد برمکی از پهلوی به عربی ترجمه کرد. در ارتباط با این مترجم و این ترجمه چند نکته قابل ذکر است:

الف- خاندان این مترجم که مشهور به رقاشی بوده اند یکی از خاندانهای فرهنگی ایرانی بودند که همچون خاندانهای نوبخت (از مردم اهواز)، بختیشوع (رئیس پزشکان دانشگاه جندی شاپور)، و روزه پسر دادویه (معروف به ابن مقفع) در عصر خلفای عباسی و زیر چتر حمایت وزرای ایرانی ایشان امثال برمکیان به ترجمه و انتقال بسیاری از منابع فرهنگ ایرانی و هندی به زبان عربی توفیق یافتند. یکی از اعضای مهم این خاندان، عبدالصمد بن فضل بن عیسی الرقاشی ست که جاحظ در الیابان و التیبین از او یاد کرده است. اما مشهورترین عضو این خاندان همین ابان لاحقی مترجم یوداسف و بلوهر است.

ب- ابان لاحقی، همچون هموطن اسبق و همزبان اقدمش ابن مقفع، در عصر خود به زندقه و الحاد اشتهار داشت. ابن مقفع در اوائل دوره عباسیان، در سن جوانی (سی و شش سالگی) به تحریک سفیان بن معاویه و موافقت منصور دوانیقی خلیفه عباسی به تهمت زندقه و الحاد به سال ۱۳۵هـ. اعدام شد. اما ابان لاحقی با همه اشتهار به زندقه، زیر چتر حمایت یحیی بن خالد برمکی و جعفر بن یحیی برمکی، از شر مخالفان جان به سلامت در برد و تا پایان عمر بالنسبه دراز خویش به خدمت‌های فرهنگی خود ادامه داد.

ج- ابان لاحقی پس از ابن مقفع یکی از پرکارترین مترجمان ایرانی بود که آثار زیر را از پهلوی به نظم عربی ترجمه کرد:

کلیله و دمنه که آن را پیشتر ابن مقفع به نثر عربی ترجمه کرده بود و ابان لاحقی آن را در چهارده هزار بیت به نظم عربی ترجمه کرد.

سیرت انوشروان که آن را نیز ابن مقفع تحت عنوان التاج به نثر عربی ترجمه کرده بود و ابان لاحقی آن را به نظم عربی منتقل کرد.

سند بادنامه که پیشتر از هندی به پهلوی ترجمه شده بود و بعد نیز به گزارش مسعودی در مروج الذهب مستقیماً از اصل هندی به نثر عربی ترجمه شده است. اما ابان لاحقی آن را به نظم عربی ترجمه کرد.

کتاب مزدک که ابان لاحقی آن را به نظم عربی ترجمه کرد و این نیز خود نشانه ای دیگر از تعلق او به گروه زنادقه تواند بود.

یوداسف و بلوهر که نخستین بار به همت ابان لاحقی از متن پهلوی به نظم عربی ترجمه شده است.

د - سبب عمدهٔ به نظم درآوردن این ترجمه‌ها آن است که به گزارش ابن عبدوس جهشپاری در الوزراء والکتاب، یحیی بن خالد برمکی دوست می‌داشت که داستان کیله و دمنه را حفظ کند لذا به ابان لاحقی دستور داد که آن را به نظم درآورد.

ه - نوشته‌اند که اجداد برمکیان، سمت تولیت نوبهار بلخ را داشته‌اند. با عنایت به این که نوبهار بلخ معبدی بودایی بوده است، علائق عاطفی برمکیان به داستان یوزاسف و بلوهر قابل توجیه است. اگرچه اطمینانی نیست که در آن عصر، رومیان و ناقلان این داستان، از تعلق این قصه به بودا آگاهی داشته‌اند.

و - نسخهٔ منظوم یوزاسف و بلوهر اثر ابان لاحقی تا کنون درجایی دیده نشده است و بسا که به کلی از بین رفته باشد. زیرا آنچه امروز در زبان عربی در دسترس است منحصرأ بر اساس گزارش منثوری است که از طریق محمد بن زکریای رازی به دست ابن بابویه قمی رسیده است.

#### دوم - گزارش محمد بن زکریای رازی بر اساس منابع یونانی

دومین بار، داستان یوزاسف و بلوهر در کتاب نقدالادیان یا مخاریق الانبیاء تألیف ابوبکر محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳ هـ.) آورده شده است. رازی که از فلاسفه و متفکران و هم از پزشکان و شیمی دانان بزرگ ایران است، آخرین «زندیق» معروف اسلام بوده است. وی علوم مثبت مانند مجسطی و منطق و هندسه و طب را بروحی اعم از تورات و انجیل و قرآن برتری می‌نهد و بطلمیوس و اقلیدس را بر انبیاء ترجیح می‌دهد. بلکه به کلی همهٔ ادیان را - چنان که از عنوان کتاب او، نقدالادیان، پیداست - در بوتهٔ نقد فلسفی و عقلانی می‌فشارد.

کتاب نقدالادیان یا مخاریق الانبیاء رازی با آن صراحتها که در رد ادیان در متن آن گنجانده شده بود، از بین رفته است ولی بعضی از قسمتهای آن به مناسبتهای مختلف در متون دیگر نقل شده است. از جمله ابوحاتم رازی - یکی از داعیان اسماعیلی - در کتاب اعلام النبوة که در رد نقد الادیان محمد بن زکریای رازی نوشته است، اندیشه‌های الحاد آمیز رازی را نقل کرده است که آن منقولات را بعضی از فضلاهی مصر از اعلام النبوة ابوحاتم رازی تخریح کرده‌اند و در ضمن «رسائل فلسفیه» محمد بن زکریا به چاپ رسانده‌اند.<sup>۱۱</sup> همچنین ابن بابویه قمی (وفات ۳۸۱ هـ) بخشی دیگر از کتاب نقدالادیان یا مخاریق الانبیاء را که همین داستان یوزاسف و بلوهر باشد مع الواسطه از محمد بن زکریای رازی نقل کرده. آنچه قابل توجه است این است که:

الف - به احتمال بسیار قوی منبع و مأخذ رازی در نقل داستان یوزاسف و بلوهر، یک

منبع عربی ترجمه شده از یونانی بوده است. چه اولاً هویت فرهنگی و تشخیص علمی رازی او را به فلسفه یونانی و علوم و معارفی که از یونانیان به جهان اسلام منتقل شد، نزدیک می کند. پس فیلسوف بی باور ایرانی، اگر قصه و داستانی نیز نقل کند، باید از همان سنخ منبعها باشد. چنان که حتی در نسل بعد نیز می بینیم که ابن سینا از داستان سلامان و ابدال در نمط تاسع اشارات و تنبیهات به صورت رمز سخن می گوید و این داستان چنان که بعدها در سلامان و ابدال جامی تصریح شده است، داستانی کاملاً یونانی است:

شهریاری بود در یونان زمین چون سکندر صاحب تاج و نگین

ثانیاً، نامی که در گزارش منقول از رازی به قهرمان این داستان داده شده است یوزاسف (یعنی با یاء اول) است که کاملاً مشابه نام قهرمان این داستان در منابع یونانی و بعدها لاتینی یعنی Josaphat است که اگر حدس ما صحیح باشد و حروف P و T این نام در زبانهای اروپایی تحریف حروف S و F باشد که در کتابت بسیار شبیه اند، تلفظ یوزاسف (Josasaf) در متن عربی منقول از محمد بن زکریای رازی با متن یونانی / لاتینی عیناً یکی است.

و این نکته، بر این واقعیت دلالت دارد که مأخذ رازی در گزارش این داستان ترجمه ای منشور به عربی از زبانهای یونانی / سریانی بوده است که اصل ترجمه منشور در اکمال الدین ابن بابویه برای ما محفوظ مانده است. به عبارت دیگر بسیار مستبعد است که رازی پارسی زبان این داستان را از منابع پهلوی / سانسکریت (یا حتی منظومه عربی ابان لاحقی که ترجمه مستقیم از پهلوی است) نقل کرده باشد و در عین حال، نام قهرمان این داستان را (که در منابع دیگر از جمله در فهرست ابن ندیم و مروج الذهب مسعودی و آثار الباقیه بیرونی و... بوداسف (یعنی با حرف باء ضبط شده است)، یوزاسف (یعنی با حرف یاء) خوانده باشد.

ب- نکته دیگر که در این جا شایان بحث است، این است که بی گمان محتوای داستان یوزاسف و بلوهر به شرح آنچه در نقد الادیان رازی می بوده است با آنچه در اکمال الدین ابن بابویه موجود است، متفاوت بوده است. زیرا شک و شبهه ای نیست که رازی نقد الادیان را به منظور تحقیر ادیان و در مقام رد دعای پیغمبران و انبیاء نوشته است در حالی که آنچه ابن بابویه از داستان یوزاسف و بلوهر به دست می دهد، در تأیید ادیان الهی و توجیه بعثت انبیاست.

ج - در این که محمد بن زکریای رازی، «ملحد» تمام عیار و به اصطلاح در ردیف ابن الراوندی، ابوحنان توحیدی، و ابوالعلاء معری از زنداقه اسلام است، شک و تردیدی

نیست. چه اقوال او در نقدالادیان که در ردیه ابوحاتم رازی بر آن باز مانده است نشان می دهد که رازی منکر تمام ادیان و همه شرایع بوده است و دعاوی همه انبیا را نامعقول و غیر منطقی می شمرده است. چنان که باز ابن میمون یهودی از رهگذر دفاع از نوع ادیان و شرایع الهی و به اصطلاح از جهت اثبات «نبوت عامه» در رد رازی که وجود آلام و شرور را در جهان مقتضی ظلم و جهل (و در نتیجه مستلزم نبودن خالق عادل و عالم برای جهان) شناسانده است، می نویسد:

این نادان و مانندگان او که از عوام الناس بوده اند، وجود را فقط در شخص و تن خویش در نظر می گیرند و هر نادان چنان می پندارد که عالم وجود یکسره به خاطر اوست و گویی جز او وجود دیگری در کار نیست. از این رو چون کاری به خلاف مراد او بر آید، یقین می کند که وجود یکسره شر است. اما انسان اگر وجود را نیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندک است، حقیقت امر بر او روشن و آشکار می شود.<sup>۱۳</sup>

عصارة این پاسخگویی ابن میمون به ایراد زنادقه که وجود شرور و آلام را دلیل نفی اتقان صنع بلکه نفی وجود صانع ذکر کرده اند، در مباحثه ها و احتجاجات ائمه اهل بیت نیز با زنادقة عصر خود مورد استفاده قرار گرفته است. چنان که در نهج البلاغه و نیز در حدیث امام صادق با ابوشاکر دیصانی و ابن ابی العوجاء و احتجاجات امام رضا در منابع روایی شیعه از جمله در احتجاج طبرسی سوابق آن محفوظ است و حدیث مفصل که مکرر به فارسی ترجمه و منتشر شده است شامل همین نوع استدلالها علیه شکوک الحادی است که ورود به آن مباحث از موضوع بحث ما در این جا بیرون است.

در این جا بی مناسبت نیست که بگوییم کلمه زندیق، تعریب کلمه پهلوی زندیک است و در عصر عباسیان به نحو اختصاص به اتباع مذاهب مانوی و مزدکی و به نوعی به ملحدان و بی باوران اطلاق می شده است. جاحظ و ابن ندیم، و ابوالفرج اصفهانی در اغانی و مسعودی در مروج الذهب... در این ابواب سخن بسیار دارند. آنچه در این جا در ارتباط با محمد بن زکریای رازی قابل گزارش است این است که وی هر چند به مانوی بودن متهم است اما منکر تمام ادیان است. چنان که در السیرة الفلسفیه خود مانویان و آداب ایشان را که مستلزم ریاضتهای شاق و خام خواری و حتی خوردن بول خودشان از باب صرفه جویی و ترک دنیا بوده است، نیز به باد انتقاد شدید گرفته است.

#### سوم - گزارش مسعودی

ابوالحسین علی بن حسین مسعودی (وفات ۳۴۵ هـ.) که خود به هند سفر کرده است براساس اطلاعات خود از هند در ذکر معابد و بتخانه ها و آتشکده ها در مروج الذهب

می نویسد:

بسیاری از مردم هند و چین... بتان را... پرستیدند... تا بوداسف در هند ظهور کرد. وی هندی بود و از هندوستان به سند آمده بود. آن گاه سوی سیستان و زابلستان رفت که ولایت فیروز بن کبک بود. آن گاه از سند سوی کرمان رفت و دعوی پیغمبری کرد و پنداشت که فرستاده خداست و واسطه میان خالق و مخلوق است و به سرزمین فارس آمد و این در اوائل پادشاهی طهمورث پادشاه ایران بود و به قولی در ایام پادشاهی جم بود. بوداسف نخستین کسی بود که مذهب صابیان را... پدید آورد. وی به مردم می گفت که در این جهان زهد پیشه کنند و به عوالم بالا توجه کنند که پیدایش نفوس از آن جا بوده است و منبع این جهان از آن جاست...<sup>۱۳</sup>.

#### چهارم - روایت ابن بابویه قمی

تنها گزارش جامع و کاملی که از داستان یوداسف و بلوهر بر جای مانده است، آن است که ابن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (وفات ۳۸۱ هـ.) در کتاب کمال الدین و تمام النعمه یا اکمال الدین و اتمام النعمه آورده است.<sup>۱۴</sup> این گزارش که به دو واسطه یعنی به روایت ابوعلی احمد بن حسن قطان از حسن بن علی مسکونی (یا عسکری) از محمد بن زکریای رازی - به شیوه محدثان و راویان شیعه امامیه - نقل شده است، به دلائل عقلی و به اصطلاح از جهت درایت نمی تواند گزارش صحیح و بی دخل و تصرفی از متن مذکور در نقد الادیان رازی باشد. چه همچنان که پیش از این گفته شد، رازی از زنادقه معروف اسلام است و کتاب نقد الادیان را در انکار ادیان و رد دعای پیغمبران نوشته است. در صورتی که آنچه در روایت ابن بابویه قمی آمده است، در جهت کاملاً مخالف نظریه رازی ست. به این معنی که ابوعلی احمد بن حسن قطان یا حسن بن علی مسکونی (یا عسکری) که از مشایخ ابن بابویه در نقل این حکایت بوده اند، در آن به تناسب مقام دخل و تصرف تمام کرده اند تا آن را از حیث اشتمال بر مواظ حسنه (بلکه با وارد کردن اسامی انبیای بنی اسرائیل در متن داستان) برای مسلمانان قابل استفاده قرار دهند.

نکته بسیار گفتمنی و نوشتنی این است که ابن بابویه از مشایخ بزرگ «حدیث» در مذهب امامیه است و نقل احادیث و روایات از ناحیه او با ذکر سلسله اسناد روایت قرینه اعتقاد راوی به انتساب «حدیث» به ائمه اهل بیت و نهایتاً به مقام رسالت است، در حالی که هر خواننده صاحب «درایتی» از دیدن چنین «روایتی» با توجه به این که اسامی اشخاص و اماکن منقول در آن همه هندی اند، یقین می کند که این «روایت» نمی تواند منشاء اسلامی / سامی / بنی اسرائیلی داشته باشد.

پنجم - گزارش ابوریحان بیرونی

ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه عن القرون الخالیه به نام بوداسف اشاره کرده است و موحدین هندو را اتباع و پیروان او دانسته است.<sup>۱۵</sup> به علاوه در ارتباط با دو مجسمه بزرگ سنگی بودا در بامیان که به خنگ بت و سرخ بت معروف بوده اند، داستانی نقل کرده است که برگرفته از ادب بودایی ست و شاید از روی مثنوی گمشده عنصری (وفات ۴۳۱ هـ.) شاعر بلخی موسوم به مثنوی خنگ بت و سرخ بت که در لباب الالباب ذکری از آن رفته است،<sup>۱۶</sup> ساخته شده باشد.

بیرونی همچنین کتاب «ساکیا» یا «ساکیه» یا «ساکیاها» را ظاهراً از اصل سانسکریت به عربی ترجمه کرده است و این کلمه همان اسم قبیله بوداست چنان که او را در سانسکریت شاهزاده ساکیا یا شکیا (Sakya) خوانده اند و به علاوه بعد از مغول، اتباع بودا به نام شکمانیون یا ساکیمون و امثال آنها خوانده شده اند چنان که در «تاریخ الهند» که بخشی از جامع التواریخ خواجه رشید الدین فضل الله وزیر است از بود ساکمون سخن رفته است همچنان که در منابع دیگر از جمله در ملل و نحل شهرستانی، روضات الجنان حافظ حسین کربلایی تبریزی، و نیز نامه علاء الدوله سمنانی به عبدالرزاق کاشانی، مضبوط در نفحات جامی از شکمانیون یا ساکیمون سخن می رود.

#### ششم - گزارش خواجه رشید الدین فضل الله

مفصل ترین زندگی نامه اصیل بودا به فارسی آن است که خواجه رشید الدین فضل الله وزیر، مؤلف جامع التواریخ بر اساس رساله ای به قلم کمال شری بخشی کشمیری (یا کمالشری به فتح چهارم؟ Kamalashri چنان که بعضی مستشرقین ضبط کرده اند) بی دخل و تصرفی در بخش تاریخ هند جامع التواریخ خود وارد کرده است. نویسنده این گزارش، یک شخصیت روحانی بودایی مذهب است (لفظ chri یا shri در هندی به معنی حضرت و لفظ «بخشی» به معنی روحانی و مولوی ست) و رساله او بر اساس منابع اصیل هندی- بودایی از «بودشاکمونی» (یعنی بودای اهل قبیله ساکیا) سخن می گوید نه از یوذاسف یا بوداسف (شخصیت تحول یافته بودا در اسلام و مسیحیت).<sup>۱۷</sup>

اهمیت این گزارش در این است که این ترجمه از زندگی بودا در اوضاع و احوالی تحریر شده است که ملاحظات دینی، اجتماعی، و سیاسی حاکم در ایران، اسلامی کردن داستان بودا را ایجاب نمی کرده است. چه نه تنها پس از حمله مغول، اقلیتهای مذهبی از جمله یهودیان، مسیحیان، و بوداییان همه از را بطة جزیه و ذمه رها شدند بلکه پیروان کیش بودایی به اختصاص مورد حمایت ایلخانان بودند. این است که همان گونه که بعد از فتوحات اسلامی، نقل و انتقال فرهنگهای مختلف به نهضت ترجمه آثار یونانی و سریانی و



پهلوی و هندی به عربی انجامید، پس از حمله مغول نیز شرایط بی سابقه ای برای ترجمه و نقل منابع فرهنگی جدیدی که مسلمین با آنها کمتر آشنایی داشتند (از جمله فرهنگ چینی، ختنی، و ختائی) ایجاد شد چنان که خواجه رشیدالدین فضل الله در تنکسوق نامه ایلخانی و خواجه نصیر طوسی در تنکسوق نامه خود برای استفاده از فرهنگ چینی راه را باز کردند.<sup>۱۸</sup>

در این که مغول، به آزادی ادیان معتقد بودند و بوداییان نیز در تأسیس معابد بودایی در قلمرو مغول آزادی تمام داشتند، شک نیست. بلکه به گزارش مورخان، هلاکوخان خود نیز معابد بودایی را تعمیر و مرمت کرده است.<sup>۱۹</sup> این علاقه به کیش بودا از آن جا سرچشمه می گرفته است که کیش بودایی با بقیه ادیان در ستیز نبوده است بلکه با آیین شمنی وجوه تشابه بسیار داشته است. به علاوه بوداییان هر نظام غالبی را در عمل قبول می کرده اند. این است که سرانجام ارغون خان، به کیش بودایی چندان علاقه مند و متمایل شد که فرمان داد فرزندش غازان خان را برادر بر تعلیمات کیش بودایی تربیت کنند. اما این پسر به هنگام جلوس بر اریکه ایلخانی (۶۹۵ هـ.) از آیین بودا که دنیا داری و جهانگشایی و لذات و نعمات این جهانی را منع می کرد، به دیانت اسلام درآمد که به حکم قرآن مجید «من حرم زینة الله» در حدود شریعت، دنیای ممدوح را از دنیای مذموم جدا می کند. اما این ایلخان جوان، پس از قبول اسلام، به تخریب معابد بودایی و اجبار بوداییان به قبول مسلمانی فرمان داد. لذا بوداییان به چین و تبت بازگشتند. با این همه کیش بودایی در عصر اسلامی هیچ گاه در قلمرو اسلام بیش از عهد ایلخانان رواج نداشته است. چنان که نظام تبریزی در همین عهد، داستان یوزاسف و بلوهر را از متنی فارسی که شاید همان گزارش رشیدالدین در جامع التواریخ باشد، دوباره به پارسی تهذیب و آن را به سلطان احمد بهادر خان پیشکش کرده است.

آری اضمحلال خلافت عباسی که متولی رسمی حکومت و حاکمیت اکثریت مسلمین (اهل سنت و جماعت) بود به دست هلاکوخان مغول، باعث رواج ادیان غیر اسلامی و مذاهب غیر سنتی شد. از جمله دو دین مختلف بودایی و مسیحیت در برابر اسلام به تبلیغ سلاطین مغول پرداختند. چنان که هیأت‌های متعدد تبلیغی به ریاست مبشرین مسیحی از طرف پاپ نیکولاس چهارم و پاپ بونافس هفتم به تبریز که مرکز عمده ثقل سیاست مغول بود آمدند و به ترویج و تبلیغ آیین مسیحی بین مغول پرداختند، به حدی که بنا به گزارش سِر جان ملکم در تاریخ ایران، یک تن از سلاطین مغول مسیحی شد.<sup>۲۱</sup> و پس از تعمید او، بیم این بود که سلاطین مغول خانه کعبه را تبدیل به کلیسا کنند.<sup>۲۲</sup> این خطر گرایش

سلاطین مغول به ادیان غیر اسلامی همچنان باقی بود تا آن که غازان خان با یک صد هزار تن از پیروان خود اسلام آورد و تازه آن گاه رقابتهای بین مذاهب مختلف اسلام از جمله بین مذهب حنفی با شافعی از یک سوی و بین مذاهب اهل سنت و امامیه از سوی دیگر دربار مغول را مشغول می داشت.

اینک به تلخیص تمام آنچه را که رشیدالدین در جامع التواریخ آورده است یاد می کنیم:

قسم دوم از تاریخ هند در ولادت شامکونی [کذا، شامکونی صحیح است] و حالات و مقالات و وضع تناسخ از نسخ و مسخ و رسخ و فسخ. فصل اول در افراد اعداد و زمان پیغامبران هتود و اسامی هر یک از روایت کمالشری بخشی کشمیری... پیغامبران... فراوان... ششم شامکونی... فصل دوم. ولادت شامکونی: در ایام مقدم و زمان ماضی پادشاهی بود در زمین هند نام وی شدوون که معنی وی مردی پاک اندرون باشد. تختگاه و مسقط الرأس او شهر لیکواس بود و خانقونی داشت نام او ماهاما... معبران و حکیمان... گفتند این خواب دلالت می کند بر آن که او را پسری شود که پادشاه جهان باشد... شامکونی... [بلافاصله پس از تولد!] هفت گام در روی زمین برداشت هر گامی گلزاری شکفته شد و گنجی ظاهر شد و از چهار جهت نگاه کرد و گفت این زادن من زادن بازپسین است و مرتبه آخرین. دیگر نخواهیم زایید... چون به حد بلوغ رسید... دنیا را بیوفا و پر جفا دید، از تنبغ او مأیوس شد و از او نفرتی تمام... پدرش شدوون گفت: این پسر را چه افتاده است که هیچ هوا و هوس جوانان ندارد؟ شهر را بیمار یابد... در شهر... منادی کردند که شهزاده به سمت تماشا و تفریح به شهر می آید. برزنها را گل و آیین بستند و مطربان و خنیاگران و مغنیان... پدر را به غایت خوش آمد. گفت پسر دل به دنیا خواهد داد...

روزی او را به صحرا و مرغزار بردند شخصی را دید ریش تراشیده و جامه زنده و خلقان پوشیده و عصا و کاسه در دست گرفته. پرسید که او چه کس است؟ گفتند این مردی ست دنیا را ترک کرده و سه طلاق بر گوشه چادر او بسته و سیر و سلوک در راه خدای تعالی پیش گرفته... مقربان این حال با پدرش گفتند. پادشاه را به غایت ناخوش آمد... بفرمود تا او را در حصار محصور کردند... فریشتگان چهار پادشاه کوه قاف... خبر بردند که... سال او به بیست و نه رسید. وقت آن است که او را از حبس و ریاضت و مجاهده بیرون آورید. این چهار پادشاه... بر سر آن قصر رفتند... از حبس... بیرون... به کنار آب کنگ رسیدند... سرندیب... شامکونی... از انزوا فارغ شد و آش خواهد خورد... شامکونی... سفر کرد به عزم طلب ناف زمین تا آن جا ساکن گردد... تا به بیابانی رسید در زیر درخت فرگس که آن جا بود فرود آمد و به ذکر حق زمین را که متزلزل و متقلقل بود ساکن گردانید... به آسمان ششم رسید. ابلیس آن جا بود...

تیرها به شاکمونی انداخت... دنیا بر صورت دختری از میان بیرون آمد... فصل هفتم... از گفتار شاکمونی... چون جان آدمی منقضی شود دیگر بار صورت عالم و اصلش بر هیأت نخستین ظاهر شوند... دور اولین... مدت مقدار آن هزار هزار و هفتصد و بیست و هشت هزار سال باشد و دوم... و در این وقت که تاریخ سنه اثنین و سبع مائة هلالی ست به دور چهارم... رسیده است.

شاکمونی را هشتاد عمر بوده است و گفته که نام و سخن من هشتاد هزار سال در عالم باقی باشد... از گفتار شاکمونی... آمد و شد و تردد در صورت مختلف شش است مقام نخستین دوزخ، دوم شیطنت، سوم حیوانی، چهارم انسانی، پنجم وسط است میان انسانی و فرشتگی، ششم مرتبه فرشتگی... کسی که مال دیگری برد از اهل دوزخ بود و دیگر آن که به نادانی یا قهر یا ترس کسی را بکشد...

فصل شانزدهم در سؤالات که فرشته از شاکمونی کرده است... فرشته پرسید آن چه چیز است که از اسطقصات [کذا] اربعه خاک و باد و آب و آتش، تباهی نپذیرد؟ شاکمونی گفت اعمال خیر است که طبیعت و عناصر و ارکان را در آنها تصرفی نیست... فصل هفدهم، در خبر دادن شاکمونی از پیغمبر دیگر... فصل هژدهم در مراتب مردم و ثواب و عقاب بهشت و دوزخ و امر و نهی شاکمونی،... فصل نوزدهم در تعیین مذاهب بلاد... اهل سرندیب همه دین شاکمونی دارند... مهابد که مولد و منشأ و مسقط رأس شاکمونی بوده است... بعضی تابع شاکمونی... قندهار... و اهل ترکستان با سرهم ملت شاکمونی داشته اند و اکنون بعضی از آنها مسلمان شده اند اما هنوز در آن حدود و حوالی بتخانه ها وافر هست.

فصل بیستم در وفات شاکمونی...<sup>۲۳</sup>

### هفتم - گزارش نظام الدین تبریزی

هفتمین گزارش زندگی یوذا سف و بلوهر تحت عنوان داستان بلوهر و یوذا سف به دست نظام الدین تبریزی به فارسی تهذیب شده است. نسخه این کتاب که در عصر ایلیخانان به نام سلطان احمد بهادر خان اتحاف شده است، در کتابخانه ملک در تهران موجود است و استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب آن نسخه خطی را طی مقاله ای کوتاه معرفی کرده اند<sup>۲۴</sup> و از آن معرفی سه موضوع قابل توجه است:

نخست این که دکتر زرین کوب حدس زده اند که مؤلف این اثر که خود را نظام تبریزی معرفی کرده است شاید همان نظام الدین شامی مؤلف ظفرنامه باشد.

دوم این که نوشته اند که این اثر «با فصاحت و شیوایی خاصی به رشته تحریر درآمده

است».

سوم این که «از مطالعه مقدمه این نسخه چنین بر می آید که پیش از مؤلف مزبور،

این داستان از عربی به فارسی نقل شده است و چون مؤلف عبارات آن را با اطناب مملّ مقرون دیده است به تلخیص آن پرداخته است».

در رابطه با این قول سوم، قابل توجه است که بگوئیم ما تا قبل از ترجمه مجلسی در عین الحیات اطلاعی از ترجمه داستان یوزاسف و بلوهر «از عربی به فارسی» نداریم. لذا بعید نیست که آنچه از مقدمه این کتاب بر می آید، اشاره به شرح حال بودا به روایت کمال شری در جامع التوایخ باشد که البته ترجمه از عربی به فارسی نیست اما اطناب ممل را به مفهوم صحیح کلمه در بر دارد.<sup>۲۵</sup>

#### هشتم - گزارش محمد باقر مجلسی (عربی)

هشتمین گزارش کامل و جامع داستان یوزاسف و بلوهر در بحارالانوار علامه محمد باقر مجلسی به نقل از کمال الدین ابن بابویه قمی آمده است. که در چاپ سنگی جدید بیروت به قطع وزیری، شامل شصت صفحه است.<sup>۲۶</sup>

#### نهم - گزارش محمد باقر مجلسی (فارسی)

محمد باقر مجلسی متن عربی منقول در کمال الدین ابن بابویه را به پارسی ترجمه کرده است و در کتاب عین الحیات آورده است.<sup>۲۷</sup> اما بر اثر این که نام بودا را به یاء آغاز کرده است، ذهن کسی متوجه سابقه زندگی نامه بودا نشده است.

#### دهم - گزارش سید قریش قزوینی

سید قریش بن محمد حسینی قزوینی (وفات ۱۲۶۰ ه. ق.) داستان یوزاسف و بلوهر مندرج در عین الحیات مجلسی را بی کم و کاست در تألیف خود به نام «حیة الابرار» به فارسی نقل کرده است.<sup>۲۸</sup>

#### یازدهم - ترجمه منظوم معین الاسلام آذربایجانی

میرزا محمد حسین معین الاسلام آذربایجانی متخلص به نجات، داستان یوزاسف و بلوهر را به نظم در آورده و آن را کلید بهشت نام نهاده است و ماده تاریخ اتمام آن را در پایان منظومه خود چنین ساخته است.

به تاریخ ختمش نجات این نوشت «عطا آمدت زو کلید بهشت»

که مصرع دوم به حساب ابجد ۱۳۱۰ (ه. ق.) است.<sup>۲۹</sup>

#### دوازدهم - ترجمه سید علیرضا ریحان یزدی

سید علیرضا ریحان یزدی، داستان یوزاسف و بلوهر را از متن بحارالانوار مجلسی به فارسی ترجمه کرده که به سال ۱۳۵۵ ه. ق. به چاپ رسیده است.<sup>۳۰</sup>

#### سیزدهم - تهذیب و تلخیص سید محسن امین عاملی

مرحوم آیت الله سید محسن امین عاملی، مؤلف اعیان الشیعه، نیز داستان یوداسف و بلوهر را تهذیب و تلخیص کرده و به عربی منتشر ساخته است.<sup>۳۱</sup>

#### چهاردهم - ترجمه منظوم و تفسیر سید علینقی امین

آخرین گزارش تفصیلی و کامل و جامع داستان بوداسف و بلوهر، مثنوی منطق عارفان: داستان یوداسف و بلوهر اثر طبع آیت الله سید علینقی امین است.<sup>۳۲</sup> این منظومه بلند که شامل ۲۶۷۵ بیت است، از سه جهت حائز اهمیت است:

اول، از لحاظ اهمیت تاریخی، این مثنوی بلند فارسی به حلقه ناگسسته آثار جاویدان ادبیات فارسی خواهد پیوست زیرا داستان زندگی بودا در قرن دوم میلادی به زبان سانسکریت و سپس به زبانهای چینی و یونانی به نظم درآمده است و در قرن دوم هجری از پهلوی به دست ابان لاحقی به عربی به شعر ترجمه شده است اما تا کنون به صورت جامع و کامل به زبان فارسی به نظم در نیامده است. لذا ارزش این اثر در طول تاریخ و در سطح ادبیات جهانی معلوم خواهد شد.

دوم، از لحاظ برون ساخت، این منظومه، ادامه منظومه های بلند عرفانی مانند حدیقه الحقیقه سنائی، منطق الطیر عطار، و مثنوی مولانای رومی ست. ولی تأثیر مثنوی مولانا، در منطق عارفان بیش از هر اثر منظوم دیگری مشهود است. به شرحی که ناظم در چندین مورد بر سیل استشهد، نام مولانا را بر زبان می آورد و ابیاتی از او را عیناً نقل می کند.

سوم - از لحاظ طرز بیان و سبک سخن، این منظومه نمونه زبان فصیح مکتوب فارسی اصیل است یعنی بقیه السیف زبان ادبی عصر قاجار است که کلمات نوساخته و ابداعات فرهنگستان عصر پهلوی یا لغت پردازیهای نوآوران دهه های بعد در آن راه نیافته است چه رسد به کلمات فرنگی یا تعبیرات وارداتی.

چهارم - از لحاظ درون ساخت و نوع اندیشه و فرهنگ، درون مایه این منظومه همان اخلاقیات و عرفانیات شایع بین مسلمانان پایبند به شریعت اسلام و مذهب تشیع است. در این اثر ملیت و قومیت ابداً منظور نشده است بلکه مفاهیم و مضامین این منظومه، کاملاً جنبه انسانی و اسلامی دارد - اما اختصاصی به ملت یا قوم یا نژاد معین اعم از عرب و عجم یا ترک و تاجیک ندارد. لذا با آن که اصل داستان به تصریح صریح گوینده، هندی ست، درون مایه آن اولاً قرآن و سپس حدیث و آن گاه آثار عرفانی و اخلاقی منظوم و منثور عصر اسلامی ست به طوری که در صدها مورد الفاظ و عبارات آیات قرآنی و متون احادیث اسلامی عیناً تکرار شده است.

## یادداشتها:

- ۱- امین، سید حسن، تعلیقات و توضیحات، منطق عارفان: داستان یوداسف و بلوهر حکیم (متظوم)، اثر سید علینقی امین، قم، نشر طیب، ۱۳۷۵، صص ۱۶۹-۲۰۸.
- ۲- ابن بابویه قمی، کمال الدین و تمام النعمه فی اثبات الغیبه و کشف الحیره، سنگی، تهران، ۱۳۰۱ هـ. ق. (۱۸۸۳-۱۸۸۴م) صص ۳۱۷-۳۵۹ نیز چاپ حروفی، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسین، ۱۳۶۳ هـ. ش. / ۱۴۰۵ هـ. ق.
- ۳- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ هـ. ق. / ۱۹۸۳م، ج ۷۵، صص ۳۸۳-۴۴۴.
- ۴- مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، تهران، کتابفروشی اسلامیة، تاریخ(؟)، صص ۲۷۶-۳۴۱.
- ۵- برای کلیات داستان بارلاآم و یودافت و منابع لازم برای مطالعه آن بنگرید به: Edward J. Thomas, "Barlaam and Josaphat", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, London, Toronto, 1930. مشخصات کتاب شناختی ترجمه های اروپایی این داستان را نیز در برابر دارد. برای مطالعه و بحث بیشتر در باب طرز تلقی مسیحیان از این داستان، بنگرید به: Lang, David, *The Wisdom of Balawahar: The Legend of Buddah in Christianity*, London, 1957.
- ۶- این کلیات را نیز در همه دایرة المعارف های جهانی می توان دید. از جمله دایرة المعارف بریتانیا (زیرنویس ۵ همین مقاله).
- ۷- Carendish, Richard, *The Great Religions*, London: Contact, 1980, P.60
- ۸- ابوالقاسم قشیری، رساله قشیری، چاپ بدیع الزمان فروزانفر، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱، تهران ۱۳۶۱، صص ۲۵؛ نیز Amin, Sayed Hassan, *Law, Reform and Revolution in Afghanistan*, Glasgow: Royston, 1993.
- ۹- Brough, J., "A Kharosthi Inscription from China", 24 *BSOAS* (1961), PP. 517-604 and 28 *BSOAS* (1965), PP. 582-612.
- ۱۰- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، تهران، چاپ دوم با تجدید نظر؛ امین- سید حسن، احوال و افکار ملا هادی سبزواری، مقدمه در تاریخ فلسفه، لندن، ۱۳۶۶، صص ۸-۴۸.
- ۱۱- رازی، رسائل فلسفیه، قاهره، ۱۹۳۹م.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، نه شرقی نه غربی، انسانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، صص ۱۱۹.
- ۱۳- مسمودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۵۸۷.
- ۱۴- ابن بابویه، همان جا، صص ۳۱۷-۳۵۹.
- ۱۵- بیرونی، آثار الباقیه، صص ۲۰۶.
- ۱۶- عوفی، لباب الالباب، ج ۲، صص ۷۴.
- ۱۷- رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، چاپ بهمن کریمی و سید جلال تهرانی، تهران، ۱۳۳۸، ج ۳، صص ۴۹۰ نیز میرخواند، ج ۵، صص ۳۳۰.
- ۱۸- مینوی، مجتبی، (ترجمه علوم چینی به فارسی در قرن هشتم، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال سوم، شماره ۱.
- ۱۹- Jahn, Karl, *Selected Essays on History of India by Rashid al-Din*, London,

1965, P.5.

- ۲۰- غازان خان اگر نه متشیع، متمایل به تشیع بوده است. رک. رشید الدین فضل الله، تاریخ مبارک غازانی، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶.
- ۲۱- Malcolm, *History of Persia*, Vol. 2, PP. 256-268.
- ۲۲- Ibid, P. 268.
- ۲۳- رشیدالدین فضل الله، «تاریخ الهند» (احوال سلاطین هند و هندیان)، متن عربی، فارسی و انگلیسی، چاپ کارل جان (یادداشت شماره ۱۹).
- ۲۴- زرین کوب، عبدالحسین، همان جا، ص ۱۳۲.
- ۲۵- رشیدالدین فضل الله، «تاریخ الهند» (یادداشت شماره ۲۳).
- ۲۶- مجلسی، بحارالانوار، همان جا (یادداشت شماره ۳).
- ۲۷- مجلسی، عین الحیات، همان جا، (یادداشت شماره ۴).
- ۲۸- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، ج ۴، ص ۱۲۸ (شماره ۶۰۷).
- ۲۹- دکتر مجتهدی، ...، سخنوران آذربایجان.
- ۳۰- تهرانی، همان جا، ج ۲۶ ص ۱۰۹.
- ۳۱- تهرانی، همان جا، ج ۴، ص ۵۱۵ (شماره ۲۲۸۲).
- ۳۲- امین، سید علینقی، همان جا (یادداشت ۱).
- ۳۳- مینوی، مجتبی، «از خزائن ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال هشتم، شماره ۱۳، فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال عطار، ص ۳۳۰-۳۳۵.

## چگونه کتاب تاریخ طبری به انگلیسی ترجمه شد

تاریخ الرسل و الملوک تألیف ابوجعفر محمد بن جریر طبری (فوت حدود ۳۱۰ هـ. ق. ۰) را به حق مهمترین و قدیمی ترین کتاب تاریخ جهان می دانند که در دنیای اسلام به دست یک عالم ایرانی مسلمان نوشته شده است. به همین قیاس ترجمه انگلیسی این کتاب را در ۳۸ جلد باید مهمترین ترجمه ای دانست که از یکی از متون معتبر و مهم قرون طلایی تمدن اسلامی به یکی از زبانهای اروپایی شده است. از آن گذشته متن انگلیسی ترجمه مزیتی نیز بر اصل عربی هم دارد و آن این است که هر جلد آن مشتمل بر مقدمه و حواشی و تعلیقات مفیدی است که در فهم مطلب به خواننده غیر متخصص بسیار کمک می کند. داستان انجام یافتن ترجمه انگلیسی تاریخ طبری هم بسیار جالب است و هم گویای حقیقتی در تأثیر مداوم عنصر ایرانی در اشاعه و تعالی فرهنگ اسلام. بنا بر این لازم می دانم که خلاصه ای از آن را چنان که در مقدمه ترجمه انگلیسی کتاب آمده است به عرض برسانم.

در سال ۱۹۷۱ میلادی که استاد احسان یارشاطر سرپرستی قسمت انتشار متون نمونه فارسی را در یونسکو بر عهده داشت، به سازمان یونسکو پیشنهاد می کند که ترجمه کامل تاریخ الرسل و الملوک طبری را در یکی از سلسله انتشارات خود به طبع برساند. با آن که این سازمان ابتدا با توصیه وی موافقت ضمنی نشان می دهد، بعداً کمیسیون مربوط به تصمیم گیری در مورد انتخاب کتابهای عربی، این پیشنهاد را رد می کند و انتشار آثار دیگری از زبان عربی را بر طبع ترجمه کامل متن تاریخ طبری ترجیح می دهد. استاد یارشاطر چون از پشتیبانی کمیسیون عرب ناامید می گردد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب را در



تهران و می دارد که بدین ترجمه اقدام کند.

وی در این باب می نویسد کوشش من برای ترجمه این کتاب تنها بدین منظور نبود که این متن معتبر در اختیار متخصصان غیر عرب قرار بگیرد، بلکه چون تاریخ طبری مهمترین منبع تاریخ ایران دوره ساسانی است می خواستم ترجمه کامل این بخش در اختیار محققان تاریخ ایران که زبان عربی نمی دانند قرار داده شود. به هر حال پس از آن که استاد یارشاطر تصمیم به طبع ترجمه انگلیسی متن طبری می گیرد تا سه سال، یعنی تا سال ۱۹۷۴ به فراهم آوردن مقدمات این کار می پردازد. سپس در این سال از فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) استاد دانشگاه ییل دعوت می کند که در این مهم با او همکاری نماید. بدین ترتیب در آغاز، هیأت تحریریه ای مرکب از روزنتال، احسان عباس (استاد دانشگاه امریکایی بیروت) و خود یارشاطر تشکیل می شود، که بعداً بازورث (C. E. Bosworth) استاد دانشگاه منچستر، و جاکوب لسنر (Jacob Lassner) استاد دانشگاه ایالتی وین، میشیگان نیز به این هیأت می پیوندند. این افراد سپس جستجوی خود را برای یافتن کسانی که هم در تاریخ اسلام دست داشته باشند و هم به زبان عربی کلاسیک احاطه آغاز می کنند.

چنین تصمیم گرفته می شود که ترجمه انگلیسی کتاب بر اساس متن انتقادی که به همت دخویه (M. J. de Goeje) بین سالهای ۱۸۷۹ و ۱۹۰۱ میلادی در لایدن هلند به چاپ رسیده است قرار گیرد. سپس متن کامل کتاب تاریخ طبری به ۳۸ قسمت دویست صفحه ای تقسیم می شود تا هر قسمت به صورت یک جزء نسبتاً مستقل در اختیار یک مترجم قرار داده شود. تقسیم متن به قطعات دویست صفحه ای از این رو بوده است که حجم متن به قدری تقلیل یابد که اضافه کردن تعلیقات و حواشی مفصل برای مترجمین در هر جلد ممکن گردد. هیأت سرپرستان این پروژه به زودی درمی یابند که نظر به تعدد مترجمین و ویژگیهای مخصوص سبک و روش هر مترجم، اگر دستورالعمل مفصل و دقیقی در اختیار آنان قرار داده نشود، ترجمه کل متن عربی ترجمه ای یکدست و به سامان از آب در نخواهد آمد. از این رو دستورالعمل مشخصی در مورد نحوه ترجمه، تعلیقات، کتابنامه، فهرستها، و دیگر مطالب مربوط تهیه می کنند و در اختیار مترجمین قرار می دهند. اضافه بر این حاصل کار هر یک از مترجمان، به توسط بازورث و لسنر مورد بررسی قرار می گیرد و اصلاحاتی در جهت هماهنگ کردن متن در آنها انجام می شود.

هر یک از مجلدات سی و هشت گانه، دارای فهرست مطالبی است که در آن نه تنها عنوانهای اصلی متن عربی به ترجمه انگلیسی نقل شده است، بلکه بعضاً برای روشتر شدن

ساختمان روایت، عنوانهای دیگری هم از سوی مترجم بر آن افزوده گردیده است. به علاوه هر یک از مجلدات آراسته به تعلیقاتی است که اسامی اشخاص و لغات تکنیکی و تعقیدات متن را روشن می سازد. با آن که هر یک از مجلدات آغازین تنها مقدمه مختصری داشتند، بعداً تصمیم بر آن می شود که هر مترجم را اجازه دهند تا مقدمه مفصلی شامل بحث پیرامون مطالب مجلدی که ترجمه کرده، به همراه نقشه ها و نسبنامه هایی که لازم است فراهم آورد و در ابتدای کتاب قرار دهد تا خوانندگان بتوانند با مطالعه آن مقدمه، زمینه علمی و تاریخی کافی برای درک آنچه که در متن آمده است به دست آورند.

بنده از نظر اهمیت، خلاصه ای از دستورالعملی را که مترجمین کتاب تاریخ طبری ملزم به پیروی از آن بوده اند در این جا نقل می کند:

#### الف: دستور العمل ترجمه:

۱- هدف این ترجمه آن است که متنی دقیق و فصیح به دست دهد.  
۲- اسامی معروف، مانند مکه، مدینه، بغداد، اورشلیم، و امثالها به صورت معروف خود در زبان انگلیسی نوشته می شوند.

۳- اصطلاحات تکنیکی مانند وزیر و قاضی که معادلهای انگلیسی دارند باید به آن معادلها ترجمه شوند. هرگاه این اصطلاحات دارای معادلهای معروف به زبان انگلیسی نباشند باید در حواشی توضیح داده شوند یا منبعی که آنها را شرح می کند معرفی گردد.

#### ب: دستور العمل تعلیقات:

۱- کلیه اسامی یا واژه های تکنیکی که برای خواننده غیرمتخصص مفهوم نباشد باید توضیح داده شوند.

۲- منابع جنبی مربوط به هر مطلب باید شناخته و معرفی شوند.  
۳- جزئیات مربوط به فقه اللغة عربی یا سبک نثر عربی که تنها متخصصین در زبان و ادب عرب را به کار می آید، باید فقط هنگامی که توضیح آنها به فهم ترجمه کمک می کند شرح داده شود.

۴- در مورد اسامی جغرافیایی غیر معروف ذکر منابعی مانند معجم البلدان که آنها را شرح می کند بسنده است مگر هنگامی که شرح لازم به درک متن کمک کند.

۵- هنگامی که شرح لازم در مورد مطلبی نیازمند صفحات متعدد باشد، این شرح به صورت ضمیمه ای به آخر کتاب ملحق خواهد شد.

۶- حداکثر صفحات تعلیقات و حواشی متن نباید از یک سوم کل صفحات متن فراتر

ج: دستورالعمل مربوط به متن مورد استفاده:

با آن که این ترجمه بر اساس متن انتقادی چاپ لایدن صورت می گیرد، طبع قاهره تاریخ طبری هم باید مورد توجه مترجمان قرار گیرد و هرگاه اختلاف دو طبع مهم است، این اختلاف باید در نظر گرفته شود و در زیرنویس هم بدان اشاره گردد. گذشته از آنچه ذکر شد شماره صفحات متن عربی (چاپ دخویه) در حاشیه ترجمه انگلیسی در براکت [ ] می آید و تمام تاریخهای هجری با معادل‌های میلادی که با یک خط مورب از تاریخ هجری جدا شده اند همراهند. هر مجلد دارای فهرست اسامی مفصل و مرتب است.

با چنین دقتی، تاکنون تمام متن تاریخ الرسل والملوک طبری - به جز جلد پنجم: «ساسانیان» که ترجمه آن به پایان نرسیده است - در طی مدت ۲۵ سال ترجمه و منتشر گردیده است و جلد سی و نهم آن: «وفیات و انساب» نیز زیر چاپ است.

عناوین مجلدات کتاب و نام مترجم هر جلد به شرح زیر است:

- Volume I, General Introduction and From Creation to the Flood, Franz Rosenthal**
- Volume II, Prophets and Patriarchs, William M. Brinner**
- Volume III, The Children of Israel, William M. Brinner**
- Volume IV, The Ancient Kingdoms, Moshe Perlmann**
- Volume V, The Sasanians - not yet published**
- Volume VI, Muhammad at Mecca, W. Montgomery Watt and M. V. McDonald**
- Volume VII, Foundation of the Community, W. Montgomery Watt and M. V. McDonald**
- Volume VIII, The Victori of Islam, Michael Fishbein**
- Volume IX, The Last Years of the Prophet, A.D. 630-632/A.H. 8-11, Ismail K. Poonawala**
- Volume X, The Conquest of Arabia, A.D. 632-633/A.H 11. Fred M. Donner**
- Volume XI, The Challenge to the Empires, Khalid Y. Blankinship**
- Volume XII, The Battle of al-Qadisiyyah, Yohanan Friedmann**
- Volume XIII, The Conquest of Iraq, Southwestern Persia and Egypt, Gautier H. A. Juynboll**
- Volume XIV, The Conquest of Iran, A.D. 641-643/A.H. 21-23, G. Rex Smith**
- Volume XV, The Crisis of the Early Caliphate, A.D. 644-656/A.H., 24-35, R. Stephen Humphreys**
- Volume XVI, The Community Divided: The Caliphate of 'Ali I. A.D. 656 657/A.H. 35-36, Adrian Brockett**
- Volume XVII, The First Civil War: From the battle of Siffin to the Death of 'Ali, A.D.**

- 656-661/A.H. 36-40, G. R. Hawting
- Volume XVIII, *Between Civil Wars*, Michael G. Morony**
- Volume XIX, *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah, A.D. 680-683/A.H. 60-64*, I.K.A. Howard**
- Volume XX, *The Collapse of Sufyanid Authority and the Coming of the Marwanids*, G. R. Hawting**
- Volume XXI, *The Victory of the Marwanids, A.D. 685-693/A.H. 66-73*, Michael Fishbein**
- Volume XXII, *The Marwanid Restoration: The Caliphate of 'Abd al-Malik*, Everett K. Rowson**
- Volume XXIII, *The Zenith of the Marwanid House: The Last Years of 'Abd al-Malik*, Martin Hinds**
- Volume XXIV, *The Empire in Transition: The Caliphates of Sulayman, 'Umar, and Yazid*, David S. Powers**
- Volume XXV, *The End of Expansion: The Caliphate of Hisham*, Khalid Y. Blankinship**
- Volume XXVI, *The Waning of the Umayyad Caliphate: Prelude to Revolution*, Carole Hillenbrand**
- Volume XXVII, *The 'Abbasid Revolution, A.D. 743-750/A.H. 126-132*, John Alden Williams.**
- Volume XXVIII, *'Abbasid Authority Affirmed: The Early Years of al-Mansur, A.D. 753-763/A.H. 136-145*, Jane Dammen McAuliffe**
- Volume XXIX, *Al-Mansur and Al-Mahdi, A.D. 763-786/A.H. 146-169*, Hugh Kennedy**
- Volume XXX, *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium, A.D. 785-809/A.H. 169-193*, C.E. Bosworth**
- Volume XXXI, *The War Between Brothers, A.D. 809-813/A.H. 193-198*, Michael Fishbein**
- Volume, XXXII, *The Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, C.E. Bosworth**
- Volume, XXXIII, *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the 'Abbasid Caliphate*, C.E. Bosworth**
- Volume XXXIV, *The Roots of Decay, A.D. 841-863/A.H. 227-248*, Joel L. Kraemer**
- Volume XXXV, *The Crisis of the 'Abbasid Caliphate*, George Saliba**
- Volume XXXVI, *The Revolt of the Zanj*, David Waines**
- Volume XXXVII, *The 'Abbasid Recovery*, Phillip Fields**
- Volume XXXVIII, *The Return of the Caliphate to Baghdad, A.D. 892-915/ A.H. 279-302*, Franz Rosenthal**
- Volume XXXIX, *Obituaries and Genealogies* - in press**

## بهبشت طوطی

### سریال تلویزیونی کودکان و کتابهای داستانی آن\*

در سال ۱۹۹۳ طرح این برنامه با یاری همسر (فرزانه) آماده گردید. اکنون پس از گذشت چهار سال چگونگی شکل یافتن این برنامه تلویزیونی را به آگاهی علاقه مندان می‌رسانم.

پس از نوشتن طرح برنامه و داستانهای آن و گزیدن بازیگران، همانند تهیه دیگر برنامه‌های تلویزیونی راه عادی تولید را پی می‌گرفتم. دست اندر کاران و یاران اگرچه همکاری می‌کردند ولی بیشترشان ما را از ادامه کار به دلیل نبودن «خشونت» در داستانها و برنامه - که روال عادی تمام برنامه‌های تلویزیونی کودکان در امریکا است - باز می‌داشتند. چرا که، داستانهای ما به دور از هر گونه جدال و درگیری بود و با باور به فرهنگ دوستی و مهر، به دور از هر گونه خشونت به کار ادامه می‌دادیم. در داستانهای ما چنان که از شخصیتی خطایی سرزند، شخصیت دیگر در ارتباط داستانی به گونه ای عمل می‌کند که خطا کار به اشتباه خود پی می‌برد و نه تنها در صدد جبران بر می‌آید، بل از کرده خود پشیمان شده، پوزش می‌خواهد. بدین سان کودکان در می‌یابند اگرچه همه ما گاهی خطا می‌کنیم اما درست تر آن است که با یادآوری آن پند بگیریم، و پوزش خواهی نه تنها از

\* چند ماه پیش، ضمن دیدار با نویسنده این مقاله، از طرح آموزشی جالب توجه و مفیدی که برای کودکان، به ویژه کودکان ایرانی مقیم خارج، در دست تهیه دارد، آگاه شدم. پس خواهش کردم خلاصه طرح را برای چاپ در ایران شناسی بفرستد تا خوانندگان مجله نیز از کم و کیف آن آگاه گردند.

ارج ما نمی‌کاهد که به آن نیز می‌افزاید. داستانهای سریال مورد بحث بیشتر ایرانی ست و چندتایی هم از دیگر سرزمینهاست. داستانها از شکل اصلی خود تغییر کرده و به گونه دلخواه که در سوی روال کلی برنامه است، شکل گرفته اند.

### بهشت طوطی "Toote Paradise"

طوطی پرده ای ست خیالی که در بهشت طوطی زندگی می‌کند. بهشتی تخیلی بدن گونه که، در آن آنچه هست فراگیری ست و آنچه را که بهترینهای فرهنگ ایرانی می‌آموزد: احترام به بزرگتر، آموزگار، پدر و مادر، همبستگیهای خویشاوندی و خانواده، ارزشهای والای زندگی، تفکر عقلانی، توجه به رویه های مثبت زندگی و پیشامدها، احترام متقابل و همسانی انسان بی توجه به رنگ پوست و آیین و زادبوم، هم آمیزی فرهنگی، نکات و مفاهیمی ست که کودکان ۳ تا ۸ ساله در برنامه «بهشت طوطی» می‌آموزند. این، «اتوپیا» نیست، جایی ست تخیلی برای کودکان و دنیای کودکان آنها.

طوطی، همان پرده سخنگو و داستانگوی، اگرچه نامی آشناست برای آموزش کودکان به دور از ایران تدارک شده است، کودکان ما که بیشتر با زبان انگلیسی آشنا هستند، آسانتر است که با همان زبان، بهترینها را از فرهنگ ما بیاموزند.

طوطی پرواز کنان، هر روز به گوشه ای در «بهشت طوطی» می‌رود تا برای آنها داستان بگوید، به جایی که کودکان با راهنمایی پالی (Poly) می‌آیند تا شنونده یکی دیگر از داستانهای طوطی باشند. داستانهای متفاوت از سرزمینهای دوردست و گوناگون با آداب و رسوم جدا از یکدیگر. پالی همچون مادری مهربان و آموزگاری دلسوز را بط میان طوطی و کودکان در برنامه و تماشاگر در خانه هاست. همراهی پالی بدان سبب است تا بچه ها بیاموزند رفتن به هر کجا بدون همراهی پدر و مادر، لزوم سرپرستی بزرگتر دیگری را نیازمند است. در پایان هر داستان، پندها و پیامهای دریافته از آن را پالی شعرگونه (Moral song) می‌خواند و سپس فشرده داستان و مفاهیم دریافته از آن را باز می‌گوید تا با تکرار، فراگیری را آسان کند.

طوطی با همکاری پالی از کودکان درباره داستان و نکات برجسته آموزشی آن پرسش می‌کند و کودکان پاسخ می‌دهند. دو پرسش هم برای آنان که در خانه ها به تماشا نشسته اند طرح می‌کند و از کودکان در خانه می‌خواهد که با یاری پدر و مادر به آنها پاسخ دهند.

طوطی در پایان برنامه همان گونه که آمده بود، پرواز کنان باز می‌گردد. پالی با آرزوی شادمانی، مهر، و دوستی بیشتر برای کودکان نوید برنامه ای دیگر را می‌دهد و

آنها را به پروردگار بزرگ می سپارد.

در شکل گیری کلی برنامه برای بیان داستانها، از شخصیت حیوانات بهره گرفته ایم. تغییرات چندی در چگونگی شکل گیری داستانها و شخصیتهای آن داده شده است تا در سوی هدف آموزشی برنامه قرار گیرند. داستانها با هنر رقص «باله» و بازیگری به همراهی موسیقی متن که تماماً ساخته شده است و با بهره گیری از گفتار روی داستان- که امکان ترجمه و تبدیل آن را به هر زبانی می دهد- و بازسازی صدای حیوانات با توجه به ارائه شخصیت آن حیوان، که با چگونگی نوع صدای ویژه حیوان مورد نظر همخوانی دارد، ارائه می شوند.

هر یک از داستانها، در شکل کلی ۱۵ برنامه تلویزیونی\* دارای کتابی جداگانه با نقاشی کارتون های حیوانات است. تاکنون کار نقاشی، صفحه بندی، غلط گیری پنج کتاب به پایان رسیده است که دو کتاب آن به چاپخانه سپرده شده و در دست انتشار است و تا پایان تابستان سه کتاب دیگر نیز انتشار می یابد. تمام ۱۵ جلد کتاب داستانی در سری "Tootee's Magical Stories" «داستانهای تخیلی (جادویی) طوطی» انتشار می یابد. از سری ۱ و ۲، هر یک پنج هزار نسخه و از سری ۳، ۴، و ۵ هر یک ۱۰ هزار نسخه چاپ می گردد.

تاکنون کار تولید، ضبط، و پیوند (ادیت) ۱۳ برنامه تلویزیونی به پایان رسیده است، هزینه تمام برنامه ها به سرمایه شخصی بوده است. از تاریخ اول اپریل ۱۹۹۷ برنامه های تلویزیونی طوطی روزهای شنبه ساعت ۹ صبح و بعداً در تمام روزهای هفته از شبکه Cable (کیبل) "Media One" در اتلانتا پخش می شود.

با توجه به هزینه زیاد تولید برنامه های تلویزیونی، امید داریم هرچه زودتر ضبط ۲ برنامه دیگر را نیز به پایان برسانیم تا همراه با ۱۵ داستان آماده کتابها به بازار عرضه گردد.

دست اندر کاران می دانند که رسوخ در شبکه های تلویزیونی امریکا بسیار مشکل است. به عنوان یک ایرانی، بسیار شادمانم که برای اولین بار توانسته ایم در تلویزیون امریکا کاری را عرضه کنیم که با تداوم (سری) هفتگی و روزانه پخش گردد. هرچند در مقیاسی کوچک، ولی این ابتدای کار است، چرا که با پشتکار، و باورِ راسخ به کاری که می کنیم و با توجه به هدف آموزشی و نمایاندن باورهای فرهنگ ایرانی، بی شک آینده از آن ماست.

## یادداشتها:

\* عنوان کتابهای پانزده گانه عبارت است از:

- ۱- Precarious Pond (آبگیر خطرناک) ۲- The Ant and the Honey (مورچه و عسل) ۳-  
 Dukunoo Island (جزیرهٔ دوکونو (دوکسانو)) ۴ و ۵ - The Elephant and th Sparrows, Part 1 & 2  
 (گنجشکها و فیل) ۶- The Brave Donkey, the Cowardly Lion, and the Clever Fox (خرشجاع،  
 شیر ترسو، روباه زردنگ) ۷- Do What you can do (آنچه می توانی انجام بده) ۸- The Rat's Trap  
 (تلهٔ موش) ۹- The Little Donkey and the Red Rooster (خر کوچک و خروس قرمز = خروس قرمزی و  
 خر کوچکولو) ۱۰- The Turtle and the Storks (لاک پشت و لک لکها) ۱۱- The Stork and the Fox  
 (روباه و لک لک) ۱۲- The Feathered Forest (جنگل پر) ۱۳- The Great Rain (باران بزرگ، یا آقای  
 باران) ۱۴- The Bears' Den (استراحتگاه خرسها) ۱۵- The Selfish Hoopoe (بلدرچین خودخواه).



# برگزیده ها

## [دادگری عمر خلیفه دوم!]

### مقدمه

آگاهی ما از آنچه در حمله های پی در پی اعراب مسلمان به ایران و ایرانیان در چهارده قرن پیش گذشته بسیار اندک است، تازه همین اطلاعات اندک را هم هرگز در کتابهای درسی ما مطرح نکردند تا بدانیم بر پدران مادران ما در آن سالهای تیره چه گذشته است. و همین قصور نابخشودنی دست اندرکاران تألیف کتابهای تاریخ دوره های دبستان و دبیرستان - که لابد به تبعیت از سیاست فرهنگی و مذهبی دولتهای وقت بوده است - در سالهای اخیر به برخی فرصت داده است که آشکارا عنوان کنند: ایرانیان با آغوش باز اسلام را پذیرفتند، اعراب مطلقاً به ایران حمله ای نکردند، ایرانیان دسته دسته از ظلم ساسانیان به اسلام پیوستند و... نگارنده این سطور مدتی پیش در مقاله کوتاه «یکی داستان است پُر آب چشم» به استناد کتابهای معتبر تاریخی که مورخان مسلمان در سه چهار قرن نخستین اسلامی نوشته اند، درکمال اختصار روشن ساخت که باد به نشینان عرب که خود از اسلام چیزی نمی دانستند، به نام اسلام، چه بر سر مردم ایران آوردند. اگر در کتابهای درسی ما در دوره پیش، و به طریق اولی در حکومت اسلامی، از این مقوله چیزی نوشته اند و نمی نویسند، خوشبختانه در چند سال اخیر یکی از محققان سرشناس ایران استاد دکتر محمد محمدی ملابری که به زبان و ادب و فرهنگ فارسی و عربی تسلط کامل دارد و سالها در دانشگاههای تهران و بیروت به تدریس مشغول بوده، در صدد برآمده است، به دور از هرگونه تعصب، و با تکیه بر اسناد و مدارک معتبر تاریخی حوادث دو قرن اول اسلامی را در رابطه با ایران روشن سازد. به جز مقاله ها و کتابهایی که وی در این زمینه در سالهای پیش در ایران و لبنان به رشته تحریر درآورده است، در سال ۱۳۷۲ کتاب تاریخ و فرهنگ ایران در دوران

انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی را منتشر ساخت، و در آن از جمله بر اصطلاح نادرست «دو قرن سکوت» یا «دو قرن انقطاع» خط بطلان کشید، و سپس در سال ۱۳۷۵، بخش اول جلد دوم آن کتاب را با نام دل ایرانشهر به چاپ رسانید.

در بخش «برگزیده ها» ی این شماره، گفتار بیست و دوم کتاب دل ایرانشهر با عنوان «چگونه شیطان در بصره لانه کرد» را نقل می کنیم که در آن مسائل بسیار مهمی مطرح گردیده است از جمله: حوادث زندگانی مغیره بن شعبه والی بصره که خود را «امیرالمسلمین» خوانده بود و زناکاری او؛ زنان چند شوهره در دوران جاهلیت و صدر اسلام؛ اجرای گونه ای خاص از «عدالت اسلامی» از سوی عمر دومین خلیفه مسلمانان درباره والی زناکاری که مستوجب مجازات سنگسار بود، و تازیانه زدن بر کسانی که به راستی به زناکاری او شهادت داده بودند، و نیز نحوه عمل خلیفه درباره غارتگران اموال ایرانیان؛ جهاد در راه اسلام به دو شکل: والی سوار بر مرکب همراه با بارو بنه اش بر چهل استر، و مردم عادی با پای پیاده، زیرا جهاد پیاده فضیلت بسیار دارد!

«برگزیده ها» ی این شماره را با آخرین بخش «گفتار بیست و یکم» این کتاب آغاز

می کنیم و سپس به نقل گفتار بیست و دوم می پردازیم:

ج ۴۰

### بصره شهری که شیطان در آن لانه کرد\*

زیرا هنوز سال دوم امارت مغیره به پایان نرسیده بود که سه تن از نخستین مجاهدانی که عمر آنها را با عتبه بن غزوان به بصره فرستاده بود و شرح آن گذشت با شتاب خود را به مدینه رساندند تا عمر را از امر منکری باخبر سازند که نماینده او در بصره یعنی همین امیرالمسلمین مرتکب شده. منکری که ارتکاب آن او را مستوجب عقوبت سنگسار می گردانید، و خلیفه که با این خبر غافل گیرانه خود را در برابر تکلیفی جدید یافت ابوموسی اشعری را خواست و به او گفت می خواهم تو را به جایی بفرستم که شیطان در آن لانه کرده. آن گاه او را به امارت بصره برگزید و به او دستور داد به بصره برود و مغیره بن شعبه را با شهادتی که او را در حال ارتکاب آن منکر دیده اند به مدینه بفرستد، و او هم که

\* دکتر محمد محمدی ملابری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد دوم،

بخش اول: دلی ایرانشهر، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۵، از ص ۴۲۱ تا ۴۳۶.

ظاهراً خود را به تنهایی از اجرای آن دستور ناتوان می دید از عمر خواست تا چند تن از صحابه را هم که در میان مردم شأن و اعتباری داشتند با او همراه کند، او نیز چنین کرد و ابوموسی هم به بصره رفت و پس از سه روز مغیره و شاهدان را به مدینه فرستاد (بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۲۳).

### چگونه شیطان در بصره لانه کرد

گزارشی که پیکهای رسیده از بصره به خلیفه دادند و به خلع مغیره از امارت بصره و احضار او به مدینه و محاکمه او در محضر خلیفه انجامید، هرچند به همان گونه که دلخواه خلیفه بود گزندی به مغیره نرسانید ولی نشانه آن بود که مغیره در استفاده از مزایای امارت هم شتاب کرده و هم راه افراط پیموده که چنان که گذشت رازش از پرده برون افتاده و چنان پی آمدهایی یافته است.

و چون شیطانی که به تعبیر خلیفه در بصره لانه کرده بود از پیچ و خمهای داستانی که در آن زمان به نام رسوایی ام جمیل خوانده می شده به دارالاماره بصره خزیده بوده است، به ناچار این گفتار با آن داستان آغاز می شود.

### رسوایی ام جمیل

ام جمیل زنی بود از قبیله بنی هلال که به قول بلاذری شوهری داشت از قبیله بنی ثقیف به نام حجاج بن عبید. و چون مغیره را به خیمه این زن رفت و آمدی مکرر بود این امر بدگمانی عده ای<sup>۱</sup> را برانگیخت و آنان را به کمین وی واداشت تا روزی که برحسب تصادف یا در اثر بادی شدید یا به علتی دیگر پرده خیمه به کناری رفت و کمین نشستگان آن دورا در حالتی یافتند که مشاهدات آنها برای ادای شهادت به زنا، بدان صورت که حد شرعی بر او واجب گردد، کافی و معتبر می نمود. پس بدان قصد از بصره به مدینه نزد خلیفه شتافتند و ماجرا را باز گفتند. عمر هم چنان که گذشت بی درنگ ابوموسی را به جای مغیره به امارت بصره گسیل داشت و به او گفت: به بصره برو که در آن جا شیطان لانه کرده،<sup>۲</sup> و دستور داد تا مغیره را به مدینه فرستد و او نیز سه روز پس از ورودش به بصره مغیره را به مدینه فرستاد.

جلسه محاکمه با حضور شهود در محضر خلیفه تشکیل شد و شاهدان که چهار تن بودند سه تن از آنها به گونه ای شهادت دادند که حد شرعی را ایجاب می کرد، ولی چون شاهد چهارم به فراست دریافت که خلیفه مایل نیست مغیره را به کیفر برساند و رسوا سازد شهادت خود را به گونه ای تغییر داد که موجب حد نگردد و بدین سان مغیره از کیفر نجات

یافت.

شاهد نخست نافع بن حارث بود و پس از او شبل بن سعید و سپس ابوبکره بودند. این هر سه به همان گونه شهادت دادند که دیده بودند. شاهد چهارم زیاد بن عبید بود. به نوشته بلاذری هنگامی که او برای ادای شهادت پیش آمد عمر نظری به او افکند و گفت من چهره مردی را می بینم که امیدوارم مردی از اصحاب رسول الله (ص) به دست او سنگسار نشود و با شهادت او رسوا نگردد.<sup>۳</sup> و چون زیاد با این سخن شهادت خود را به گونه ای تغییر داد که جرم ثابت نگردد عمر دستور داد آن سه شاهد دیگر را به جرم شهادت به ناحق تازیانه بزنند و چون شبل را تازیانه می زدند، خطاب به عمر گفت آیا شاهدان حق را تازیانه می زنی و حد خدا را باطل می گردانی؟ و چون ابوبکره را تازیانه زدند، گفت سوگند می خورم که مغیره زناکار است. و چون عمر این را شنید گفت او را حد بزنی ولی امام علی بن ابی طالب که در آن جا حضور داشت به خلیفه گفت اگر این گفته را به جای شهادت می پذیری باید مغیره را سنگسار کنی و عمر از آن درگذشت.

هر چند مغیره رسماً تبرئه شد ولی آنچه بدان متهم شده بود حتی نزد خلیفه هم تقریباً مسلم بود چه پس از مدتی که خلیفه به او خدمتی واگذار نکرد وقتی خواست دوباره به او کاری رجوع کند او را خواست و به او گفت اگر تو را ولایت کوفه دهم آیا متعهد می شوی که دوباره بدان عملی که بدان متهم شدی باز نگردی؟ و چون مغیره بدان تعهد کرد خلیفه او را به ولایت کوفه فرستاد و او تا پایان خلافت عمر در آن جا بود و عثمان در خلافت خود او را از آن کار برداشت.<sup>۴</sup>

مغیره هر چند در ولایت کوفه کارش به چنان رسوایی نمایان نینجامید ولی تا پایان زندگی همچنان در بند شہوات خود باقی ماند. حافظ ذہبی شمار زنهایی را که او در زندگی خود به حصانت خویش درآورده بود در کمترین رقم سیصد و در بیشترین رقم هزار زن نوشته است.<sup>۵</sup>

#### رسمی منسوخ از دوران جاهلیت عرب

طبری داستان مغیره بن شعبه و ام جمیل را به گونه ای بیان می کند که از خلال آن استمرار یک رسم منسوخ دوران جاهلیت عرب را در اعراب بصره می توان دید. به نوشته طبری شوهر این ام جمیل، حجاج بن عبید بوده و پیش از این تاریخ به هلاکت رسیده بوده.<sup>۱</sup> و ام جمیل هم غاشیه مغیره بوده و اختصاص به او هم نداشته. این زن معمولاً غاشیه امرا و اشراف می شده، و برخی از زنان در زمان خود که مقصود زمان جاهلیت است به چنین کاری دست می زده اند. عبارت طبری درباره عمل ام جمیل و مغیره چنین است: «کانت

غَاشِيَةً لِلْمُعْتَمِرَةِ وَتَغَشَى الْأَمْرَاءَ وَالْأَشْرَافَ وَكَانَ بَعْضُ النِّسَاءِ يَفْعَلْنَ ذَلِكَ فِي زَمَانِهَا»<sup>۷</sup>.

گمان می رود در این عبارت با عنوانی روبرو هستیم که زنان چند شوهره دوران جاهلیت را بدان عنوان می خوانده اند. از جمله گونه های مختلفی که برای ازدواج یا به عبارت بهتر روابط بین زنان و مردان در دوران جاهلیت عرب نوشته اند، یکی هم زنان چند شوهره است. یعنی زنانی که به جای یک شوهر چند شوهر مشخص و معلوم می گرفته اند، و همین آنها را از روسپها که معمولاً آنها را با صفاتی دیگر می خوانده اند متمایز می ساخته، و چنین پیداست که این زنان را غاشیه می گفته اند؛ نه بغی و عاهر بدان گونه که روسپها را بدان نامها می خوانده اند. غاشیه از غشاء است که هم به معنی پوشاندن و فرا گرفتن است و هم به معنی جماع و تناوب در آن، و بدین معنی غاشیه به زنی گفته می شده که خود را به نوبت در اختیار مردان خود می گذاشته و با این ترتیب همه را می پوشانده و چنین پیداست که این رسم ناهنجار با آن که در اسلام به شدت منع شده بوده ولی هنوز پایه های آن در عرف و عادت مردمی که بدان خو گرفته بوده اند، آن اندازه سست نشده بوده که ارتکاب چنان کار زشتی حتی برای کسی چون مغیره که خود را امیر المسلمین می خوانده آن اندازه موجب شرمساری گردد که دست کم از رده حاکمان و زمامداران امور مسلمانان خارج گردد.

#### قانونی از آن رسم منسوخ

شاید بتوان انگاشت که در این تاریخ هنوز آن اندازه از اسلام نگذشته بوده که باورهای آن در درون همه قبائل عربی نفوذ کند تا آداب و رسوم ناستوده خود را در پرتو آن زشت و ناستوده بیا بند ولی پس از این تاریخ هم در هنگامی که معاویه در شام به نام خلیفه مسلمین بر مسند خلافت نشسته بود و بر اساس رسوم و قواعد همین سنت جاهلی موضوع «استلحاق» زیاد صورت گرفت، و در آن محضر رسمی با اقامه شهود زیاد بن عبید به زیاد بن ابی سفیان تغییر نسب داد، این عمل بدان گونه که در واقع بود منکر و ناهنجار و خرق حرمت اسلام به نظر حاضران و معاصران و ارباب حل و عقد که معمولاً از اعراب سرشناس بودند نرسید. گویی که چنین کاری چندان هم خلاف عرف و عادت قوم نبوده و عمل به قواعد آن هم امری منکر شمرده نمی شده. و چون این کار هم برای خود قاعده و قانونی داشته و از آن جمله این که فرزندی که از این زنان زاده می شده از آن مردی می بوده که آن زن او را پدر نوزاد معرفی کند و به موجب همین قاعده و قانون بود که معاویه زیاد بن عبید را، که چنان که گذشت مردی زیرک و باهوش و با تدبیر بود و می خواست او را به خدمت خود در آورد، به نسب خویش در آورد و برادر خود خواند و زیاد بن ابی سفیان نامید، چه شهودی برانگیخت تا در محضر رسمی خلافت شهادت دادند که ابوسفیان با سمیه مادر زیاد که شوهری به نام عبید

داشته به زنا درآمخته و زیاد نتاج آن آمیزش بوده و بنا بر این فرزند قانونی ابوسفیان شمرده می شده.<sup>۸</sup> و ایرادی هم که به این عمل معاویه گرفته شده، نه در اصل موضوع و زشتی آن، بلکه در این بوده است که این قانون یا رسم فقط در دوران جاهلیت معمول بوده و به دوران اسلام که قانون آن، «الولد للفراش وللعاهر الحجر» بوده است راه نمی یافته.

#### خانه ام جمیل در بصره

ظاهراً این ام جمیل در بصره محترمانه می زیسته و شاید هم می بایستی چنین باشد چون او غاشیه امرا و اشراف بوده نه مردم عادی. در زمانی که مهدی خلیفه عباسی بر آن سر شد که مسجد بصره را که از زمان ولایت زیاد بن عبید بر عراق در آن کاری صورت نگرفته بود گسترش دهد و برای این کار چندین خانه را که در مجاورت مسجد بود خرید و ضمیمه مسجد ساخت یکی از آن خانه ها خانه ام جمیل بود که در ردیف خانه های سران قوم و بزرگانی بود که همه از سرشناسان آن دوران بودند. بلاذری در این مورد هم که از خانه ام جمیل سخن گفته از او بدین گونه نام برده است: «... و دار ام جمیل الهلالیه التی کان من امرها و امر مغیره بن شعبه ماکان».<sup>۹</sup>

#### مغیره بن شعبه

مغیره بن شعبه با چهره های ناهمگونی که از او در تاریخ مانده یکی از کسانی است که برای درک بهتر تاریخ این دوران باید او را بهتر شناخت زیرا او در این دوران که اسلام برای شناخته شدن در این سرزمین نیاز به الگوهایی بهتر از او می داشته یکی از الگوهای عرضه شده و یکی از تاریخ سازان نخستین دوره های اسلامی این منطقه بوده است. مغیره پیش از اسلامش گذشته تاریکی داشته. وی از آن هنگام نامش در تاریخ برده شده که در بین راه چند تن از همراهانش را کشته و مال آنها را دزدیده و گریخته است و سپس به پیغمبر اسلام پیوسته و مالش را هم در اختیار آن حضرت گذارده و پیغمبر (ص) اسلام او را پذیرفته ولی مالش را که از راه غدر و خیانت به دست آورده بوده پذیرفته است. وی از این که او از نخستین کسانی بوده است که به پیغمبر اسلام گرویده بوده خیلی به خود می بالید. نوشته اند او با پیغمبر (ص) در جنگ حدیبیه شرکت کرده و هنگامی که در آن رویداد عروه بن مسعود ثقفی از سوی قریش برای مذاکره نزد آن حضرت آمده بود مغیره با شمشیر و مغفر بالای سر پیغمبر ایستاده بوده.<sup>۱۰</sup> و در محاصره ثقیف در طائف هم مغیره با پیغمبر بوده.<sup>۱۱</sup> ولی امام علی بن ابی طالب (ع) او را در این ادعا که او از نخستین کسانی بوده که به پیغمبر گرویده بوده است دروغگو خوانده.<sup>۱۲</sup> نوشته اند پس از رحلت پیغمبر (ص) هنگامی که جسد آن حضرت را در قبر گذاشته بودند او دستی انگشتر خود را درون قبر

انداخته تا به بهانه بیرون آوردن آن به درون قبر رود و بتواند دعوی کند که او آخرین کسی بوده که جسد پیغمبر را لمس کرده یا او را دیده.<sup>۱۳</sup>

چنین می نماید که مغیره از سابقه صحابی بودن خود برای عرضه کردن خویش و کسب شهرت بیش از آنچه می بایستی بهره می گرفته است. نام او در تاریخ این دوران در بسیاری جاها هست آن هم جاهایی که از لحاظ تاریخ و محل غالباً با هم ناسازگارند و گویی بعضی از آن اخبار و روایات دستی در بین روایات دیگر گنجانده شده اند تا هرچه بیشتر نام او در اخبار و روایات این دوره مطرح گردد.

آنچه از اخبار و سرگذشت او در روایات تاریخ این دوران قرار می گیرد این است که او هم در بین کسانی بوده است که در فتح اُبله که به گفته طبری در ماه رجب یا شعبان سال چهاردهم هجری روی داده است حضور داشته<sup>۱۴</sup> و از آن تاریخ هم او همواره در همین منطقه بوده و نام او در جنگهای همین منطقه در تحت فرماندهی عتبه بن عروان برده می شود تا هنگامی که عمر او را به ولایت بصره برگزیده و از آن زمان هم تا حدود دو سال دیگر در همان سمت باقی بوده تا وقتی که در پی رسوایی ام جمیل از کار برکنار گردید و تا مدتی هم همچنان در مدینه می بود تا وقتی که خلیفه او را دوباره به امارت برگرداند ولی این بار به جای بصره او را به کوفه فرستاد و او تا آخر عمر خلیفه در همان مقام باقی ماند و عثمان خلیفه بعدی او را از آن کار برداشت و تا زمان معاویه که وی او را دوباره به امارت کوفه برگرداند همچنان در مدینه ماند.

#### چند خبر ناسازگار در باره مغیره

ولی در کنار این اخبار خبرهای دیگری هم که از لحاظ زمان و مکان و قرائن دیگر با اینها چندان سازگار نیست. در تاریخها آمده [۰۰۰] حال اگر بنا باشد با توجه به واقعیات تاریخی و امارات و قرائن دیگر این اخبار و روایات متضاد نقد و بررسی شود، غالب آنها مورد تردید قرار خواهد گرفت، مگر اخبار امارت او بر بصره و پی آمدهای آن از رسوایی ام جمیل گرفته تا محاکمه او در محضر خلیفه و سپس ولایت او بر کوفه که تا مرگ عمر همچنان ادامه داشته و عثمان او را از آن جا برداشته که چون زمینه تاریخی دارند شاید شک و تردید را در آنها راهی نباشد ولی درباره روایات دیگر چنین نیست [۰۰۰]. شاید برای شناخته شدن بهتر مغیره ذکر این دو خبر هم در این جا از آنچه درباره او روایت شده است بیفایده نباشد:

پس از کشته شدن عثمان خلیفه وقت که خلافت بر امام علی بن ابی طالب (ع) مسلم گردید مغیره نزد علی آمد و به عنوان یک ناصح مشفق به امام گفت اکنون صلاح در این

است که معاویه را بر ولایت شام و ابن عامر را بر ولایت بصره همچنان باقی گذاری و عزل آنها را از ولایت به وقتی موکول کنی که آنها در قلمرو ولایت خود برای تو بیعت گرفته باشند. و چون امام را گوش شنوایی برای این گونه سخنان نبود حرف او را ناشنیده گرفت. روز دیگر مغیره نزد امام آمد و گفت آنچه من دیروز گفتم چون نیک اندیشیدم دیدم درست نیست و مصلحت آن است که آن هر دورا بی درنگ از کار برکنار سازی. و چون از نزد امام بیرون آمد گفت دیروز من او را نصیحت کردم و آنچه صلاح بود گفتم و چون نشنید امروز او را فریب دادم «غشسته».<sup>۱۵</sup>

خبر دیگر روزی که در خلافت علی (ع) عایشه و یارانش ظاهراً به بهانه خونخواهی عثمان از کسانی از اعراب بصره که در مدینه اجتماع کرده بوده اند و آنها را از قاتلان عثمان می پنداشته اند ولی در واقع برای تصرف آن شهر و مخالفت با علی (ع) به بصره حرکت می کردند، مغیره بن شعبه و سعید بن العاص هم با آنها از شهر خارج شده و یک منزل هم آنها را همراهی کردند. و سپس بازگشتند. سعید از مغیره پرسید در این میان تکلیف ما چیست؟ مغیره گفت تکلیف این است که ما خود را کنار بکشیم چون به نظر نمی رسد که اینها در کارشان موفق شوند ولی اگر پیروز شدند نزد آنها خواهیم رفت و به آنها خواهیم گفت که میل قلبی ما با شما بوده و همواره هوادار شما بوده ایم [۰۰۰].<sup>۱۶</sup>

#### دام شیطان در کارگزاربهای دیگر خلیفه

هر چند ابوموسی اشعری بدین نیت با مقام امارت به بصره روانه شده بود تا لانه شیطان را در آن جا ویران و شیطان را از آن مرز و بوم تار و مار کند و چنین می نمود که او هم با برگرداندن مغیره به مدینه در این کار توفیق یافته است، ولی دیری نپایید که باز هم صدای پای شیطان نه تنها از بصره بلکه و همچنین از کارگزاربهای دیگر خلیفه هم از بصره تا اصفهان به گوش عمر رسید و این بار نه به وسیله مجاهدان نخستین و در حادثه ای همچون رسوایی ام جمیل، بلکه به وسیله شاعری شاعر با شهرت ابوالمختار که نابسامانی کارگزاربها و بی امانتی کارگزاران را هر چند تا حدی سر بسته ولی همه را با اسم و رسم در شعری به گوش خلیفه رسانید و با این کار خود را از رنج نارواییها را دیدن و دم برنیابردن آسوده ساخت و به قول خود آرام دل گردید.

او در مقدمه شعرش به خلیفه گفت تو در امر و نهی امانت دار خدایی و بر ما هم امینی و کسی که امین خداوند باشد من هم به او آرام دل هستم. و با این مقدمه مطلبی که خاطر او را مشغول می داشت بدین گونه با خلیفه در میان گذاشت: مگذار کسانی را که به روستاها و قریه ها فرستاده ای مال خدا را صرف شکمهای خود کنند. به حساب آنها رسیدگی کن. و



آن گاه کارگزارانی را که از حال و کار آنها آگاه بود با محل کار آنها یک به یک در شعر خود آورده و این را هم گفته که مال اندوزی آنها تا بدان حد است که اگر خلیفه نصف دارایی هر یک از آنها را هم بستاند باز آنها با نصف بقیه خشنود و راضی خواهند بود. گرفتن نصف دارایی یا به عبارت معمول آن زمان مقاسمه روش عمومی و شناخته شدهٔ عمر در مواردی از این قبیل بوده است. و در این مورد هم خلیفه به همین گونه عمل کرد یعنی تنها نصف اموال افرادی را که نامشان در این شعر آمده بود به آنها بازگردانید و در شدت اجرای این دستور نوشته اند که حتی از یک جفت کفش هم تنها یکی از آنها را برای صاحبش گذاشت. و چون در این میان ابوبکره را هم مشمول این کیفر ساخته بود و به روایتی او را ده هزار درهم جریمه کرده بود و او به این علت که کارگزار عمر نبوده تا مشمول این حکم گردد به او اعتراض کرد: گفت بلی تو نبودی ولی برادرت که سرپرست بیت المال و وصول ده یک بندر اُبله بوده از پولهای بیت المال به تو وام می داده و تو با آن به تجارت می پرداخته ای. این برادری که سرپرست بیت المال و ده یک بندر اُبله بوده همان زیاد بن عبید است که تاکنون یکی دوبار در این کتاب نام او برده شده و به خصوص در محاکمهٔ مغیره بن شعبه و پس از این هم در این کتاب بارها نام او در طی رویدادهای بسیار به میان خواهد آمد. و این ابوبکره هم همان نافع برادر زن عتبه بن غزوان است که از همراهان نخستین وی در عزیمت به بصره بوده و از مادر یعنی سُمیه با زیاد برادر بوده.

کارگزارانی که در این رویداد در دام شیطان افتاده و به خیانت در امانت موصوف گردیده و به جزای اعمال خود بدان گونه که مرسوم آن زمان و آن دیار بود رسیده بودند کارگزاران این مناطق بودند:

منطقهٔ فرات،<sup>۱۷</sup> سُرُق در اهواز،<sup>۱۸</sup> جندی شاپور در خوزستان،<sup>۱۹</sup> بیت المال اصفهان، مناذر در خوزستان،<sup>۲۰</sup> السُّوق (سوق الاهواز)<sup>۲۱</sup> استانهای دجله (= کور دجله،<sup>۲۲</sup> بصره و صدقات آن،<sup>۲۳</sup> مرکز جمع آوری غنیمتها، رام هرمز<sup>۲۴</sup>).

در خور ذکر است که کارگزار جایی که در این جا کُور دجله (= استانها یا تسوهای دجله) خوانده شده همان نعمان بن عدی ست که پیش از این در وصف اُبله و زیبا بیهای آن شعری از او دربارهٔ برخورداری وی از آن زیبا بیها نقل شد، شعری که چون به گوش عمر رسید او را از آن جا برداشت. گویی این کیفر مالی که در این مرحله او را در گرفت کافی نبوده است که در آن محیط اغواگر شیطان را از او دور نگهدارد و او همچنان در بند شیطان خود به کسب لذات مشغول بوده تا سرانجام خلیفه او را از کارگزاری آن جا معزول ساخته است.

## ابوموسی اشعری و شیطان دارالاماره بصره

گفتنی ست که خود ابوموسی اشعری هم که در نظر خلیفه قهرمان مبارزه با شیطان در این منطقه بود پس از آمدن به این جا و برخورداری از مزایای امارت در همان دامی لغزید که شیطان در دارالاماره بصره گسترده بود. آغاز امارت او را در بصره دیدیم که همراه با چندتن از صحابه پیغمبر به قصد اجرای احکام الله وارد آن شهر شد. و مغیره در دام شیطان لغزیده را به مدینه گسیل داشت. اینک پایان امارت او را هم بر این شهر از زبان طبری بشنویم:

«در سال سوم خلافت عثمان، مردم ایدج و کردها سر از اطاعت برتافتند. ابوموسی که برای سرکوبی آنها می خواست لشکری فراهم آورد برای مردم خطبه ای ایراد کرد و آنها را به جهاد دعوت نمود. وی در آن خطبه در فضیلت جهاد پیاده آن چنان داد سخن داد که گروهی به شوق آمدند و بر آن سر شدند که پیاده به جهاد بروند. ولی گروهی دیگر چنان دیدند که صبر کنند تا ببینند خود ابوموسی چه می کند. و چون روز حرکت رسید و بار و بنه امیر را با چهل استر از قصرش خارج ساختند و خود او هم سواره عازم جهاد بود، مردم عنان او را گرفتند و گفتند: یا ما را هم بر چنین مرکوبهایی سوار کن یا خود هم پیاده شو تا با هم برویم و تو از فضیلت جهاد پیاده برخوردار شوی. ولی امیر که گوش شنوایی برای این حرفها نداشت با تازیانه و سلاح مردم را از پیرامون خود پراکند و به گفته آنها وقتی ننهاد.

## عزل ابوموسی از امارت بصره

پس از این واقعه مردم نزد عثمان رفتند و گفتند ما نمی خواهیم که در باره او هر چه می دانیم بگوئیم. تنها آنچه می خواهیم این است که او را از محل ما تغییر بدهی، عثمان پرسید که را می خواهید به جای او بگمارم؟ گفتند هر که را بگماری از او بهتر است.<sup>۲۵</sup> طبری در روایتی دیگر آورده که یکی از حاضران به نام غبلان بن خُرشه رو به عثمان کرد و گفت: ای جماعت قریش، آیا در بین شما دیگر فرد فرومایه ای باقی نمانده که بخواهد او را بلند کنید، یا مستمندی که بخواهد توانگرش سازید؟ تا کی باید این پیرمرد اشعری این سرزمین را ببلعد؟ و چون عثمان به زیانکاریهای او پی برد او را از امارت بصره برداشت و عبدالله بن عامر را به جایش گماشت.<sup>۲۶</sup> این عبدالله بن عامر خواهرزاده عثمان بود که در زیانکاری دست کمی از ابوموسی نداشت.

## یادداشتها:

- ۱- این عده چهار نفر بودند: نافع بن الحارث و برادر او ابوبکره، و برادر آنها از مادر (=سمیه) زیاد بن عبید و شبل ابن سعید.
- ۲- بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۳۲: «فقال عمر لابی موسی الاشعری انی اُريد ان ابشک الی بلد قد عُشش فيه الشيطان...».
- ۳- بلاذری، فتوح البلدان؛ ص ۴۲۳.
- ۴- بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۳.
- ۵- حافظ ذهبی: العبر فی خبر من غیر، ج ۱، ص ۵۶، چاپ کویت، ۱۹۶۰ میلادی، به تصحیح صلاح الدین المنجد.
- ۶- طبری، ۱/۲۵۲۹.
- ۷- طبری ۱/۲۵۳۰.
- ۸- داستان استلحاق را در غالب کتابهای تاریخ به اجمال یا تفصیل نوشته اند و از آن جمله در انساب الاشراف بلاذری، جلد IV A، ص ۱۶۳-۱۶۸، و فتوح البلدان او، ص ۴۶۴، و تاریخ طبری ۲/۶۹-۷۰، و الوزراء و الکتاب جهشیاری ص ۱۷، و تاریخ ابن اثیر، ج ۳ ص ۲۲۰-۲۲۱.
- ۹- بلاذری، فتوح البلدان، ص ۴۲۹.
- ۱۰- طبری، ۱/۱۵۳۶.
- ۱۱- طبری، ۱/۱۶۷۳.
- ۱۲- طبری، ۱/۱۸۳۴.
- ۱۳- طبری، ۱/۱۸۳۳.
- ۱۴- طبری، ۱/۲۳۸۵.
- ۱۵- طبری، ۱/۳۰۸۳.
- ۱۶- طبری، ۱/۳۱۰۲.
- ۱۷- فرات یا منطقه فرات نام دیگر تسوی بهمن اردشیر است که وصف آن گذشت.
- ۱۸- سُرُق نام عربی یکی از مناطق خوزستان بوده که در آن رودی قدیم روان بوده که آن را به گفته یاقوت اردشیر بهمن بن اسفندیار کنده بوده و شهر آن در عربی به نام دُورُق خوانده می شده (معجم البلدان، ج ۳ ص ۸۰).
- ۱۹- تفصیل بیشتر را درباره جندی شاپور در این کتاب خواهید یافت: محمد محمدی، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس، نوروز ۱۳۷۴، گفتار هشتم، ص ۲۵۴-۲۵۹.
- ۲۰- مناذر نام دو شهر بوده در نواحی خوزستان که با صفت کوچک و بزرگ از یکدیگر جدا می شده اند. نوشته اند نخستین کسی که این جا را به صورت یک استان در آورد ونهری برای آن کند اردشیر بهمن بزرگ پسر اسفندیار بن گشتاسب بوده (معجم البلدان، ۴/۶۴۴).
- ۲۱- مراد از السوق، سوق الاهواز است. و یعنی بازار اهواز. جایی که به سوق الاهواز معروف گردیده همین جایی ست که امروز شهر اهواز است. و چنان که نوشته اند نام اصلی آن هرمز شهر بوده. این نام در فتوح البلدان هوزمسیر چاپ شده که تحریف است (۴۷۲). و یاقوت از کتابهای قدیم نقل کرده که شاپور در خوزستان دو شهر ساخت

یکی را به نام خداوند خواند و دیگری را به نام خودش و سپس هر دورا در یک نام جمع کرد و آن هرمزد داد شاپور است یعنی داده خداوند به شاپور. و عربها از آن رو آن را سوق الاهواز یعنی بازار اهواز خوانده اند که آن جا بازار تمام مناطق خوزستان بوده (معجم، ۱/ ۴۱۰).

۲۲- جایی که در این جا کور دجله خوانده شده همان جایی است که نعمان بن عدی بن فضله کارگزار آن بود و میشان هم خوانده می شد و ابله هم از آن جا بوده.

۲۳- صدقات بصره، یعنی بخشی از درآمدهای دیوان خراج بود که از وجوه شرعی اسلامی مانند زکوة و غیره جمع می شد، و جدا از حسابهای مالی دیوان خراج بود که سابقه ای قدیم و از پیش از اسلام داشت.

۲۴- رام هرمز یکی از استانهای خوزستان بود. استانهای دیگر آن را یاقوت چنین نوشته است: سوق الاهواز، ایذج - عسکر مکرم - تُسْتَر (= شوشتر) - جندی شاپور - شوش - سُرَق - نهر تیری و مناذر (معجم البلدان، ۱/ ۴۱۷).

۲۵- طبری، ۱/ ۲۳۸۰.

۲۶- طبری، ۱/ ۲۸۳۱.

# نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی

Amanat, Abbas. *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Question of Iranian Monarchy 1851-1896*. University of California Press and Mage Publishers, Washington D.C. 1997. 536 pages

عباس امانت  
قبلة عالم: ناصرالدین شاه  
و مسأله پادشاهی ایران  
(۱۸۵۱-۱۸۹۶)

قبلة عالم به قلم آقای امانت استاد تاریخ دانشگاه ییل (Yale) تازه ترین کتابی است که در این زمینه به زبان انگلیسی منتشر شده است.

موضوع اصلی کتاب قبلة عالم تاریخ بیست سال اول حکومت ناصرالدین شاه است. مؤلف بررسی دوره دوم دولت ناصری را، که از قضا دورانی سخت پر تلاطم بود، به فرصت و تحقیقی دیگر وا گذاشته اند. از این جهت می توان عنوان کتاب آقای امانت را از دو جنبه، اندکی نارسا دانست. نخست آن که، به نظر من "Pivot of the Universe" ترجمه چندانی مناسبی برای مفهوم «قبلة عالم» نیست. Pivot، به عنوان یک واژه، خالی از هرگونه هاله مذهبی است و صرفاً این نکته را افاده می کند که جهان بر گرد شاه می گردد. در مقابل، در مفهوم «قبلة» نه تنها نوعی مشروعیت الهی که سیطره جهانی مستتر است - مثل «هلال ماه» که نماد اسلام است و در آن این گمان را مستتر می توان دانست که نور اسلام، خواهی

نخواهی، بر همه جهان تا بیدن خواهد گرفت.<sup>۲</sup> در مفهوم «قبله عالم» نیز همین نوع جهانشمولی مستتر است. البته به حکم انصاف باید این نکته را هم اذعان کنم که هرچه در ذهن خود جستم، ترجمه مناسبی برای «قبله عالم» نیافتم. دیگر این که از عنوان کتاب، یعنی «ناصرالدین شاه قاجار و مسأله پادشاهی ایران (۱۸۵۱-۱۸۹۶)» چنین بر می آید که گویی تمام دوران سلطنت ناصرالدین شاه در این کتاب بررسی شده، در حالی که واقعیت جز این است.

کتاب مشتمل بر ۹ بخش، یک موخره چهار صفحه ای، و یک کتابشناسی مفصل پنجاه صفحه ای ست. مقدمه کتاب دورنمایی ست از چگونگی آغاز سلسله قاجار و شرایط اجتماعی ایران در اوایل سده هجدهم. بخشهای اول و دوم، دوران کودکی و ولیمهدی ناصرالدین میرزا را در بر می گیرد. آن جا ست که مطالبی درباره تنهایی دوران کودکی ناصرالدین میرزا می خوانیم و می بینیم که او تا دوازده سالگی عمده به ترکی آذربایجانی سخن می گفت و از زبان شعر و ادب فارسی بهره چندانی نداشت (ص ۶۲)\* در می یابیم که از محبت پدری سخت محروم بود. بخشی از این بی محبتی ظاهراً حاصل این امر بود که محمد شاه گمان می کرد ناصرالدین میرزا فرزند مشروع او نیست (ص ۴۲). در همین صفحات است که با چهره ملک جهان آشنا می شویم که مادر شاهزاده جوان بود و در تاریخ به عنوان مهد علیا شهرت یافت و از «پر نفوذترین زنان عصر قاجار» بود (ص ۳۱). اهل شعر بود و خطی خوش و استقلال رأیی تمام داشت. نه تنها به مردان زمان باجی نمی داد بلکه با تدبیر و حيله گری و سیاست، بسیاری از قدرتمندترین مردان عصر قاجار را به زانو در آورد. در به تخت نشاندن ناصرالدین میرزا نقشی اساسی بازی کرد؛ در تدارک قتل امیرکبیر فعال ما یشاء بود. آقاخان نوری را هم در کشمشکهای پشت پرده درباری مات کرد (ص ۲۲۰). همه این قدرت را به رغم این واقعیت به دست آورد که به ولننگاری شهرت داشت و حتی شایع بود که با برادرش، عیسی خان قوآنلو، رابطه نامشروع داشت (ص ۴۱).

چند و چون تربیت شاهزاده جوان موضوع اصلی بخش دوم کتاب است. آقای امانت با دقتی به راستی ستودنی نه تنها سیاهه ای از کتابهایی که ولیمهدی در جوانی خوانده بود فراهم کرده اند، بلکه اغلب توضیحی هم در باب مضمون هریک از این آثار نوشته اند. به علاوه، نشان داده اند که ناصرالدین میرزا از سویی تحت تأثیر «مادام گلساز» بود که هم به ولیمهدی

\* هر جا در متن به شماره صفحه ای اشاره شده، مراد صفحات کتاب قبله عالم است.

فرانسه می آموخت و هم به او کلیاتی درباره تاریخ و جغرافیای اروپا می گفت. از سوی دیگر، ناصرالدین میرزا، آن چنان که رسم دربار قاجار بود، نزد «ملاباشی» نیز تعلیم می گرفت که محمود نظام العلما نام داشت و گویا تمالاتی به مذهب شیخیه و گوشه چشمی به تصوف نیز داشت (ص ۶۰). می بینیم که شاهزاده جوان گاه در جوانی ترجمه تسوجی از هزار و یک شب را می خواند و از آن آیین «رزم و بزم» شاهانه می آموخت و گاه در شعر سروش اصفهانی غور می کرد. شاید ارادت عمیقش به حضرت علی را باید نتیجه نفوذی دانست که از همین اشعار پذیرفته بود (ص ۷۹). می خوانیم که گرچه ولیعهد متونی چون خصال الملوک و تحفه ناصری می خواند، اما «عهدنامه حضرت علی با مالک اشتر» در شاه تأثیری ماندگار داشت (ص ۷۰).

چهار صفحه آخر بخش دوم کتاب (۸۴-۸۸) به شرح ماجرای مجلسی تخصیص یافته است که در تبریز و در حضور ولیعهد تشکیل شد و در آن برخی از علمای شیعی سید محمد علی باب را به محاکمه گونه ای کشیدند و از او درباره قواعد صرف و نحو عربی و آیات قرآن و جغرافیای اروپا پرسیدند تا صحت دعاویش را بسنجند. از آن جا که آقای امانت کتاب مفصل و مستقلی درباره جنبش باب نوشته اند<sup>۳</sup> (و برخی از اهل فن آن را «بی شک مهمترین کتاب مربوط به جنبش باب» خوانده اند)<sup>۴</sup> این بار قضیه این جنبش را به ایجاز و اجمالی کامل برگزار کرده و در آن نشان داده اند که چگونه به تدریج محمد علی باب که در آغاز می گفت مهدی موعود است سرانجام داعیه پیامبری یافت و در این تطور رخ دادهای تبریز اهمیتی ویژه داشت.

در بررسی حال و هوای مناظره تبریز، آقای امانت گاه به تلویح، و زمانی به تصریح، چنین استدلال می کنند که شاهزاده جوان، دست کم در آغاز این نشست، گوشه چشمی موافق به اندیشه های باب داشت. این همه انعطاف نظر نزد سلطان صاحبقران به نظرم غریب می آمد. می نویسند: «در آغاز شاهزاده آشکارا نسبت به باب و دعاوی پیامبرانه او موضعی مردد (Ambivalent) داشت» (ص ۸۵). مستند آقای امانت برای این «موضع مردد» صفحاتی از روضه الصفا ناصری و نقطه الکاف است. وقتی صفحات مربوط به این مناظره را در این دو کتاب خواندم، در هیچ کدام نشانی از «موضع مردد» ولیعهد نیافتم. در روضه الصفا ناصری می خوانیم که:

در هنگام جلوس در مجلس حضور حضرت شاهزاده معظم ولیعهد مکرم، او [باب] را بر خود مقدم نشانید و حضرت ولیعهد با وی توجه و التفات فرمود.<sup>۵</sup>

استنباط من از فحوای کلام راوی این است که شاهزاده جوان، بر سبیل احترام به باب، و

در حالی که دیگران حتی حاضر نبودند در آن مجلس جایی برای نشستن وی بدهند، او را در کنار خود جای داد. به علاوه، به روایت این کتاب نظام العلما به باب گفت که:

اگر معلوم گردید که شما بایید منصب کفشداری را به من دهید [...] و حضرت شاهزاده معظم مفخم ولیعهد فرمودند که ما هم این مسند را به شما که بایید و می گذاریم.<sup>۱</sup>

به گمان آقای امانت این گفتار شاهزاده «حکایت از تأثیر باب بر ذهن» ناصرالدین میرزا داشت (ص ۸۶). به گمان من می توان به راحتی از این سطور تعبیری یکسره متفاوت کرد. می توان گمان برد که شاهزاده هم، مانند ملاباشی، دعاوی باب را به جد نگرفته بود.

شرح نقطه الکاف از این نشست حتی بیش از روضه الصفا ناصری حکایت از عناد و «سوء ادب»<sup>۲</sup> حضار دارد. آن جا می خوانیم که:

حضرت خداوندی [...] وارد مجلس شدند و سلام نمودند جوابی دادند صدر مجلس را ولیعهد نشسته بود بعد از آن ملاباشی [...] و جمیع مجلس مملو بود [...] آن جناب به قدر دقیقه ای ایستاده بودند و احدی جا به ایشان نمی داد.<sup>۳</sup>

در این کتاب حتی اشاره ای هم به «مقدم نشانیدن» و توجه و التفات مذکور در روضه الصفا نمی بینیم.

بخشهای سوم و چهارم کتاب قبله عالم، مسأله تاجگذاری ناصرالدین شاه و چند و چون را بطه شاه جوان و صدراعظمش، میرزا تقی خان امیرکبیر، را در بر می گیرد. در می یابیم که دربار قاجار در آن زمان حتی برای تأمین مخارج سفر ولیعهد به تهران بودجه کافی نداشت. پس ناچار شدند برای حل این مشکل از تجار تبریز وامی بگیرند. در این زمینه، برخی از جریات روایت آقای امانت با آنچه پیشتر در روایت آقای فریدون آدمیت در کتاب امیرکبیر و ایران آمده تفاوت دارد. مثلاً، به گفته آقای آدمیت، پیش از دیگران انگلیس ها ناصرالدین میرزا را از مرگ پدر مطلع کردند.<sup>۴</sup> ولی آقای امانت با استناد به کتاب سفری به دربار سلطان صاحبقران که در اصل در آلمان چاپ شد و در سال ۱۹۸۸ ترجمه فارسی آن در تهران انتشار یافت، نشان می دهند که نخستین راوی خبر روسها بودند.

به رغم تب و تابی که مرگ محمد شاه در تهران پدید آورده بود، و به رغم این واقعیت که هر لحظه بیم آن می رفت مدعی تازه ای برای سلطنت قد علم کند، ناصرالدین میرزا، به جای تعجیل در حرکت به سوی تهران، حکم کرد که ساعت ورودش به تهران را منجمان تعیین کنند (ص ۱۰۰). اعتقاد به علم احکام نجوم یکی از اجزای ماندگار شخصیت ناصرالدین شاه بود. آقای امانت در عین حال به تشکیل هیأتی به نام «مجلس امرای جمهوری» اشاره می کنند. «مجلس» در تهران تشکیل شد و خود را نماینده تمام جناحهای



دربار قاجار می دانست و می خواست تا آمدن شاه امنیت شهر را تأمین کند (ص ۹۵). مهدعلیا نماینده شاه در این «مجلس» بود. به علاوه، به گفته آقای امانت، این نخستین باری بود که واژه «جمهور» حتی در مفهوم محدودی که از آن مراد می شد، در واژگان سیاسی زبان فارسی به کار گرفته شد. در همین بخش در عین حال شرحی اجمالی از مراسم تاجگذاری ناصرالدین شاه می خوانیم. همانطور که بعد از عصر صفویه، مشروعیت سلطنت در ایران از سویی در گرو اسلام پناهی شاه، و از سویی دیگر به ریشه دوهزار ساله پادشاهی تأویل پذیر بود. شاه جوان هم در مراسم تاجگذاری خویش، به اقتضای پایه های دوگانه مشروعیت سلطنت، تاج کیانی بر سر و شمشیری منسوب به حضرت مهدی بر کمر داشت (ص ۱۰۰).

ناصرالدین شاه سلطنت خویش را بیش از هر کس مدیون مادرش مهدعلیا و میرزا تقی خان امیر نظام بود. لاجرم به محض آن که به تخت سلطنت نشست، میرزا تقی خان را به پاس خدماتش به «صدارت» منصوب کرد و «اتابک اعظم» و «شخص اول» مملکتش خواند (ص ۱۰۱). سبک کار ریشه یاب آقای امانت در قیله عالم را می توان در نحوه بررسی قضیه نصب و عزل امیرکبیر نیز سراغ کرد. کفایتشان نمی کند که بگویند میرزا تقی خان به اتابک اعظمی منصوب شد. در عین حال سابقه تاریخی واژه «اتابک» و «صدراعظم» را نشان می دهند. می گویند در تاریخ ایران اسلامی دو نوع وزارت به چشم می خورد. یکی وزارت تفویضی بود که در آن قدرت یکسره در دست وزیر قرار داشت و دیگری وزارت تنفیذی بود (ص ۱۰۸) که در آن صدراعظم صرفاً آلت فعل شاه بود و قدرت چندانی نداشت. امیرکبیر زمانی به صدارت رسید که شاه جوان وزیری تفویضی می خواست. قتلش مصادف با زمانی شد که شاه خود مزه قدرت را چشیده بود و صرفاً وزیری تنفیذی می طلبید. در عین حال به گفته آقای امانت قتل وزیر در ایران اسلامی سنتی دیرینه داشت. برای بسیاری از شاهانی که چون ناصرالدین میرزا در جوانی به سلطنت نشستند، انگار وزیرکشی از اسباب ضروری بلوغ سیاسی بود. هم قدر قدرتی شاه را تثبیت می کرد، هم از مدعیان قدرت و توده مردم زهر چشم می گرفت. تنشایی که در دوران پهلوی میان محمدرضا شاه و کسانی چون قوام و مصدق پدیدار شد هم، به گمان آقای امانت، همه مؤید این نکته اند که حتی بعد از انقلاب مشروطه هم معضل را بطه شاه و وزیر در ایران حل نشده باقی ماند.

تصویر آقای امانت از میرزا تقی خان خالی از هرگونه غلو و قهرمان پرستی ست. امیرکبیری که در قیله عالم می شناسیم هم سجایای سیاسی و شخصی فراوان داشت، هم نقطه ضعفهایی. از سویی حاضر بود به دستور شاه، برای تثبیت قدرت سیاسی خودش،

همسرش را طلاق گوید و با ملکزاده خانم، ملقب به عزت الدوله، که سیزده ساله و تنها خواهر تنی شاه بود ازدواج کند. از سوی دیگر، با صراحت و جرأتی حیرت آور در برابر خواستهای نامشروع شاه و درباریان فاسد می ایستاد. مآل اندیش و اصلاح طلب و ایران دوست و بیگانه ستیز بود. در عین حال سودای تمرکز قدرت را هم در سر می پروراند و گاه تند مزاج و بی درایت بود.

می توان گفت که در برخی جزئیات، و نیز در وجوهی از ارزیابی کلی مقام تاریخی امیر کبیر، روایت آقای امانت از میرزا تقی خان با آنچه بیشتر در کتاب امیر کبیر و ایران آقای آدمیت خوانده ایم تفاوت دارد. شاید مهمترین تفاوت را باید در این نکته دانست که به روایت آقای آدمیت، امیر گفته بود، «مجالم ندادند، و الا خیال کنسٹیپتوسیون داشتم».<sup>۱۰</sup> امیر کبیر آقای امانت در عین اصلاح طلبی، در اساس خواستار «شاهی مقتدر» بود (ص ۱۳۱). به ناصرالدین شاه توصیه می کرد که شاه عباس را سرمشق کار خود بداند (ص ۲۰۴). وقتی «مجلس امرای جمهوری» را سد راه تمرکز قدرت خود دید، بساطش را با قاطعیت برچید.

تفاوتهای جزئی میان این دو روایت هم فراوانند. عزت الدوله آقای آدمیت شانزده ساله بود<sup>۱۱</sup> (نه سیزده ساله). آقای آدمیت می نویسند، «اسناد ما حکایت از این می کند که امیر هیچ گاه در اندیشه پناهندگی به سفارت خارجی نبود».<sup>۱۲</sup> ولی در قیله عالم، آقای امانت با استناد به اسناد وزارت امور خارجه روسیه چنین استدلال می کنند که امیر، از بیم جان خود، مذاکراتی در این زمینه انجام داد و متأسفانه هیچ کدام ره به جایی نبرد و حاج علی خان، پیشخدمت خاصه شاه، به فرمان قیله عالم به کاشان رفت تا «میرزا تقی خان فراهانی را راحت نماید»،<sup>۱۳</sup> و با مرگ امیر بر ایران رفت آنچه رفت. بخت ما ایرانیان است که امروزه، به اعتبار دو روایت مختلف از سوی دو مورخ معتبر و کاردان، می توانیم پیچیدگیهای شخصیت و سرنوشت امیر کبیر را بهتر بشناسیم.

بخش پنجم کتاب روال به قدرت رسیدن آقاخان نوری و جریان کشتار شقاوت آمیز بایان را در بر می گیرد. این قتل عام نتیجه سوء قصد یکی از پیروان باب علیه شاه بود. آقای امانت معتقدند که این سوء قصد اهمیتی تاریخی داشت. می گویند که این نخستین باری بود که کسی از میان توده مردم به قتل یک شاه ایرانی کمر بست (۲۰۶). ولی مگر قاتلان آقا محمد خان قاجار از توده مردم نبودند؟

در همین زمینه، ایشان بعد از اشاراتی به نقش امیر کبیر در سرکوب شدید جنبش باب، که به گمان من از نقطه های تاریک زندگی امیر کبیرش باید دانست، می نویسند که امیر با

این کار «ناخواسته راه را برای تثبیت قدرت علما در سالهای باقیمانده آن سده و ادوار بعد» باز کرد (ص ۱۶۸). مبنای این حکم تاریخی سخت مهم چندان روشن نیست. اگر به مهمترین رخدادهای «سالهای باقیمانده آن سده» نگاه کنیم و مثلاً چند و چون نقش روحانیون را در مسألهٔ رؤی و جنبش مشروطه در نظر بگیریم، گمان نکنم بتوانیم ادعا کنیم که امیر «راه را برای تثبیت قدرت علما» باز کرد. همان طوری که آقای آدمیت در کتاب خود پیرامون واقعهٔ رؤی نشان داده اند و آقای امانت هم خود در قبلهٔ عالم صحت این گفتار را تأیید کرده اند در ماجرای رؤی روحانیون زمانی به صف مبارزه پیوستند که دریافتند سکوتشان از لحاظ سیاسی زیانمند خواهد بود. به علاوه، خود آقای امانت هم چند صفحه بعد به ایجاد «مصلحت خانه» اشاره می‌کنند و یادآوری می‌شوند که شاه بیست و پنج عضو این انجمن را خود منصوب کرد و در این میان تنها یک روحانی بود که آن هم «ملاباشی»، معلم دوران جوانی شاه بود (ص ۳۵۶). آیا این واقعیت را چگونه می‌توان با حکم مربوط به «تثبیت قدرت» علما وفق داد؟

در بخش پنجم، سوای بررسی جنبش باب، نکات جالبی هم دربارهٔ قضیهٔ به قدرت رسیدن و عزل آقاخان نوری می‌یا بینیم. می‌بینیم که مهدعلیا با استفاده از شایعهٔ همدلی آقاخان با بایان صدراعظم جدید را مات کرد (ص ۲۲۰). از استخدام منجمانی مطلع می‌شویم که «ساعت سعد و نحس هر کارشاه، حتی ساعات عشقبازیش» را تعیین می‌کردند (ص ۲۴۰). نفوذ این منجمان به حدی بود که حتی در کار تعویض صدراعظم هم بی‌تاثیر نبودند. چنان که به شاه گفته بودند بقای سلطنتش در گروی آن است که هر هفت سال یک بار صدراعظمش را عوض کند. لاجرم، بعد از هفت سال، آقاخان نوری، که خود پس از حکومت هفت سالهٔ امیرکبیر مصدر کار شده بود، از کار برکنار شد.

بخشهای ششم و هفتم که یکی «سوداهای جوانی» و دیگری «بازی قدرت» نام دارد هر دو از مفصل‌ترین بخشهای کتاب اند و محور بحث هر دو، مسألهٔ روابط خارجی ناصرالدین شاه به طور عام، و جنگ ایران و انگلیس به طور خاص است. در شب ۲۷ نوامبر ۱۸۵۵، که شب تولد حضرت محمد بود، شاه جوان خوابی دید. آقای امانت مضمون این خواب را از متن نامه‌ای دریافته‌اند که شاه در ۱۸ ربیع الاول ۱۲۷۲ / ۲۸ نوامبر ۱۸۵۵ به آقاخان نوری نوشت و متن آن را در کتابخانهٔ بریتانیا بدین شرح یافته‌اند: در باغی دلگشا قدم می‌زد. درختی سترگ در وسط باغ بود و «درخت ویکتوریا» نام داشت و به قول شاه این درخت «همان کشور و سلطنت» انگلیس بود. «دستور دادم درخت را از بیخ برکنند» (ص ۲۶۵). در همین دوران بود که شاه سرمشق خود را در سطح جهانی در ناپلئون، و در

سطح داخلی در نادرشاه جستجویی کرد و به تصریح می گفت حاضر نیست سلطان حسین ثانی باشد. می خواست با آوردن فرانسه و امریکا به ایران وزنه ای در برابر انگلیس ایجاد کند. اما اینها گویی همه «سوداهای جوانی» بود.

انگلیس ها که استقلال رأی شاه جوان را بر نمی تابیدند، منتظر فرصت بودند تا از او زهر چشمی بگیرند. محاصره هرات که تا آن زمان جزء «ممالک محروسه ایران» بود این فرصت را در اختیارشان گذاشت. به ایران حمله نظامی کردند و طولی نکشید که ناتوانی نیروهای ایرانی در برابر ارتش مجهز انگلیس حتی برای «خاقان بن خاقان» هم مسجل شد. شاه نه تنها سپر انداخت و فکر برکندن «درخت ویکتوریا» را از سر به در کرد، بلکه به گفته آقای امانت، از آن پس عزمش جزم شد که دیگر هرگز به مصاف انگلیس ها نرود (ص ۲۰۸). وصف «قبله عالم» از این جریانات یکی از غم بارترین صفحات کتاب است.

می بینیم که چگونه مأموران انگلیس در مراسلات دیپلماتیک، ایرانیان را «ملتبی بی ایمان و دمدمی مزاج» می خوانند (ص ۲۲۰) و مدعی اند که «ایرانیان به خصوص آنان که مصدر کارند، تنها زبان زور می فهمند» (ص ۲۲۲). می خوانیم که چطور سفیر انگلیس، با تکیه به شکست نظامی ایران، از هیچ اقدامی در جهت تحقیر هرچه بیشتر شاه و وزیرش فروگذار نمی کرد. می بینیم که جاسوسان روس و انگلیس در تمام ارکان دربار ناصری رخنه داشتند و هر اقدام شاه را بی تأخیر به اربابان خود گزارش می کردند (ص ۲۵۰). می خوانیم که چطور انگلیس ها ایلات و عشایر را علیه دولت مرکزی تحریک می کردند (ص ۲۳۰) و هرگاه که در کار خود به فتوایی نیاز داشتند، روحانیون خدمتکارشان دست به کار می شدند.

در عین حال در می یابیم که شاه به تلافی شکستی که از انگلیس خورده بود، خشم خود را متوجه مردم نگونبخت ایران کرد. می خواست از توده ناراضی زهر چشمی بگیرد؛ می خواست پیش از آن که علیه بی تدبیری قبه عالم قدمی بردارند، با اعمالی خشونت بار، از جمله مثله کردن برخی از یاغیان در ملا عام و کشیدن اجساد مجرمین در خیا بانهای شهر، هرگونه قیامی را در نطفه خفه کند (ص ۳۱۰).

در انصاف علمی مؤلف کتاب همین بس که در ارزیابی از مقام تاریخی ناصرالدین شاه- حتی پس از وصفی چنین دقیق از ناکامیهای شاه در جنگ با انگلیس و پس از ذکری مختصر از ماجرای رژی و توضیح این واقعیت که درست در همان روزهایی که ایرانیان سرمست باده پیروزی در ماجرای رژی بودند، شاه حق تأسیس بانک شاهنشاهی را به انگلیس واگذار کرد، که به گمان آقای امانت، بعد از قرارداد داری، مهمترین موافقت

نامه استعماری تاریخ ایران بود - از مطلق اندیشی و مطلق گویی حذر می کنند و می گویند سلطنت ناصرالدین شاه مصادف با عصر گسترش بی سابقه امپریالیسم بود. به رغم همه ناکامیها و قراردادهای زیانبار، قبه عالم، به گفته آقای امانت، بالمآل می خواست با پیروی از نوعی سیاست موازنه منفی، دست کم تمامیت ارضی ایران را پاسداری کند و در این کار بزرگ نیز موفق شد. موفقیت او را با شکست خدیو مصر (۱۸۶۳-۱۸۷۶) و سلطان عبدالحمید دوم عثمانی قابل مقایسه می دانند. این انصاف را در ارزیابی ایشان از امیرکبیر و آقاخان نوری هم مشاهده می توان کرد. حتی نوری که به گفته ایشان نزد اغلب مورخان ایرانی «تجسم مطلق خیانت و وطن فروشی ست» (ص ۳۵۰) و آقای آدمیت او را «دزدترین دزدان، رسواترین رسوایان، خائن ترین خائنان»<sup>۱۴</sup> خوانده، به نظر ایشان یکسره تبهکار نیست. می گویند مردی سیاس و تیزهوش بود. قدر تاریخی اش در این بود که می خواست برای صدراعظم در برابر شاه استقلالی به وجود آورد (ص ۳۵۰). در یک کلام، تاریخ در دست آقای امانت چوبدست تکفیر یا تجلیل نیست؛ اغلب خیر و شر مطلق هم بر نمی تابد؛ وسیله ای ست برای شناختن و شناساندن پیچیدگیهای انسان و روابط اجتماعی.

همان طور که ناصرالدین شاه در نیمه اول حکومتش بیشتر درگیر مبارزه با روس و انگلیس و صدراعظمهای خویش بود، بیست سال آخر سلطنتش گرد مسأله رویارویی با تجدد دور می زد. بخش نهم و مؤخره مفصل کتاب قبه عالم گرته ای ست از مهمترین تحولات نیمه دوم عصر ناصری. در می یابیم که شاه از تجدد بیش از هر چیز تمرکز قدرت خویش را مراد می کرد. تجربه اش با تلگراف، به گمان آقای امانت، مؤید نگاه التقاطی اش به تجدد شد. با تکیه به این دستاورد تکنولوژیک توانست چهره قدرت را در ایران دگرگون کند. پیش از آمدن تلگراف، بُعد مسافت مانعی طبیعی در راه بسط سلطه استبدادی حکومت مرکزی بود. قدرتهای محلی چاره ای جز نوعی استقلال عمل نداشتند. با آمدن تلگراف، کارها از لون دیگر شد. هر لحظه قبه عالم می توانست اوامر مطاعش را به رعایا ابلاغ کند (ص ۴۰۴). متأسفانه تحولات این سالهای حکومت ناصرالدین شاه موضوع اصلی این کتاب آقای امانت نیست. شاید در آینده کار کارستان این کتاب را با اثر پر مایه دیگری درباره نیمه دوم عصر ناصری تکمیل کنند. من یکی که سخت منتظرم.

۲۱ آوریل ۱۹۹۷

گروه علوم سیاسی و تاریخ؛ دانشکده تتردام

کالیفرنیا

## یادداشتها:

- ۱- در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، سوای معنای متعارف "Pivot"، کاربرد سومی هم برای این واژه یافته اند که به عرصه مفاهیم نظامی تعلق دارد و به کس یا کسانی گفته می شود که گروهی سپاهی گرد او می چرخند. شاید این کاربرد نادر و نامتعارف را بتوان تا حدی نزدیک تر به مفهوم قبله دانست.
  - ۲- برای بحث بسیار زیبایی درباره معنای نماد اسلام، رک. به: Kadarre, Israil. *The Three-Arched Bridge* tr. by John Hodgson. N.Y. 1997. P.121.
  - ۳- برای کتاب آقای امانت درباره جنبش باب رک. به: Amanat, Abbas. *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi movement in Iran, 1844-1850*. Ithaca, 1989.
  - ۴- برای نمونه ای از نقدهای که بر کتاب آقای امانت نوشته شده، رک. به: Oberling, Piere. "Resurrection and Renewal," in *American Historical Review*. Fall 91, Vol. 96, No.1. PP. 221-2.
  - ۵- برای شرح مفصل آن مجلس، رک. به: هدایت، رضاقلی خان، تاریخ روضه الصغای ناصری. جلد دوم، تهران، ۱۳۳۹، ص ۴۲۳-۴۳۰. عبارات منقول در مقاله را در صفحه ۴۲۳ می توان یافت.
  - ۶- همان جا، ص ۴۲۴.
  - ۷- برای بحث و شرح آن مجلس در نقطه الکاف، رک. به: کاشانی، حاجی میرزا جانی. نقطه الکاف: در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بایبه. به سعی و اهتمام ادوارد براون. لیدن. ۱۳۲۸هـ. / ۱۹۱۰م. ص ۱۳۴-۱۳۸. اشاره به «سوء ادب» حضار در صفحه ۱۳۶ یافتنی ست.
  - ۸- همان جا، ص ۱۳۴.
  - ۹- آدمیت، فریدون. امیر کبیر و ایران. تهران، ۱۳۴۸. در زمینه مرگ محمدشاه، آقای آدمیت می نویسند: محمدشاه در ششم شوال ۱۲۶۴ (چهارم سپتامبر ۱۸۴۸) مرد. کاردار سفارت انگلیس، فرانت، به وسیله طیب انگلیسی شاه دکتر بل قبلاً اطلاع یافته بود که مرگ شاه در ظرف چند ساعت حتمی ست یک مخصوص خود را به تبریز فرستاده و ناصرالدین میرزای ولیعهد را از مرگ پدر آگاه ساخت. کنسول روس در تبریز، آبیچکف، نیز به دستور پرنس دالگوروی وزیر مختار روس در تهران آن خبر را رساند (ص ۱۹۱).
  - ۱۰- همان جا، ص ۲۲۳. آقای آدمیت می نویسند، «امیر محدودیتی بر اختیار مطلق سلطنت وارد ساخت»، اما در عین حال گفته بود، «مجالم ندادند والا خیال کنسلیطوسیون داشتم». در مقاله دیگری، همین نکته را به تفصیل بیشتر بررسی کرده اند. رک. به: آدمیت، فریدون. مقالات تاریخی. تهران. ۱۳۶۲. ص ۱۰۱-۱۰۷.
- این نکته را هم بگویم که تفاوت مهم دیگری که میان روایات آقایان آدمیت و امانت به چشم می خورد در زمینه بررسی مسأله باب است. گرچه آقای آدمیت در بحث «داستان باب» (ص ۴۲۲-۴۵۸) به «سیاست قاهرانه» امیر اشاره می کند و معتقدند «از فرقه ازلنی عناصری برخاستند که به بیداری افکار و اندیشه ناسیونالیسم و نهضت ملی مشروطیت خدمت ارزنده ای کردند» (ص ۴۵۸). اما در عین حال می افزایند، «[بعد از جنگ جهانی اول] عنصر بهایی چون عنصر جهود، به عنوان یکی از عوامل پیشرفت سیاست انگلیس در ایران درآمد [...] از این روست که بهائیان و جهودان در ایران منفورترین مردم به شمار آیند. در یک کلام، داستان باب با دعوی امام زمانی آغاز گشت و به مرام بیوطنی و اجنبی پرستی انجام پذیرفت.» (ص ۴۵۸) گمانم نیازی به توضیح این نکته نیست که این گونه تکرار اندیشه های قالبی و چنین لحنی، کتابی جدی و تحقیقی را نمی برازد.

۱۱- آدمیت، امیر کبیر و ایران، ص ۲۴.

۱۲- همان جا، ص ۷۱۰.

۱۳- همان جا، ص ۷۲۵.

۱۴- آدمیت، همان جا، ۷۵۹.

## بال اسپراکمن

*Modern Persian Poetry*

edited and translated by Mahmud Kianush

Ware, Herts: The Rockingham Press, 1996

216 pp.

شعر فارسی معاصر

تهیه و ترجمه از محمود کیانوش

صفحات: ۲۱۶

### ترجمه یا تفسیر؟

این مجموعه شامل شعرهایی ست از نیما، توللی، شهنواز اعلامی، ژاله اصفهانی، منوچهر شیبانی، احمد شاملو، اسماعیل شاهرودی، فریدون مشیری، سیاوش کسرای، محمد زهری، نصرت رحمانی، بیژن جلالی، سیمین بهبهانی، حسن هنرمندی، هوشنگ ابتهاج، سهراب سپهری، مهدی اخوان ثالث، نادر نادرپور، منوچهر آتشی، یدالله رویایی، فرخ تمیمی، بهمن فرسی، محمود مشرف آزاد تهرانی، فروغ فرخزاد، محمود کیانوش، تورج رهنما، شاداب وجدی، میمنت میرصادقی، طاهره صفارزاده، اسماعیل خویی، منصور اوجی، نعمت میرزازاده، محمد رضا شفیعی کدکنی، محمد علی سپانلو، احمد رضا احمدی، اسماعیل نوری علا، مینا اسدی، ژیللا مساعد، علیرضا نوری زاده، میرزا آقا عسکری، حمید رضا رحیمی، اسدالله شعبانی، و بهروز افتخاری.

مقدمه کتاب، تاریخچه ای ست از شعر فارسی که خوانندگان را با سیر ادبیات در ایران آشنا می گرداند و با بیتهایی از رودکی آغاز می شود که به قول مترجم برتری تخیل شاعری و وزن شعر خیلی تکامل یافته شاعر در آنها پیداست.

“They are enough to show the excellence of his poetical imagination and his highly developed prosody” [P.9].

اما شاید خوانندگان انگلیسی زبان که با تحول و تکامل صور خیال و وزنهای شعر فارسی آشنایی ندارند از این عبارت، متوجه نگردند که برتری این شعر در چه چیز است و تکامل وزنش در کجاست.

مترجم، بیت «همیشه دستم زی زلفکان خوشبو بود / همیشه گوشم زی مردم سخندان بود» رودکی را این طور ترجمه می کند:

“Always my fingers stroking the fragrant curls of beauties.  
Always my ears to the words of men of knowledge and letters”[P.9].

این ترجمه تحت اللفظی و ناموزون انگلیسی، مزیت‌های بیت رودکی را نمی رساند. البته در کتاب شعر فارسی معاصر نیز نباید اطلاعی درباره شعر قدیم جست.

خوبی مقدمه مترجم در این است که تاریخ نوپردازی شعر فارسی را از دید شاعری نوپرداز توضیح می دهد. محمود کیانوش نوپردازان را به دو دسته: مکتب نیا و مکتب توللی، تقسیم می کند و بدین وسیله ترتیبی برای رده بندی بسیاری از شاعران مجموعه فراهم می آورد. بدین ترتیب، شاعرانی مانند مشیری، کسرائی، زهری، ابتهاج، و نادرپور از پیروان توللی می باشند و شاعرانی مثل شاملو، رحمانی، سپهری، اخوان ثالث، رؤیایی، خوبی، و خود مترجم از پیروان نیا. برطبق تقسیم بندی مترجم، فرخزاد در اوایل شاعری خود توللی گرا بود، اما به مرور زمان از آن مکتب دور شد و با انتشار تولدی دیگر به پیروان مکتب نیا پیوست. به عقیده کیانوش، شعر نو فارسی این خصوصیت را نیز دارد که تا اندازه چشمگیری جنبه های سیاسی اش بر جنبه های غیر سیاسی آن می چربد. به قول او موجب تأسف است که از زمان مشروطه به بعد «قلم موظف شده است که کار شمشیر را به عهده بگیرد». در نتیجه، در شعر شاعرانی مثل خوبی و سپهری، قدرت تخیل و تصور، که نباید مطیع هیچ قید و حصری باشد، فدای غرضهای محدود عالم سیاسی می گردد. قلم را به جای شمشیر قرار دادن در نوشته های یکی از منقدان شعر نو مثل رضا براهنی نیز دیده می شود که می نویسد: «وظیفه اساسی اصیل ترین شاعران پس از نیا این بود که اوضاع فعلی را بهتر نشان دهند و نماینده روح خفقان آور محیط باشند و در برابر تاریخی دروغین که با آگهی و زور و تبلیغات و سیاست بافی به نیروی پول نوشته می شد و از هر طرف بوق و کرناش به گوش می رسید، تاریخ راستین را در قوالب نیامی نشان دهند».<sup>۲</sup>

از طرف دیگر، این محدودیت و شیفتگی به دنیای شمشیر، نظر خوانندگان شعر نو فارسی را آن قدر محدود ساخته است که آنها یا هر نماد شعری را اشاره ای به مطلبی سیاسی می دانند و یا اصلاً حوصله فهمیدن شعرهای غیر سیاسی را ندارند. مترجم کتاب، شعر خود “The prayer of Love” («دعای عشق») را به عنوان نمونه ذکر می کند تا مکافات جا به جا شدن شمشیر و قلم را نشان دهد. در سطر اول این شعر، شاعر واژه «جنگل» را به کار برده است. اما تنها به خاطر حضور این کلمه، محتسبان بازار ادبیات آن زمان به این نتیجه رسیده بودند که شعر، جنبش سیاسی معروفی را که ذکرش قداغن بود



یاد می کند، درحالی که قصد شاعر این بود که از «راز زندگی با تمام بیگناهی وحشی و زیبایی دردناک آن» استعاره ای بسازد:

“To metaphorize the mystery of life with all its ferocious innocence and painful beauty” [P.46].

به علاوه خواننده «پیشگفتار» شعر فارسی معاصر درمی یابد که مترجم به وجود دو نوع شعر نوقائل است: شعر خالص و شعر غیر خالص. شعر خالص، صادق، شفاف، با وسعت دید، همه جانبه، و نامحدود است؛ اما شعر غیر خالص، مغرض، کدر، با دید کوتاه، یکجانبه، و حصری ست. مترجم در ترجمه شعر خالص خود، «دعای عشق»، به خوانندگان توضیحات لازم را ارائه می نماید. اما می توان گفت که این کار را در حق شعر احمد شاملو نمی کند. می نویسد که شعرهای «هوای تازه» و «باغ آئینه» احمد شاملو دارای (زبانی ست) ساده اما موجز، رسا و روشن و صور سیاسی- غنایی که نام آوری وی (یعنی شاملو) را میان هواداران سخنداننش توجیه می کنند):

“...simple but terse, powerful, vivid language and their politico-lyrical images, that justify his reputation among his knowledgeable admirers.” [P.27]

اما از ترجمه انگلیسی این بیتها، که گویا یک صورت سیاسی- غنایی در آنها نهفته است، پیدا نیست که «نمادپردازی سیاسی» شاعر کدام است و زبان رسا و روشن آن کدام:

بر شانه من کبوتری ست که از دهان تو آب می خورد

بر شانه من کبوتری ست که گلوی مرا تازه می کند

بر شانه من کبوتری ست که با وقار و خوب

با من از روشنی سخن می گوید

و از انسان که ربّ النوع همه خداهاست...

مرغ صدا طلایی من در شاخ و برگ خانه توست

نازنین! جامه خوبت را بپوش

عشق، ما را دوست می دارد

من با تو رؤیایم را در بیداری دنبال می گیرم

من شعر را از حقیقت پیشانی تو در می یابم<sup>۳</sup>

On my shoulder is a dove  
that drinks from your mouth;  
On my shoulder is a dove  
that refreshes my throat;  
On my shoulder is a dove,  
kind and graceful,

That talks to me of light,  
 And of Man, who is the god of all deities...  
 My bird of golden song  
     nests in the foliage of your abode;  
 Sweetheart, put on your best dress,  
 Love is fond of us;  
 With you I follow my dreams in wakefulness,  
 I find my poetry in the truth of your brow [P.27].

به نظر می آید که «کبوتر» در این شعر حکم کلمه «جنگل» را در شعر «دعای عشق» دارد؛ جنبه های سمبولیک آن، خواه سیاسی و خواه غنایی، توضیح می خواهد، اما ترجمه مترجم فقط به معنای لفظی واژه اکتفا می کند. بیست و دو سال پیش، آقای کیانوش در کتاب آموزنده ای، نظریات خود را درباره کار ترجمه ابراز داشت. وی از برخی ترجمه های شعر حافظ انتقاد کرد چون «مترجم در گرداندن ظاهر کلام به انگلیسی موفق بوده است. اما در باطن کلام به خوبی راه نبرده است.» گفتنی ست که مترجم، اینک همان روش ترجمه را که قبلاً شایسته انتقاد دانسته بود، در برگردان شعر شاملو به کار برده است.

خواننده برخی ترجمه های این مجموعه، به زودی پی می برد که مترجم ظاهر کلام را رها کرده است و به دنبال باطن آن رفته. پس از پیشگفتار و نکاتی در باره شعرا و آثارشان، نخستین شعری را که می خوانیم «اجاق سرد» نیماست. مترجم، عنوان شعر را «cold ashes» ترجمه کرده، در حالی که معنای لفظی این عبارت «cold stove» است. علاوه بر این، مترجم در ترجمه بیتهای شعر، ترتیب اصل را حفظ نکرده است و در حقیقت، به جای ترجمه ای تحت اللفظی و امین، نوعی تفسیر به وجود آورده است که خوانندگان انگلیسی زبان را با برداشت وی از کلام نیما آشنا می گرداند. در شکل زیر، متن فارسی شعر را در کنار ترجمه می گذارم تا برخی از تغییرات لفظی و جا به جا شدنها معلوم گردد:

From nights long gone	از شبهای دورادور	مانده
Round a handful of cold ashes.	برمسیر خامش جنگل	برمسیر خامش جنگل
Once a small fire.	از اجاق خرد،	سنگچینی
A few stones are still left	اندر او خاکستر سردی	اندر او خاکستر سردی
On a peaceful path through the forest.		

[p. 64]

از حسن اتفاق، شعر فارسی معاصر شعرهایی از فروغ فرخزاد را نیز دارد که بارها به انگلیسی ترجمه شده است و این اتفاق، راهی برای سنجیدن روش کار مترجم را باز می نماید. از اشعار فروغ که هم آقای کیانوش و هم دو مترجم دیگر، یاشا کسلر و امین

بنانی، به انگلیسی برگردانده اند شعری ست به نام «در خیا بانهای سرد شب» که این طور شروع می گردد:

من پشیمان نیستم  
 من به این تسلیم می اندیشم، این تسلیم درد آلود  
 من صلیب سرنوشتم را  
 بر فراز تپه های قتلگاه خویش بوسیدم  
 در خیا بانهای سرد شب  
 جفتها پیوسته با تردید  
 یکدیگر را ترک می گویند  
 در خیا بانهای سرد شب  
 جز خداحافظ، خداحافظ، صدایی نیست<sup>۱</sup>

ترجمه های کیانوش و کسلر - بنانی این شعر با یکدیگر از نظر سبک و ساخت زبانی فرقی کمی کوچک اما آموزنده دارد:

کسلر - بنانی

کیانوش

"In Night's Cold Street"

I have no regrets  
 thinking of this surrender, painful surrender

I kissed the cross of surrender  
 on the hill of my own execution

In night's cold street  
 couples always part  
 hesitatingly  
 In night's cold street  
 no sound but goodbye, goodbye<sup>۲</sup>

"In the Cold Streets of Night"

I have no regrets;  
 Submission fills my thoughts,  
 A painful submission;  
 I kissed the cross of my destiny  
 at the top of my Golgothas.

In the cold streets of night  
 Couples always part in  
 hesitation;

In the cold streets of night  
 There is no sound but  
 "Goodbye, goodbye!" [p.  
 152]

برابر کردن این دو ترجمه نشان می دهد که ترجمه آقای کیانوش از نظر «نحو» با اصل امین تر است؛ اسمهای جمع مثل «خیابانها» و «تپه ها» در ترجمه جمع است و «با تردید» با حرف اضافه در عبارت انگلیسی "in hesitation" برگردانده شده است. اما از دیگر جهات معلوم است که جمله بندی، طول سطرها و نقطه گذاری، ترجمه کسلر - بنانی

به سبک اصل نزدیکتر است؛ نقطه گذاری آن عین نقطه گذاری اصل است، بسیاری واژه های سر سطر آن با حرفهای درشت نمی آغازد و به طور کلی تعداد و ترتیب سطرهای اصل در آن نگهداری می شود. این برابر کردن نیز نشان می دهد که ترجمه کسler - بنانی از ترجمه آقای کیانوش موجزتر و رساتر است. به نظر این نگارنده، مترجمی که «در خیابانهای سرد شب» را «In the Cold Streets of Night» و یا «جز خدا حافظ، خدا حافظ، صدایی نیست» را «There is no sound but...» ترجمه کرده است بیشتر ظاهر کلام را مورد توجه قرار داده است تا باطن آن را. علاوه بر این مترجم، «تپه های قتلگاه خویش» را «my Golgothas» ترجمه کرده است و مفهوم اصل را بدون دلیل محدود ساخته است. خواننده این ترجمه شاید فکر کند که شاعر تنها تصلیب عیسی را در نظر داشته است درحالی که می توان از اصل شعر برداشتهایی دیگر کرد. از این روست که «on the hill of my own execution» کسler - بنانی، کلام شاعر را به طور رساتر بیان می کند.

خلاصه کلام این است که شعر فارسی معاصر گزیده ای مفید و جامع است که اشعار چهل و سه تن از برجسته ترین شاعران دوره «از نیما به بعد» را در بر دارد. بعضی از شعرهای خالص در این مجموعه برای اولین بار به انگلیسی ترجمه شده است و گرچه مترجم بیشتر ظاهر کلام شعر را با امانت ترجمه کرده است، ولی گاهی هم با ترجمه های تفسیرگرا، باطن کلام برخی از آنها را بیان می کند.

دانشگاه واترگورز، نیوجرسی

فوریه ۱۹۹۷

### یادداشتها

۱- بدیع الزمان فروزانفر در سخن و سخنوران (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰)، ص ۲۲، این بیت را این طور نقل می کند: «همیشه دستش زی... / همیشه گوشش زی...»، و سعید نفیسی در محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶، ص ۴۹۹)، بیت را این طور ضبط می کند: «همیشه چشم زی زلفکان جابک بود / همیشه گوشم زی...».

۲- رضا براهنی، طلا در مس (تهران، کتاب زمان، ۱۳۴۷)، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۳- احمد شاملو، هوای تازه، مجموعه منتخب شعر (۱۳۲۶-۱۳۳۵)، تهران، نیل، (۱۳۵۳)، ص ۲۰۸، ۲۱۰.

۴- محمود کیانوش، قدما و نقد ادبی (تهران، انتشارات رز، ۱۳۵۴)، ص ۲۲۷.

۵- نیما یوشیج، زندگی و آثار او، از قلم ابوالقاسم جنتی عطایی (تهران، صفی عیاش، ۱۹۶۸)، ص ۳۴۹.

۶- صدای شعر امروز، به کوشش بهمن مه آبادی، احد منطقی تبریزی (تبریز، انتشارات تلاش، ۱۳۶۸)، ص

۴۸.

۷- *Bride of Acacias: Selected poems of Forough Farrokhzad*, trans. Jascha

Kessler with Amin Banani (Delmar, NY, Caravan, 1982), p. 49.

محمد علی موحد\*

مثنوی معنوی؛ بر اساس نسخه قونیه،  
به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش  
تهران: علمی و فرهنگی، ۲۰۱۳۷۵ ج  
صفحات ۱۱۶۰، بها ۳۰۰۰۰ ریال.

### نکته ای چند در تصحیح مثنوی

در باره نسخه قونیه مثنوی که در موزه تربت مولانا نگهداری می شود سخن بسیار گفته شده است. یک چاپ عکسی از این نسخه در تهران به همت آقای دکتر پورجوادی<sup>۱</sup> و چاپ دیگر در ترکیه انتشار یافته و چاپ حاضر بر اساس آن دو چاپ عکسی فراهم آمده است. نظارت و تصحیح این چاپ را محقق صاحب نظر و نامدار آقای دکتر عبدالکریم سروش عهده دار شده و مقدمه ای بر آن نوشته اند. یادداشت زیر حاصل مروری بر مقدمه مذکور با یکی دو مراجعه به برخی از صفحات متن کتاب است.

کاتب نسخه قونیه که خود را محمد بن عبدالله القونوی الولدی معرفی می کند می گوید که آن را از روی نسخه ای نوشته است که در طی مجالس عدیده بر شیخ مؤلف (خود مولانا) با حضور خلیفه و خلف وی (حسام الدین چلبی و سلطان ولد) قراءت شده و تصحیح و تهذیب و تنقیح گردیده بود. تاریخ فراغت از کتابت، رجب سال ۶۷۷ است یعنی پنج سال پس از رحلت مولانا. این نوشته اعتبارنامه نسخه قونیه است.

آقای دکتر سروش در پیشگفتار خود اصل این مدعا را که نسخه مثنوی بر مولانا قراءت شده و او خود در بازنگری و تصحیح آن شرکت داشته باشد مورد تردید قرار داده اند، چرا که «تصحیح مثنوی به دست مولانا خصلت طبیعی بودن را از آن می ستاند و آن را به اثری مصنوع نزدیک می سازد». آقای دکتر سروش بر آنند که مولانا در نظم مثنوی همچون

\* بدیبه ست همه کتابهای معتبری که در ایران به چاپ می رسد به دست ما نمی رسد تا به معرفی یا نقد آنها در ایران شناسی بپردازیم. از سوی دیگر عده ای از هموطنان دانشمند و کتاب شناس ما که در ایران به سر می برند نیز نمی توانند مقاله های خود را در نقد این گونه کتابها برای ما بفرستند. تنها راهی که به نظر ما رسیده آن است که برخی از مقاله هایی را که در انتقاد کتابهای طبع ایران در مجله های ادبی تهران به چاپ می رسد، عیناً با ذکر مشخصات کامل مرجع، در ایران شناسی نقل کنیم تا خوانندگان مجله نیز از آنها بهره مند گردند.

دیوان شمس تسلیم فوران وحشی الفاظ و معانی بود و «به هیچ روی سر بازگشت به گذشته و نگاه کردن به پشت سر را نداشت». آقای دکتر سروش می پرسند: «چنین روح خلاقی (که مولانا باشد) کجا پروای بازنگری و نازک کاری [...] و نوسازی و لفظ پردازی دارد؟ سیل مگر به عقب بر می گردد؟» ...

باید گفت که آقای دکتر سروش با این برداشت در واقع اعتبار نسخهٔ اساس خود را مورد تردید قرار داده اند. ماحصل نظر ایشان به زبان ساده این است که ایات مثنوی یک بار که از دهن مولانا درآمد و بر صفحهٔ کاغذ نقش بست، هرگز بخت بازبینی و تصحیح و تنقیح پیدا نکرد. اگر چنین است، چگونه می توان ادعای کاتب نسخهٔ قونیه را قبول کرد که می گوید آن را از روی نسخه ای استنساخ کرده که بر خود مولانا قرائت شده و مورد تصحیح قرار گرفته است. و اگر این ادعا قابل قبول نباشد، پس مزیت نسخهٔ مورد اعتماد آقای سروش بر سایر نسخه های مثنوی چیست؟ و چگونه آقای دکتر سروش مدعی می شوند که اینک مثنوی چاپ ایشان همان است که بر ناطقهٔ جلال الدین جاری شده [...] و اصالت و طراوت نیالوده و دست نخوردهٔ سخن مولانا جلال الدین را» به ارمغان آورده است؟

نویسندهٔ این سطور با همه احترامی که به نظر آقای دکتر سروش دارد، از درک این معنی قاصر است که چرا باید بازبینی و تهذیب مثنوی به دست مولانا خصلت طبیعی بودن را از آن بستاند. برعکس، آن حالت شوریدگی و ربودگی که اهل فکر و اندیشه را از بازنگری در گفته و نوشتهٔ خود مانع آید، یک حالت کاملاً غیر عادی و استثنائی است و طبیعی تر چنان است که صاحب یک اثر، پیش از آن که متن نهایی اثر خود را در اختیار مردم قرار دهد، بار دیگر بر آنچه بر زبان و قلم او جاری گشته است برگردد و به قول سعدی «امعان نظر در تهذیب کتاب و ترتیب ابواب» را واجب داند. من در جای دیگر کوشیده ام این مطلب را بیان کنم که زندگی مولانا پس از پیوستن به شمس تبریزی یکدست و همانند نبوده است.<sup>۲</sup> این مدت را که در حدود سی سال طول کشید، به دو دوره باید تقسیم کرد: دورهٔ اول با نوعی شوریدگی و بیقراری توأم بود که از یک طوفان روحی سهمگین حکایت داشت. دورهٔ دوم مقرون به آرامش و سکونی بود که پس از فرونشستن طوفان، جای آن را گرفت. مشخصهٔ دورهٔ اول، جوش مهار گسیختهٔ سودایی است که در نزدیک به تمام غزلیات دیوان شمس موج می زند و مشخصهٔ دوران دوم طمأنینه و تمکینی است که در سرتاسر مثنوی انعکاس دارد.

بیشترین غزلهای دیوان شمس را مولانا در یک حالت سکر و ربودگی تمام سروده است؛ غزلهایی که به آهنگ زیر و بم بانگ چنگ و نوای نی و قول قوال خوانده می شد و

مایه سرمستی و شور و جذبه در مجالس سماع بود. اما مثنوی را مولانا به قصد پدیدار آوردن یک اثر تعلیمی و ماندگار ساخته است. سپهسالار از خود او نقل می‌کند که می‌گفته: «بعد از ما مثنوی شیخی کند و مرشد طالبان گردد». باز از وی نقل شده است که «مثنوی نردبان معراج حقایق است» باید آن را «زیر پا نهند و بالای آسمان روند».<sup>۳</sup>

تفاوت لحن گفتار مولانا در این دو دوره چیزی روشن است. خود او هم بر تفاوت میان دو مرحله از شاعری خود تأکید نهاده است: مرحله ای که «داعیه ای عظیم» سلسله جنبان آن بود و مرحله ای دیگر که آن داعیه ضعیف و فاتر گشته بود. مولانا از مرحله اول به «شروق» و از مرحله دوم به «غروب» شاعری تعبیر کرده است.<sup>۴</sup>

در هر حال سخن در آن بود که باید حساب مثنوی را از حساب دیوان شمس جدا کرد. روایات افلاکی هم مؤید قول سپهسالار است که مولانا مثنوی را به عنوان کتابی تعلیمی و ماندگار، شایسته هرگونه اهتمام در بازخوانی مکرر و تصحیح و تنقیح تلقی می‌کرد. وی در جایی از قول سراج الدین، مثنوی خوان تربت شریف آورده است که: «اتفاق افتادی که از اول شب تا مطلع الفجر (مولانا) متوالی املا می‌کرد و حضرت چلبی حسام الدین به سرعت تمام می‌نشته و مجموع نشته را به آواز خوب بلند باز بر حضرت مولانا می‌خواند و چون مجلد اول به اتمام رسید، حضرت چلبی به تلاوت آیات و تصحیح الفاظ و قیود مشغول گشته مکرر می‌خواند...».<sup>۵</sup> افلاکی در جایی دیگر مدعی می‌شود که «حسام الحق والدین قدس الله سره العزیز مجموع مجلدات مثنوی را بر حضرت خداوندگار هفت بار فروخواند... و با زحمت ثبت فرموده اعراب نهاد و هر که از خلفای عظام حضرت ایشان سماع کرد و نسخه ساخت، همانا که نسخه صحیح و معتمد علیه آن است و بر آن مزید نیست».<sup>۶</sup>

شواهدی داریم در فیه مافیه، نشانگر این حقیقت که ذهن مولانا از بازگشت به مثنوی و تأمل مجدد در مضامین آن مطلقاً با نداشتن است. اشاره می‌کنیم به بیت معروف در دفتر دوم مثنوی: «ای برادر تو همان اندیشه ای / ما بقی تو استخوان و ریشه ای» که مولانا در فیه مافیه به شرح و تفسیر آن پرداخته<sup>۷</sup> و یا مثلی که دفتر ششم مثنوی به آن ختم می‌شود و بیان مجدد آن در فیه مافیه آمده<sup>۸</sup> و از این نمط اگر بخواهیم که بر شماریم، سخن به درازا می‌کشد. بالجمله باید گفت که مضامین مثنوی خواه از قرآن و حدیث و خواه از مثل و قصه و تحقیق، مطالبی بوده که ذهن مولانا را همواره به خود مشغول می‌داشته و بازگشت وی به آنها چیزی غریب و تکلف آمیز نبوده است.

افلاکی روایاتی دارد درباره شیخ فخرالدین سیواسی که «مردی بود ذوفنون» و کار

منشیگری مولانا را برعهده داشت.<sup>۱</sup> این شیخ که افلاکی او را «یار ربّانی» می خواند گاهی «در کلام خداوند گار مدخل می کرد و به طریق اصلاح قلم می راند و تحریف کلمات می کرد» و چون وفات یافت در خواب دیدندش که موکلین عذاب به سراغش رفته اند و دندانهای وی را خرد می کنند و او فریاد بر می دارد. پرسیدند: چه خبر است؟ گفت: «مکافات آن بی ادیبهاست که در کلام مولانا می کردم و مداخلت می نمودم». این حکایتها به وضوح نشان می دهد که در همان زمان حیات مولانا بودند کسانی که با حسن نیت تمام در کلام او دست می بردند و به خیال خود آن را اصلاح می کردند و مولانا از این رهگذر سخت دلگیر بود. این هم به نظر ما انگیزه دیگری بود که مولانا و خلف و خلیفه وی را به بازبینی نسخه های مثنوی و تهیه یک نسخه مصحح مشکول و معتبر تحریض می کرد. مگر نه مولانا خود مثنوی را «فقه الله اکبر و شرع الله الازهر و برهان الله الاظهر»<sup>۲</sup> خوانده و «گنجینه اسرار»<sup>۳</sup> ش نام نهاده که مشتمل بر «کنایات دقیق مستتر»<sup>۴</sup> است. مگر می شود باور داشت که مولانا در کار چنین کتابی بی حوصلگی به خرج دهد و از بازنگری و تهذیب آن دریغ ورزد؟ اگر هم روایت افلاکی در این خصوص که می گوید مجموع مجلدات مثنوی هفت بار بر حضرت خداوندگار فروخوانده شده است مقرون به نوعی اغراق باشد که درویشان در روایات خود از آن ابا نداشته اند اما اصل مطلب که سرتاسر مثنوی بر مولانا خوانده شده و نسخه «صحیح و معتمد علیه» این کتاب شریف زیر نظر خود او فراهم آمده تا دیگران از روی آن نسخه سازند قابل تردید نمی نماید. بنا بر این ما در قبول ادعای محمد بن عبدالله قونوی (کاتب نسخه قونیه) که می گوید نسخه خود را از روی نسخه ای نوشته است که بر مولانا قراءت شده و از مزیت تصحیح و تهذیب او برخوردار گشته بود مشکلی نمی بینیم.

اما از این گفته لازم نمی آید که درباره نسخه قونیه بیش از اندازه غلو نمایم و آن را با همان نسخه اصل خوانده شده بر مولانا و تصحیح شده در حضور او برابر تلقی کنیم.

قول مرحوم گلیپنارلی که «نسخه اصل، نسخه ناظم و نسخه قدیم» هر چه بود همین نسخه موجود در موزه قونیه است و آن نسخه اصلی که کاتب از روی آن استنساخ کرده، خود «به صورت پیش نویس» بوده و پیش نویس به خاک سپرده شده، از آن احکام رجماً بالغیب است که نه با عقل سلیم وفق می دهد و نه با نص عبارت کاتب می خواند. محمد بن عبدالله قونوی می گوید: من این نسخه را از روی نسخه اصل که بر مولانا قراءت شده بود استنساخ کرده ام، نمی گوید نسخه من همان نسخه اصل است و نمی گوید که نسخه اصل به صورت پیش نویس بود بلکه صراحتاً می گوید که آن نسخه ای مصحح و منقح و مهذب



بود.

تاکید ما در این باره که نسخه موجود قونیه آن نسخه اصل معتمد علیه نیست به خاطر ملاحظاتی است که برخی از آنها را در این جا می آوریم:

اول آن که رونویس کتابی بزرگ چون مثنوی، هر چند رونویس کننده شخصی امین و دقیق باشد، لامحاله در مظان خطا و اشتباه است، یعنی به هیچ رو نمی توان اطمینان داشت که رونویس کننده هرگز در قراءت متن اصل و یا در کتابت نسخه خود خطا نکرده است. دوم آن که عملاً هم می بینیم که کاتب نسخه قونیه در نوشته خود اغلاطی را مرتکب شده است. پاره ای از این اغلاط را آقای دکتر سروش توجه کرده و تصحیح فرموده اند و پاره ای دیگر به همان صورت باقی ست. وقوع خطا در اجزایی از نوشته احتمال وقوع آن را در اجزای دیگر نیز لازم می آورد.

سوم آن که محمد بن عبدالله قونوی تنها کسی نیست که مدعی شده نسخه خود را از روی نسخه اصل نوشته است. نسخه های دیگری هم داریم که اگرچند سالی پس از نسخه قونیه به قلم آمده، لیکن آنها نیز به مطابقه بانسخه اصل، نسخه ناظم و نسخه قدیم تصریح کرده اند و در حواشی صفحات آنها هم تصحیحاتی با علامتهای صح و خ و نسخه و حسام و ولدی دیده می شود که لابد از روی نسخه اصل بدان نسخه ها انتقال یافته اند. دست کم دو دفتر از مثنوی را هم به خط سلطان ولد در دست داریم، یعنی همان «خلف» مولانا که اصل نسخه قونیه در حضور او تصحیح و تهذیب شده است.

وجود این علامتها و نسخه بدلها و تصحیحات در حواشی به هیچ وجه دلالت بر آن ندارد که صورت ضبط شده در متن، یا بر عکس، صورتی محرف و مجعول باشد. به گمان ما بسیار بعید می نماید که تهیه کنندگان نسخه صحیح و معتمد علیه تحریفات و دستکاریهای امثال سراج الدین سیواسی را در عرض گفته خود مولانا قرار داده باشند. چه عرض از تهیه این نسخه ها همانا رد و ابطال و دور ریختن آن گونه دستکاریها بوده و ضبط آنها در متن یا در حاشیه منافی آن هدف است. ضبط نسخه بدل در متنی که برای مولانا قراءت شده و به تأیید او رسیده است معنایی جز این نمی تواند داشت که مولانا نیز چون هر شاعر دیگر در گفته های خود تجدید نظر می کرده و حتی گاهی در انتخاب میان دو صورت از یک بیت مردد می بوده است. نسخه بدلهای مثنوی در بیشتر موارد برای فهم مقصود مولانا و حرکتهای ذهنی او اهمیت دارد و نمی توان و نباید آنها را از نظر دور داشت.

به رغم اختلاف برداشت در جهت گیریهایی که به آنها اشاره شد، هیچ ایرادی بر ارزیابی و موقف محتاطانه دکتر سروش در برابر نسخه قونیه وارد نیست که می فرمایند: «با

دقت و اجتهاد لازم می‌توان آن را مبنای تصحیح و طبع نسخه نهایی و منقحی از متن مثنوی قرار داد».

انس خاطر دکتر سروش با مثنوی، اهلیت ایشان را برای تصحیح این کتاب مسلم می‌دارد. این کار حوصله و دقت بسیار طلب می‌کند و دکتر سروش واجد این دو شرط هم هستند. مشکل این جاست که ما از سویی بر اعتبار نسخه قونیه تأکید می‌نیمیم و از سویی دیگر به لحاظ خطاها و اشتباهاتی که کاتب نسخه، چه در قراءت متن اصل و چه در استنساخ آن مرتکب شده است هشدار می‌دهیم. ما با نسخه ای سر و کار داریم که در ربع آخر قرن هفتم نوشته شده است. کاتب این نسخه بسیاری از شیوه‌های کتابت قدیم را رعایت می‌کند، ولی نه در همه جا. او از یک رسم الخط مشخص و مطرد پیروی نمی‌کند. اگر در جایی اسب را «اسب» می‌نویسد، در جای دیگر پرهیز را «برهیز» قید می‌کند و در نقطه گذاری افعال می‌ورزد. صیغه ماضی «عَلِمَ» را با فتحه روی عین الفعل (از باب ضرب یضرب) و صیغه ماضی «نَفَعَ» را با عین الفعل مشدّد (از باب تفعیل) می‌آورد.

مجمّل کلام، همان طور که دکتر سروش پیشنهاد کرده است، باب دقت و اجتهاد در استفاده از نسخه قونیه باید همچنان مفتوح بماند. تصحیح دکتر سروش اگرچه گامی استوار در این زمینه است بدان معنی نیست که بحثها خاتمه یافته و نسخه مثنوی همان طور که «بر ناطقة جلال الدین جاری شده و بر ناصیه دفتر نشسته» در اختیار ما قرار گرفته باشد. برای توضیح مطلب ذکر سه نمونه زیر کافی به نظر می‌رسد:

۱- در قرآن کریم آمده است که مسیح(ع) به ظهور پیغمبر ما بشارت داده بود و علمای نصاری وصف آن حضرت را در انجیل خوانده بودند و به نام او افتتاح می‌کردند. مولانا این مطلب را از قرآن برگرفته و در مثنوی آورده است:

پیش از آن که نقش احمد فر نمود      نعت او هر گبر را تعویذ بود  
کاین چنین کس هست تا آید پدید      از خیال روش دلشان می‌طپید

مولانا در این جا به سبک خاص خود حاشیه ای می‌زند و می‌گوید آنچه کشیشان می‌شناختند نقش پیغمبر نبود بلکه پرتوی از نقش او، یعنی خیال آن بود، زیرا که شناخت پیغمبر در حد هر کس نیست:

نقش او را کی بیابد هر شغال      بلکه فرع نقش او یعنی خیال  
نقش او بر روی دیوار ار فتد      از دل دیوار خون دل چکد

شغال در این جا بیانگر حقارت هر مدعی خسیس در برابر هر مطلوب نفیس است. محمد بن عبدالله قونوی یک نقطه از کلمه شغال انداخته و آن را به صورت «شعال» درآورده

و این توهم را در ذهن آقای دکتر سروش ایجاد کرده که حتماً ضبط شغال در نسخه های دیگر مثنوی غلط، و صحیح آن همان «شعال» است. ایشان این تصحیح را به عنوان نمونه تصحیحات دیگر در پیشگفتار خود آورده و ضبط شغال را در نسخه ها نا به جا دانسته اند و پرسیده اند: «شغال در این جا چه می کند؟» ولی ایشان توضیح نفرموده اند که «شعال» به چه معنی ست و آیا چنین لغتی در عرب و عجم هست یا نه؟ لابد آن شغال دیگر در قصه مثنوی که توی خُم رنگ رفته بود نیز «شعال» بوده نه شغال، زیرا که شغال در خم رنگ چه می کند؟

۲- اگر آقای دکتر سروش در این جا به دست خشکی محمد بن عبدالله قونوی در نقطه گذاری چندان اعتبار قائل شده اند، در جای دیگر ضبط او را به صرف این که صورت ناآشناتری از یک کلمه را ارائه می کند نادیده گرفته اند. بیت ۳۶۸۸ دفتر اول مثنوی چنین است:

سر چه می پیچی کنی نادیده ای در عدم ز اول نه سر پیچیده ای  
این بیت از مشکلات مثنوی ست. انقروی و نیکلسون «کنی» را به ضم کاف خوانده اند که در آن صورت هم «نادیده ای کردن» ترکیبی نامأنوس است و معنای محصلی را افاده نمی کند. اما مسأله این جاست که در تمام نسخه های قدیم مورد مراجعه ما (از جمله در همین نسخه قونیه) کنی به وضوح تمام با فتحه روی کاف ضبط شده است. آقای دکتر سروش با حذف فتحه، خواننده را از دغدغه سردرگمی بیشتر در فهم معنی خلاص کرده اند.

۳- بیت دیگر مثنوی (شماره ۱۶۰۸ دفتر اول) چنین است:

گفت پیغامبر که ای مرد جری هان مکن با هیچ مطلوبی مری  
مری کردن، ستیزگی نمودن است و جری را مرحوم فروزانفر به کسر اول خوانده است که مخفف و اماله شده از کلمه اجراء است به معنی وظیفه و راتبه و آنچه در اصطلاح امروز ما جیره می گوئیم. این کلمه به صورت جرا و جری به همین معنی در دفتر چهارم مثنوی چند بار آمده است:

گفت شاهنشه جرایش کم کنید	ور بجنگد نامش از خط برز نید
عقل او کم بود و حرص او فزون	چون چرا کم دید شد تند و حرون
دور از او وز همت او این قدر	از جری ام آیدش اندر نظر
چون جری کم آمدش در وقت چاشت	زد بسی تشنیع او سودی نداشت

اما مرد جری: مرد راتبه و وظیفه در بیت ۱۶۰۸ که آوردیم بی معنی می نماید و مناسبتر و معقولتر چنان خواهد بود که کلمه را به فتح اول بخوانیم که در آن صورت بیت معنی

سرراست خود را پیدا می‌کند: مولانا از قول پیغمبر می‌گوید که ای مرد گستاخ با مطلوبان حق ستیزه مکن و این مضمونی است که در جاهای دیگری از مثنوی تکرار شده است و جری به همین معنی، که متداولتر و شناخته‌تر است، در دفتر پنجم مثنوی (بیت ۸۶۲) هم به کار رفته:

گویدت این گورخانه ست ای جری که دل مرده بدان جا آوری؟  
ضبط دو کلمه جری و مری در بیت مورد بحث از نسخه قونیه به صورت زیر است:  
گفت پیغامبر که ای مرد جری هان مکن با هیچ مطلوبی مری  
کلمه جری تنها با یک علامت کسره زیر حرف دوم و کلمه مری با دو علامت کسره زیر دو حرف اول و دوم ضبط شده است. با کمی دقت روی نسخه خطی، علامت محو فتحه روی حرف اول کلمه جری (که طبعاً در نسخه چاپی محوتر و کم رنگ تر می‌نماید) مشخص می‌گردد. روی کلمه «مرد» نسخه بدل «طالب» قید شده که با کلمه «مطلوب» در مصرع دوم مقارنه دارد. چنین می‌نماید که مولانا نخست، همان کلمه «طالب» بر زبانش جاری شده و سپس به ضرورت وزن شعر آن را به «مرد» تبدیل کرده است. در هر حال خطاب «ای مرد جری» در این بیت یادآور همان خطاب «ای جری» است در بیت ۸۶۲ دفتر پنجم که در بالا نقل کردیم. آقای سروش، به گمان ما، با سبق ذهنی که از توضیحات مرحوم فروزانفر درباره کلمه جری داشته‌اند، کسره حرف دوم را به زیر حرف اول منتقل کرده و در چاپ خود از ضبط صحیح نسخه قونیه عدول فرموده‌اند.

این چند مورد که در مروری اجمالی بر مثنوی چاپ دکتر سروش یادداشت گردید، نازکی کار آثار مولانا را می‌نمایاند و محققان را به راه‌درازی که در پیش پای دارند متذکر می‌سازد. مساعی جمیله آقای دکتر سروش در این زمینه مشکور است و مأجور و ما دوام توفیق و برکات روزافزون زبان و قلم ایشان را از خداوند خواهانیم و چشم به راه چاپ شرح ایشان بر مثنوی خواهیم بود.

تهران

#### یادداشتها:

- ۱- مثنوی معنوی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱).
- ۲- اسطرلاب حق، (تهران: انتشارات سخن، تهران ۱۳۷۵)، مقدمه، ص ۹.
- ۳- همان، ص ۲۴.
- ۴- همان، ص ۱۳۹.
- ۵- شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب العارفین، (آنکارا: انجمن تاریخ ترک، ۱۹۵۹-۱۹۶۱) ص ۷۴۳.
- ۶- همان، ص ۴۹۷.

- ۷- اسطراب حق، ص ۱۳۶.
- ۸- همان، ص ۵۲.
- ۹- مناقب العارفين، ص ۲۳۷-۲۳۹.
- ۱۰- دیباچه مولانا بر دفتر اول مثنوی.
- ۱۱- مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲.
- ۱۲- همان، دفتر چهارم، بیت ۷.

# ایران‌شناسی در غرب

حشمت مؤید

## *Book of Travels*

Translated from Persian  
with introduction and annotations  
by W. M. Thackston, Jr.  
Persian Heritage Series 36  
1986. PP. XII+135

## *Safarname*

Das Reisetagebuch des persischen  
Dichters Nāṣir-i Ḥusraw  
Übersetzt von Uto von Melzer  
Bearbeitet, ediert und mit einem  
Vorwort versehen von Nosratollah  
Rastegar  
Graz: Leykam 1993  
PP. X+134

## ترجمه سفرنامه ناصر خسرو به آلمانی و انگلیسی

سفرنامه ناصر خسرو اثری ست کم حجم، ولی پرفایده و سخت گرانبها که بیش از نهمصد و پنجاه سال پیش نوشته شده است. در این قرنهای دراز بارها آتش به جان فرهنگ ایران زمین زده و آثار و بناهای بی شمار را نابود کرده است، ولی سفرنامه ناصر خسرو یکی از نوادر کتابهایی ست که از دستبرد حوادث مصون مانده است. این کتاب نفیس گذشته از ارزش ادبی آن در تاریخ نشر فارسی، برای پژوهش در جغرافیا و اسامی دهکده ها و منزلهایی که شاعر در طی «دو هزار و دو بیست و بیست فرسنگ» از آن گذشته است، و نیز برای اطلاع از بسیاری از آداب اجتماعی و اخلاقی و وضع آبادانی شهرها و امنیت راهها و شیوه های زندگی و اعتقادات مردم منبعی سرشار و سودمند است. نویسنده کتاب مسافری عامی یا جهانگردی عشرت طلب و خوشگذران یا سودجوی نبوده و چنین سفر پرخطری را

برای «رفع خستگی» و تفریح خاطر در پیش نگرفته است. وی پیش از اقدام به سفر «مردی دبیر پیشه... و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی و به کارهای دیوان مشغول» بوده، «در میان اقران شهرتی» داشته و «شراب پیوسته» می خورده است، ظاهراً نه برای کامجویی و بدمستی، بلکه چون مردی صاحب درد بوده و شراب، به گفته خودش «اندوه دنیا کم کند»، یعنی با همان انگیزه که بسیار ناموران دیگر را از خیام و بیشتران او گرفته تا هدایت و دنباله روان او به این داروی بیهوشی و فراموشی می کشانده است، تا آن گاه که خوابی می بینند و برای نیل به «توانگری حقیقی» از «منهیات و ناشایست» دست باز می دارد و توبه می کند و سپس با عزمی استوار از شغل دیوانی استعفا می دهد و حساب خود را تسویه می کند و آنچه از «دنیای» داشته است ترک می کند «مگر اندک ضروری»، و قدم در راه سفری هفت ساله می نهد که از بلخ آغاز شده و از حدود شمالی ایران و ارمنستان و آسیای صغیر و شام گذشته تا به فلسطین و مصر فاطمی می رسد و چهار بار به حج خانه خدا نائل می گردد، و سرانجام از راه عربستان و بصره و فارس و اصفهان و خراسان به مرو و بلخ باز می گردد.

شرح زندگانی و سفرها و اندیشه های ناصر خسرو پس از گذشت نه قرن هنوز سخت دلکش و مؤثر است. زنده یاد استاد غلامحسین یوسفی در مقاله ای زیبا با نقل نکته های عبرت آموز حق این بزرگمرد هزار ساله را ادا کرده است،<sup>۱</sup> و علاقه مندان، به ویژه جوانان، اگر نیز خود سفرنامه را دیده و خوانده باشند، از مطالعه آن پند و بهره فراوان خواهند یافت. به چشم من، ناصر خسرو، همانند فردوسی و بیهقی، در زمره رادمردانی ست که خرد و دانش وسیع را با خصلتی بی دروغ و سازش ناپذیر توأم داشته اند و گام زدن در راه حقیقت را با همه عواقب تلخ و دشوار آن بر آسایش تسلیم و زبونی چالپوسی و ریا مرجع شمرده اند. امثال ناصر خسرو همیشه سرمشق انسانیت بوده اند و همچون نمک توده های مردم را از گندیدن بازداشته اند.

\*\*\*

انتشار دو ترجمه آلمانی و انگلیسی سفرنامه خدمتی قابل ستایش به فرهنگ ایران است. از راه این گونه ترجمه هاست که می توان آثار ادبی و ارزشهای معنوی فرهنگ ایران را در اختیار جامعه های غربی نهاد، و نیز نسلی از دانشجویان ایرانی را که در دیار غربت از فرهنگ و زبان خویش مهجور مانده اند، با شخصیت براننده یکی از پایه های استوار این فرهنگ آشنا ساخت.

\*\*\*

ترجمه آلمانی کتاب یکی دیگر از آثار مترجم فقید اطریشی اوتوفون ملتسر، در گذشته در ۱۹۶۱، است که اثر دیگر او «وگر تنهاست عاشق نیست تنها» در ایران شناسی (سال هشتم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۵، ص ۱۶۹-۱۷۴) معرفی شده است.

ملتسر ترجمه سفرنامه را در ۱۹۴۴ به پایان رسانده بوده است، ولی چنان که آقای دکتر نصرت الله رستگار در مقدمه خویش می نویسند وی تا یکی دو سال پیش از وفات به جرح و تعدیل آن ادامه می داده و پانویسها را می نوشته است. با وجود این، کار شماری از ۷۶۲ پانویس کتاب نامم یا خودننوشته مانده بوده است که آقای دکتر رستگار تکمیل کرده یا نوشته اند. ملتسر بخشهای متوالی کتاب یعنی شرح مشاهدات ناصر خسرو و پیش آمدهای ایام توقف او در شهرهای مختلف را از یکدیگر تفکیک کرده و هر کدام را زیر عنوانی جداگانه قرار داده است. آقای دکتر رستگار علاوه بر پیشگفتار کتاب (ص VII-X) و اتمام پانویسها، فهرست جامع اسامی و کتابشناسی سفرنامه را نیز تدوین نموده و به پایان ترجمه افزوده اند (ص ۱۱۳-۱۳۲).

ترجمه انگلیسی به قلم دکتر ویلر تکستون نیز با پیشگفتاری کوتاه (ص VII-XII) آغاز می شود و در پایان، علاوه بر کتابشناسی و فهرست جامع همه اسامی، دارای چند ضمیمه بسیار سودمند است: یکی در معرفی اشخاصی که نامشان در متن آمده است، دوم در شناساندن شهرها و منزلگاهها و نقل مآخذ برای دانشجویان و پژوهندگان (ص ۱۰۸-۱۱۵)، توضیح پاره ای اصطلاحات که خواننده غربی با آن آشنا نیست از قبیل خروار و خان و نوروزو قبله...، توضیحی درباره تقویم خورشیدی ایرانی و هجری قمری (ص ۱۱۷-۱۱۸)، توضیحی دیگر راجع به اوزان و مقادیر مذکور در کتاب (ص ۱۱۹)، و فهرست اسامی تمام بلاد و قریه ها و قصبه ها به ترتیبی که ناصر خسرو از آنها گذشته است (ص ۱۲۰-۱۲۱). ناگفته نماند که این اطلاعات گوناگون در ترجمه آلمانی هم هست، منتها در ذیل صفحات نه در پایان کتاب.

\*\*\*

شکی نیست که هر دو مترجم کوشیده اند تا هر مشکلی را حل و هر نکته مبهمی را تا آن جا که ممکن است روشن سازند و کوشش هر دورا باید قدر دانست. با وجود این، در ترجمه متنی چنین فشرده و دشوار ناچار گاه اختلافی میان دو ترجمه پیدا می شود. ملتسر کار خود را در حدود ۱۹۲۵ شروع کرده بوده و در ۱۹۴۴ نخستین تحریر ترجمه آلمانی را به پایان رسانده است (مقدمه، ص VII). صرف نظر از گرفتاریهای سیاست و جنگ که در بخشی از این مدت ناچار فراغ خاطری برای کارهای علمی باقی نمی گذاشته است، در آن سالها



منابع تحقیق و فرهنگهای زبان فارسی اندک بوده است و آن اندک هم کمیاب، و پژوهشگران در همه جا به آسانی امروز به آن آثار دسترسی نداشته اند. با توجه به این واقعیت پشتکار ملتسر و دقت و موشکافی او را باید ستود که ترجمه ای پاکیزه پرداخته است که در صحت مطالب چیزی کم از ترجمه انگلیسی ندارد.

در این جا دو سه نمونه از تفاوتی که دو مترجم در برداشت خود از متن فارسی داشته اند تقدیم می گردد (متن فارسی سفرنامه به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، چاپ سوم، جیبی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۴۴).

ناصر خسرو در توصیف سر و وضع مردی در سمنان تعبیر «موی گشوده» را به کار می برد (ص ۶) و مرادش این است که آن مرد مویش فروهشته و افشان بود (رک. فرهنگ معین: گشاده زلف). ملتسر مطلب را درست فهمیده و آن را mit wallendem Haar ترجمه کرده است (ص ۸)، برخلاف تکستون که گمان نموده که آن مرد کلاهی یا پوششی بر سر نداشته و در ترجمه آورده است his hair uncovered (ص ۲).

جایی دیگر ناصر خسرو در وصف حلب می گوید: «حلب را شهری نیکو دیدم، باره ای عظیم دارد، ارتفاعش بیست و پنج ارش قیاس کردم و قلعه ای عظیم همه بر سنگ نهاده، به قیاس چند بلخ باشد همه آبادان و بناها بر سر هم نهاده» (ص ۱۵). ملتسر «چند بلخ» را به اشتباه «چند برابر بزرگتر از بلخ» فهمیده، ولی مرجع سنجش را به درستی حلب دانسته و چنین ترجمه کرده است که ... حلب چندین بار بزرگتر از بلخ است (ص ۱۹). تکستون واژه «چند» را به درستی با کسره خوانده و «هم چند» فهمیده، ولی مرجع سنجش را نه میان حلب و بلخ، بلکه میان دو قلعه آن دو شهر پنداشته، و ترجمه کرده است: «قلعه عظیم حلب در بزرگی همچند قلعه بلخ است» (ص ۱۵).

ملتسر «سوق القداحین» در شهر بصره را «بازار کاسه گران» Bechermacher ولی تکستون «بازار تیرگران» Flintmakers ترجمه کرده و ظاهراً این دومی صحیح است (ص ۱۱۳ متن، آلمانی ۹۸، انگلیسی ۹۱).

در همین صفحه ناصر خسرو می نویسد «سه ماه بود که موی سر باز نکرده بودیم»، یعنی موی سر را نتراشیده بودیم. ترجمه ملتسر nicht geschoren درست و unloosed در ترجمه تکستون خطاست (آلمانی ۹۸، انگلیسی ۹۱).

واژه «ملک» را در چندین جا، از جمله در همین ص ۱۱۳، تکستون پادشاه (king) ترجمه کرده است که درست به نظر نمی رسد و ترجمه ملتسر به statthalter یعنی فرمانروا یا حاکم ایالت درست است (آلمانی ۹۸ و ۹۹، انگلیسی ۹۰ و ۹۱).

«درهم سیاه» (ص ۱۱۳) احتمالاً به همان معنی پول سیاه است که امروز می‌گوییم و کلمه سیاه دخلی به رنگ سکه ندارد و نباید schwarz (= سیاه) و rusty (زنگ زده) ترجمه شود (آلمانی ۹۸، انگلیسی ۹۱).

این سه نمونه آخر که از سنجش تنها یک صفحه متن با دو ترجمه به دست آمده، نشان می‌دهد که اختلافات فراوان دیگری در مجموع کتاب میان تحریر آلمانی و انگلیسی وجود دارد، و نیز دلیل است بر دشواری کار و لزوم دقت و مشورت و مراجعه به مآخذ بیشتر.

\* \* \*

سفرنامه ناصر خسرو مشحون از ملاحظات و نکته‌های خواندنی است. بنده چند عبارت را که یک جا درباره صحرائشینان عربستان آورده است (نه مصر و شام و عراق و دیگر سرزمینهایی که تا پیش از اسلام زبان و فرهنگ خاص خود را داشته اند) نقل می‌کند فقط و فقط بدین نیت که بدانیم فردوسی که آن ابیات کذایی (ز شیر شتر... الخ) را گفته خیالبافی نکرده و دشنام دادن و تحقیر به دروغ نخواست است. ناصر خسرو که یقیناً هیچ گونه احساسات ملت پرستی کاذب به او نمی‌چسبید، و دین و ایمانش هم به قدر یک سرِ مو درز بر نمی‌دارد. همان مطلب را از مشاهدات شخصی خودش چنین نوشته است:

... قومی عرب بودند که پیران هفتاد ساله مرا حکایت کردند که در عمر خویش به جز شیر شتر چیزی نخورده بودند، چه در آن بادی به‌ها چیزی نیست الا علفی شور که شتر می‌خورد، و ایشان خود گمان می‌بردند که همه عالم چنان باشد. من از قومی به قومی نقل و تحویل می‌کردم و همه جا مخاطره و بیم بود... چون همراهان ما سوسباری می‌دیدند می‌کشتند و می‌خوردند، و هر کجا عرب بود شیر شتر می‌دوشیدند. من نه سوسمار توانستم خورد و نه شیر شتر... (ص ۱۰۵)

بخش زبانه‌ها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

#### یادداشتها:

۱- دکتر غلامحسین یوسفی: «سیری در آفاق: شرح حال و فضل و کمال ناصر خسرو»، در کتاب دیداری با اهل قلم، جلد اول، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷، ص ۵۱-۸۶.

ناگفته نماند که در ۱۳۷۲ آقای فیروز منصوری کتابی به عنوان نگاهی نو به سفرنامه ناصر خسرو در تهران چاپ زده و اصالت این سفرنامه و انتساب آن به شاعر معروف ناصر خسرو را زیر شک برده است. لب پیشنهاد مؤلف، در هماهنگی با «تئوری توطئه» این است که سفرنامه را سیاست‌پیشگان استعمارگر مزور قرن نوزدهم بر ساخته‌اند. آقای دکتر رضا تقفی در مجله کلک، شماره ۵۸-۵۹ (دی و بهمن ۱۳۷۳) ص ۲۲۱-۲۴۳، به این کتاب پاسخی مفصل نوشته است. به علاوه کتاب نگاهی نو به سفرنامه ناصر خسرو در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» ایران شناسی (سال ۶، ش ۴، زمستان ۱۳۷۳، ص ۸۸۵) نیز معرفی گردیده است.

# گلکشتی در امتسارات فارسی

## تاریخ و عقاید اسماعیلیه

تألیف دکتر فرهاد دفتری، ترجمه دکتر فریدون بدره ای. نشر و پژوهش فرزانه (ولنجک، خیابان ۱۸، اولین بن بست، شماره ۱۶، صندوق پستی ۱۹۶۱۵/۵۷۶)، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۲۲+۹۴۷، بها ۴۰۰۰ تومان

فهرست مطالب کتاب عبارت است از: فهرست تصاویر (۱۸ تصویر)؛ یادداشت ناشر؛ سخنی از مترجم؛ دیباچه مؤلف بر ترجمه فارسی؛ پیشگفتار؛ نوشته و یلفرد مادلونگ؛ فصل اول: پیشرفت غربیان در مطالعات اسماعیلی؛ فصل دوم: منشأ تحولات اولیه مذهب تشیع؛ فصل سوم: اسماعیلیه نخستین؛ فصل چهارم: اسماعیلیه فاطمی؛ فصل پنجم: اسماعیلیه مستعلوی؛ فصل ششم: اسماعیلیه نزاری در دوره الموت؛ فصل هفتم: اسماعیلیه نزاری بعد از دوره الموت؛ نسبنامه و شجره امامان و داعیان اسماعیلی؛ فهرست اصطلاحات؛ یادداشتها؛ کتابنامه کتب فارسی و عربی؛ کتابشناسی؛ و نمایه.

کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه از جمله کتابهای بسیار نادری است که گاه گاه نظیر آن تألیف می شود. مؤلف قریب سی سال صرف نگارش این کتاب کرده است. دکتر دفتری می نویسد: «آغاز تحقیقات من درباره اسماعیلیه به دهه ۱۳۴۰ بر می گردد. در آن دوره در شهر برکلی در دانشگاه کالیفرنیا تحصیل می کردم و در همان جا با آثار ولادیمیر ایوانوف، بنیانگذار مطالعات جدید نزاری آشنا شدم. تحقیقات اسماعیلی را در سالهای بعد نیز پیوسته ادامه دادم و بالاخره این کتاب را بین سالهای ۱۳۵۸ و ۱۳۶۷ در تهران نوشتم». متن اصلی کتاب در سال ۱۹۹۰ به توسط انتشارات دانشگاه کمبریج به چاپ می رسد و سپس در ۱۹۹۲ با اصلاحاتی تجدید چاپ می شود، و از بخت مساعد دکتر فریدون بدره ای که خود به تاریخ اسماعیلیه تسلط کامل دارد و نیز به زبان انگلیسی، کتاب را با دقت و تبحر به فارسی ترجمه می کند و بدین ترتیب اینک متن انگلیسی و فارسی کتاب در اختیار همه کسانی است که به تحقیق درباره اسماعیلیه علاقه مندند. اسماعیلیه از فرق مهم شیعه است و پس از اثنی عشریه بیشترین تعداد پیروان را در میان شیعیان جهان دارد.

برای نشان اهمیت این کتاب، آخرین پاراگرافی را که ویلفرد مادلونگ استاد کرسی عربی دانشگاه

آکسفرد در زیر عنوان «پیشگفتار» بر کتاب حاضر نوشته است نقل می‌کنم:

«در کتاب حاضر، دکتر فرهاد دفتری نخستین ترکیب جامع و مفصل از تاریخ پیچیده اسماعیلیه را عرضه می‌دارد. شرحی که وی عرضه می‌کند پیشرفت تحقیقات جدیدی را که در مشون ویراسته مختلف، تکنگاشتها، و مقالات، به صورت فوق العاده پراکنده وجود دارد به خوبی منعکس می‌سازد، و آنها را در هم تلفیق کرده و به صورت داستانی خواندنی بیرون می‌آورد. در بعضی زمینه‌ها به ویژه در زمینه تحولات جدید، کتاب او مطالب کاملاً تازه‌ای را در بر دارد. بی‌هیچ مشکل این کتاب را دانشجویان و طلاب و دیگر کسانی که به جنبه‌های مختلف تاریخ اسماعیلی از نظرگاه تحقیقی علاقه مند هستند، به عنوان یک مرجع کلی قدر فراوان خواهند نهاد.»

### دایرة المعارف فارسی، بخش دوم جلد دوم (حرف م- ی)

ناشر: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴، صفحات: از ۲۵۶۰ تا ۳۵۷۱، بها: چهارده هزار تومان

روانشاد دکتر غلامحسین مصاحب (۱۲۸۹-۱۳۵۸ خورشیدی) که از وی به حق با صفاتی چون دانشمند کم نظیر، دانشمند جمیع الجہات، پدر ریاضیات ایران یاد کرده اند از نوادر روزگار ما بود. در نخستین سالهای دهه ۱۳۳۰ قرارداد ترجمه دایرة المعارف کوچک یک جلدی کلمبیا وایکینگ با وی بسته شد به گمان این که کار ترجمه ظرف دو سه سال به انجام خواهد رسید. ولی دکتر مصاحب به ترجمه آن بسنده نکرد و ترجمه را بهانه تألیف دایرة المعارف فارسی قرارداد بدین شرح که بعضی از مقاله‌های آن دایرة المعارف را حذف کرد و به جای آنها مقالاتی در باب مطالب مورد نیاز ایرانیان و سایر فارسی‌زبانان آورد. او با همکاری گروهی از بهترینها در زمینه تألیف و ترجمه دست به کار شد. جلد اول این دایرة المعارف (حرف الف - س) در سال ۱۳۴۵ منتشر گردید، بخش اول جلد دوم (حرف ش- ل) که تاریخ ۱۳۵۶ را دارد در سال ۱۳۵۸ منتشر گردید و این سال مقارن بود با درگذشت دکتر مصاحب. قریب بیست سال از درگذشت دکتر مصاحب و نشر بخش اول جلد دوم دایرة المعارف فارسی گذشت و کمتر کسی از این که بر سر بقیه دایرة المعارف فارسی چه آمده است باخبر بود.

اما اینک که بخش دوم جلد دوم دایرة المعارف فارسی منتشر گردیده است معلوم می‌شود «... تألیف تمام مقالات از الف تا ی، به جز مواردی محدود، در روزگار سرپرستی شادروان دکتر غلامحسین مصاحب (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ه. ش.) انجام یافته بود و هم بر دست و با نظارت او بخش زیادی از آن مقالات ویرایش و تا حروف چینی و آماده چاپ هم شده بود که برخی حوادث ناخجسته موجب شد تا آن مرحوم از سرپرستی دایرة المعارف دست بکشد و ادامه کار و سامان دادن چاپ و انتشار جلد دوم (بخش اول و دوم) از دی ماه ۱۳۵۰ به مرحوم رضا اقصی واگذار شود.» (به نقل از مقدمه این بخش به امضای «مؤسسه انتشارات امیرکبیر»).

به علاوه ناشر بخش اخیر وعده داده است که این دایرة المعارف جلد دیگری هم دارد که در حقیقت تکملة مقالات و مدخلهای جلد اول و دو بخش جلد دوم است.

## فارسی (برای سالهای ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ دبستان و مدرسه راهنمایی)

تألیف اشکان آویشن، ناشر: نشر آموزش، سوئد. (Utbildningsforlaget I Anger 48.)

Bergsgardsgadet 39/ 424 32 Angered Sweden)، بهای هر کتاب ۱۵ دلار.

هیجده سالی است که عده قابل توجهی از ایرانیان در پنج قاره عالم، از شهرهای نزدیک به قطب شمال تا استرالیا زندگی می کنند. یکی از مشکلات مهم خانواده های مهاجر که با فرزندان خردسال یا نوجوان خود به سرزمینهای بیگانه آمده بودند و می خواستند فرزندانشان زبان فارسی را بیاموزند، نبودن کتاب درسی مناسب بود. در سالهای اول انقلاب، بعضی از افراد تمام یا بخشی از کتابهای دبستانی رژیم پیش، و یا بخشهای مناسب از کتابهای درسی رژیم اسلامی را تکثیر می کردند، و گاهی هم معجونی از هر دو فراهم می ساختند که هیچ یک کارساز نبود. چند تن از خبرنگاران یا علاقه مندان تنها به چاپ کتاب جدید فارسی سال اول دبستان دست زدند ولی این کار نیز ادامه نیافت، شاید در درجه اول به سبب نداشتن بودجه لازم. چندی پیش مطلع شدم آقای اشکان آویشن در سوئد به تألیف کتابهای فارسی برای سالهای مختلف دبستان و مدرسه راهنمایی و دبیرستان دست زده است. موضوع را در ایران شناسی نوشتیم، از این کتابها، نخست فارسی پنجم دبستان چاپ شد و نسخه ای از آن به لطف مؤلف به ایران شناسی رسید. نگارنده منتظر بود هنگامی که تمام دوازده جلد کتاب فارسی چاپ شد، یکجا مطلب را به آگاهی علاقه مندان برساند، ولی تاکنون چنان که در صدر مقاله آمده است هفت جلد از دوازده جلد آن منتشر گردیده است و امید است در آینده دیگر مجلدات آن نیز منتشر گردد.

مؤلف در مقدمه هر کتاب مشکلاتی را که در تدریس زبان فارسی در کشورهای مختلف جهان وجود دارد برشمرده است و به فرهنگ کشورهای میزبان ما ایرانیان که عموماً فرهنگ غالب است نیز به درستی اشاره کرده و افزوده است که در چنین شرایطی بیم آن می رود به سادگی ارتباط نسل جوان ما با زبان فارسی و ایران قطع شود. وی به کوششهایی که پیش از این برای تهیه کتابهای درسی در خارج از ایران به عمل آمده نیز اشاره کرده است، و در ضمن خود به این موضوع بسیار اساسی هم تصریح کرده است که تألیف چنین کتابهایی باید محصول کار دسته جمعی متخصصان باشد، ولی به سبب دوری افراد از یکدیگر - در خارج از کشور - این کار فقط «می تواند آرزو برانگیز» باشد. پس مؤلف به تنهایی دست به کار شده است، البته با وقوف به این امر که «هیچ کاری نمی تواند از کمبودهای مشخص در این یا آن مورد بری باشد.» وی در این مقدمه از جمله توضیح داده است که در تألیف کتابهای فارسی به چه موضوعهایی توجه خاص داشته است: ۱- «تلاش داشته ام [...] هیچ گونه تبلیغی را چه به شکل مثبت و چه به شکل منفی درباره یک آرمان مذهبی یا سیاسی و یا یک فرد معین و یا نظام سیاسی مشخص به کار نبرم» زیرا کودکان و نوجوانان «با یاد بیاموزند که عنصر «تردید خردمندانه» را مقدم بر هر گونه «یقین ساده انگارانه» بدانند؛ ۲- این کتابها «به هیچ روی بازتاب فرهنگ زبان و یا سنتهای یک کشور خاص از سرزمینهای میزبان نیست [...] مضمون این کتابها علاوه بر آن که پیوند دهنده ایرانیان در ابعاد خاصی است، حالتی فراسوی مرزهای زبانی و فرهنگی کشورهای میزبان را دارد.» [...]؛ ۳- «سعی کرده ام اصطلاحات دستوری را با برابری انگلیسی آنها بنویسم.» [...]؛ ۴- «کلیه تاریخهای هجری قمری را به هجری خورشیدی تبدیل کرده ام.» [...]؛ ۵- سعی شده است درسها

بر اساس منابع قابل اعتماد تهیه شود؛ ۶- «در موردهایی که متنهای قدیمی را در داخل درس آورده ام، شکل ساده شدهٔ آنها را نیز به زبان امروز نوشته ام» [۷- «در نقل داستانها و لطیفه ها همیشه به انگیزه ها و پیاپی‌های تعلیم و تربیتی مسأله توجه کرده ام و همین امر مرا واداشته تا درباره ای از داستانها دست ببرم [۸- «آنچه را که در کتابهای مورد نظر آورده ام نه می تواند حرف اول باشد و نه حرف آخر. چه بسا در جایهای بعدی، در برخی و یا بسیاری از آنها تجدید نظر به عمل آید؛ ۹- «گذشته از کلمات دشوار درس که به ترتیب حروف الفبا در پایان هر درس آمده، بخشی نیز به واژه های همخانواده اختصاص یافته است. در سالهای پایین تر آموزشی، از آوردن واژه های همخانواده کلمه خودداری شده است [۹-].»

### تاریخ فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (جلد

دوم، بخش اول: دل ایرانشهر)

نوشتهٔ دکتر محمد محمدی ملایری، انتشارات توس (تهران، اول خیابان دانشگاه تهران)، تهران، ۱۳۷۵،

صفحات ۸۵+۸، بها (؟)

استاد دکتر محمد محمدی ملایری سالهاست که چون باستانشناسان و به شیوهٔ آنان به پژوهش دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران در دو سه قرن اول اسلامی مشغول است و در این زمینه آثار ارجمندی به زبانهای فارسی و عربی در اختیار محققان قرار داده است. وی هرگز به عنوانهای تقریباً پذیرفته شدهٔ «دو قرن سکوت» یا «دو قرن انقطاع» برای تاریخ و فرهنگ ایران در دو قرن اول هجری گردن ننهاده است. نه این که تصور کنید «تعصب» ایران دوستی او را بدین کار واداشته است، خیر، او به عنوان عالمی پژوهنده توانسته است بپذیرد که پس از شکست نظامی و سیاسی ایران ساسانی از تازیان نومسلمان، و اشغال ایران به توسط آنان، یکباره خاک مرگ بر سراسر ایران بزرگ و آبادان عصر ساسانی و ساکنان آن پاشیده شده است بدان سان که تا بیش از دو قرن نه هیچ اثری از ایرانیان در ایرانشهر به منصفه ظهور رسیده است، و نه از بین آنان در هیچ یک از زمینه های فرهنگی و هنری و دینی نامداری برخاسته است، و نه از آن شهرهای آبادان ایران دوران ساسانی که ذکر آنها در کتابهای ایرانی و غیر ایرانی آمده، اثری بر جای مانده است. زیرا در این دو قرن در کتابهای موجود همه جا سخن از پیروزی تازیان بر ایرانیان است و اشغال ایران، و کوچ کردن قبایل صحرائشین عرب به شهرهای ایران. دانشمندی که در این دوره از آنان نام برده شده است همه نامهای تازی دارند با شناسنامه ای عربی و انتساب به یکی از قبایل عرب، که آثار خود را به زبان عربی نوشته اند. بسیاری از شهرهای ایرانشهر دورهٔ ساسانی نیز از این اصل کلی مستثنی نیستند، گویی همهٔ آنها حیات خود را پس از حملهٔ عرب و تسلط اعراب بر این شهرها آغاز کرده اند و... دکتر محمدی با توجه به اشاره های بسیار پراکنده و حتی متناقض موجود در متنهای عربی قرون اولیهٔ اسلامی راجع به ایران و ایرانیان، به شیوه ای کاملاً علمی درصدد کشف حقایق تاریخی و فرهنگی این دوران برآمده است.

فهرست مندرجات کتاب بدین شرح است: چند مقدمه؛ ۱- زبان تاریخ؛ ۲- بازهم سخنی دربارهٔ تعریب؛ ۳- تکرار چند نکته؛ ۴- پیش درآمدی که پیامد نداشت؛ ۵- جایی که خالی مانده و فرصتهایی که به دست آمده. و آن گاه بیست و دو گفتار کتاب با این عنوانها: ایرانشهر؛ دل ایرانشهر؛ نامهای دل ایرانشهر از

سورستان تا عراق، عراق و دگرگونیهایی لفظی و جغرافیایی آن، نخستین آشنایی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران و پیامدهای آن؛ اصلاحات مالی انوشیروان و اثر آن در پیشرفت و گسترش نظام دیوانی ایران، نظام آبیاری ایرانی و سابقه تاریخی آن، جستجویی برای یافتن پایه های علمی نظام آبیاری و شیوه احداث قنات در ایران، عبیدالله ابن خردادبه و نوشته های او همچون راهنمایانی به تاریخ و فرهنگ گذشته ایران، کتاب المسالک والممالک قدیمی ترین کتاب جغرافیایی در زبان عربی، تقسیمات کشوری و دیوانی سورستان (=عراق کنونی) در دوران ساسانی و دوران انتقال، استان شادفیروز، استانهای شرق دجله و طرحهای بزرگ آبیاری و دفاعی در آن جا، استان شادهرمز، استان شادقباد، استان بازیجان خسرو (=آرندین کرد) یا استانهای نهروان ها، استان شادشاپور یا کسکر، استان شادبهنم، اُبله، میشان، بصره از سنگلاخهای لغوی تا واقعات تاریخی و جغرافیایی، چگونه شیطان در بصره لانه کرد، ریشه های کهن فارسی در بصره قدیم، و فهرستها.

«برگزیده ها»ی این شماره ایران شناسی به نقل گفتار بیست و دوم این کتاب با عنوان «چگونه شیطان در بصره لانه کرد» اختصاص داده شده است.

### دل ناهمه بهار («دل» در امثال، اندرزهای حکیمانه، اصطلاحات عامیانه، ترکیبات و تشبیهات فارسی و کاربرد آنها در شعر و ادب کهن و معاصر ایران)

مؤلف و ناشر: دکتر هادی بهار، واشنگتن، دی. سی. بهار ۱۳۷۶، صفحات: ۴+ ۴۰۷+ ۱۷، بها ۲۵ دلار  
این دومین کتابی ست که دکتر هادی بهار، پزشک خانواده و متخصص بیماریهای داخلی و... در چند سال اخیر منتشر کرده است. وی ظاهراً بخشی از اوقات خود را به خواندن آثار منظوم و مثنوی فارسی اعم از کهن و معاصر صرف می کند، و در مواردی، از جمله در این کتاب و کتاب قبلی خود (بدن انسان در امثال فارسی) به ادبیات فارسی از دیدگاه تخصص خود می نگرد، آن هم در روزگاری که زیاد نیستند پزشکان ایرانی که با ادب فارسی آشنایی داشته باشند.

دکتر بهار در این کتاب صیاد دل است منتها در نثر و نظم فارسی. وی مثلها، اندرزا، اصطلاحات عامیانه و ترکیباتی را که «دل» در آنها به کار رفته برگزیده و آنها را به ترتیب الفبایی منظم ساخته و برای بیشتر آنها یک یا چند مثال آورده است. حسن کار او در این کتاب آن است که در اکثر موارد تنها به نقل بیتی که «دل» در آن به کار رفته، اکتفا نکرده است، بلکه ابیات پیش و پس از آن بیت را نیز آورده و در نتیجه خواننده در چنین مواردی بیشتر ابیات زیبایی یک غزل سعدی، حافظ، رهی معیری و پژمان بختیاری و... را در اختیار دارد.

دکتر بهار در نخستین کتاب خود اعضای بدن انسان را به طور کلی در امثال فارسی آورده بود و در این کتاب تنها به دل پرداخته است و شاید در آینده به دیگر اعضای بدن مثل چشم و گوش و زبان و... نیز پردازد.

در کتاب از سعدی و حافظ و ملک الشعراء بهار بیش از دیگران شعر نقل شده است. فهرست شعرا و نویسندگان و کتب تاریخی کتاب در ۱۷ صفحه حکایت از آن می کند که مؤلف از افراد بسیاری شاهد آورده

## فرهنگ پنج زبانه امثال و حکم (فرهنگ تطبیقی امثال و حکم فارسی با معادل‌های انگلیسی، فرانسه، آلمانی، اسپانیایی) «گنجینه حکمت شماره ۲»

مؤلف و ناشر: احمد ابریشمی. تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۲۶۷+۴، بها ۸۵۰ تومان

فهرست مطالب کتاب عبارت است از: بخش اول: پیشگفتار؛ بخش دوم: معرفی مآخذ و منابع مثل‌های فارسی و خارجی؛ بخش سوم: تحقیقات و بررسی‌های علمی درباره امثال و حکم؛ بخش چهارم: شیوه بررسی و انجام مطالعات تطبیقی؛ متن فرهنگ: نهصد و بیست مثل فارسی و معادل‌های آنها؛ پیوست نخست: توضیحات درباره مثلها؛ پیوست دوم: فهرست مثل‌های کتاب مقدس؛ پیوست سوم: فهرست نام‌های مشاهیر خارجی؛ پیوست چهارم: فهرست طبقه بندی موضوعی مثلها، فهرست مآخذ و منابع؛ و در سمت چپ کتاب: مقدمه به زبان انگلیسی.

از این مؤلف پیش از این کتاب فرهنگ مثل‌های فارسی با معادل‌های انگلیسی و فرانسه (گنجینه حکمت شماره ۱) را در ایران شناسی معرفی کرده ایم.

در پیشگفتار کتاب مورد بحث چند موضوع به دقت مورد بررسی قرار گرفته است: ۱- تعریف واژه مثل؛ ۲- منشأ مشترک مثل‌های خارجی؛ ۳- مثل‌های کتاب مقدس؛ ۴- مثل‌های مأخوذ از لاتین؛ ۵- گفته‌های مشاهیر خارجی؛ ۶- انتخاب معادلها؛ ۷- گونه‌های مختلف یک مثل؛ ۸- روش‌های مختلف ضبط مثل؛ ۹- روش ضبط مثل در این فرهنگ؛ ۱۰- طبقه بندی موضوعی مثلها؛ ۱۱- توضیحات درباره مثلها؛ ۱۲- اصطلاحات مثل گونه؛ ۱۳- صورت ضبط امثال و حکم فارسی؛ ۱۴- مقایسه مثلها.

مؤلف به صورت کاملاً علمی - نه تفضنی - به تألیف کتاب پرداخته است و بر اساس آنچه در یکی از صفحات آغاز کتاب آمده است وی هفت فرهنگ دیگر نیز در دست تألیف دارد.

### صفت، تعریف، کاربرد، ساخت و تقسیم آن

به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی علیشاه (میدان بهارستان، تهران)، ۱۳۷۵، صفحات: ۱۱۸، بها ۳۵۰۰ ریال

فهرست سرفصل‌های اساسی کتاب عبارت است از: پیشگفتار؛ فصل اول - تعریف صفت؛ فصل دوم - قاعده‌های کاربرد صفت؛ فصل سوم - ساخت صفت شامل چهار بخش: بخش اول: صفت‌های مشتق از ماده فعل در سه قسمت: الف - صفت‌های مشتق از ماده فعل امر؛ ب - صفت‌های مشتق از ماده ماضی؛ ج - کاربرد صفت‌های مشتق از ماده فعل؛ بخش دوم: صفت‌های ساخته شده با پیشوند و پسوند؛ بخش سوم - صفات ترکیبی؛ بخش چهارم - فعلها و جمله‌های مؤول به صفت؛ فصل چهارم: تقسیم صفت از نظر معنی و مفهوم. کتاب برای کسانی که به پژوهش در دستور زبان فارسی علاقه مندند، اثری قابل استفاده است.



ناشر: انجمن پاسداری از زبان پارسی و فرهنگ ایرانی، زیر نگرش: کارگزاران انجمن، گرداننده: دبیر انجمن، صفحات: ۱۴۲، بها (۴)

در آغاز کتاب «انگیزه‌ی برگزاری هشت سدمین سال عطار نیشابوری» بدین شرح ذکر شده است: «از اینرو که انجمن بر پایه‌ی آماج‌ها و باورها یی که در بنیادنامه اش نوشته شده و از آن میان «... بایای خود می‌داند که در زمینه‌ی شناخت و شناساندن... دانشوران و فرهنگسازان ایرانی پیگیرانه بکوشد» و برای دستیابی به آماج‌های یاد شده برنامه‌های زیر را دنبال کند: «شناخت نهادها، برنهادها، اندیشه‌ها، باورها و آیین‌های ایرانی با دیدی درون‌نگرانه، شناساندن این شناخته‌ها و دستاوردها به همگان».

فهرست مندرجات کتاب عبارت است از: م. موسوی نسل: زندگی نامه عطار؛ ابوالقاسم پرتو: منطق الطیر؛ ک. بهروزی: انگیزه نوشتن تذکرة الاولیاء؛ ع. ا. جعفری: جوایب خودشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی؛ ا. آجودانی: رخنه آیینهای دین مهری در خود آگاهی؛ ع. م. آقامحمدی: رخنه باورهای مانوی در بینشوری؛ ه. حسین دخت معزی: جامه به یاد عطار؛ امیل ژوزف: سیمرغ (به انگلیسی)؛ و جارتا بیهای [رباعیهای] برگزیده از مختارنامه.

### اسم گل، منتخب اشعار کمال اجتماعی جندقی «گلبانگ»

انتشارات سخن (خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۳۹۲)، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۱۷۸،

بها ۶۵۰ تومان

کتاب با «خطرات زندگی ادبی» شاعر آغاز می‌گردد که خواندنی ست زیرا وی که کارمند وزارت فرهنگ بوده است در سال ۱۳۳۹ به پیشنهاد آقای ایرج افشار، معاون بنگاه ترجمه و نشر کتاب به این سازمان منتقل می‌شود و از آن زمان تاکنون همچنان در مؤسسات مختلف نشر کتاب به خدمت مشغول است. وی خطرات خود را از مؤسسات نشر، مؤلفان، و مترجمان با زبانی ساده نوشته و اطلاعات جالب توجهی در اختیار خوانندگان قرار داده است که شاید منحصر به فرد باشد.

اشعار کتاب زیر عنوانهای غزل، مسمط، تضمین، مثنوی، مناسبتها، وصلتها، و فیات، چند رباعی، چند قطعه، و ابیات پراکنده قرار دارد. تعداد اشعاری که کمال اجتماعی در ارتباط با افراد خانواده و دوستان خود سروده، قابل توجه است.

### کتاب گیلان

انتشارات گروه پژوهشگران ایران (تهران، صندوق پستی ۱۵۱۱۵/۷۷۵)، به سرپرستی ابراهیم اصلاح

عربانی [غزبان نام دهی ست جزء دهستان مرکزی بخش صومعه سرا]، در ۳ جلد، جلد اول و دوم، پائیز ۱۳۷۴ (جلد سوم که چاپ شده هنوز به ایران شناسی نرسیده است)، جلد اول ۷۴۸ صفحه، جلد دوم ۸۰۹ صفحه، بهای سه جلد: بیست هزار تومان

با توجه به صفحات دو جلد اول، احتمالاً جلد سوم نیز در حدود ۸۰۰ صفحه منتشر گردیده است که جمعاً می‌شود حدود ۲۴۰۰ صفحه به اندازه ۳۲۷۲۴ ساتیمتر. کتاب را می‌توان نوعی دایرة المعارف گیلان خواند در

صورتی که نویسندگان مقاله‌ها همه از متخصصان و صاحب‌نظران درجه اول انتخاب شده باشند.

ابراهیم اصلاح عربانی در پیشگفتار کتاب می‌نویسد که در سال ۱۳۴۶ کتابی به نام راهنمای شهرستانهای ایران در ۶۴۵ صفحه همراه با ۲۹ قطعه نقشه منتشر کردم. بعد «گروهی از محققان و صاحب‌نظران و کارشناسان آمار را به همکاری دعوت کردم و در ۱۳۶۵ گروه پژوهشگران ایران را بنیاد نهادم. آقای دکتر محمد حسن گنجی به ریاست هیأت مدیره و این جانب به مدیریت عامل گروه انتخاب شدیم» و تصمیم گرفتیم برای هر استان کتابی در یک یا چند جلد شامل همه اطلاعات مربوط به آن استان همراه با ارقام و آمار و تصاویر و نقشه منتشر سازیم، تا مندرجات آن مورد استفاده برنامه ریزان، ایران شناسان، پژوهندگان، و مرجعی برای نسلهای آینده باشد. نخستین گام در راه تحقق این اندیشه گردآوری کلیه مدارک و اسناد و کتابها و سفرنامه‌ها و نشریات مختلف درباره ایران به زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، و فرانسه بود. اینک گنجینه‌ای که پژوهشکده گروه پژوهشگران ایران در اختیار دارد یکی از غنی‌ترین و مجهزترین مخازن اطلاعاتی ایران شناسی ست. «پس از تنظیم فیشها و استخراج مطالب [۰۰۰] مجموعه‌ای فراهم گردید که «همه‌جای ایران» نام گرفت». و سپس قرعه به نام گیلان زده شد و...

اعضای هیأت مدیره این گروه عبارتند از: ابراهیم اصلاح عربانی، دکتر محمد حسن گنجی، دکتر حسن حاج سید جوادی، دکتر فرج‌الله محمودی، دکتر حبیب‌الله زنجانی، دکتر محمد تقی رهنمایی، و ایرج اصلاح عربانی.

برای اطلاع خوانندگان فقط به ذکر عنوان فصلهای این دو جلد می‌پردازد:

جلد اول: گروه پژوهشگران، مشاوران و همکاران؛ فهرست تفصیلی، و سپس نوزده فصل بدین شرح: ۱- گیلان در تقسیمات کشوری؛ ابراهیم اصلاح عربانی؛ ۲- سیمای طبیعی و زمین شناسی؛ دکتر فرج‌الله محمودی؛ ۳- آب و هوای گیلان؛ دکتر محمد حسن گنجی؛ ۴- منابع و مصارف آب در گیلان؛ احمد محامد؛ ۵- چشمه‌های آب معدنی؛ دکتر بهمن رضائی گورابی؛ ۶- خاک؛ مهندس محمد حسن مهاجر شجاعی و مهندس احمد رضائی؛ ۷- پتانسیلهای معدنی؛ مهندس سید حسین ریاضی ضیابری؛ ۸- محیط زیست؛ مهندس سید مسعود منوری؛ ۹- تالاب انزلی؛ مهندس سید مسعود منوری؛ ۱۰- حیات وحش؛ مهندس برهان ریاضی؛ ۱۱- گلها و گیاهان دارویی؛ مهندس ولی‌الله مظفریان؛ ۱۲- جغرافیای تاریخی؛ استاد جعفر خماسی زاده؛ ۱۳- باستانشناسی؛ سید محمود موسوی؛ ۱۴- بناهای تاریخی؛ سید محمود موسوی؛ ۱۵- بقاع متبرکه و اماکن مذهبی؛ محمد تقی پور احمد چکنجلی؛ ۱۶- پوشاک و رزم ابزار گیلان؛ استاد جلیل ضیاء پور؛ ۱۷- نقش و تصویر در گیلان؛ استاد جلیل ضیاء پور؛ ۱۸- گیلان از نظر جهانگردان و مستشرقین؛ بهزاد اصلاح عربانی؛ ۱۹- نمایندگان گیلان؛ ابراهیم اصلاح عربانی؛ و فهرست اعلام.

جلد دوم: فهرست تفصیلی، و سپس ۱۷ فصل بدین شرح: ۱- گیلان از پنج هزار سال پیش تا امروز؛ دکتر حسن حاج سید جوادی؛ ۲- نقش گیلان در انقلاب مشروطیت؛ دکتر حسن حاج سید جوادی؛ ۳- نهضت جنگل؛ دکتر حسن حاج سید جوادی؛ ۴- گیلان سرزمین قیامها و انقلابها؛ دکتر حسن حاج سید جوادی و سید محمد تقی میر ابوالقاسمی؛ ۵- سیر تحول مذاهب در گیلان؛ دکتر حسن حاج سید جوادی؛ ۶- جمعیت؛ دکتر حبیب‌الله زنجانی؛ ۷- مسکن در گیلان؛ دکتر حبیب‌الله زنجانی؛ ۸- معماری گیلان؛ دکتر علی اکبر صارمی

و مهندس شهرام گل امینی؛ ۹- جنگل نشینان گیلان: مهندس رضا صالح؛ ۱۰- بیمه و تأمین اجتماعی: ابراهیم اصلاح عربانی و حسین ابراهیمی مطلق؛ ۱۱- دادگستری: هوشنگ مردکار؛ ۱۲- گیلانگردی: دکتر محمد تقی رهنمایی؛ ۱۳- گویش گیلکی: دکتر میر احمد طباطبایی؛ ۱۴- شعر گیلکی و شاعران گیلکی سرا: تیمور گورگین؛ ۱۵- شاعران پارسی گوی گیلان: محمود پاننده لنگرودی؛ ۱۶- مشاهیر گیلان: استاد محمد روشن، رضا رضا زاده لنگرودی، فریدون نوزاد، دکتر میر احمد طباطبایی، سید محمد تقی میرا بولقاسمی، مهندس محمد باقری، و مهندس موسی مسعود؛ ۱۷- اصلاحات ارضی در گیلان: حیدر مهربانی؛ و فهرست اعلام.

در این دو جلد تعدادی تصاویر رنگی و سیاه و سفید روشن و زیبا چاپ شده که از جهات مختلف جالب توجه است.

### آسمون ریسمون

ایرج پزشکزاد (الف. پ. آشنا)، چاپ سوم، کتابفروشی ایران (8014 Old Georgetown Road, Bethesda, MD 20814) مرلند، امریکا، صفحات: ۳۰۰، بها ۱۶ دلار

در دو دهه سی و چهل قطعات طنز یا شوخی ادبی نوشته ایرج پزشکزاد در مجله فردوسی چاپ تهران خوانندگان بسیار داشت. اینک پس از گذشت سه دهه از چاپ آخرین قسمتهای آسمون ریسمون در آن مجله، چاپ سوم آن در امریکا منتشر گردیده است. موضوع اساسی که نویسنده خود در مقدمه این چاپ به آن اشاره کرده آن است که وقتی این قطعات در فردوسی چاپ می شد «خوانندگان خاطره تازه و روشنی از علت وجودی آسمون ریسمون بافی ما داشتند» ولی امروز چه؟ پزشکزاد توضیح می دهد که «این مجموعه تصویری از محیط ادبی بیست و چند سال پیش است»، به علاوه «مقصود اصلی در آن موقع، انتقاد از آشفتگی و بی بند و باری ادبی و پراکنده گوییهای رایج بوده است ولی در خلال انتقاد، گاه شوخی و مزاح - فقط به این منظور - با آثار گروهی از شاعران و نویسندگان به نام معاصر [...] نیز جا گرفته است».

اعضای پیوسته شورای عالی آسمون ریسمون عبارت بودند از: الف. پ. آشنا - مدیر عامل؛ حضرت علامه آقای سید ابوطالب خان، حضرت استادی رژیسور محمد خان، سر استاد دکتر پرفسور اسلام خان، و دانشجو عزیزالله خان.

کاش آقای ایرج پزشکزاد در این کتاب در زیر هر قطعه اضافه می کردند که آن قطعه در کدام شماره مجله فردوسی و در چه تاریخی چاپ شده است.

### ماهی سیاه کوچولو

نوشته صمد بهرنگی، همراه با ترجمه انگلیسی از هوشنگ آموزگار، و تصاویری از Allison Remick، کتابفروشی ایران، مرلند، صفحات: ۲۶+۳۴، بها ۸/۵۰ دلار

معلوم نیست تاکنون ماهی سیاه کوچولو چند بار در ایران و خارج از ایران چاپ شده است، ولی این چاپ دارای مزایایی است نسبت به اکثر چاپهای پیشین. ماهی سیاه کوچولو کتابی است مختصر نوشته معلمی آذربایجانی که در رژیم پیش در رودخانه ارس به هنگام شنا غرق شد، و آزاد یخواهان و روشنفکران آن روزگار

مرگ او را نیز کار «ساواک» دانستند و همه آن را باور کردند، تا این که پس از سالها غلامحسین ساعدی پزشک و نمايشنامه‌نویس معروف که خود از مخالفان رژیم بود اعتراف کرد که وقتی خبر مرگ صمد بهرنگی منتشر شد، جلال آل احمد به من گفت خوب است پای ساواک را به میان بکشیم و کشیدیم. و بدین ترتیب معلمی شریف و بی آزار و با استعداد، پس از مرگ اسباب کار سیاست پیشگان شد. شاید اگر اجل به صمد بهرنگی فرصت می داد او در زمره قصه نویسان معروف ایرانی برای کودکان قرار می گرفت، ولی دریغ .... ماهی سیاه کوچولو که اکنون با ترجمه انگلیسی تجدید چاپ شده است برای نوجوانان و جوانانی که مطلقاً فارسی نمی دانند نیز از هر جهت قابل استفاده است، زیرا مترجمی توانا به ترجمه آن دست زده است. ناگفته نماند که جای مقدمه ای به زبان فارسی در این کتاب خالی ست.

### سیمرغان بلند آشیانه

یادها و گزارشهای مستند از مجوسین زندانهای مخوف دوران قاجار در طهران و قزوین (۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ هـ. ق.)، تألیف، نگارش و نقاشی: ماه مهر (وحدت) گلستانه (17230 Marianne Circle, Dallas, TX 75252) دالاس، تکزاس، ۱۳۷۵/۱۹۹۶، صفحات: ۶+۲۵۸، همراه با ۳۷ تصویر، بها ۵۰ دلار

این کتاب حاوی نوشته ها، یادها، گزارشهای مستند، نقاشیها و عکسهای رنگی مربوط به زندانیان بای دوران قاجار طی سالهای ۱۳۰۰ و ۱۳۰۸ هجری قمری ست. در این کتاب از جمله آثار به دست آمده در اسکندریه (۸ نامه «جناب ابوالفضائل»)، عکسهای منحصر به فرد [...] که تاکنون منتشر نگردیده چاپ شده است. گردآورنده «در بسیاری از موارد با قدرت تخیل از رنگ، قلم مو و مرکب برای به تصویر کشیدن زندگی مردمان آن دوران، اماکن و شهرهای ایران سود برده و به بازسازی عکسها و نقاشیهای رنگی و سیاه قلم پرداخته....».

بیشتر تصاویر کتاب بازسازی عکسهای قدیمی ست به توسط مؤلف کتاب، که البته بازسازی عادی هم نیست.

### چرا حافظ؟

دکتر علیقلی محمودی بختیاری، نشر علمی (خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸)، تهران، ۱۳۵۷، صفحات: ۶۸۱، بها ۲۲۰۰ تومان

فهرست مندرجات کتاب عبارت است از: بخش یکم: دیباچه، درآمدی دیگر، پیشگفتار، چرا حافظ؟، «او، تو، من»، «او»، «تو»، «من»، حافظ کیست؟، پرده برافکنی از ...؛ بخش دوم: درآمد، خوشبختی چیست؟، خوب نگهداری چیست، گروههای سه گانه: پیروان گروه یکم، پیروان گروه دوم، پیروان گروه سوم، یادآوری؛ پیوست ۱، پیوست ۲، پیوست ۳، حافظ کیست؟، دو غزل در دیوان حافظ و شرح آنها، حافظ چه می گوید؟، واژه های ویژه حافظ: ۱- واژه های ویژه آشنا؛ ۲- واژه های ویژه «غیر»، برآمد؛ نمودار زندگی حافظ؛ بخش سوم: غزلهای گزیده، ساقی نامه.

دکتر بختیاری ۲۸ سال پیش راهی به مکتب حافظ و پنج سال پیش او، تو، من را نوشته است و اینک

چاپ دوم آنها در کتاب حاضر آمده است. وی می نویسد «چنان که در بخش فرآورده از راهی به مکتب حافظ آمده از همان زمان (۲۸ سال پیش) زبان داده بودم که پیرامون سیصد غزل گزیده از دیوان حافظ را در دفتری فراهم کنم...» که اینک به وعده خود وفا کرده است.

در «درآمدی دیگر»، مؤلف کتاب به تعریف عرفان پرداخته و نوشته است: «من نخستین بار در کتاب راهی به مکتب حافظ جدایی کامل عرفان را از تصوف به کار بردم و شاید نخستین یا از نخستین کسانی باشم که این مطلب را با همین روشنی و بی پرده و پروا نوشته اند...» وی می افزاید: «حافظ در دیوانش سخنان غیر عارفانه یا گفتاری صوفیانه و پایین تر از آن نیز بسیار دارد» چه «حافظ سبیری طبیعی و منطقی از طلبگی به تصوف و از تصوف به زندگی داشته است» (۱۹).

مؤلف در پایان کتاب چرا حافظ، نمودار زندگی حافظ را بدین شرح رسم می کند: «خواجه، از مسجد و خانقاه و همدمی زاهد و صوفی، با شتاب می گذرد و در مرحله زندگی جاوید می شود و به ابدیت می پیوندد. چون سمندر، در آتش عشق خود می سوزد و جوانی از سر می گیرد. مؤلف کتاب از آراء دکتر هومن درباره حافظ کاملاً متأثر است.

### منطق عارفان (داستان یوزاسف و بلوهر حکیم «منظوم»)

اثر طبع حجة الاسلام والمسلمین سید علینقی امین، با تعلیقات پروفیسور سید حسن امین، قم، ۱۳۷۵، صفحات: ۲۰۷، بها ۴۵۰ تومان

سابقه داستان یوزاسف و بلوهر حکیم در ادب سانسکریت، پهلوی، سریانی، یونانی و... در مقاله ای مفصل با عنوان «یوزاسف و بلوهر حکیم» در همین شماره ایران شناسی چاپ شده است که علاقه مندان را به آن ارجاع می دهیم. کتاب دارای ۲۶۷۵ بیت است، فهرست مطالب آن نیز در چهار صفحه آغاز کتاب آمده است. تعلیقات منطق عارفان از سید حسن امین در صفحات ۱۶۹ تا ۲۰۸ چاپ شده است.

### میراث ادبی

مسئول و سردبیر: شاهرخ احکامی، سال دوم، شماره ۵، نیوجرسی، امریکا (110 Passaic Ave., Passaic, NJ 07055) اشتراک سالانه ۱۲ دلار، تک شماره ۳ دلار

در این شماره چند مقاله به بزرگ علوی و درگذشت او اختصاص داده شده است. عنوانهای دیگر مقاله ها عبارت است از: مصاحبه با سیمین بهبهانی، پیرمرد و دریا، سیاست نو برای خاورمیانه جدید، فرهنگ مهاجرت، سحنی چند درباره ترجمه، قلمرو عرفان، تصوف چیست؟ اندیشه مولوی در تسخیر امریکا، شرایط یک شعر موفق و مؤثر چیست؟ تأملی در چگونگی تشکیل و عملکرد انجمنهای ادبی و فرهنگی ایرانیان در خارج از کشور، درباره نسل دومی های ایرانی در امریکا، تحول نقاشی ایران در دوره قاجاریه، اشعار برگزیده.

### جنبش

نشریه «جنبش ملی تاجیکستان» (Jonbesh, P.O.Box 904 Moscow K9 103009 Russia,)

(Buran)

مدتهاست نشریه ای به خط فارسی از تاجیکستان به دستمان نرسیده است. تاجیکستان به استقلال کامل دست نیافته بود که گرفتار زرد و خوردها و کشتارهای قومی شد. اینک شماره های ۱ و ۲ و ۳ جنبش (به ترتیب به تاریخهای دسامبر ۱۹۹۶، فوریه ۱۹۹۷، و آوریل ۱۹۹۷) که در روسیه چاپ شده به ایران شناسی رسیده است. شماره اول در ۸ صفحه و شماره های ۲ و ۳ هر یک در ۱۲ صفحه با کاغذ و چاپ خوب.

در آخرین شماره جنبش این عنوانها جلب توجه می کند: آینده تاجیکستان چه خواهد شد؟ طالبان و پاکسازی قومی در افغانستان، قابلیت دولت داری تاجیکان، آری این زبان فارسی است، ایران در دو قرن اخیر، چند لطیفه از عبید زاکانی.

در سرمقاله شماره دوم روزنامه درباره ترورهای پی در پی در تاجیکستان، انگشت اتهام به سوی تاشکند پایتخت ازبکستان دراز شده است با این استدلال که ازبکستان درصدد است تاجیکستان را ضمیمه خاک خود سازد.

# نامه ها و اهل نظرها

.....

مطلق، در مقاله «تن کامه سرایی در ادب فارسی» (ایران شناسی، شماره ۱، سال هشتم) نوشته اند: «ایرج، بن مایه «زهره و منوچهر» را از داستان «ونوس و آدونیس» سروده شکسپیر گرفته است، ولی از ترجمه فرانسوی آن» (ص ۳۵).

لذا این تصریح نیز، قول مرحوم دکتر صورتگر را تضعیف می کند و علی الظاهر، ایرج میرزا که به قول خودش در قطعه «امیر کرد مرا امتحان به خط و سخن»، پارسی (فرانسوی) می دانسته است، باید از ترجمه فرانسوی شکسپیر متأثر شده باشد و نه از ترجمه دکتر صورتگر که به اعتراف خود او، به تدریج در مجله سپیده دم او منتشر می شده است و سرانجام هم ناقص و ناتمام مانده است. چه بسیار بعید می نماید که یک شاعر درجه اول، قبل از این که پایان قصه ای را بداند به آن چندان جلب شود که بخواهد آن را به نظم درآورد. از این جهت به احتمال بسیار قوی، ناتمام ماندن داستان «زهره و منوچهر»، ارتباطی با توقیف

در شماره ۲ سال هشتم ایران شناسی، ذیل معرفی کتاب نامه صورتگر (مقالات و اشعار دکتر لطفعلی صورتگر)، مرقوم فرموده بودید (ص ۳۹۷) که ایرج میرزا، مثنوی معروف «زهره و منوچهر» خود را بر اساس ترجمه فارسی مرحوم دکتر صورتگر از داستان منظوم «ونوس و آدونیس» شکسپیر، سروده است. اما پژوهشهای دیگر متبعان، این ادعای مرحوم دکتر صورتگر را تأیید نمی کند. چنان که استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب در یکی از مقالات خود که در مجموعه مقالات ایشان نه شرقی، نه غربی، انسانی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶) تجدید چاپ شده است، نوشته اند که مرحوم دکتر صورتگر مکرر به ایشان گفته است که ایرج میرزا، «زهره و منوچهر» را پس از دیدن ترجمه ناقص و ناتمام آن داستان توسط من به نظم درآورده است، اما ایشان [دکتر زرین کوب] این دعوی را قبول ندارند و متقاعد نشده اند. همچنین اخیراً دکتر جلال خالقی

مربوط به الفبا و نوشتن است و در چنین معنا و مفهومی پیوندی با «قوانین سجاوندی» و نشانهای که برای درست خوانی جملات، ساخته و پذیرفته شده اند ندارد! ساده تر بگویم، نقطه و نقطه گذاری در معنایی که امروزه از آنها فهمیده می شود از ویژگیها و دشواریهای کتابت با الفباهای نقطه دار است. به همین دلیل نیز نباید آن را با نشانها و نگارهای قراردادی و گونه گونی که از چند صد سال باز در باختر زمین به انگیزه جدا کردن واژه ها، عبارتها، و جمله ها از یک سو، و نمایاندن درنگ و ایست و فراز و فرود و فشار و آهنگ صدا از سوی دیگر، به کار برده شده اند همسان و همانند وهم معنا پنداشت!

به سخن دیگر، منظور از گذاشتن نقطه در املائی کلمات، تشخیص برخی از واجها (مثلاً «i»، «m»، «n»، و «u») در الفباهای نقطه دار اروپایی) و یا بازشناختن واجهای هم ریخت از یکدیگر (مثلاً «ب» از «پ» و «ت» از «ث») در الفبای فارسی ست. حال آن که مقصود Punctuationist ها و استادان دستور زبان از کاربرد نشانها و نگارهای مورد بحث این است که مردم بتوانند کتابها و نوشته ها را بدان سان که باید و شاید بخوانند و معنای هر جمله ای را به درستی و به آسانی دریابند. آن مربوط به درست نویسی ست و این مربوط به درست خوانی.

کوتاه سخن این که در گزینش واژه مناسب و گویایی برای Punctuation Mark(s) (و یا برابریهای آن در دیگر زبانهای اروپایی) دقت و ابتکار لازم به کار برده نشده

مجله سپیده دم و منتشر نشدن ترجمه فارسی آن توسط مرحوم دکتر صورنگر ندارد و لذا این ادعا که ایرج میرزا، «زهره و منوچهر» را براساس ترجمه فارسی مرحوم دکتر صورنگر سروده باشد، چندان محل اعتنا نیست.

سید حسن امین

۶ مارس ۱۹۹۷ - ادینبورا، اسکاتلند

\*\*\*

### درباره نقطه گذاری

....

مرفی کتاب نقطه گذاری در نوشتار فارسی در شماره سوم سال هشتم ایران شناسی مرا بر آن واداشت که نکات زیر را درباره اصطلاح «نقطه گذاری» و «علامت» های آن با خوانندگان آن مجله در میان بگذارم. در آغاز سخنان خود نیز لازم می دانم بگویم که من متأسفانه این کتاب را تا کنون ندیده و نخوانده ام و آنچه در زیر می نویسم صرفاً درباره همان اصطلاح یاد شده در بالاست و نه نقد و بررسی دیگر مطالب کتاب که فقط پس از مطالعه آن می تواند انجام گیرد.

۱- واژه همبسته «نقطه گذاری» که امروزه به جای Signe de ponctuation فرانسه و Punctuation mark انگلیسی به کار برده می شود نمونه ای از ترجمه های نادرست و گمراه کننده ای ست که در چند دهه گذشته به زبان بی درو پیکر ما راه یافته و اینک، چنان که می بینیم، موضوع کتاب جداگانه ای نیز شده است.

در بازنمود این نکته می افزایم که نقطه گذاری یا اعجام در معنی متبادر به ذهن و «مفهوم امروزی» آن یکی از مباحث و مسائل



است! در نتیجه، واژه‌ای را به جای آن نشانه‌اند که معنای اعمام و dotting و punteggiare می‌دهد و نه آن معنایی که خود باختر زمینیان برای آن می‌شناسند!

۲- همین‌گونه شنا بردگی و آسانگیری در گرداندن برخی از نشانهای درست خوانی به فارسی نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه به این نشان (!) که به «علامت تعجب» گردانده شده است بنگریم. با اندک بررسی پژوهشی دانسته می‌شود که این ترجمه نیز - همچون «نقطه گذاری» کذایی - ترجمه‌ای ست کوتاه دامن و نا فراگیر زیرا که تنها به یکی از کاربردهای گونه‌گون exclamation mark (یا برابرهای آن در دیگر زبانهای اروپایی) توجه داشته و کارآییهای دیگر آن را پاک نادیده گرفته است!

کسانی که با «گرامر» و ادبیات یکی از زبانهای اروپایی آشنایی می‌دارند بهتر از من می‌دانند که نشان (!)، افزون بر نمایاندن شگفتی و شگفت زدگی، به چندین هنر دیگر نیز آراسته است. از همین روی نیز نویسندگان و چاپگران اروپایی آن را در موردهای دیگری همچون اظهار آرزو و ابراز ترس و دلسوزی یا پس از درود و سوگند و طعن و طنز و سرزنش و دشنام و تحسین و تمنا و گزافه‌گویی و دادن شعار و هشدار و فرمان و... به کار می‌برند. به سخن دیگر exclamation mark - چنان که از معنای خود کلمه بر می‌آید - در جایی به کار برده می‌شود که نویسنده بخواهد هیجان درونی و احساس تند و ناگهانی خود را درباره چیزی یا کسی بر روی کاغذ بیاورد و اثر آن را

بی‌درنگ به خواننده برساند.

و اما این که برابر فارسی آن چیست؟ و آیا می‌توان به جای آن مثلاً «نشان سبش» یا «هیجان زدگی» یا واژه فراگیر دیگری از این دست را به کار برد یا نه؟ پرسشهایی ست که پاسخ آنها را باید از فرهنگستان شنید!

۳- نکته دیگری که نمی‌خواهم ناگفته بماند این است که ما هنوز در نامیدن برخی از نشانهای درست خوانی، و همچنین در گزینش برابرهای فارسی برای بسیاری از آنها، با کمبودها، پراکنده‌گوییها، و دشواریهایی رو به روستیم. برای آن که نمونه‌ای به دست داده باشم می‌افزایم که ما تا کنون نتوانسته - یا حتی نخواسته ایم - در باره نامهایی که برای (،) و ([ ]) پیش نهاده‌اند به توافق برسیم<sup>۲</sup> و به جای آنها غالباً «ویرگول» و «کروشه» فرانسه را به کار می‌بریم! در مورد بعضی از نشانهای دیگر نیز از آمیزه ناجور و ناهماهنگی از واژه‌های عربی و فرانسه سود می‌جویم!

پرسشهای ساده‌ای که در این جا به ذهن دلبستگان و پاسداران زبان فارسی چنگ می‌اندازد اینهاست:

چرا فرهنگستان ما که باید در این راستا همیشه پیشگام و راهنما و رهگشا باشد نمی‌خواهد (نمی‌گویم، نمی‌تواند!) به جای غلط مشهور «نقطه گذاری» برابر رسا و مناسبی برای punctuation marks برگزیند؟ چرا نمی‌خواهد به جای ویرگول، کروشه، و گیومه و یا حذف و تعلیق و ممیز و... برابرهای فارسی مورد نیاز را «وضع» کند و «موارد استعمال»، آنها را نیز باز نماید؟ چرا نمی‌خواهد بر آنچه تاکنون از سوی صاحب نظران

۳- ویرگول را «بند» و کروشه را «دوبند» یا «دوقلاب» نامیده اند اما این نامها، به دلایلی که باز نمود آنها سخن ما را به درازا خواهد کشاند، نارسا و نامناسب می نمایند و «حکایت همچنان باقی»!

\*

آقای ناصر مجد، مؤلف کتاب نقطه گذاری در نوشتار فارسی ۱- ناشر کتاب معرفی نکرده اند؛ ۲- در فهرست منابع کتاب خود از سه مقاله به زبان فارسی نیز نام برده اند: «نقطه گذاری»، احمد آرام، مجلهٔ راهنمای کتاب، شماره های فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۰؛ «نقطه گذاری یا سجاوندی»، دایرة المعارف فارسی، مصاحب، تهران، ۱۳۴۵؛ «نقطه گذاری در رابطه با نکات نظری و چاپی»، راهنمای آماده ساختن کتاب، دکتر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۶۶) که در یکی از آنها لفظ «سجاوندی» به کار رفته است. از سوی دیگر ظاهراً نقطه گذاری در زبان فارسی - درست یا نادرست - جا افتاده است.

اما از «فرهنگستان» نیز در ایران کاری ساخته نیست زیرا در درجهٔ اول با آمد و رفت هر حکمرانی، فرهنگستان موجود تعطیل می شود و چند سال مملکت بی فرهنگستان می ماند، و بعد حاکم جدید به تشکیل فرهنگستانی دیگر اقدام می کند. هنوز این فرهنگستان جا نیفتاده است که با تغییر حکمران فرهنگستان وی نیز تعطیل می شود تا نوبت به فرهنگستان بعدی برسد. خوب یا بد، فرهنگستان در زمان رضاشاه پهلوی تاسیس شد. اما چون در زمان رضاشاه تاسیس شده بود، پس «بد» بود و

پیشنهاد شده است دستینه نهد و بدین سان به پاره ای از ناهاهنگیها و آشفته کاریها پایان دهد؟

و این رشته از پرسشها سردراز دارد!  
۴- و بالاخره این که، آیا خود ما نباید به جبران بی پروایی و تنبلی و کم کاری آشکار فرهنگستان همواره از واژه های رسا و گویا و زیبای فارسی کمک بگیریم و مثلاً پرائنتز (یا قوسین و هلالین) را «دو کمان» و کروشه را «چهار کُنجه» و عبارت معترضه را «میان گفت» بنامیم، و یا به جای علامت استفهام و علامت نقل قول «نشان پرسش» و «نشان بازگفت» را به کار ببریم و آنچه خود داریم ز بیگانه نمنا نکنیم؟  
با آرزوی موفقیتهای بیشتر برای نویسندهٔ گرامی نقطه گذاری در نوشتار فارسی و به امید آن که نام و نشانی ناشر کتاب و بهای آن نیز به آگاهی همگان رسانده شود تا ایرانیان این سوی آتلانتیک هم بتوانند آن را بخرند و بخوانند و بهره مند گردند.

نادر زهتاب

۱۵ آوریل ۱۹۹۷، میامی - فلوریدا

یادداشتها:

۱- استاد چکامه سرای بزرگ روزگار ما، بهار، در یکی از نوشته های خود (نثر فارسی) - که برای نخستین بار در سال ۱۳۰۷ به چاپ رسید - «قوانین سجاوندی» را به جای «پونکتواسیون» فرانسه به کار برده است. (ایران نامه، سال هفتم، شمارهٔ ۴، رویة ۶۸۹).

۲- مثلاً satzzeichen در زبان آلمانی و segno d'interpunzione در ایتالیایی و de puntuacion در اسپانیایی.

اتباع کند، می پردازد، که معادل همان معنایی ست که در متون تاریخی و ادبی به کار می رفته، و از جمله نمونه زیر:

ملا جلال الدین منجم در تاریخ عباسی آورده که چون مادر شاه محمد خدا بنده که جدّه شاه عباس اول باشد، درگذشت، «خواجه ابراهیم خلیل که وزیر مرحومی [مرحومه] بود به جهت تجهیز و تکفین مشارالیه پنج تومان از کلعات به رسم مساعده گرفت و در وقت اداء آن وجه چهار تومان و هشت هزار دینار حاضر داشته داد و چون نواب کلب آستان علی از سفر لرستان مراجعت نمودند صندوقهایی که ترکه حضرت سلطنام در او بود حاضر ساختند در ته صندوقی نقد دو هزار دینار بود کلب آستان علی آن را به دست گرفته در حضور مشایخ عظام گفتند از مال دنیایی این دو هزار دینار نقد بود مقارن این حال عنایت کل پیدا شد نواب کلب آستان علی فرمودند که ای کل این دو هزار دینار مال توست بگیر. خواجه ابراهیم خلیل و عنایت کل در عجب ماندند و قصه مساعده و عوض عرض کردند حقا که باعث زیادی اعتقاد حضار این مجلس شد» (تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدنیا، انتشارات وحید، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۲۳).....

حسن شایگان نیک

فلوریدا، اسفندماه ۱۳۷۵

\*

توضیح: افزودن نشانه پرسش در نوشته آقای دکتر حشمت مؤید بدین مقصود نبوده است که معنی «مساعده» را نمی دانسته اند، بلکه شگفتی خود را از کاربرد آن در عبارت مذکور بیان داشته اند. ایران شناسی

تعطیل شد. در ده دوازده سال آخر پادشاهی محمد رضا شاه پهلوی به جای یک فرهنگستان سه فرهنگستان تشکیل شد: فرهنگستان زبان، فرهنگستان ادب و هنر، و فرهنگستان علوم. با انقلاب اسلامی این سه فرهنگستان تعطیل شد یقیناً بدین سبب که از کارهای «طاغوت» بوده است. اینک نیز چند سالی ست که حکومت اسلامی «فرهنگستان زبان و ادب فارسی» را تأسیس کرده و به مانند دوره رضاشاه به نشر نامه فرهنگستان نیز پرداخته است. آیا این فرهنگستان تا زمان ظهور امام غایب به کار خود ادامه خواهد داد! خدا داناست!

از سوی دیگر همه گناهان هم متوجه حکمرانان نیست، خود ما هم بی تقصیر نیستیم. زیرا هرچه را فرهنگستان تصویب کند می گوئیم نادرست است! همان طوری که هر یک از ما برای خود رسم الخطی خاص داریم.

\*\*\*

#### در باره «مساعده»

استاد دکتر حشمت مؤید در مقاله خوبی که شامل گزیده هایی از سفرنامه ناصرالدین شاه به فرنگ بود (سال هشتم، شماره ۳: پائیز ۱۳۷۵) در برابر «شاش مساعده» علامت سؤال گذاشته اند.

واژه «مساعده» عموماً در کتب لغت

به معنی پیش برداخت یا پول پیشکی یا وام آمده، و حالیه نیز همچنان به همین مفهوم به کار می رود. مثلاً گاهی کارگری از صاحب کار به جهت نیازی که دارد بخشی از حقوقش را از پیش مطالبه می کند، یا کارفرما به مقاطعه کار وجهی که به زخم کارش بزند یا اسباب و ابزار کار را فراهم آورد یا مواد و مصالح اولیه را

را یگان پذیرفته می شوند اما شرط اصلی علاقه خانواده ها به حفظ میراث کهن فرهنگ ما و علاقه به زبان فارسی ست.

وی در ضمن به این موضوع نیز اشاره کرد که چند سال پیش رادیوی صدای آلمان با او مصاحبه ای به عمل آورد که در ایران نیز پخش شد. روزنامه کیهان هوایی در شماره ۹۹۶ سپتامبر ۱۹۹۲ درباره این مصاحبه چنین نوشت: «خانم دکتر شهناز اعلامی مسؤول آموزشگاه گفته است در کلاسهای بالایی ما به دانش آموزان از فلسفه قدیم ایران، مهرپرستی، زروانیسم و نیز از آیین کهن مان زردستی و اوستا سخن می گویم. اما ایشان نگفتند این مسائل با فرهنگ ایران چه ارتباطی دارد.»

سپس دو تن از دانشجویان آموزشگاه سخن گفتند و آن گاه برنامه با رقصهای محلی، رقص مدرن، تئاتر حاجی فیروز و... به پایان رسید.

\*\*\*

آقای جلیل مکی دبیر علوم اجتماعی دبیرستانهای شهر نیویورک طی نامه مورخ دهم مارس ۱۹۹۷ خطاب به ناشر Cambridge *Encyclopaedia* به کاربرد *Arabian Gulf* به جای *Persian Gulf* اعتراض کرده اند، و با ذکر سوابق تاریخی این آب راه از سده های پیش، از ناشر خواسته اند در چاپ جدید دایرة المعارف کمبریج نسبت به اصلاح آن اقدام نمایند. ناشر نیز طی نامه مورخ ۱۹ مارس به ایشان اطلاع داده است که در چاپ بعدی دایرة المعارف «خلیج عربی» را به «خلیج فارس» تغییر خواهد داد.

\*

\*\*\*

جشن نوروزی آموزشگاه پروین اعتصامی  
آموزشگاه پروین اعتصامی در برلن جشن پیش نوروزی خود را نزدیک به دو هفته به عید مانده یعنی در هشتم مارس در ویلای مجلل زمینس با شرکت بیش از ۳۰۰ نفر برگزار کرد. علت این بود که امسال تعطیلات مدارس برلن از تاریخ هفتم مارس شروع شد و برای ایام عید بیشتر خانواده ها و دانش آموزان در سفر بودند و امکان برگزاری جشن در روز ۲۱ مارس میسر نمی شد.

سخنگوی برنامه زویا ابراهیمی، علت پیش اندازی جشن را توضیح داد و افزود ما از فرصت استفاده کرده روز جهانی زن و نوروز را توأم جشن می گیریم. وی درباره حقوق زنان و مقام آنان در دورانهای گذشته شرح مبسوطی بیان داشت. از زنان نامدار چون کردیه و گردآفرید نام برد و همچنین از زبان نام آور بعد از اسلام از قره العین و پروین اعتصامی نمونه آورد.

خانم شهناز اعلامی با به گذار و مسؤول آموزشگاه پس از گفتن تبریک به مدعوین به مشکلاتی اشاره کرد که به علت بحران اقتصادی در آلمان دامنگیر بسیاری از خانواده های ایرانی نیز شده است و به این علت در فرستادن فرزندانشان به آموزشگاه تردید دارند و به این جهت تعداد دانش آموزان بسیار تقلیل یافته است. سپس یادآور شد که آموزشگاه برای خانواده هایی که اشکال مالی دارند در شهریه دانش آموزان تخفیف قائل می شود و حتی در موارد حاد دانش آموزان

ایران‌شناسی: اگر مسئولان دایرة المعارف کبریج ریگی به کفش خود ندارند، چرا برای خوشایند کشورهای نفتخیز عرب به چنین کار نادرستی دست زده اند که بعد ناچار گردند آن را تصحیح نمایند!

ما این موضوع را از ده سال پیش بارها مطرح کرده ایم و امیدواریم پیش از خشک شدن چاههای نفت در کشورهای عربی، مؤسسات علمی و دانشگاهی اروپایی و امریکایی از به کار بردن اسم مجعول «خلیج عربی» یا «خلیج» خودداری کنند.

### تصحیح

تذکر آقای علی نثری درباره تصحیح عبارتی در مقاله «دیوان حافظ میراث گرانقدر فرهنگی ما (۲)» (سال ۸، ش ۴، ص ۸۵۵) اشتباه چاپ شده است آن را بدین شرح اصلاح بفرماید:

«اهمیت دیوان حافظ و شاهنامه فردوسی و دیگر آثار ارجمند ادب فارسی، اگر از تخت جمشید و مسجد شیخ لطف الله و کاخ عالی قاپو و مسجد شاه و مسجد جمعه اصفهان و دیگر بناهای تاریخی بیشتر نباشد کمتر نیست.»

آقای ایرج افشار، دو موضوع زیر را در مقاله «بدیع الزمان فروزانفر و سخن و سخنوران» (سال ۸، ش ۴) یادآوری کرده اند:

حذف عبارت «وزارت فرهنگ بعد» از سطر ۷ صفحه ۶۶۶. عبارت را بدین صورت اصلاح بفرماید: «[...]. که در سال ۱۳۰۷ کمیسیون معارف از وی خواست [...]».

درباره عبارت «شرح مثنوی شریف در ۳ جلد [...]» که چاپ مجلدات بعدی آن به سبب مرگ نابهنگام وی ناتمام ماند. (سطر ۱۷-۱۹، ص ۶۶۶)، این توضیح را لازم دانستند که مرحوم فروزانفر فقط مطالب سه جلد اول شرح مثنوی شریف را در اختیار ناشر قرار داده بوده است. و در ضمن نیز افزودند: من این موضوع را قبلاً در مجله های راهنمای کتاب و کلک نوشته ام.

در مقاله «متن یک نامه باز یافته از دوران سلطان محمود غزنوی» (سال ۸، ش ۴)، در صفحه ۷۴۳ لفظ «قریب» در تمام موارد به «احمد بهمنیار» تغییر داده شود.



جمهوری ستون فارسی

زینتر  
اسان پادشاه

سلسله نوا شماره ۱

ابوالقاسم فردوسی  
شاهنامه

بپوشش  
جلال خالقی مطلق

دفتر پنجم

کالیفرنیا و نیویورک ۱۳۷۵ (۱۹۹۷)

Send orders to:

Mazda Publishers

P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.

Telephone: (714) 751-5252

## ماهنامه



### از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور  
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور  
شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان  
اخبار فرهنگی، زیر نظر: مسعود  
مصاحبه‌ها، زیر نظر: امیر مصدق کاتوزیان

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون  
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضای 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 703  
Falls Church, Virginia 22040  
Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:  
ایالات متحده: یکساله ۳۰ دلار امریکایی  
کانادا: ۳۷ دلار  
اروپا: ۴۹ دلار

# پویشگران

برای گسترش فرهنگ نوآفرین ایران

زیر نظر: شکوه میرزادگی و اسماعیل نوری علا

نشریه ای فرهنگی - ادبی

در راستای طرح مسائل اساسی اکنون فرهنگ ایران

ناشر: بنیاد کیان

## Puyeshgaran

P. O. Box 24086  
Denver, Colorado, 80224

Tel: (303) 369-7291  
Fax: (303) 751-4206



# سه کتاب از دکتر هادی بهار

## • نام اثر: دل نامه بهار

- «دل» در امثال، اندرزهای حکیمانه، اصطلاحات عامیانه، ترکیبات و تشبیهات فارسی و کاربرد آنها در شعر و ادب کهن و معاصر ایران
- تعداد صفحات: ۴۴۴
- تصویر رنگی روی جلد: ناصر اویسی
- ویراستار: داریوش تهرانی
- قیمت: ۲۵ دلار



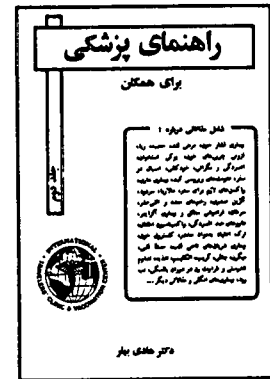
## • نام اثر: بدن انسان در امثال فارسی

- برگزیده‌ای از ضرب‌المثلهای، اندرزها، اصطلاحات عامیانه، تشبیهات و ترکیبات
- تعداد صفحات: ۳۹۲
- تصویر رنگی روی جلد: مهندس محمد ناصری پور
- حروفچینی و چاپ: شرکت «بیج»
- قیمت: ۲۰ دلار



## • نام اثر: راهنمای پزشکی

- تعداد صفحات: ۱۴۰
- طرح روی جلد: امید امیدوار
- چاپ دوم ۱۹۹۶
- قیمت: ۱۵ دلار



هزینه پستی در آمریکا برای هر کتاب ۳ دلار

International Travelers' Clinic

ناشر: کلینیک ویژه مسافران

# IRANBOOKS NEWS

NEW

## A Literary History of Persia by E.G. Browne New Introduction by J.T.P. de Bruijn

*A Literary History of Persia* is still the standard work in the English language on Persia and her literature. The first volume was published in 1902 and Browne completed the fourth volume in 1924. It went through numerous printings by Cambridge University Press and is now being republished by Iranbooks after being unavailable for over ten years.

*A Literary History* is recommendable to all those who "having learned to love the Persian in translation, desire to know more of the language, literature, history, and thought of one of the most ancient, gifted and original peoples in the world."

J.T.P. de Bruijn's introduction surveys the history, significance and continued value of the work.

\* \* \* \*

Edward Granville Browne (1862-1926) needs no introduction to those interested in Iran, Persian literature, Iranian history, Babism, Baha'ism or Sufism. He taught at Cambridge University and may be considered as the creator of what is now known as Iranian studies. *A Literary History of Persia* is his most important work.

J.T.P. de Bruijn recently retired as professor of Persian at the University of Leiden. Presently he is a member of the Executive Committee of the *Encyclopaedia of Islam*, Consulting Editor of the *Encyclopaedia Iranica* and President of the Dutch Oosters Instituut (Oriental Institute).



### PUBLICATION DETAILS

5½ x 8½ inches | 1997 | cloth | acid-free paper | bibliography | indexes | new introduction

*Volume I: From the Earliest Times until Firdawsi*  
xvi + 521 pages | isbn 0-936347-62-7 | \$75.00

*Volume II: From Firdawsi to Sa'di*  
xvi + 568 pages | isbn 0-936347-63-5 | \$75.00

*Volume III: The Tartar Dominion (1265-1502)*  
xvi + 586 pages | isbn 0-936347-64-3 | \$75.00

*Volume IV: Modern Times (1500-1924)*  
xviii + 530 pages | isbn 0-936347-65-1 | \$75.00

*Four Volume Set*  
isbn 0-936347-66-X | \$275.00

IRANBOOKS, INC.  
8014 OLD GEORGETOWN ROAD  
BETHESDA, MD 20814 USA  
TELEPHONE: 301-718-8188  
FACSIMILE: 301-907-8707  
EMAIL: INFO@IRANBOOKS.COM  
WEB: WWW.IRANBOOKS.COM

# ENCYCLOPAEDIA IRANICA

EDITED BY

**EHSAN YARSHATER**  
Center for Iranian Studies  
Columbia University  
New York

**Volume VIII**  
FASCICLE 1

**EBN 'AYYAS-ECONOMY V.**

*Send orders to:*

**Mazda Publishers**

P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.

Telephone: (714) 751-5252

## On Four Spurious Lines in the Introduction to the *Shāhnāmeḥ*

Jalil Doostkhah

In this article the author adds another reason to believe that four lines in most manuscripts of the *Shāhnāmeḥ* that praise the three caliphs Abu Bakr, 'Omar, and 'Othmān are spurious. The author reminds readers that the editor of a recent *Shāhnāmeḥ*, Khaleghi Motlagh, in an article published in *Iranshenasi* (4:3, Autumn 1992) stated that the Persian poet Neẓāmi Ganjavi refers to the Shiism of Ferdowsi in his *Sharafnāmeḥ*. If these lines praising the Sunni caliphs had been present in Neẓāmi's manuscript of the *Shāhnāmeḥ*, argued Khaleghi Motlagh, then he would not have criticized Ferdowsi's Shiism. In this article, the author calls attention to the *Chahār Maqāleh* of Neẓāmi 'Aruzi, which was written some 50 years before Neẓāmi Ganjavi's death. He states that the manuscript of the *Shāhnāmeḥ* in Neẓāmi 'Aruzi's possession could not have contained the four verses, because if it had, then Neẓāmi 'Aruzi would not have referred to the epic's introduction to support his belief that Ferdowsi was a Shiite.

In order to identify the local forms of religion that have entered Shiite Islam, the author turns to books of *ḥadīth*. While acknowledging that these sources vary in quality, the books of *ḥadīth* from the beginning of Islam until, say, the collection of Shiite *ḥadīth Bahār al-Anvār*, indicate the popular beliefs of their times. The author divides the popular religion of the people of Iran before Islam into two areas: 1) popular social and religious beliefs, and 2) religious practices and duties. To illustrate these he gives and analyzes several examples:

1. The marriage of Shahrbānu, the daughter of Yazdegird, the last Sasanian king, with the Shiite Imam Ḥosayn.
2. The subject of Nowruz (the Persian New Year's ceremony) and its religification.
3. The epic hero Rostam and his Islamicization.
4. The transfer of goddesses and mythological figures like Mithra and Anahita to Islamic belief.
5. The reflection of pre-Islamic beliefs about death and the afterlife found in the book *Artāy Virāz-nāmag* and in *Bahār al-Anvār*.

## The story of Budāsaf (Yudāsaf) and Bilauhar

S.H. Amin

The life of Buddha and tales related to Buddhist teachings have circulated, with alterations, among Muslims as the "Tales of Yudasaf and Bilauhar," and among Christians as the "Tales of Barlaam and Josaphat." The author describes the origins of these tales as follows: first as oral traditions from the 5th to the 3rd centuries B.C., in India and neighboring regions. In the 2nd century B.C., they were recorded in Sanskrit, after which came translations into Pahlavi, Syriac, Greek, and several other languages. The Syriac translations lent the tales a Christian cast. In the Islamic period, the tales were translated from Pahlavi to Arabic poetry. Mohammad b. Zakariyyā Rāzi (Razes) included the tales as an addendum to one of his works, and the scholar of *ḥadīth* Ebn Bābuyeh Qomi put the material into a form that was more accessible to Muslim readers. This article also cites other Arabic and Persian versions of this material.

supreme irony that the narrator's longing for self-perfection ends up in his fall into the depths of self-annihilation; and that his longing for perfect love is rewarded only by his phallic destruction of its objects.

'*Zنده به Gur*' ('Buried Alive') is an example of dramatic irony. Its technique goes beyond a case of interior monologue, and almost reaches that of stream of consciousness, in so far as the narrator reflects thoughts and associations in a fairly random and 'natural' stream about his own life and destiny. He is sick of life and longs to die. The irony unfolds and develops as his increasingly frantic attempts to kill himself yield the opposite result. He exposes himself to the elements in the hope of catching pneumonia, but feels physically stronger instead. Even large doses of opium and potassium cyanide make him feel 'better'. He is condemned to live; and suffer.

The irony of which he himself is unaware is that his unconscious is resisting his conscious decision to die. Is this because, unconsciously, he wishes to live, suffer the pain, and enjoy the resulting self-pity and condemnation of god, nature and man for their cruelty towards him? Perhaps. But in its moment of supreme irony, fate overcomes even his unconscious resistance to self-destruction. He is found dead in his bed, with his notes beside him, unaware of the final - perhaps merciful - act of the irony of fate.

## **The Presence of Iran in Islam**

Fereydun Vahman

For more than a century scholars have debated the question of the extent to which Zoroastrianism influenced Islam, especially Shiite Islam. The author examines the contending views in this debate and concludes that it would be difficult to accept that all principles of Shiism derive from Zoroastrianism, much less all Islamic practices. He reminds readers of the obvious but important point that all religions tend to be influenced by the cultures of the people who practice them. What people add to the religions that enter their lives from the outside are what J. Darmesteter calls "religious myths and legends" or "popular religion". This process is not unique to Islam. We surely observe the same kinds of modifications in Christianity, where, for example, many local practices distinguish American forms of the religion from African ones.

## Irony in Hedāyat's Works (1)\*

in Two parts

Homa Katouzian

This is chapter 4 of a book entitled *Ṭanz va Ṭanzineh-ye Hedāyat (Satire and Irony in Hedāyat, Tehran: Nashr-e Markaz, 1995)* which has not yet been granted the official permit of publication in Iran. Although both classical and modern Persian literature are crowded with verbal as well as dramatic irony, there does not seem to be an established term for irony in the figures of speech. The term *ṭanz* (satire) is usually employed for irony as well, notably in '*ṭanz-e tarikh*' (the irony of history) and '*ṭanz-e sarnevesht*' (the irony of fate). This is clearly confusing. In recent times, the word *torfeh* is occasionally used, but, for a variety of reasons, this too is inappropriate. Here the word *ṭanzineh* has been coined and suggested as a possible term for meeting the requirement.

There are two faces to satire, one which looks outwards to that which is being mocked and ridiculed, and one which looks inwards, reflecting the author's or the narrator's mood, usually of disapproval or anger, often at the subject and sometimes at himself or herself as well. The two faces are united in causing, at once both pleasure and pain, though the pain is less obvious. Irony, as is clear from the word itself, is about dissembling - of fate, situations, arguments, etc. - though much like its Socratic origins the dissembling is of an enlightening kind, and as the well-hidden truth is suddenly revealed, it often brings surprise, relief and - sometimes - joy, although there is no joy in tragic irony, unless by the audience when the curtain falls on a drama such as Shakespeare's *Macbeth*.

Hedāyat's verbal and dramatic ironies are usually to be found in his psycho-fictional and critical realist (as opposed to romantic nationalist and satirical) works. There are some verbal ironies in *The Blind Owl*, but this novel is not a very good example of dramatic irony, if only because the ambiguity is too thick to allow its natural development, and the anger too systematically overpowering for a subtle appreciation by the reader of the subterranean dissembling of fate. The two aspects combined have even made it difficult for many readers to appreciate the

\* Abstract prepared by the author.

from Ṭahmasb. It was painted by Ṭahmasb's chief painter, Solṭan-Mohammad, who emphasized the Tabrizi provenance of his contribution to an otherwise Herati manuscript by adding the epithet *ʿErāqi* to his signature. Whereas all the details of the painting indicate that its central figure represents the roman an inscription added later that reads "Al-Hādi Abol-Mozaffar Sām Mirzā" is clearly incongruous and reveals Sām Mirzā's personal involvement in the plot since it shows that he appropriated for himself both the title *abol-mozaffar* (the victorious) of the roman and the epithet *al-hādi* (the guide) of his father as leader of the Qizilbāsh movement.

The second document is a copy of the *Qeranossa`dayn* of Amir Khosrow Dehlavi, initially commissioned on the occasion of the birth of Ṭahmasb near Isfahan in 1514 and the arrival of his father there. Two paintings were subsequently added by the order of Sām Mirzā following a peacemaking reunion with his brother in Gandomān in 1531. Both paintings were designed to reflect an episode of the *Qerānossa`dayn* as well as an event in Gandomān. In addition, the first painting also alludes to the birth of Ṭahmasb. An interesting aspect of the paintings is the evidence of purposeful damage aimed solely at disfiguring the images of Ṭahmasb. This can only be construed as the result of Sām Mirzā's or his wife's, rage toward Ṭahmasb after the failure of the plot and the decapitation of his father-in-law, Ḥosayn Khān Shāmlu.

To buttress his argument for the inclusion of several layers of meaning in each painting, the author recognizes the art of riddle making and solving (*mo`ammā*) as an integral element of Safavid princely education. By way of example, he cites a *mo`ammā* by a contemporary of Sām Mirzā, the calligrapher Mir `Ali of Herat, to demonstrate a multi-layered mode of thinking for those who were educated in the Herati tradition. Furthermore, the possibility of a linkage of this manuscript to an earlier copy of the *Qerānossa`dayn* - probably prepared on the occasion of a peacemaking reunion between the Timurid Solṭan-Ḥosayn Mirzā and his son Badi`ozzamān Mirzā is explored through the idea of a common Herati patronage; the most likely common patron is singled out as the Timurid and Safavid statesman, Abdollāh Morvārid.

Finally, the author analyzes some aspects of the relationship of Ṭahmasb with his immediate family and investigates certain causes of the rebellion of Tahmasb's brothers.



## **The Oral Traditions of Improvised Poetry and the *Shāhnāmeḥ***

Djalal Khaleghi Motlagh

Olga M. Davidson is the author of the recent work *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca & London, 1994), which argues that the *Shāhnāmeḥ* was basically an outgrowth of the oral tradition of epic poetry and therefore could not have stemmed from written sources. In *Iranshenasi* (Summer 1995), Mahmoud Omidsalar's review of the book used the text of the *Shāhnāmeḥ* to refute Davidson's arguments. This article reproduces two letters written to Omidsalar by Khaleghi Motlagh that present the noted *Shāhnāmeḥ* expert's views on the written sources. In his refutation of Davidson's ideas, Khaleghi Motlagh presents ten reasons why the sources of the epic could not have been oral. *Iranshenasi's* intention is to debate this issue in a scholarly way and from various points of view.

### **“The Grand Sedition”**

### **and Abol-Mozaffar Shah Tahmasb the Safavid\***

Abolala Soudavar

“The Grand Sedition” is a theory expounded by the late professor Martin Dickson of Princeton that relates to an unsuccessful plot in 1534-36 in which Shah Tahmasb's cousin, Ḥosayn Khān Shāmlu, with the connivance of the Ottomans and perhaps the Uzbeks, endeavored to replace him with his more docile brother Sām Mirzā, then nominal governor of Herat. In support of this theory, the author of this article provides two additional visual documents that point to a direct and active participation of Sām Mirzā in the plot.

The first document is a miniature painting from a *Divān* of Hāfez for Sām Mirzā, entitled *Id-e Fetṛ*, and inserted in the manuscript as a gift

\* Abstract prepared by the author.

Ghaznavids in the 10th century and continued under such indigenous dynasties as the Delhi Sultans and the Mughals. In Asia Minor, the process began with the conquests of the Seljuk Alp Arslán, and continued even under the Ottomans, who esteemed Persian. The author concludes that the prolongation and preservation of Persian in non-Iranian lands was due to the Turkic rulers who did not have a rich language or administrative medium of their own.

## **Russia's Tie to Persian Literature**

Jahangir Dorri

The author begins his article by noting that from the mid-16th century previously disparate diplomatic and commercial relations between Iran and Russia began to take on a permanent form. The travelogue of F. Kotov, written at the beginning of the 17th century, was the first Russian book containing information about Iran. From the 19th century onward, works of Persian literature were published in Russia and thereafter scholarship on that literature thrived to such an extent that Persian letters influenced the writing of such Russian authors as Pushkin and Tolstoy.

The history of Iranian studies in Russia has gone through several periods. Before the October Revolution, the first center for Oriental studies was established in Kazan (capital of the present-day autonomous Republic of Tataristan), and in 1807 this center created chairs in Arabic and Persian. After a period of time, the center became the site of one of the most extensive collections of Oriental manuscripts and printed books in Russia. In 1854 a decree stopped Oriental studies at Kazan and shifted these activities to St. Petersburg University. The teaching of Arabic, Hebrew, and Persian began in 1811 at Moscow University. Kharkov University and the Lazarov Oriental Institute in Moscow were the centers of Eastern studies in Russia. From the October Revolution of 1917 until the second World War, St. Petersburg maintained its leading position in Oriental Studies, but after World War II, the transfer of the Soviet Academy of Oriental Studies from Leningrad to Moscow made this city the center of Iranian studies in Russia.

The author has detailed the names and the works of the foremost scholars at each of the institutions.

independently, not by order of the Abbasid caliph. He opposed the Abbasid caliph and wanted to conquer Baghdad. When he came to power and vanquished his enemies, poets in the style in vogue at the Abbasid court composed congratulatory verses in Arabic. Ya'qub objected, asking them why they were producing poetry in a language that he did not understand. The poets then sang his praises in Persian (these Persian panegyrics are weak verses which is a sign of the incipient state of court poetry). In this way, the Persian language, whose roots remained alive for two centuries, with the establishment of an independent Iranian rule went from a spoken language to a court language. The Samanids also followed Ya'qub's path; their official court language was Persian, which also was the language of poetry, other literature, and learning. Books were written in Persian or translated from Arabic to Persian. However beginning at the end of the tenth century, Turkic peoples, Turkmen, and Tatars ruled over Iran for five centuries. This lasted until the time of Shah Isma'il when an Iranian government based on Shiite religious principles was established. One would expect that the coming to power of the Ghaznavids, Seljuks, Khwarazm-Shahs, Mongols and Tatars, Timurids, Aq Qoyunlu, and Qara Qoyunlu would have meant the end of Persian in Iran. However this did not happen because, luckily, these people did not possess a rich language of their own (though they did have oral literary traditions) that they could proclaim as the official language of their own government. Therefore as was the case with the Samanids, Persian remained the official language of their court, of learning, and of literature. Likewise when it came to employing people to administer the territories that they had conquered, they had appointed Iranians as their officials, secretaries, and ministers. It was only towards the end of the Timurid period that the wide-scale composition of Turkish poetry and the writing of books in Turkish began. Most of the authors of this literature also composed poetry in Persian. Therefore, because the Turks, Turkmen, and other non-Iranian peoples lacked a rich language, Persian not only continued to exist, but because of these Turkic rulers, established itself as the official language of the court, of literature, and of learning from eastern Iran to all other Iranian regions.

In answer to the second question, the author attributes the spread of Persian to the subcontinent of India and to Asia Minor to the Turkic rulers of Iran who sent their armies out to conquer neighboring territories. With the armies and the administrators came the official language of these rulers. The Persianization of India began with the

## Abstracts of Persian Articles

### **The Persistence and Expansion of Persian Before the Safavids\***

Jalal Matini

This article addresses two questions: 1) Why did Iran maintain its distinct culture and language throughout the Islamic conquest of Asia, Africa, and the Iberian peninsula (Andalus) and more than two centuries thereafter, when many of the people in these areas gave up their indigenous religions and traditions for the Islam of the Arabs, and, in many cases, their languages for Arabic? and 2) How did Persian spread to non-Iranian regions?

In answer to the first question, the author writes that during the period of the Arab military occupation of Iran and for long periods thereafter, the people of Iran definitely continued to speak Persian or dialects of it. They would lullaby their children, tell stories, and compose songs in Persian. Of course, the preservation of language and customs in the face of military occupation is not peculiar to Iranians, especially since such things take many years to change.

The establishment of the independent saffarid dynasty helped the Iranians because the founder of the dynasty, Ya'qub, came to power

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman

Fereydun Vahman	The Presence of Iran in Islam	7
S. H. Amin	The Story of Budasaf (Yudasaf) and Bilauhar	8
Jalil Doostkhah	On Four Spurious Lines in the Introduction to the <i>Shāhnāmeḥ</i>	9

# Contents

Iranshenasi

Vol. IX, No. 1, Spring 1997

## Persian

Articles	1
Selections	161
Book Reviews	173
Iranian Studies in the West	198
Short Reviews	203
Communications	215

## English

### Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	The Persistence and Expansion of Persian Before the Safavids	1
Jahangir Dorri	Russia's Tie to Persian Literature	3
Jalal Khaleghi Motlagh	The Oral Traditions of Improvised Poetry and the <i>Shāhnāmeḥ</i>	4
Abolala Soudavar	"The Grand Sedition" and Abol-Mozaffar Shah Ṭahmāsb the Safavid	4
Homa Katouzian	Irony in Hedāyat's Works (1)	6



### **Language Lecturer in Persian**

The Department of Middle Eastern Studies of New York University invites applications for a full-time Language Lectureship in Persian. The position is a permanent contract subject to yearly renewal. The successful candidate will have experience teaching in Persian at all levels from elementary to advanced, be familiar with proficiency-based language learning and computerized instruction, and have a Ph.D. in Iranian Studies and/or applied linguistics. The ability to offer courses in Tajik or Dari will be considered advantageous to the application. Position available September 1, 1997, pending final administrative and budgetary approval.

Send cover letter, curriculum vitae, and the names of three referees to Professor Peter Chelkowski, Search Committee - Persian Language Lectureship, Department of Middle Eastern Studies, New York University, 50 Washington Square South, Room 200, New York, NY 10012. NYU is an equal opportunity employer and welcomes applications from women, minorities, and members of other groups under-represented in the field of Persian language teaching.



**Editor :**  
Jalal Matini

# *Iranshenasi*

**Associate Editor :**  
(in charge of English Section)  
William L. Hanaway  
University of Pennsylvania

**A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES**  
A Publication of Keyan Foundation

**Book Review Editor :**  
Heshmat Moayyad

**Advisory Board :**  
Peter J. Chelkowski,  
New York University  
Djalal Khaleghi Motlagh,  
Hamburg University  
Heshmat Moayyad,  
University of Chicago  
Z. Safa, Professor Emeritus,  
University of Tehran  
Roger M. Savory,  
University of Toronto

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.

**The views expressed in the articles are those of the authors  
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

**All contributions and correspondence should be addressed to:**

**Editor : Iranshenasi  
P.O.Box 1038**

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

**Telephone & Fax: (301)279-2564**

**Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.**

**Annual subscription rates (4 issues) are \$44.00 for individuals,  
\$34.00 for students, and \$80.00 for institutions.**

**The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$6.80 for surface mail.**

**For Air mail add \$14.00 for Canada, \$29.00 for Europe,  
and \$34.00 for Asia, Africa, and Australia**



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

Abstracts of Persian Articles by:

S. H. Amin  
Jalil Doostkhah  
Jahangir Dorri  
Homa Katouzian  
Djalal Khaleghi Motlagh  
Jalal Matini  
Abolala Soudavar  
Fereydun Vahman