

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

در این شماره :

جشن سده

احسان یارشاطر

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی
ذکری نیست؟

محمود صناعی

در باره تنیدن

محمد جعفر محبوب

داستان طلسم جمشید از بوستان خیال (۱)

جلال خالقی مطلق

معرفی قطعات الحاقی شاهنامه (۲)

احمد سهیلی خوانساری

چهار داستان شاهنامه از سید محمد بقاء

علی اکبر شهابی

«علم و علماء»؟

جلال متینی

کوش و کوش پیلگوش، نبرد پدر و پسر

نظری به وضع زنان ایران از انقلاب مشروطیت تا ...

نقد و بررسی کتاب

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

مدیر:

جلال متینی

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

استاد دانشگاه شیکاگو

هیأت مشاوران:

پیتر چلکوسکی ، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری ، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا ، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب ، دانشگاه علوم انسانی استراسبورگ

سید حسین نصر ، دانشگاه تمپل

احسان یارشاطر ، دانشگاه کلمبیا

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» 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, Iran Nameh

4801 Massachusetts Avenue, N.W., Suite 400

Washington, D.C., 20016, U.S.A.

بهای اشتراک

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۲۰ دلار، برای دانشجویان ۱۲ دلار، برای مؤسسات ۳۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست هوایی ۱۵ دلار

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

حروفپینی کامپیوتری و چاپ: چاپخانه «دل ارش»، واشنگتن، دی. سی.

فهرست مندرجات

ایران نامه

سال سوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۶۳

۱۸۹		جشن سده
۱۹۰	فرخی سیستانی	آتش جشن سده
		مقاله ها:
		چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و
۱۹۱	احسان یارشاطر	هخامنشی ذکر نمیست؟
۲۱۴	محمود صناعی	در باره تنیدن
۲۲۰	محمد جعفر محجوب	داستان طلسم جمشید از بوستان خیال (۱)
۲۴۶	جلال خالقی مطلق	معرفی قطعات الحاقی شاهنامه (۲)
۲۶۲	احمد سهیلی خوانساری	چهار داستان شاهنامه از سید محمد بقاء
۲۶۵	علی اکبر شهابی	«علم و علماء»؟
		توضیحی در باره «علم و علماء در زبان
۲۸۱	جلال متینی	قرآن و حدیث»
۲۹۰	جلال متینی	کوش و کوش پیلگوش، نبرد پدر و پسر
		نظری به وضع زنان ایران از انقلاب مشروطیت
۳۰۱		تا عصر ولایت فقیه
		نقد و بررسی کتاب:
		«سر و ته یک کرباس»، اثر سید محمد علی
		جمال زاده (ترجمه انگلیسی بقلم: و. ل.
۳۲۸	حشمت مؤید	هستین)
		«تاریخ ادبیات در ایران»، جلد پنجم، بخش
۳۳۳	جلال متینی	یکم، تألیف ذبیح الله صفا
		«شوهر ناآشنا» (به زبان انگلیسی)، نوشته
۳۴۲	پال اسپراکمن	ناهید راجلن
۳۴۴		نامه ها و اظهارنظرها
۱۵		ترجمه خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

من آن مرغ سخنگویم که در خاکم رود صورت
هنوز آواز می‌آید که سعدی در گلستانم

شماره مخصوص
سعدی

بمناسبت هشتصدمین سال ولادت
سعدی شیرازی
شاعر و نویسنده بلند آوازه ایران

چهارمین شماره سال سوم
ایران نامه

به چاپ مقاله‌هایی درباره سعدی اختصاص یافته است

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

سال سوم، شماره ۲

زمستان ۱۳۶۳ (۱۹۸۵ م)

جشن سده

«جشنی ایرانی از جمله اعیاد ایران قبل از اسلام، که هر سال در دهم بهمن ماه (بقول ابوریحان بیرونی، «آبان روز») از بهمن ماه) گرفته می‌شده است، و بعد از اسلام نیز مخصوصاً در دربار بعضی از امرا و سلاطین ایران (مثل آل زیار) و حتی غزنویان متداول بوده است. در وجه تسمیه آن اقوال مختلف ذکر شده است. از آن جمله گفته‌اند چون فرزندان «پدر نخستین»، کیومرث (آدم ابوالبشر)، در این روز صد تن تمام شدند، یا چون از این روز تا به نوروز پنجاه روزست و پنجاه شب، آن را بدین نام خوانده‌اند. اما قول درست در این باب این است که چون این جشن در صدمین روز زمستان بزرگ باستانی (بر حسب تقسیم سال در نزد ایرانیان قدیم به یک تابستان هفت ماهه و یک زمستان پنج ماهه) واقع می‌شده است، از قدیم آن را به این نام خوانده‌اند. مطابق روایت شاهنامه، جشن سده منسوب است به هوشنگ پیشدادی، و یادگاری است از پیدایش آتش به دست او. یک افسانه قدیم دیگر، که ابوریحان نقل کرده است، پیدایش سده را به دوره ضحاک منسوب داشته است. در هر حال، جشن سده در ایران ساسانی رواج داشته است، و در حقیقت جشن مخصوص آتش بوده است. از این رو، در طی این جشن، آتش برمی‌افروخته‌اند، و برگرد آن شادی می‌کرده‌اند. در این آتش افروزی،

راندن حیوانات وحشی و پراندن مرغان در میان شعله نیز متداول بوده است. خوردن شراب و انواع لهُو و بازی هم از لوازم این جشن بوده است. و حتی در این باب در ادوار بعد از اسلام نیز سنتهای کهن رعایت می شده است، و وصف بعضی از جشنهای سده در اشعار شعرای غزنوی (مثل فرخی و منوچهری) هست. جشن سده‌ای هم که مرداو یج زیاری ترتیب داد، و خود او در پایان آن کشته شد، وصفش در مروج الذهب مسعودی و بعضی دیگر از کتب تاریخ آمده است. روز پیش از سده را نوسده یا برسده می خوانده‌اند.

جشن سده را هنوز هم زردشتیان ایران در روز دهم بهمن ماه برپا می دارند؛ در کرمان با شکوهی بیشتر از جاهای دیگر، و در تهران بتوسط انجمن زردشتیان در مدرسه گیو برگزار می کنند.»^۵

فرخی سیستانی

آتش جشن سده

گر نه آیین جهان از سر همی دیگر شود
چون شب تاری همی از روز روشن تر شود؟
روشنایی آسمان را باشد و امشب همی
روشنی در آسمان زین آتش جشن سده ست
آتشی کرده ست خواجه کز فراوان معجزات
هر زمان دیگر نهادی گیرد و دیگر شود
گاه گوهر باش گردد، گاه گوهر خر شود
گاه گوهر بار گردد، گاه گوهر خر شود
گاه چون زرین درخت اندر هوایی سر کشد
گاه روی از پرده زنگارگون بیرون کند
گاه چون خونخوارگان خفتان به خون اندر کشد
گاه بر سان یکی یاقوت گون گوهر بود
گاه میان چشم نیلوفر ز بانه برزند
گاه فروغش بر زمین چون لاله نعمان بود
سیم زر اندود گردد هر چه زو گیرد فروغ
جادویی آغاز کرده ست آتش، اینه از چه رو
گاه چون برگ رزان اندر خزان لِرزان شود
گاه ز بالا سوی پستی باز گردد سرنگون
گاه بگردار یکی بیجاده گون مجمر شود...
گاه دودش گرد او چون برگ نیلوفر شود
گاه شرارش بر هوا چون دیده عبهر شود
زر سیم اندود گردد هر چه زو اخگر شود...
گاه پشتش روی گردد، گاه پایش سر شود
گاه چون باغ بهاری پر گل و پر بر شود
گاه ز پستی بر فروزد سوی بالا بر شود...

۵. بنقل از دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران ۱۳۴۵.

چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟

«تاریخ ملی» ایران بصورتی که در شاهنامه و تواریخ اسلامی مثل طبری و ثعالبی دیده می‌شود از تاریخ پادشاهان ماد و هخامنشی خالی است. اصولاً از تاریخ مغرب و جنوب ایران پیش از دوره ساسانی، در تاریخ ملی ایران اثری پیدا نیست. منظور از «تاریخ ملی» در این مقاله تاریخ ایران است بصورتی که ما ایرانیان از اواخر دوره ساسانی تا حدود صد سال قبل، و پیش از رواج تاریخ تحقیقی برای خود قائل بودیم و شامل تاریخ کیانیان و پیشدادیان و فاقد تاریخ ماد و پارس است.

اساس عمده تاریخ ملی ایران خداینامه‌هایی است که در اواخر دوره ساسانی مدون گردید. با احتمال قوی خداینامه جامعی مشتمل بر تاریخ ایران از آغاز تا پادشاهی خسرو پرویز در زمان این پادشاه تدوین شد که بخصوص سیاست و جهان بینی دوران خسرو اول را منعکس می‌ساخت. بطوری که نلدکه استدلال کرده است،^۱ آخرین تحریر خداینامه پهلوی در زمان یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی صورت گرفت که رشته وقایع را تا آخر پادشاهی خسرو پرویز در برداشت. شاهنامه فردوسی و آثار مورتخان اسلامی عموماً بر اساس ترجمه‌های عربی^۲ و یا تحریرهای فارسی خداینامه‌های پهلوی و برخی کتب دیگر دوره ساسانی قرار دارد. هر چند رنگ دینی خداینامه در شاهنامه تغییر کرده است، از حیث حکایت و وقایع به کمبود عمده‌ای در آن نسبت به خداینامه نمی‌توان قائل شد.

پس باید گفت که خداینامه‌ها نیز از تاریخ سلسله‌های ماد و هخامنشی و داستانها و روایات جنوب و مغرب ایران خالی بوده‌اند و در آنها نیز رشته وقایع از شاهان پیشدادی و کیانی به اسکندر می‌پیوسته است.

این حذف یا فراموشی بخصوص از آن جهت شگفت آورست که ساسانیان خود از جنوب برخاسته بودند و داعیهٔ احیای شاهنشاهی متحد و مقتدری را داشتند که بگمان آنها پیش از اسکندر در ایران وجود داشته و به دست اسکندر برافتاده بود. این داعیه را هم مورخین اسلامی^۳ و هم نویسندگان رومی^۴ بخوبی منعکس ساخته‌اند. با این همه در خداینامه ذکر از کورش و دار یوش و خشایارشا و فیروز یهای آنها نبوده است و به تبع در شاهنامه هم نیست.

البته اثر ضعیف و دگرگون شده‌ای از بعضی از شاهان هخامنشی در روایات برخی از مورخین اسلامی که دربارهٔ آخرین شاهان کیانی آورده‌اند می‌توان دید. مثلاً در پادشاهی بهمن وقایعی مربوط به مغرب ایران بچشم می‌خورد، از جمله ساختن شهرهایی در بابل و میسان به او نسبت داده شده،^۵ و دینوری^۶ مرقت بیت المقدس را به او منسوب می‌کند، و طبری^۷ از جنگ او با یونانیان («الرومیة») یاد می‌کند. همچنین در پادشاهی همای چهارآزاد، دختر و همسر بهمن، طبری^۸ از جنگ با یونان و بنای عماراتی عظیم در استخر به دست اسیران یونانی سخن می‌گوید، و حمزه^۹ این عمارات را با «هزارستون» (تخت جمشید) یکی می‌شمارد، و گردیزی می‌گوید^{۱۰} که وی پایتخت را از بلخ به تیسفون منتقل کرد. همچنین گردیزی یک رشته اصلاحاتی به دارای اول منسوب می‌کند که همه یادآور اصلاحات دار یوش بزرگ است.^{۱۱}

منشأ روایات غربی در آثار اسلامی

با این همه نباید تصور کرد که حتی این خاطرات مبهم مبتنی بر روایات اصیل ایرانی است و یا دلیل بر آن است که مقارن ظهور اسلام شبیحی از این وقایع در خاطر ایرانیان باقی مانده بوده است. آنچه از این قبیل در توار یخ اسلامی دیده می‌شود عموماً مأخوذ از منابع سُر یانی و یونانی و یهودی است. سُر یانی‌ها که وارث روایات بابلی و یونانی بودند روایاتی غیر از روایات زردشتی را محفوظ داشته بودند که در آنها بسیاری از وقایع مغرب و جنوب ایران منعکس بود. در دورهٔ اسلامی برخی از این روایات در آثار اسلامی راه یافت و در کنار روایات اصیل ایرانی قرار گرفت. این نکته از خود توار یخ اسلامی نیز پیداست. مثلاً یعقوبی می‌گوید^{۱۲} که بهمن مدتی به کیش موسوی درآمد که انعکاسی از التفات کورش به یهودیان است و فقط منشأ یهودی می‌تواند داشته باشد، و حمزه تصریح می‌کند که بنی اسرائیل بهمن و کورش را یکی می‌شمارند.^{۱۳}

اما دلیل روشنتر بر این نکته فهرستی است که در آثار بیرونی و ابن العبری استثناء از

شاهان هخامنشی می بینیم. بیرونی در **قانون مسعودی**^{۱۴} دو فهرست از پادشاهانی که با ایران مربوط اند به دست می دهد: یکی با عنوان «ملوک بابل و ملوک مادای» که شامل دوازده پادشاه است و به دار یوش مادی («دار یوس المادای») ختم می شود؛ دیگری با عنوان «ملوک الفرس بعد ابطال مملکة الجبلین» (یعنی بعد از سقوط پادشاهی ماد) که شامل ده پادشاه است از کورش تا دارای سوم، و فهرستی است اصولاً درست از پادشاهان هخامنشی. در این دو جدول بیرونی از پادشاهان پیشدادی و کیانی نامی نمی برد، زیرا در اینجا فقط به منابع غیر ایرانی متکی است. در آثار الباقیه اتکای او به چنین منابعی عملاً تصریح شده است، چه قبل از آوردن جدول شاهانی که شامل پادشاهان هخامنشی نیز هست می گوید «و قد وجدنا لأهل بابل أيضاً تواریح ملوکهم من لدن بختنصر الأول الی وقت تحویل التاریخ عنهم بممات الاسکندر البتاء نحو الملوک البطالسہ...»^{۱۵}. این جدول را بیرونی «ملوک الکلدانین» عنوان می دهد که باز حاکی از منابع غیر ایرانی اوست. جدول با بختنصر اول شروع و به اسکندر ختم می شود و شامل نام «دار یوش اول مادی» («دار یوس المادای الاول») و نه تن از شاهان هخامنشی است با املائی که حکایت از ضبط سریانی آنها دارد.

بیرونی فهرست دیگری نیز در آثار الباقیه^{۱۶} از «ملوک کبار» بدست می دهد که التقاطی است از شاهان کیانی و آشوری و بابلی و هخامنشی و با کیقباد شروع می شود و به دارا، (با توضیح «آخر ملوک الفرس») ختم می گردد. این فهرست که در آن بیرونی بختنصر را با کی کاوس و دار یوش مادی (در اینجا: «دارا الماهی الاول») را با دار یوش و کورش را با کیخسرو و قورس (کذا) را با لهراسب برابر شمرده است حاکی از مشکلی است که مورخین اسلامی در تطبیق نام شاهانی که از منابع ساسانی به آنها رسیده بود (شاهان پیشدادی و کیانی) و فهرست شاهانی که از منابع سریانی کسب کرده بودند در پیش داشتند و نتیجه آن یک رشته تطبیقها و توجیها نامعقول است که یکی شمردن کیومرث و آدم، و جمشید و سلیمان، و کیخسرو و کورش از موارد آن است. مولف دیگری که نام شاهان هخامنشی را در عربی ضبط کرده ابوالفرج بن اهرن معروف به ابن العبری، مورخ و متکلم مسیحی یهودی الاصل قرن سیزدهم مسیحی است که هم در تاریخ سریانی خود^{۱۸} و هم در تحریر عربی آن بنام **تاریخ مختصر الدول** فهرستی شبیه فهارس بیرونی آورده است. اثر ابن العبری در این موارد مبتنی بر آثار سریانی قبل از اوست^{۱۹} و مآلاً به بروسوس^{۲۰}، مؤلف بابلی برمی گردد که تاریخ خود را اندکی پس از اسکندر تألیف کرد. آثار ابن العبری نیز باز غیر ایرانی بودن اطلاعات

بیرونی را درباره تاریخ مغرب و جنوب ایران تأیید می کند. اما منقولات بیرونی و ابن العبری به هر حال کاملاً استثنائی و خارج از دایره اطلاعات مورخین اسلامی بوده است. از این همه این نتیجه می شود که خاطره شاهان مادی و هخامنشی در روایات ساسانی بکلی از میان رفته بوده است و اشاراتی که به اعمال این شاهان در آثار اسلامی دیده می شود همه از منابع غیر ایرانی است که بعدها توسط گردآورندگان اخبار التقاط شده و گاه با روایات کهن ایران اختلاط یافته. حتی یکی شمردن بهمن با اردشیر درازدست نیز چنان که نلدکه تذکر داده است^{۲۱} نتیجه غلط و اشتباه مؤلفین سریانی است. جالب این است که بیرونی لقب «درازدست» را اول بصورت یونانی آن «مقروشر» (در یونانی makrocheir) ضبط کرده و بعد ترجمه «طویل الیدین» را برای آن آورده (آثارالباقیه، ۱۱۱).

باحتمال قوی حتی خاطره ای که از دارا (دار یوش هخامنشی) در ایران باقی مانده بوده نیز مدیون داستان اسکندرست. اساس همه اسکندرنامه های منظوم و منثور کتابی در سرگذشت داستانی اسکندرست از قرن سوم مسیحی به یونانی و از مؤلفی گمنام در مصر که بنام یکی از مورخان معاصر اسکندر، کالیس تنس^{۲۲} قلمداد شده. اگر چه ترجمه سریانی و پهلوی و ارمنی این کتاب در دوره ساسانی بعمل آمد،^{۲۳} گمان نگارنده این است که شهرت قهرمانی اسکندر مبتنی بر ترجمه داستان اسکندر نبوده، بلکه باید تصور کرد که در دوران درازپادشاهی اشکانیان که یونانی مآبی رواج داشت و ایرانیان بخصوص در شهرهای یونانی نشین با یونانیان مرتبط بودند داستان اسکندر اشاعه یافت. و باید تصور کرد که با آن که سنت مذهبی ایران او را پیوسته دشمن می داشت و ملعون و اهریمنی و مخرب آیین ایران می شمرد در اذهان عامه و در شعر و داستان اسکندر بزودی از شهرت قهرمانان برخوردار گردید و در کنار شاهان ملی جای گرفت، و این اگر موجب شگفتی شود باید بیاد آورد که چه بسا ایرانیانی که در ایام ما نام چنگیز و هلاکوبر فرزندان خود گذارده اند.

رواج داستان اسکندر طبعاً نام دارا را نیز که با وی نبرد کرده بود زنده نگاهداشت. در تحریر فارسی داستان اسکندر (اسکندرنامه) منسوب به کالیس تنس، بمنظور ارضای غرور ملی، فاتح مقدونی با تغییری در نسب وی، نبرادری دارا شمرده می شود، یعنی از هم بستری یک شبه پادشاه ایران با شاهزاده خانمی یونانی که بعداً با فیلفوس مقدونی (پدر اسکندر) زناشویی می کند می زاید. از این روناچار پادشاه دیگری بنام دارای اول اختراع شده است که پدر دارای دارایان و اسکندرست. بنابراین باید گفت که حتی این

دو نام نیز که نامهای تاریخی است و در تاریخ ملی وارد شده مبتنی بر حفظ خاطرهٔ هخامنشیان از طرف ایرانیان نیست، همانطور که از تاریخ پانصد سالهٔ اشکانیان نیز با آن که به ساسانیان نزدیکتر بودند، چنان که خواهد آمد، چیزی در خاطرها نمانده بوده است.

باقی ماندن منظومه‌های قهرمانی و زوال خاطره‌های تاریخی

طبعاً این سؤال پیش می‌آید که این فراموشی از کجاست؟ چگونه ممکن است که مردمی که به گذشتهٔ خود چنین مباهمی بوده‌اند و تاریخ خود را در قالب یکی از بلندترین حماسه‌های دنیا ریخته‌اند مهم‌ترین دورهٔ اقتدار تاریخی خود را از یاد ببرند؟

در جواب این سؤال اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که تاریخ ملی ایران مبتنی بر «تاریخ کتبی» و یا «تاریخ نگاری عینی» نیست، بلکه از مقولهٔ «روایات شفاهی» است و جهت و غرض و برداشت آن با تاریخ نویسی به مفهوم امروزی بکلی متفاوت است. تاریخ باستانی ایران بصورتی که در شاهنامه انعکاس یافته مبتنی بر یک رشته منظومه‌ها و داستانهای قهرمانی و نیمه قهرمانی است که اصلاً در مشرق و شمال شرق ایران (تقریباً خراسان قدیم) ساخته و پرداخته شده و هستهٔ اصلی آن با احتمال قریب بی‌یقین متعلق به قوم اوستایی بوده است.

این حماسه‌ها دارای خصوصیتی است که در حماسه‌های شفاهی سایر ملل نیز دیده می‌شود. حماسه‌هایی از قبیل ایللیاد و مهابهاراتا و بئولف و هیلدبراند هم مبتنی بر روایات شفاهی‌اند. نیز مردم ایسلند و روسیه و یوگسلاوی و برخی اقوام آسیای مرکزی و اندونزی صاحب ادبیاتی از این نوع‌اند که همه مورد پژوهش محققان قرار گرفته است.^{۲۴} اساس این گونه ادبیات منظومه‌هایی است که در وصف و ستایش قهرمانان و سرداران و شرح اعمال آنها سروده شده و پس از آن نظریه شوق انگیز بودن آنها و تأثیری که در خاطر مردم داشتند در میان مردم رواج گرفته و با تغییرات و شاخ و برگ از نسلی بنسلی منتقل شده است.

این گونه ادبیات در دوره‌هایی بوجود می‌آید که آنها را «دوره‌های قهرمانی» نامیده‌اند و اقوام معمولاً آن را در مراحل نخستین تمدن خود و در ایام جوانسالی طی می‌کنند. در این دوره‌ها طبقهٔ فرمانروا و برتر جامعه طبقهٔ جنگجویان و مبارزان است و طبقات دیگر، از جمله طبقهٔ روحانی، تحت الشعاع آنها قرار دارد. جامعه متحرک و زیاده‌طلب و پذیرای خطرست. انگیزهٔ عمدهٔ شاهان و سرداران و مبارزان نام و ننگ و کسب افتخارست که عموماً به دلیری و پیروزی حاصل می‌شود. در این مرحله، جامعه از

دورانهای عشیره‌ای و قبیله‌ای گذشته و نظام شاهی برقرار گشته و شاه بر عده‌ای از رؤسای قبایل و سرداران حکمفرماست. خدایان نیز از صورت توتمی و قبیله‌ای خارج گشته و پرستش آنها عمومیت یافته است.^{۲۵}

در این دوره وفاداری نسبت به فرماندهان و شاهان و جانپاری در راه آنها و همچنین دفاع از سرزمین نیاکان و خاندان شاهی بصورت فضائل قهرمانی درمی‌آید و در اشعار حماسه سرایان و سرودسازان منعکس می‌شود. منظومه‌ها و داستانهایی که در این دوره‌ها ساخته می‌شود نیز عموماً از خصوصیات مشترکی برخوردارست. موضوع آنها عموماً عشق و کین و نبردست. وصف شکار و بزم و مرکب و سلاحهای جنگی نیز در آنها مکرر می‌شود، ولی شیوه حماسه، خواه به نظم باشد خواه به نثر، شیوه حکائی است و موضوع آن عموماً حوادثی است که بر قهرمان داستان گذشته. مفاخره و رجز و مباحثات به گوهر و هنر، و نیز گفتارهای خطایی و وصف صحنه‌ها از اجزاء این گونه داستانهاست. اگر حماسه منظوم باشد معمولاً وزن شعر در سراسر آن ثابت می‌ماند و غرض از نقل و روایت آن خوش شدن و حظ خاطر شنوندگان است. این گونه اشعار را عموماً شاعران و سرایندگانی می‌سازند که شغلشان شاعری و داستانسرایی است، و اشعار آنها در میان مردم به سراینده خاصی منسوب نیست، بلکه بصورت میراث عمومی از نسلی بنسل دیگر منتقل می‌شود، بی آن که کسی گویندگان آنها را بشناسد. سرودن آنها بطور کلی با آهنگ و اکثراً به همراهی ساز صورت می‌گیرد.^{۲۶} در دوره‌های بعد مواد تازه‌ای به این داستانها و حماسه‌ها اضافه می‌شود؛ بخصوص ادبیات دوره‌های غیر قهرمانی در آنها تاثیر می‌کند.

مهمترین دوره‌های غیر قهرمانی دوره‌هایی است که جامعه بیشتر به مسائل معنوی و خاصه احتیاجات مذهبی و اخلاقی توجه می‌کند و نفوذ و قدرت از طبقه جنگاور به طبقات روحانی منتقل می‌شود و مضامین «فرهنگی» از قبیل اندرز و آداب مذهبی در داستانها جا می‌گیرد. این معمولاً خاص دوره‌های پختگی بعد از جوانسالی اقوام است. در این دوره‌ها نیز ممکن است داستانهای شاهان و جنگجویان سروده شود اما بیشتر از دیدگاه طبقه روحانی. مثلاً بجای ماجراهای جنگی و حوادث عشقی آنان، مبارزات آنها برای دفاع از مذهب و یا شرح فضائل اخلاقی و پندها و وصایای آنان مضمون اصلی منظومه یا داستان قرار گیرد. از این قبیل است خطبه‌های شاهان در شاهنامه هنگام به تخت نشستن و اندرزهای بزرگان و عهود و وصایای ایشان (بخصوص ضمن شرح پادشاهی اردشیر و انوشروان) و نیز قسمت عمده تاریخ پیشدادیان که بیشتر داستان

پیشرفت و توسعه تمدن است.

در حماسه ملی ایران سه رشته داستانهای قهرمانی و اصلی می توان تشخیص داد که هر کدام از یکی از اقوام ایرانی سرچشمه گرفته. یکی سلسله حماسه های کیانی که بمناسبت اشاره ای که در یشت های اوستا به آنها شده باید آنها را به قوم اوستایی پیش از ظهور زردشت منسوب داشت. دوم حماسه های خاندان زال و رستم که از سیستان برخاسته و باید متعلق به اقوام سکایی باشد که در سیستان جایگزین شدند.^{۲۷} سوم حماسه هایی است که در دوره اشکانی و توسط سرایندگان پارتی سروده شده، ولی بعدها مانند حماسه های خاندان رستم در قالب حماسه های کیانی جا داده شده و بصورت وقایع دوره کیانی درآمد. از این قبیل است برخی داستانهای گیو و گودرز و بیژن و فرهاد و میلاد و شاپور و بلاشان و باحتمالی داستان فرود. نام گودرز عموماً در فهرس شاهان اشکانی که مورخین اسلامی آورده اند ذکر شده و همچنین روی سکه ها دیده می شود از این گذشته کتیبه ای از او در بیستون باقی است به یونانی که در آن خود را Geopothros یعنی «گیوزاد» خوانده است.^{۲۸} و بنا بر این نام پدر وی گیو بوده است. گیو که در طبری، یکم، ۶۰۱ «بی» و در دینوری، ۱۶ «زو» (بجای «وو»؛ در پهلوی «ویو») خوانده شده، باید همان باشد که در تاریخ قم، ۶۹، ۷۰، بنای عده ای قصبات به او نسبت داده شده. بیژن بصورت «ویجن» در بعضی جداول شاهان اشکانی ذکر شده (از جمله حمزه، ۱۴) و میلاد، چنان که اول بار مارکوارت توجه نمود صورتی از «مهرداد» است.^{۲۹} نام شاپور نیز در جدول شاهان اشکانی آمده است.^{۳۰} و ظاهراً خاندان «شاوران» در شاهنامه (۳۱۷ و بعد) و سابریان در طبری (یکم، ۶۱۴) منسوب به اوست. بلاشان را منسوب به بلاش اشکانی باید شمرد و حادثه داستان فرود یادآور کشته شدن Vardanes پسر اردوان سوم^{۳۱} و باعتباری نابرداری گودرز (در شاهنامه نابرداری کیخسرو) به دست بزرگان اشکانی است.^{۳۲}

پس باید گفت که از یک طرف تاریخ اشکانیان نیز، بعنوان «تاریخ»، عملاً فراموش شده بوده است و از وقایع گوناگون زمان آنها که در آثار مورخان یونانی و رومی بجای مانده چیزی در خاطرها نمانده بوده، چنان که فردوسی و منابع او نیز با کوششی که در جمع و تدوین وقایع داشته اند، بجز نامی از آنها نیافته اند.^{۳۳} اما از طرف دیگر آنچه از وقایع این شاهان و خاندانهای بزرگ زمان آنها بصورت حماسی و داستانی درآمد بعنوان «داستان» محفوظ مانده و از نسلی بنسلی منتقل شده، جز آن که هویت اشکانی آنها بتدریج از یاد رفته و در قالب داستانهای کیانی جای گرفته است، و این کاملاً با منطق

ظهور و تحول و بقای این گونه داستانها در روایات شفاهی و فراموش شدن اسامی و وقایعی که در داستانها نیامده باشد سازگارست. ۳۴

تدوین داستانهای ملی

نقل داستانها و اختلاط و آمیزش آنها و تغییراتی که بتدریج در آنها صورت گرفته حاصل کار سرایندگان و قصه پردازان و قولان و نقلانی گمنام است که مانند «عاشق» های آذربایجان این داستانها را برای تفریح مردم و یا بزرگان و امیران بنوا می خوانده اند یا نقل می کردند. سرایندگان داستان را در زبان پارسی «گوسان» می خواندند که ذکر آنها در آثار پارسی و فارسی و عربی و ارمنی و گرجی و ماندایی بسته و گریخته آمده است (از جمله در منظومه ویس و رامین که اصل اشکانی دارد) ۳۵ گوسانهای اواخر دوره اشکانی و آغاز دوره ساسانی را باید وارث سه رشته داستانهای حماسی ایران و همچنین داستانهای دیگری شمرد که از منابع مختلف مثل منابع بابلی و یونانی در طی زمان اقتباس شده بود ۳۶ اما تدوین آنها را تقریباً بصورتی که در شاهنامه می بینیم، یعنی بصورت تاریخ مسلسلی بر حسب توالی پادشاهان، باید به دوره اخیر عهد ساسانی، از حدود نیمه دوم قرن پنجم مسیحی، منسوب داشت و آن را نتیجه اقدامات دیوانیان ساسانی شمرد.

دلیل این اقدام خاص را محتملاً باید در احتیاج دولت ساسانی و طبقه بزرگان و آزادگان در تقویت غرور ملی و ترغیب وطن پرستی در این دوره جستجو کرد، چه از اواسط دوره ساسانی، از حدود زمان پیروز، سرحدات شرقی ایران مورد هجوم اقوام تازه نفس شرقی - ابتدا هیاطله و بعداً اقوام ترک - قرار گرفت و برخی از ایالات شرقی بتصرف آنان درآمد. شکست فیروز مقاومت این ولایات و اطمینان آنها را نسبت به قدرت و حمایت دولت مرکزی متزلزل ساخت و هم نگرانی خاصی در میان وطن پرستان ساسانی بوجود آورد و حمیت ملی تازه ای را در آنان بیدار کرد. کوششهای قباد در جلب رضایت مردم و اقدامات او در کوتاه کردن دست اشراف و تحدید قدرت روحانیان زردشتی هر چند راه را برای اصلاحات مستبدانه خسرو آماده ساخت، اما علاج گر مشکل داخلی ایران و پراکندگی افکار و تشتت دینی و تزلزل عقیده نسبت به دولت مرکزی نشد و گرویدن به مزدکیان و برخی مذاهب دیگر توسعه یافت. این مشکل را سرانجام اصلاحات و شدت عمل خسرو برای مدتی برطرف ساخت و حیاتی تازه - اقلماً برای یکی دو نسل - به دولت ساسانی بخشید.

یکی از خصوصیات دوران خسرو اول تقویت فوق‌العاده غرور ملی و اهمیت بخشیدن به حفظ تمامیت ارضی ایران و دفاع از سرحدات شرقی بود. خسرو نمی‌توانست امیدوار باشد که بدون این که جنبشی ملی برای دفاع از تمامیت ارضی ایران بوجود بیاید و عصبیت قومی تقویت شود، بتواند در وحدت بخشیدن به کشور و دفاع ایران در برابر اقوام ترک و بیزانس توفیقی حاصل کند. از این رو خسرو بموازات اصلاحات خود به یک رشته تبلیغات شدید برای نیرومند کردن غیرت ملی و اعتقاد به لزوم وحدت کشور و اهمیت سلطنت و «ملی» بودن خاندان ساسانی و همچنین اعتقاد به اهمیت آنچه ساسانیان، بخصوص اردشیر، برای اعاده وحدت و عظمت و اعتبار ایران کرده بودند دست زد. آیینۀ تمام نمای این تبلیغات را در نامه تنسر، که اصل آن هر چه باشد بی شک جامۀ تبلیغاتی خسرو را در بردارد می‌توان دید.^{۳۷}

در چنین وضعی توجه به حماسه‌های ملی و تدوین و ترویج آنها، و بخصوص تاکید اختلاف میان ایران و توران و تفصیل جنگهای آنان و تطبیق تورانیان با ترکان کاملاً منطقی بنظر می‌رسد. در حقیقت ترویج حماسه ملی را باید یکی از وسائل کار خسرو و حتی پیروز و قباد شمرد. این که قباد و فرزندان او، خسرو و کاووس و جم، ناگهان با اسامی شاهان کیانی ظاهر می‌شوند خود حکایت از اشاعه خاص این حماسه‌ها در اواخر قرن پنجم مسیحی دارد. بی شک خسرو و مجریان سیاست او باید تدوین این حماسه‌ها را تشویق کرده باشند، بخصوص که در تاریخ ملی دید و نظرو سیاست خسرو را حاکم می‌بینیم و اقواک و تعلیمات و وصایای اوست که با شرح و تفصیل بسیار نقل شده است. به گمان نگارنده همانطور که اوضاع اجتماعی و درباری دوره ساسانی است که بیشتر از حماسه ملی منعکس است، غرور ملی و ایران‌پرستی و دشمنی عمیق با توران نیز که در شاهنامه جلوه‌گرست بخصوص انعکاس احساس و اعتقاد طبقه آزادان ساسانی بخصوص از پیروز ببعد و باخص در دوره انوشیروان است، چه حماسه‌ها و داستانهای خدایانامه در اصل بیشتر متوجه ستایش قهرمانان و شرح ماجراهای آنها بوده و این نوع حماسه‌ها، بطوری که چدویک از مقایسه عده زیادی از حماسه‌های شفاهی ملل نتیجه گرفته عموماً خالی از افکار سیاسی و جنبه‌های «ملی» است^{۳۸} بخصوص باید بخاطر داشت که حماسه‌های اصلی ایران هنگامی سروده شده که تصور «ملت» باندازه‌ای که در دوره ساسانی توسعه یافت توسعه پیدا نکرده بود و اختلافات و جنگها مربوط به گروه‌ها و نواحی کوچکتری بوده است. «ایران‌پرستی» بصورتی که در شاهنامه می‌بینیم بیشتر انعکاس جهان‌بینی ساسانی و قدرت مرکزی آن است.

تدوین روایات ملی در دوره‌ای که حفظ وحدت ایران و ترغیب عصبیت ملی اهمیت خاص یافته و مورد توجه شاهنشاه ساسانی و بزرگان ایران قرار گرفته بود طبعاً موجب آن گردید که آنچه در اصل بصورت داستانها و حماسه‌های جداگانه و نامرتبط وجود داشت در قالب تاریخ منظمی از کشوری واحد درآید و پادشاهان آن از کیومرث تا دارا بصورت پیوسته تنظیم شود و وقایعی که در داستانهای مختلف و مستقل آمده بوده بصورت وقایع زمان این پادشاهان تدوین گردد. در این سیر و تحوّل، کیومرث که اولین آفریده انسان وار هر مزدست بصورت نخستین شاه عالم درمی آید و هوشنگ «پیشداد» که ظاهراً در زمان تألیف یشتها نخستین پادشاه شمرده می شد^{۳۹} و در روایات اخیر مذهبی و برخی آثار اسلامی هم چند نسل با کیومرث فاصله دارد،^{۴۰} جانشین او قرار داده شود، و جمشید که در روایات کهن هندی انسان نخستین و در اوستا نخستین نگاهبان جهان است پس از تهمورث بیاید و ضحاک، دیو اهریمنی، صورت پادشاهی جبار به خود بگیرد و هزار سال سلطنت کند، و منوچهر که باز بر حسب روایات دینی چندین نسل با فریدون فاصله دارد^{۴۱} و اصولاً هم بنظر نمی رسد که با فریدون ارتباطی داشته است و بلکه در روایات قدیمتر ظاهراً سر سلسله شاهان خاص ایران (که بیرونی در آثار الباقیه، ۱۰۲، آنان را «ایلانیون» = ایرانیون می خواند) بشمار می رفته^{۴۲} در پی فریدون بیاید باز بر این پایه است که داستانهای خاندان گودرز از دوران اشکانیان، و داستان سیاوش که با احتمال قوی از اساطیر غربی پیش از زردشت متأثرست،^{۴۳} و همچنین حماسه‌های سیستانی زال و رستم همه در قالب جنگهای ایران و توران در دوره کیانی قرار می گیرد و خاندان رستم با خاندان گرشاسب (= سام) می پیوندند.

با این همه آثار جدایی و استقلال نخستین برخی از این داستانها و ارتباط مصنوعی آنها با یکدیگر هنوز هم در تاریخ ملی آشکارست. مثلاً حماسه‌های گرشاسب قهرمان باستانی ایران که بنا بر اشارات اوستا و منقولات کتب پهلوی داستانهایش تفصیل خاص داشته^{۴۴} ولی بعدها در نتیجه رواج داستانهای رستم تضعیف شده و مختصر گردیده، جای روشنی در تاریخ ملی ندارد و حتی زمان و سمت او درست مشخص نیست و در منابع اسلامی بتفاوت شریک پادشاهی زاب یا جانشین وی و یا وزیر وی و یا از شاهان تابع وی بشمار رفته^{۴۵} و بنده هشن (۳-۳۲: ۳۵) نام وی را بعد از کیخسرو می آورد و دینکرت (کتاب هشتم، ۱۲: ۱۳) و مینوگ خرد (۵۳-۴۹: ۲۷) وی را از جمله شاهان می شمارند، اما میان کیقباد و کی کاوس جای می دهند.^{۴۶}

باز از این قبیل است داستان زال که ماجرای زندگیش از زمان پیشدادیان (منوچهر)

شروع می شود و تا اواخر دوره کیانی (بهمن) ادامه می یابد. پیداست که در اینجا با دو حماسه مستقل و موازی سر و کار داریم. داستانهای منیژه و بیژن و رستم و سهراب که ظاهراً در خداینامه نیز نبوده اند هنوز هم در شاهنامه عملاً صورت داستانهای جداگانه دارند.

تاریخ پیشدادیان بیشتر مبتنی بر یک رشته داستانهای اساطیری و بعضی روایات دینی و «فرهنگی» (مثل شرح مدارج تمدن از زمان کیومرث تا ضحاک) است که جنبه حماسی آنها عموماً ضعیف است و باید بیشتر به دوره های غیر قهرمانی متعلق باشند، و پیداست که در آغاز از هم استقلال داشته اند و احتمالاً از بیش از یک قوم ایرانی سرچشمه گرفته اند، بخصوص که از قرائن چنین برمی آید که جمشید و کیومرث و تهمورث و منوچهر هر یک در اصل شاه یا انسان نخستین بشمار می رفته اند، و این در صورتی موجه است که هر یک را یا متعلق به قوم ایرانی جداگانه ای بدانیم و یا به زمان متفاوتی منسوب کنیم. مثلاً جمشید بر حسب ذکرش در سرودهای ریگ ودا و آمدن نامش در اوستا و در لوحه های عیلامی تخت جمشید^{۴۷} باید متعلق به قوم کهن هند و ایرانی باشد و ظاهراً قدیمترین «انسان نخستین» در ایران است. کیومرث را باید از اساطیر خاص قوم اوستایی و احتمالاً ناشی از محافل روحانی شمرد. منوچهر، بر حسب قرائن جغرافیایی داستانهایش محتمل است که با «مازندران»^{۴۸} ارتباط داشته باشد (هر چند جزء اول نام او «منو» در ریگ ودا نام پسر Vivasvant، معادل و یونگهان پدر جمشیدست که در دوره قدیمتری انسان اول شمرده می شده و بنابراین باید اساس اسطوره او را قدیم شمرد). و اگر فرضیه کریستن سن را در توضیح نام تهمورث^{۴۹} بپذیریم، بعید نیست که داستانهای او منشأ سکائی داشته باشد.

پس داستانهای پیشدادیان برخی بمناسبت جنبه حماسی و برخی بمناسبت جنبه اساطیری و مذهبی با تغییر و تحول از نسلی بنسلی دیگر رسیده تا آن که مآلاً در دوره ساسانی در کنار سایر مواد تاریخ ملی جای گرفته است.

از این همه و از مقایسه داستانهای ملی ملل دیگر این نتیجه بدست می آید که از تاریخ اقوام کهن پس از گذشت سالها تنها آن قسمت باقی می ماند که در قالب منظومه هایی ریخته شده باشد که سرودگویان و خنیاگران و رامشگران بخاطر بسپارند و از نسلی بنسلی منتقل شود. و در جامعه هایی که میان آنها نوشتن معمول نیست و یا نوشتن به افراد معدودی محدودست و یا بعلل تاریخی خطوط دیرین خود را از یاد می برده اند، وقایع تاریخی جز چند نسلی در خاطره ها نمی ماند. اما منظومه های حماسی و داستانی

ممکن است قرن‌ها از سینه بسینه بگردد و گرده‌ای از وقایع را در قالب داستان و افسانه نگاهدارد، چنان که در ایللیاد و ادیسه و داستانهای آرتور و حماسه رولاند و لایه قدیمی مهابهاراتا و در «ایام» عرب و همچنین در شاهنامه می بینیم.

پس به هر حال وقایع تاریخی دوران ماد و هخامنشی نمی توانست بصورت «تاریخ» مدت درازی در خاطره‌ها باقی بماند، مگر آن که داستانهای حماسی دوام‌پذیر از آنها ملهم شده و توسط سرودگویان منتقل شده باشد چنان که «تاریخ» اشکانیان نیز در روایات ایران عملاً فراموش شد و از دوران پانصد ساله حکومت آنان جز نامی نماند، مگر آنچه بصورت داستان در ضمن حماسه کیانیان انعکاس یافته است.

اما هنوز این سؤال باقی است که چرا در حالی که تاریخ داستانی و حماسی شرق و شمال شرقی ایران دوام یافته و سرانجام در قالب شاهنامه بدست ما رسیده است، تاریخ داستانی مردم ماد و پارس در حماسه ملی مقامی نیافته و بر جای نمانده است، بطوری که از شاهان مقتدر و جهانگیری چون کورش و داریوش حتی نامی در تاریخ ملی ایران نمی توان یافت. و باز چرا ساسانیان که به تدوین تاریخ ملی و تألیف خداینامه‌ها دست زدند از درج داستانهای جنوب ایران که وطن اصلی خود آنان بود بازماندند.

در پاسخ این پرسش ممکن است تصور کرد که مردم جنوب و مغرب ایران اهل حماسه‌سرایی نبودند و توفیق نیافتند که داستانها و افسانه‌های خود را بصورتی که در خاطرها بماند و زبانه‌زد شود در قالب نظم بریزند. در این که مردم ماد و پارس نیز صاحب داستانها و افسانه‌های خاص خود بودند تردیدی نیست، چه منابع مختلف وجود چنین داستانهایی را تایید می کنند.^{۵۰} از این قبیل است داستان پروردن نهائی شاهزاده خردسال و محکومی که از او خطری متصورست (در اصل توسط حیوانی شیرده) و کامیابی و به شاهی رسیدن شاهزاده در فرجام - داستانی که صورتهای مختلفی از آن را در داستان پروردن کورش (در هرودت و کتزیاس) و اردشیر پاپکان و شاپور اول (در کارنامه اردشیر پاپکان) و همچنین دارا (در داراب‌نامه طرسوسی، یکم، ۱۰ و بعد) می توان دید.

اما چنین فرضی تنها مبتنی بر گمان است و هیچ قرینه‌ای برای اثبات آن در دست نیست. برعکس گمان می رود که قبایل ماد و پارس که در دوره‌های تاریخی به چنان پیروزیهایی برجسته‌ای نائل آمدند و به نیروی جنگاوری و سلحشوری فتوحات نمایان کردند از حماسه‌هایی که یادگار دوران جوانسالی و آغاز کوشش و کشش آنها باشد بی بهره نبوده‌اند و دور نیست که در بسیاری از افسانه‌های کهن آریایی، خاصه آنها که بیشتر در داستانهای پیشدادیان منعکس است، با اقوام شرقی ایران انباز بوده‌اند. این را از

جمله از آمدن اسم جمشید در لوحه‌های عیلامی تخت جمشید و نام اسفندیار در روایت کتزیاس بجای بردیا که سلطنت او را گوماتای مغ غضب کرد تایید می‌کند.^{۵۱} این که تاریخ ملی فقط داستانهای مشرق و صورت شرقی داستانهای مشترک را محفوظ داشته و دو سلسله نیرومند ماد و هخامنشی را نیز بدست فراموشی سپرده است باید موجب دیگری داشته باشد.

این موجب را باید در رویدادهای تاریخی ایران و خاصه تاریخ مذهبی ایران جستجو کرد. آیین زردشت و اصلاح دینی او در شرق ایران و در میان قوم «اوستایی» پدیدار شد. این قوم چنان که از یشتهای اوستا برمی‌آید صاحب داستانهای حماسی درباره خدایان و قهرمانان خود بودند که مدتها قبل از زردشت در قالب سرودهای پهلوانی ریخته شده بود. زردشت که بیشتر به تفکر دینی و اصول اخلاقی ناظر بود چندان متعرض آداب و مراسم قوم خود نشد و همچنین بازگویی داستانهای پهلوانی را منع نکرد، فقط چنان شد که این داستانها رنگ زردشتی گرفت و مردم پرستش خدایان کهن را بصورت ایزدان زردشتی و تابع اهورامزدا و ستایش شاهان و پهلوانان دیرین را در جامه ستایش پشتیبانان دین بهی ادامه دادند. سرودهای حماسی یشتها در ستایش مهر و تیر (تیشتر) و ناهید (اردویسور) و بهرام و جز آنها، و یاد قهرمانانی چون کیخسرو و کی‌کاووس و اغریث، و بزرگ دشمنانی چون ضحاک و افراسیاب و گرسیوز همه میراثی است که از روزگاری پیش از زردشت بجا مانده. در حقیقت زردشت این میراث مذهبی و فرهنگی قوم خود را ابقا کرد و بر آن صحنه گذاشت، بطوری که آنچه در واقع میراث قومی بود جزئی از فرهنگ مذهبی گردید و هنگامی که یشتهای زردشتی سروده می‌شد در آنها منعکس گردید و طبعاً باید در بسیاری حماسه‌ها و سرودهای دیگر هم که بجا نمانده است بازتاب یافته بوده باشد. در این میراث از داستانهای پادشاهان کیانی که شاهان کهن قوم اوستایی بودند، و از جنگها و کشمکشهای میان این قوم و دشمنان هم تژاد آنها، تورانیان، و همچنین از دیوان و جادوان و نیز از ایزدان و یاران آنها سخن رفته بود. بتدریج که آیین زردشتی نیرو گرفت و در سرزمینهای ایرانی منتشر شد این داستانها نیز همراه آن انتشار یافت و کم کم داستانهای رایج نقاط دیگر را از رواج انداخت و جانشین آنها گردید، همانطور که افسانه‌ها و حماسه‌های اسلامی بعلت پشتیبانی مذهبی بتدریج داستانهای ملی کشورهای مثل مصر و سوریه و عراق را که هویت عربی پذیرفتند از اعتبار انداخت و از خاطر برد، و باز همانطور که اساطیر و داستانهای مسیحی و قدیسن آن جانشین اساطیر و داستانهای کهن مردم لاتین و سلتی و ژرمنی گردید، و همانطور که پیش از آن بسیاری از

اساطیر و داستانهای اصیل رومی با قبول تمدن و فرهنگ یونانی بدست فراموشی سپرده شده بود.

آنچه رواج و استیلای روایتها و داستانهای شرق ایران را تقویت کرد گذشته از تصویب و پشتیبانی مذهب زردشتی حکومت پانصد ساله اشکانیان بود. اشکانیان که از حدود اواسط قرن سوم قبل از مسیح بر سرزمین پارت تسلط یافتند و حدود یک قرن بعد بابل را گشودند و سلوکیان را بکلی از ایران راندند تا سال ۲۲۶ مسیحی حکومت کردند. مردم پارت که در سرزمینی نزدیک به سرزمین قوم ماد می زیستند^{۵۲} مذهب زردشتی را از دیرباز پذیرفته بودند و اگر سابقاً درباره کیفیت مذهبی آنان بعلت کمبود منابع و وجود سگه های یونانی مآب آنها تردیدی بود پس از بدست آمدن و قراءت سفالینه های پایتخت نخستین اشکانیان، نسا، در نزدیکی عشق آباد (که محرف «آشک آباد» است) در این باره مطلقاً تردیدی نیست.

در دوران حکومت دراز اشکانیان دین و دولت پشتیبان فرهنگ زردشتی بود. در نتیجه داستانهای تاریخی و حماسه های شرق ایران ضمن سایر مواد فرهنگی و مذهبی این آیین در دورترین نقاط ایران نفوذ کرد و استوار شد و داستانهای محلی را از رواج انداخت، بطوری که آنچه خود زمانی محلی بود ملی شد، و آنچه در آغاز خاص یک ایالت بود کشوری و عمومی گردید. از ایالاتی که بدین گونه داستانهای دیرینشان در داستانهای شرق (خراسان) تحلیل رفت و از رواج افتاد ماد و پارس بودند.

اشکانیان که خاندان شاهی آن از قبیله شرقی و تازه نفس (آپرتنی (از اقوام داهه^{۵۳}) بود خود مردمی جنگجو و حماسی بودند. داستانسرایان آنان بسیاری از سرگذشتهای پهلوانی آنها را بنظم کشیدند و این داستانها نیز (مثل داستانهای گودرز و گیو و بیژن) در کنار داستانهای کهن انعکاس یافت و هنگامی که خاطره تاریخی شاهان قدیم اشکانی فراموش شد در دست داستانسرایان با داستانهای کهن درآمیخت. از این روست که چنان که گذشت داستانهای برخی شاهان اشکانی را در قالب سرگذشت سرداران و پهلوانان کیانی می بینیم. اما طبیعی است که داستانهای شاهان اشکانی در اهمیت و اعتبار به پای داستانهای اصلی و پادشاهان کیانی که فضل قدمت را با حرمت مذهبی جمع داشتند نمی رسیدند.

وقتی اشکانیان سرانجام جای به ساسانیان سپردند مدتها بود که داستانهای پهلوانی کیانی و اساطیر پشدادی و تاریخ مؤمنان نخستین زردشتی^{۵۴} بعنوان تاریخ ملی ایران جایگزین داستانهای محلی شده بود، و مردم ایران جز آن تاریخی نمی شناختند. در این

تاریخ داستانی و اساطیری طبعاً از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نبود، چه این تاریخ وقتی شکل پذیرفته و جزء فرهنگ دینی شده بود که هنوز دولت ماد و هخامنشی بوجود نیامده بودند، بعبارت دیگر پیش از آن که نوبت به شاهان هخامنشی برسد این داستانها تعمیم مذهبی یافته و مهر ختام خورده بود.^{۵۵}

این که برخی از داستانهای حماسی اشکانیان بعدها با داستانهای اصیل قبلی آمیخته باشد منافعی این بیان نیست. اشکانیان مردمی حماسه آفرین بودند و بیش از پانصد سال بعنوان حامی آیین زردشتی حکومت کردند و برای ابقاء داستانهای خود فرصت کافی یافتند. اما اختلاط داستانهای آنها با داستانهای کیانی محتملاً پس از خود آنها در زمان ساسانیان صورت گرفت، یعنی هنگامی که خاطره تاریخی شاهان اشکانی فراموش شده بود و سرایندگانی که در صدد دراز کردن قصه‌ها برای تفریح خاطر شنوندگان خود بودند بتدریج این داستانها را بهم پیوند دادند و داستانهای گیو و گودرز و همچنین داستانهای خاندان رستم را که همه از یکدیگر در اصل مستقل بودند به هم مرتبط ساختند. قسمت عمده‌ای از این تنظیم و تدوین نیز باید هنگام تألیف خداینامه‌های ساسانی صورت گرفته باشد.

ساسانیان وارث اشکانیان بودند نه هخامنشیان

عموماً ساسانیان را وارث هخامنشیان می‌خوانند و تصور می‌کنند که ساسانیان با علم و آگاهی از تاریخ هخامنشیان قصد احیاء پادشاهی و اقتدار آنان را داشتند.^{۵۶} این تصور بیشتر بصورت مجازی و از این جهت که ساسانیان نیز از پارس بودند درست است و الاً حقیقت این است که با فراموش شدن تاریخ هخامنشیان در دوران اشکانی و رایج شدن حماسه‌های کیانی در پارس باید گفت که ساسانیان در صدد احیای دولت کیانی بودند، نه دولت هخامنشی، و بازمانده‌های کاخهای هخامنشی در استخر و بازارگاد را نیز محتملاً به شاهان کیانی منسوب می‌نمودند و اصولاً هیچ گونه اطلاعی از شاهان هخامنشی، بجز دارا که اسمش در داستان اسکندر آمده بود نداشتند. البته این فراموشی یک شبه روی نداد و پس از تسلط سلوکیان بتدریج حاصل شد. از سکه‌های امرای محلی فارس که چند قرنی پس از اسکندر در فارس حکومت نمودند و آنان را معمولاً «شاهان پارس» می‌خوانند و از آنها سکه‌هایی بجا مانده است، پیداست که تا بیش از دو قرن خاطره هخامنشیان هنوز بکلی محو نشده بوده. مثلاً در این سکه‌ها به نامهای «ارتخستر» و «دار یو» (مختصر Dārayavahu = دار یوش) و «بگ داد» (بغداد = خداداد) که از اسامی

هخامنشی است برمی خوریم^{۵۷} و نقوش سکه‌ها نیز یادآور نقوش و عمارات هخامنشی است.^{۵۸} اما پس از قطع این سکه‌ها از اواسط دوران اشکانی دلیلی برای دوام خاطره هخامنشیان نداریم. برعکس، این که هم اشکانیان و هم ساسانیان نسب خود را به شاهان کیانی می‌رسانند (ساسانیان به بهمن، و اشکانیان بتفاوت به دارا یا اسفندیاریا کیقباد یا اش پسر سیاوش یا ارش کمانگیر^{۵۹}) دلیل بر این است که خاطره روشنی از هخامنشیان اقلماً در اواخر دوره اشکانی و پس از پایان دوره یونانی مآبی نداشتند و از تاریخ همان را می‌دانستند که در داستانهای قهرمانی نقل شده بود.

در اینجا باید به نظر همکار دانشمند و گرامی خود پرفسور بويس اشاره کنم که در نحوه انتقال داستانهای ملی و روایات شفاهی چه در میان ایرانیان و چه در میان اقوام دیگر پژوهش ممتد کرده و همه پژوهندگان تاریخ ایران را مدیون آثار عالمانه خود ساخته است، چه نظری کاملاً با نظر نگارنده سازگار نیست.

کریستن سن که سیر و تدوین داستانهای ملی را بخصوص در دو اثر خود^{۶۰} مورد بحث قرار داده بوجود دو سنت در ایران معتقد شد که بگمان وی در کنار یکدیگر بالیده و ادامه یافته‌اند: یکی سنت مذهبی که در میان موبدان زردشتی رشد کرده و در آن روایاتی مثل داستان خلقت بر حسب روایات دینی، و کیفر دیدن یا فانی شدن شاهانی چون جمشید و کاووس که از راه دین گشتند، و آفات اهریمنی چون ضحاک و افراسیاب و اسکندر، و شرح اعمال شاهانی که حامی دین بهی بودند مانند گشتاسب و بهمن و بلاش و اردشیر و شاپور دوم و خسرو اول و نیز ظهور زردشت و جنگهای مذهبی ایران و توران و همچنین شرح معاد زردشتی و هزاره هوشیدر و هوشیدر ماه و ظهور سوشیانت، موعود فرجامین آیین زردشتی، و بمیدان آمدن جاویدانان و کیفر دیدن دیوان اهریمنی و دشمنان دین بهی مورد توجه خاص قرار گرفته است. این سنت در آثار پهلوی مثل دینکرت و بند هشن و زند و همن یش متعکس است. دوم سنت «ملی» که تمایلات سیاسی و ذوق و سلیقه شاهان و آزادان و دیوانیان را منعکس می‌سازد و در آن داستانهای پهلوانی و فتوحات ملی و ماجراهای عاشقانه و توصیف بزم و شکار و جنگهای تن بتن مورد توجه قرار دارد و تفصیل خاص می‌یابد. و خداینامه‌ها، و به تبع شاهنامه‌ها، جلوه‌گاه این سنت بوده‌اند.

پرفسور بويس چنین تقسیمی را منطبق با واقع نمی‌شمارد^{۶۱} و این نکته را گوشزد می‌سازد که در ایران از دوره رواج آیین زردشتی روحانیان بر فرهنگ ملی مسلط بوده‌اند و سنت ملی و روایات تاریخی نیز همه به دست موبدان ضبط شده است و از این رو

نمی توانسته با سنت دینی متفاوت ویا از آن برکنار باشد. همچنین پرفسور بويس معتقدست که روایات جنوب و مغرب ایران تا زمان تدوین داستانهای ملی توسط موبدان زردشتی در زمان ساسانیان در قرن پنجم یا ششم مسیحی موجود بوده، منتهی کسانی که به ثبت تاریخ ملی پرداختند برای رعایت احوال مردم شرق و شمال شرقی ایران که مورد هجوم اقوام آسیای مرکزی قرار گرفته بودند و بمنظور تقویت حس ملی در آنها تنها به ثبت و تدوین روایات آنها پرداختند و متعرض روایات جنوبی و غربی نشدند و در نتیجه بعداً این روایات از میان رفت و خداینامه ها نیز از آنها خالی ماندند.

البته این تلخیص حق استدلال پرفسور بويس را بدرستی ادا نمی کند و برای تفصیل بیشتر پژوهندگان باید به خود آثار او که مذکور شد رجوع نمایند. ولی به گمان نگارنده قبول این نظر متضمن مشکلاتی است که اگر بپذیریم که داستانهای غرب و جنوب در زمان اشکانیان بتدریج از میان رفته و داستانهای شرقی جایگزین آنها شده و صورت «ملی» یافته دچار آنها نخواهیم شد.

اولاً باید توجه کرد که تاثیر آثار کتبی در روایات شفاهی و در روحیه و شیوه تفکر مردم در دوره هایی که جز عده معدودی خواندن و نوشتن نمی دانند محدودست و دشوار می توان پذیرفت که ساسانیان تصور کرده باشند با «تألیف» خداینامه ای کتبی و منحصر ساختن آن به روایات شرقی به تجدید حمیت ملی در میان مردم مشرق و انگیختن حس سلحشوری در میان آنها توفیق خواهند یافت. گمان نگارنده این است که تدوین حماسه های موجود بصورت خداینامه بیشتر واکنشی در برابر ضعفی که در بنیان اخلاقی محسوس می شد و بمنظور درمانی برای آن بوده است — درمانی که احتمالاً تا حدی ناخودآگاه در اندیشه وطن پرستان ساسانی راه یافته. تخصیصی به مردم شرق ایران نداشته، قائل شدن به چنین تخصیصی، گذشته از دلائل دیگر، با حکومت ساسانی که سیر مداومی بسوی تمرکز و قدرت روز افزون دولت در برابر نیروهای محلی داشته سازگار نیست، آن هم در زمان خسرو اول و دوم که تمرکز قدرت در دست دولت مرکزی به اوج خود رسید. از این گذشته اگر داستانهای جنوب و مغرب تا زمان خسرو پرویز هنوز رواج داشته اند دلیلی نیست که تا ورود اسلام به ایران از رواج افتاده باشند، چه از مرگ خسرو پرویز در ۶۲۸ مسیحی تا غلبه تازیان و برافتادن خاندان ساسانی در ۶۵۱ بیست و چند سالی بیشتر فاصله نیست و نمی توان تصور کرد که روایاتی که قریب هزار سال یا بیشتر سینه بسینه گشته و دوام یافته بوده در طی بیست و چند سال و حتی یک قرن بعثت تالیف خداینامه از خاطرها محو شده باشد. رشته داستانسرایی و نقلی یعنی ادبیات

شفاهی در ایران عملاً هیچ وقت بریده نشده، و اگر روابط ایران و بیزانس و جنگ و صلح آنها در داستانهای قصه پردازان از سمک عیار گرفته یا امیرارسلان منعکس است مشکل می توان پذیرفت که داستانهای جنوب و مغرب ایران و داستانهای پادشاهان نیرومند هخامنشی تا اواخر دوره ساسانی محفوظ مانده باشد و سپس بعلت خودداری مؤلفان خداینامه از ضبط آنها از میان رفته باشد. بر فرض نیز که مولفان خداینامه عمداً تنها به گردآوردن و ضبط داستانهای شرقی پرداخته باشند این مانع ضبط و تدوین داستانهای رایج فارس، وطن ساسانیان، در طی آثار دیگر نمی شد، بخصوص که از تالیف داستانهای تاریخی مثل داستانهای مزدک و بهرام چوبین به زبان پهلوی آگاهی داریم. و حال آن که در فهرست مفصلی که ابن الندیم در چند جا از آثار پهلوی که به عربی ترجمه شده بود بدست داده است^{۶۲} مطلقاً اثری که حکایت از تاریخ یا داستانهای شاهان ماد و هخامنشی کند دیده نمی شود. و اگر تاریخ عینی اشکانیان که به زمان ساسانیان نزدیکتر بودند از خاطرها رفته بوده چگونه می توان پذیرفت که تاریخ هخامنشیان بجا مانده بوده باشد؟ و اگر آنچه باقی مانده بوده در هر دو مورد روایات داستانی بوده، غفلت از داستانهای پر افتخار وطن ساسانیان و پرداختن آنها منحصراً به داستانهای سرزمین دشمنان اصلی آنان، بسیار بعید بنظر می رسد.

ثانیاً در تاریخ ملی بصورتی که در خداینامه ها آمده بوده ما جا بجا اثر تصرف مردم جنوب و غرب را می بینیم. مثل این که در یاچه چیچست را در یاچه رضائیه شمرده اند و یا آن که افراسیاب در فارس از قارن شکست می خورد (شاهنامه، ۱۲۰) و کی کاووس و کیخسرو برای طلب کمک برای فیروزی بر افراسیاب به آتشکده آذرگشنسب در آذربایجان می روند و پس از آن به فارس «مسکن» خود برمی گردند (تعالی، ۲۳۲ و بعد) و استخر را کیومرث می سازد و در آنجاست که مردم با هوشنگ بیعت می کنند و جمشید آن را پایتخت خود قرار می دهد و گشتاسب اسفندیار را در آن زندانی می کند (ابن بلخی، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۵۱) و نیز شهر فسا را بنیان می گذارد (حمزه، ۳۷؛ تعالی ۲۵۵). اگر داستانهای مشرق بود که گردآورندگان خداینامه ثبت کرده اند این گونه تصرفات در آنها محملی نمی داشت. این تصرفات بر عکس نشان می دهد که داستانهای شرقی مدتها بصورت ملی در آمده و در فارس و جبال و آذربایجان رایج شده بوده و در این نواحی به سائقه تمایلات محلی، برخی اسامی و حوادث محلی در آنها راه یافته و آنچه مولفان ساسانی تدوین کردند باید داستانهای ملی (شرقی) بصورتی که در فارس و ری و آذربایجان یعنی مراکز آیین زردشتی رواج داشته بوده باشد.

دلیل دیگری که غیر مستقیم بر رواج داستانهای شرقی در سایر نقاط ایران در زمان اشکانیان می توان اقامه نمود نفوذ این داستانها در همین دوره در ارمنستان است، و این از شکل بعضی کلمات مثل سیاوش و اسفندیار که در ارمنی مقتبس از صورت پارتی این اسامی است برمی آید.^{۶۳} اگر داستانهای ملی در دوران اشکانیان در ارمنستان رسوخ کرده دشوار می توان پذیرفت که همین جریان در مورد پارس و سایر نقاط ایران روی نداده باشد.

از این گذشته اگر ساسانیان چیزی از تاریخ هخامنشیان بخاطر داشتند بی شک آن را در تبلیغات خود بر ضد اشکانیان دایره اعاده وحدت و عظمت ایران پیش از اسکندر بکار می بردند و این در آثار تبلیغاتی آنان منعکس می شد. در مناظرات میان خسرو پرویز و بهرام چوبین، بهرام به نسب اشکانی خود می نازد و اشکانیان را در خورتاج و تخت می شمارد و ساسانیان را غاصب می خواند و خود را در حقیقت بازگرداننده حکومت به صاحبان آن قلمداد می کند (شاهنامه، ۲۶۸۵، ۲۶۹۷، ۲۷۰۳) اما برعکس در تفاحرات متقابل خسرو پرویز مطلقاً اثری از هخامنشیان و انتساب ساسانیان به آنها نیست، بلکه انتساب به کیانیان، از جمله منوچهرست که زبازند اوست (شاهنامه، ۷۰۵-۲۶۸۸).

همچنین به گمان نگارنده با آن که تاثیر و نفوذ محافل دینی زردشتی را در تدوین خداینامه ها همانطور که پرفسور بو یس متذکر شده نباید کوچک شمرد، تفاوتی میان ذوق و خواست دیوانیان از یک طرف و موبدان راسخ زردشتی را از طرف دیگر نمی توان ندیده گرفت. کشمکشهایی که میان برخی پادشاهان ساسانی با تشکیلات کیش زردشتی بر سر برخی امتیازات، مثلاً در زمان یزدگرد اول و قباد روی داده است، و همچنین گروه مردم و حتی بسیاری از بزرگان ایران به آیینهای دیگر از مسیحی و مانوی و مزدکی همه نشان آن است که نفوذ و تسلط موبدان بی خلل نبوده است و طبقه دیران و همچنین طبقه رامشگران و خنیاگران که از طبقات ممتاز درباری محسوب می شدند^{۶۴} دید و ذوق و روشی غیر از روحانیان زردشتی داشتند و نمی توان آثار آنان و یا اعمال شاهان ساسانی و اشکانی را کلاً مطابق تجویزات روحانیان شمرد. این وضعی است که در سایر دوره های تاریخی ایران و سایر ملل نیز دیده می شود. اوضاع در بار اموی و عباسی و سامانی و غزنوی و آثاری که در ایام آنان بوجود آمده، از خمریه های گوناگون و داستانهای عشقی و جنگی گرفته تا ردیه های برقران، نشانی از کشمکش دائم میان دین و دنیا است و ایران ساسانی نیز از این وضع برکنار نبوده است. حتی در دوران صفویان و قاجاریان نیز که دین و دولت رسماً و عملاً متحد بودند، کشمکش باطنی و گاه علنی میان دیوانیان و

آزاداندیشان از یک سو و روحانیان از سوی دیگر انکار پذیر نیست و تسلط و نفوذ اصحاب دین در این دو دوره به هیچ رومانع بوجود آمدن آثار عشقی و پهلوانی و عرفانی و نیز اقدامات سیاسی و اجتماعی در خلاف جهت توصیه های رسمی دینی نشده است، چنان که تعصب و قساوت و محتسب گماری امیر مبارزالدین محمد مظفری نیز مانع غزلهای ریاسوز و اندیشه های آزادوار حافظ نگردید.

بنابراین به گمان نگارنده علت خالی بودن شاهنامه و تاریخ ملی از ذکر شاهان ماد و پارس و داستانها و روایات جنوب و مغرب ایران این است که این روایات در دوره اشکانیان بتدریج جای به داستانها و روایاتی سپرد که هسته اصلی آن از قوم اوستایی (کیانی) برخاسته بود و اشکانیان خود وارث آن شدند و آیین زردشت آنها را در خود پذیرفته و پشتیبانی مذهبی بخشیده بود. از خلاصه ای که دینکرت (کتابهای هشتم و نهم) از اوستا بدست می دهد آشکارست که داستانهای کیانی کم و بیش بصورتی که بعدها در خداینامه آمد در اوستا وجود داشته. عامل توسعه و گسترش آیین زردشتی در ایران را در تعمیم این داستانها کوچک نمی توان گرفت، بخصوص که با احتمال قوی باید تصور کرد که داستانهای نقاط دیگر پس از قبول کیش زردشتی باید بصورت داستانهای دیویستان و فرهنگ مطرود درآمده بوده باشد. و دور نیست که ایرانیانی که در دوره های اسلامی اسلاف خود را گبر و مجوس و کافر خواندند در دوره های کهنتری اسلاف غیر زردشتی خود را اهریمنی و دیویپرست و بد دین خوانده و فرهنگ و روایات آنان را مردود شمرده و زوال آنها را سرعت بخشیده باشند، بطوری که وقتی ساسانیان بحکومت رسیدند، ایرانیان از تاریخ خود کم و بیش همان را می شناختند که بعدها در خداینامه ها مندرج شد و شاهنامه نمایشگر آن است.

یادداشتها:

—۱ Das iranisches Nationalepos, § 13

—۲ Noeldeke. *Geschichte der Perser...* (Tabarī) xxxi. Rosen. *Vostochniya Zamėtki*, 1885, 153-93. apud Christensen. *Le règne du roi Kāvadh*, 23-4

تقی زاده، کاوه، دوره جدید، یازدهم، ۷ و بعد: اینوستراتسوف. مطالعاتی درباره ساسانیان. با ترجمه کاظم کاظم زاده، ۳۳ و بعد.

—۳ طبری، چاپ لیدن، یکم، ۸۱۴؛ حمزه اصفهانی، طبع گوتوالد، ۳-۲۲؛ نامه نسر، طبع مینوی، ۴۰، ۴۲.

- ۴ Herodian, vi, 2: 1-2; Dio Cassius, Lxxx, 4; Ammianus, xvii, 5: 5-6
- ۵ طبری، یکم، ۷-۶۸۷؛ حمزه، ۸-۳۷؛ ثعالبی، غرر، ۱۷۳؛ مجمل التواریخ، ۵۴
- ۶ چاپ لیدن، ۷-۲۶
- ۷ یکم، ۶۸۷
- ۸ یکم، ۶۹۰
- ۹ ص ۲۳
- ۱۰ چاپ جیبی، ۱۵
- ۱۱ ص ۱۶
- ۱۲ چاپ لیدن، یکم، ۲۹
- ۱۳ ص ۳۸
- ۱۴ چاپ حیدرآباد، ۶-۱۵۵
- ۱۵ طبع زانائو، ۸۸
- ۱۶ برای بحثی در این اسم رجوع شود به مقاله نگارنده:
"The List of Achaemenid Kings in Biruni and Bar Hebraeus", *Biruni Symposium*, Iran Center, Columbia University, 1976, 49-65
- ۱۷ ص ۱۱۱
- ۱۸ Wallis Budge. *Makhehbanūth Zahmē (Chronography)* برای تفصیل بیشتر درباره منقولات ابن العبری ر. مقاله نگارنده مذکور در فوق.
- ۱۹ Noeldeke. *Orientalische Skizzen*, 292; Budge. *Chronography*, xxv; دیاکونف، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، چاپ اول، ۴۸-۵۳
- ۲۰ Brosos
- ۲۱ *Geschichte der Perser*, 3, n. 1
- ۲۲ Callistenes
- ۲۳ Noeldeke. *Alexanderroman*, 14 ff; *Nationalepos*, § 15
- ۲۴ در این باب ر. H. M. and N. K. Chadwick, *Growth of Literature* I, 606ff, 614ff; II, 173ff, 309ff, 372ff, 493ff; III, 732ff, 742ff.; Bowra, *Heroic Poetry*, 23ff.
- ۲۵ برای تفصیل خصوصیات دوره‌های قهرمانی ر. H. M. Chadwick, *Heroic Age*, 325ff; 423ff; *Growth of Literature*, 722ff
- ۲۶ ر. *Growth of Literature*, I, 20-23, 78-9; III, 873; *Heroic Age*, 337; *Heroic Poetry*, 36, 91ff, 105
- ۲۷ در این باب ر. مقاله آقای دکتر سرکاراتی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی، سال دوازدهم (۲۵۳۵)، ۱۶۱ و بعد.
- ۲۸ Herzfeld, *Am Tor von Asien*, 40; Marquart. *ZDMG*, xLix, 641
- ۲۹ *ZDMG*, xLix, 633
- ۳۰ برای جدول تطبیقی شاهان اشکانی در آثار اسلامی ر. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, III, 194ff
- ۳۱ Tacitus, *Annals*, xi, 10
- ۳۲ *Covajee. Cults and Legends of Ancient Iran and China*, 193-7
- ۳۳ از میان مورخین اسلامی تفصیل ثعالبی درباره اشکانیان بیش از دیگران است، ولی این تفصیل عملاً فاقد اطلاعات تاریخی است و عموماً مرکب از عبارات خطابی و قصصی است که مرسوم «ادب» عربی و فارسی است.

- ۳۴- Cf. Bowra, *Heroic Poetry* 368 ff; Boyce "The Parthian *Gōsān* and Iranian Minstrel Tradition", *JRAS.* 1957. 10-45
- ۳۵- این منابع را پرفسور بوئیس در مقاله فاضلانۀ خود «گوسان» (حاشیۀ قبل) جمع کرده و مورد بحث قرار داده.
- ۳۶- در باب داستانهایی از شاهنامه که ممکن است منشأ خارجی داشته باشد. ر. مهرداد بهار، اساطیر ایران، ص پنجاه (مقدمه)
- ۳۷- ص ۳۹ بعد؛ مقایسه شود با حمزه، ۲۲ و ۴۴ و بعد و طبری، یکم، ۸۱۴
- ۳۸- *Growth of Literature*, III, 722ff.; Bowra, *op. cit.*, 518, 524
- ۳۹- یشت پنجم، ۲۳-۲۱؛ یشت نهم، ۵-۳؛ یشت پانزدهم، ۱۳-۷. همچنین ر. خلاصۀ چهاردهم نیک در دینکرت، کتاب هشتم، ۱۳: ۵-۶
- ۴۰- بند هشت، ۳۹-۳۱؛ طبری، یکم، ۱۵۴؛ مسعودی، مروج، دوم، ۱۱۰
- ۴۱- مسعودی، التنبیه، ۸۸، سیزده نسل میان آنها قرار داده. مقایسه شود با بند هشت ۱۵-۱۳: ۲۵ و طبری، یکم، ۴۳۰ و ابن بلخی، ۱۲
- ۴۲- در اوستا Airyāva خوانده شده که بمعنی «یاری کننده قوم آریا» است (فرهنگ بارتولومه، ۱۹۹). برای تعبیرات دیگر ر. Christensen, *Étude sur la Zoroastrianisme de la Perse antique*, 23
- ۴۳- در باب و جوه مختلف داستان سیاوش ر. کتاب شیوا و ممتع شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، بخصوص ۲۹ و بعد و ۸۱ و بعد.
- ۴۴- یشت سوم، ۳۷؛ یسنای نهم، ۱۱؛ یشت نوزدهم، ۴۴-۴۰؛ دینکرت، کتاب نهم، ۱۴
- ۴۵- طبری، یکم ۳-۵۳۲؛ حمزه، ۳۵؛ مسعودی، التنبیه، ۹۰؛ شاهنامه، ۲۸۲؛ ثعالی، غرر، ۱۳۰؛ بیرونی، آثارالباقیه، ۱۰۴؛ مجمل التواریخ، ۴۰
- ۴۶- باید توجه داشت که داستانهای اصلی گرشاسب، بزرگترین پهلوان قوم اوستایی و از جاویدانهای زردشتی، غیر از داستانهای متأخری است که در گرشاسب نامه و شاهنامه و روایات آثار اسلامی دیده می شود. برای تفصیل داستانهای اصلی اور. پورداود، یشتها، یکم ۲۰۷-۱۹۵ و Nyberg, "La legende de Keresāspa", *Oriental Studies in Honour of... Parvy*, 336ff.
- ۴۷- Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, s. Yamakka. Yamakšeddu; Benvenist, *Titres et noms propres*, 96; Gershevitch, "Amber in Persepolis", *Studia... Antonia Pagliaro Oblata*, II, 1969, 245; Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana*, 8-1792-95
- ۴۸- با احتمال قوی نه طبرستان، بلکه ناحیه ای در جنوب افغانستان و شمال غربی هندوستان که مدتها صحنۀ پیکار و حکومت برخی از اقوام شرقی ایران بوده است. ر. Cambridge History of Iran III (1), 446f. و مقاله آقای دکتر جلال متینی، ایران نامه، سال دوه (۱۳۶۳)، ۶۱۱ و بعد.
- ۴۹- *Les types du premier homme*, I, 192
- ۵۰- ر. هرودوت، کتاب اول، ۳۰-۱۰۷؛ کتزیاس، *Persica*، ۲. Gutschmid, *Klein Schriften*, III, 133; Noeldeke, *Nationalepos*, § 3
- ۵۱- در این باره و منابع آن ر. E. Yarshater in the *Cambridge History of Iran III* (1), 388-89
- ۵۲- سرزمین قوم ماد دقیقاً معلوم نیست. با احتمالی در حوالی مرو بوده است و دور نیست که ایالت پارت قسمتی از آن را در برمی گرفته.
- ۵۳- *Cambridge History of Iran III* (1), P. 26ff.
- ۵۴- تاریخ زندگی این مؤمنان و مبارزۀ آنان با بددینان پس از سقوط دولت ساسانی بتدریج فراموش شد و تاریخ صحابه و تابعین و شهدا و ائمه اسلامی جای آنها را گرفت. به نام عده زیادی از آنها در اوستا و برخی کتب پهلوی

اشاره شده، ولی سرگذشت آنها از میان رفته است.

۵۵- پروفیسور بویس در کتاب *فاضلانہ اخیرش*، *A History of Zoroastrianism. Vol. II, Handbuck der Orientalistik. Erste Abt. Achter Bd. Lief. 2. Ht. 2 A. Leiden. Köln, 1982*

فرضیة تازه‌ای برای فقدان نام کورش در داستانهای ملی و خداینامه ارائه داده است که بموجب آن در این داستانها نام کورش با نام گشتاسب پادشاه کیانی و پشتیبان زردشت خلط شده و کم کم گشتاسب (که نام پدر داریوش هم بوده است) جانشین کورش گردیده. برای تفصیل این فرضیه رجوع شود به کتاب مذکور، ص ۶۸، و نقد نگارنده بر این کتاب در *Journal of Royal Asiatic Society*, no. 1, 1984, pp. 139-41.

۵۶- از جمله *Rawlinson. The Seventh Great Oriental Monarchy*, 12-3; Justi, *Geschichte des alten Persien*, 177; De Morgan, *Numismatique de la Perse antique*, fasc., col. 557; Ghirshman, *Iran: Parthian and Sassanians*, 133; Gagé, *La montée des Sassanides*, 121

۵۷- De Morgan, *op. cit.*, col. 379ff; Hill in Pope, *A Survey of Persian Art*, I, 402-3, pl. 126; Noeldeke, *Geschichte der Perser*, 6, n. 7

۵۸- D. Stronoch, *JNES*, 1966, 220ff

۵۹- طبری، یکم، ۷۰۴، ۷۰۸-۱۰، حمزه، ۲۱؛ بیرونی، آثارالباقیه، ۱۱۳ و ۱۱۵ و ۱۱۷؛ ثعالی، غرر، ۴۵۷؛

مسعودی، مروج، دوم، ۱۳۶

۶۰- *Les Kayanides*, 35ff; *Le gestes des rois*, 33ff

"Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Herpic Cycle". *Serta Cantabrigiensia*, 1954; ۶۱

همچنین مقاله «گوسان» مذکور در فوق دیده شود. *Zariadres and Zartir*, *BSOAS*, xvii, 463ff

۶۲- این آثار را مرحوم تقی زاده در فهرستی با توضیحات جمع کرده است؛ کاوه، دوره جدید، دهم، ۱۴-۱۲؛

همچنین ر. اینوسترانسلف، اثر مذکور، ۷-۴۶

۶۳- Justi, *Namenbuch*, s. Syāwarsan & 307a; Hübschmann, *Pers. Stud.*, 261; *Arm. Gram.*, 74; Marquart, *Untersucpungen*; 21, n. 91; *ZDMG*, 1895, 639; Boyce, *BSOAS*, 1955, 472f.

۶۴- دریاب اهمیت مقام رامشگران ر. کتاب التاج منسوب به جاحظ، ۲۸۰، ۵۰ و Christensen, *Iran sou les Sassanides*, 341

دربارهٔ تنیدن

مقدمه

چند سال پیش از این وقتی بر اساس یکی از کتابهای درسی معروف امریکایی کتابی در روانشناسی علمی جدید برای دانشجویان دانشگاه تهران تهیه می کردم (اصول روانشناسی) متوجه شدم که بسیاری از مباحث علمی جدید روانشناسی تا آن زمان به زبان فارسی راه نیافته بود و در نتیجه برای بسیاری مفاهیم علمی اصطلاحات مناسب فارسی وجود نداشت. به کمک دوستانی که همه در زبان فارسی صاحب نظر بودند به یافتن، ترکیب کردن، یا ساختن اصطلاحات جدید پرداختم. روشی که بکار بردم خود مبحثی جداگانه است که ورود در بحث آن ما را از موضوع این نوشته دور می کند.

یکی از مفاهیمی که تا آن زمان، برای آن اصطلاح مناسبی وجود نداشت *tension* (فرانسه و انگلیسی) بود. اصطلاح *تنش* را به علتی که مختصراً در حاشیهٔ آن کتاب بدان اشاره شده است و بتفصیل بیشتر در این گفتار خواهد آمد - برای این مفهوم بکار بردم. این اصطلاح امروز در زبان فارسی رواج یافته است و حتی برای آن ترکیبات جدید ساخته اند مانند *تنش زدایی*. قصد من در این گفتار این است که اولاً معنی دقیق کلمه *tension* (تنش) و موارد استعمال آن را روشن کنم و ثانیاً نشان دهم کلمهٔ *تنیدن* فارسی، که امروز مهجور افتاده است، از همان ریشه و به همان معنی یعنی کشیدن است (که از نظر اغلب فرهنگ نویسان دور مانده است) و کلمهٔ دیگری که از همان ریشه در زبان فارسی رایج است و معنی دقیق آن نیز کمتر مورد توجه است *تنگ* یا *ترنگ* یعنی کشیده شده است. و ثالثاً پیشنهاد کنم از صورتهای مختلف کلمهٔ *تنیدن* می توان برای دقیقتر کردن بیان زبان فارسی علمی استفاده کرد.

الف - موارد استعمال کلمه *tension*

کلمه *tension* از زبان فرانسه به زبان انگلیسی راه یافته است و موارد استعمال آن در هر دو زبان مشابه است در همه موارد منظور فشاری است که بر اثر کشیده شدن بر چیزی وارد آید. مثلاً اگر ریسمانی از دو طرف کشیده شود به حدی که نزدیک به پاره شدن برسد، گوییم در آن تنش بوجود آمده است. در نواحی فراهان و بعضی نقاط دیگر ایران برای بیان حالت ریسمان در این وضع می گویند ریسمان *تنگ* یا *تِرنگ* شده است. بعداً خواهیم دید که یکی از ریشه های تنیدن در زبانهای پارسی باستان *ttan* است و ریشه دیگر *ttang*. در فیز یولوژی وضعی را که در عضوی از بدن پیدا می شود وقتی کشیده شود و بر اثر آن فشار بر آن وارد شود، تنش می گویند مثل تنش عضلانی، همچنین وقتی بر جدار یا دیواره عضوی توسط مایع محتوای آن فشار وارد شود آن را تنش می گویند مثل تنش وریدی یا شریانی. در فیزیک هر فشاری را که بر جسمی وارد آید بصورتی که ذرات آن را از هم دور کند، تنش می گویند (در مقابل فشار که موجب تراکم و نزدیک شدن ذرات به یکدیگر می شود). در الکتریسته تفاوت پتانسیل را تنش خوانند مثل *haute tension* که به فارسی برق فشار قوی ترجمه شده است. در روانشناسی وضع روانی کسی را که تحت فشار نیروهای متضاد و مختلف الجهد است، حالت تنش می گویند. مجازاً در روابط بین افراد یا دولتها رابطه ای را گویند که زیر فشار قرار گرفته و بیم انقطاع در آن برود و حالت مخالف آن را *detente* یا *واتنش* می گویند.

ب - تنیدن و *tension* از یک ریشه اند

کلمه *tension* در فرانسه از اسم مصدر *tendre* است و از زبان لاتین وارد زبان فرانسه شده است و مصدر آن در زبان لاتین *tendere* است. بعداً انگلیسیها این کلمات را از زبان فرانسه گرفته اند. ریشه این کلمه در هندی باستان *tan* است و در آن زبان *tanoti* به معنی کشیده شدن است و در آن زبان *tānah* (که به همین صورت در فارسی نیز وجود دارد) به معنی ریسمان است. در زبان خنتی که یکی از زبانهای قدیمی ایرانی است، این کلمه به دو صورت وجود دارد *ttan* به معنی کشیدن و *ttanga* به معنی کشیده شدن (رجوع کنید به فرهنگ خنتی تألیف پروفیسور سر هرلد بیلی).
با مراجعه به فرهنگهای اشتقاقی زبانهای هند و اروپایی من جمله فرهنگ اشتقاقی زبانهای هند و ژرمانیک تألیف ج. پوکورنی دیده می شود که این کلمه - به همان معنای کشیدن در همه زبانهای هند و اروپایی وجود دارد.

پروفسور سر هرلند بیلی در نامهٔ خصوصی (مورخ ۳۰ سپتامبر ۱۹۸۴) که دربارهٔ این کلمه به اینجانب نوشته است، می نویسد:

این کلمه در زبان هندی باستان، زبانهای ایران باستان، یونانی، البانی، بالتیک، سلتیک، و اسلاو وجود دارد. در زبان اوستایی ریشهٔ آن tan است و همچنین است در زبان پهلوی در زبان استیک [ossetic یکی از زبانهای ایرانی است که امروز نزدیک به سیصد هزار نفر در قفقاز بدان تکلم می کنند و پروفسور بیلی از دانشمندان معدود غربی است که به آن زبان احاطه دارد. م. ص.]. tana یعنی ریمان از همان ریشه است.

معنی کشیدن یا کشیده شدن که معنی واقعی تنیدن است از نظر اغلب فرهنگ نویسان فارسی پنهان مانده است. **برهان قاطع** کار را آسان می کند می گوید «تنیدن بر وزن رمیدن معروف است و به معنی خاموش بودن و فریب دادن هم آمده است». دکتر معین در شرحی که بر این فرهنگ می نویسد، می گوید: «تنیدن به معنی تافتن - تاب دادن - پیچیدن - بافتن - نسج کردن و لفاقه کردن آمده است.» بعداً دکتر معین در فرهنگ فارسی خود نیز نه برای **تنیدن** معنی کشیدن را ذکر می کند و نه برای **تنگ** معنی کشیده شده را. فرهنگ دهخدا نیز که بدون روش خاص تنظیم شده است و کار لغتنامه را با کار دائرةالمعارف در هم آمیخته و از عهدهٔ هیچ یک درست برنیامده است، بدون این که تعریف دقیقی از معنای تنیدن بدست دهد، شواهد تکراری نالازم بسیاری ذکر می کند.

کریستیان بارتلمه در کتاب لغتنامهٔ پارسی باستان ریشهٔ tan را به معنی dehnen (یعنی کشیدن) spannen یعنی کشیدن و محکم کردن و recken یعنی بیرون کشیدن ذکر می کند.

صاحب **غیاث اللغات** کار عنکبوت و جولا را تنیدن می خواند و حال آن که این دو موجود زنده گذشته از تارکشی، در بسیاری فعالیت‌های حیاتی دیگر نیز با هم شریکند! ظاهراً علت این که تنیدن را لغت نویسان به معنی بافتن بکار برده اند این است که نه در کار عنکبوت و جولا دقت کرده و نه درست عمل بافتن را تماشا کرده اند! شاید هم با هم آمدن تنیده و بافته در این شعر فرخی، در آنها این گمان را بوجود آورده است که این دو کلمه با هم مترادفند:

با کاروان حله برفتم ز سیستان با حله ای تنیده زد دل بافته ز جان

اگر چنین باشد، غافل بوده‌اند که فرخی در دوران زرّین شعر و زبان فارسی زندگی می‌کرد دورانی که کلمات معنی دقیق خود را داشتند و گویندگان بزرگ مترادفات نالازم بکار نمی‌بردند.

توجهی به کار بافندگی - در قالی بافی شاید بتواند مطلب را روشنتر کند:

برای تهیهٔ قالی معمولاً چهار چوبی را در زمین نصب می‌کنند که ضلع افقی بالا و پایین آن متحرک است یعنی ممکن است با بکار بردن وره آنها را به هم نزدیک یا از هم دور کرد. اولین عمل در تهیهٔ قالی این است که دور سرتاسر تیر بالا و پایین نخ یا ریسمان سفید پنبه‌ای را بموازات هم می‌کشند (در ایلات جنوب مثل قشقایی این ریسمان هم از پشم ریخته است). نزدیکی و دوری تارها به هم و نازکی و کلفتی ریسمان که تانه خوانده می‌شود (از همان ریشهٔ تنیدن) بسته به ریزی یا درشتی قالی است. پس از این که ریسمان کشیده شد با بکار بردن وره‌هایی دوتیر را از هم دورتر می‌کنند و ریسمان را کشیده (به اصطلاح فراهان تَنگ یا تَرَنگ) می‌کنند. این عمل را دارکشی یا تانه‌کشی می‌خوانند و تنیدن در حقیقت هم این عمل است. پس از دارکشی کار بافتن شروع می‌شود به این ترتیب که قالی باف تانه‌ها را (تارها را) دو بدومی گیرد و از پشم رنگین (طبق دستور نقشهٔ قالی) نخ‌های از میان آنها رد می‌کند و گره می‌زند و بعد با قیچی می‌برد. هر یک از این گره‌ها را ایلمه می‌گویند و وقتی سرتاسر ایلمه زده شد روی آنها - و از لابلای تارها (تانه‌ها) پودی رد می‌کند و آن را با **دَف** می‌کوبد و به این ترتیب یک رج قالی بافته می‌شود. تانه در اصطلاح پارچه بافی تار خوانده می‌شود یعنی نخهای کشیده شدهٔ عمودی در مقابل پود یعنی نخ کشیده شدهٔ افقی. عمل تانه‌کشی که مقدمهٔ بافتن است به کار عنکبوت شبیه است ولی نه کار بافندگی. عنکبوت هم بین دو نقطه تار می‌کشد یا تار می‌تند و کار او در همین مرحله پایان می‌پذیرد و به بافتن نمی‌رسد. با این توضیح دوباره به شعر فرخی نگاه کنیم. می‌گوید: «با حلهٔ ای تنیده ز دل بافته ز جان» یعنی با پارچهٔ نفیسی (شعری) که تانهٔ آن از دل بود و ایلمه و پود آن از جان. یا با حلهٔ ای که نخ آن از دل ریخته (تنیده) شده بود و بافت آن از جان بود.

تنیدن به معنی کشیدن یا کشیده شدن در اشعار استادان بزرگ زبان فارسی فراوان است. خاقانی می‌گوید:

نگذارم که جهانی به حجابش نگرند شوم از خون جگر پرده به پیشش بتمم

یعنی در مقابل صورت او پرده‌ای که از خون جگر ساخته شده است بکشم (نه بیافم).

مولانا جلال الدین رومی فرماید:

مه فشاند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می تند
یعنی هر کس دنبال طبیعت و ذات خود کشیده می شود (ولی نه می بافت).

گاه نیز تنیدن به معنی ریشتن یا رسیدن استعمال شده است. ریشتن عملی است که به وسیلهٔ دوک الیافهای پنبه یا پشم را می کشند و دور هم می چرخانند و نخ پنبه ای یا پشمی می سازند. در این شعر کمال الدین اصفهانی ظاهراً منظور از تنیدن رسیدن یا ریشتن است:

بخت رمیده را نتوان یافت، چون توان زان تار کافتاب تند پود و تار کرد
یعنی از نخ‌ئی که آفتاب ریشته باشد.

تنیدن در صورت مجازی به معنی به چیزی میل کردن، بکاری پرداختن و توجه کردن نیز آمده است چنان که در مثنوی مولانا می بینیم:

چینیان گفتند خدمتها کنیم رومیان گفتند در خدمت تنیم
کلمهٔ دیگری که با تنیدن هم ریشه است و هم معنی، کلمه تنگ است. در ناحیهٔ فراهان و بعضی نقاط دیگر ریسمان یا نواری که از یک طرف پالان خراز زیر شکم حیوان به سوی دیگر کشیده و به پالان بسته می شود تنگ خر خوانده می شود. در فرهنگ اسدی و فرهنگهای دیگر نیز این معنی داده شده است. نیز در فرهنگها معنی استوار و محکم و فشرده برای آن ذکر شده است. در فراهان به ریسمانی که از دو طرف محکم کشیده شود، یا سیم تار وقتی محکم کشیده شود می گویند تونگ یا تنگ شده است. در این شعر فردوسی تنگ بمعنی محکم کشیده شده است:

فریدون به خورشید بر برد سر کمر تنگ بسته به کین پدر
و همچنین است در این شعر سعدی

گرچه پیرم توشی تنگ در آغوشم گیر تا سحرگه ز کنار تو جوان برخیزم.

ج — مشتقاتی از تنیدن

تنش برای tension که چند سال قبل در کتاب اصول روانشناسی پیشنهاد شد امروز رواج عام یافته است و حتی ترکیباتی چون تنش زدایی از آن ساخته شده است.

برای ساختن صفت می توان تنیده را بکار برد (در مقابل rendre فرانسوی و tense انگلیسی). مثلاً می توان گفت «روابط دو کشور الف و ب بر اثر آن حادثه سخت تنیده شده است.» یا عضلات گربه وقتی میخواهد در مقابل سگ از خود دفاع

کند تنیده می‌شود.

برای مفهوم مخالف تنش، تنیده، تنیدگی می‌توان واتنش، واتنیده و واتنیدگی را بکار برد. مثلاً می‌توان گفت «فلان رئیس کشور می‌کوشد میان کشورش و کشور همسایه مشکلات را حل کند و واتنش بوجود آورد (برای کلمه detente که رواج بین‌المللی یافته است).

واتنیدن و واتنش یا واتنیدگی را همچنین می‌توان برای to relax و relaxation انگلیسی بکار برد.

از کلمه تنگ یا ترنگ می‌توان برای وصف سیم کشیده شده یا نخ‌ی که محکم کشیده شده یا هر چیز دیگری که چنان کشیده شده باشد که نزدیک به پاره شدن باشد استفاده کرد.

محمود صناعی — لندن

ابانماه ۱۳۶۳

سپاسگزاری

از دانشمند عالیقدر پروفیسور سر هرلد بیلی سپاسگزارم که در نامهٔ خصوصی صورتهای مختلف تنیدن را در زبانهای هند و اروپایی برای من جمع‌آوری کرده‌اند.

مراجع فارسی

فرهنگ اسدی — برهان قاطع چاپ معین — آصف اللغات چاپ هندوستان — فرهنگ فارسی مرحوه دکتر معین — لغتنامهٔ دهخدا چاپ دانشگاه تهران — اساس اشتقاق تألیف پول هورن و هاینریش هوبشمان ترجمهٔ جلال خالقی مطلق، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

مراجع خارجی

Baily, H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge: C.U.P. 1979.

Bartholomae, Christian. Altiranisches Wörterbuch. Strasbourg: Karl Trubner. 1904.

Klein, Ernest. A Comprehensive Etymological Dictionary of English Language. Amsterdam, London, New York: Elsevire Publications. 1967.

Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, Francke. 1959.

داستان طلسم جمشید از بوستان خیال*

(۱)

داستان عظیم و پانزده جلدی بوستان خیال هنوز انتشار نیافته است. در مقاله‌ای که به منظور معرفی این اثر، از سوی نویسنده این سطور در ایران‌نامه (شماره اول سال دوم ص ۴۳-۹۳) درج شد، اشارت رفته بود که نویسنده داستان، محمدتقی جعفری حسینی متخلص به خیال در پرداختن طلسمهای عجیب و غریب مهارت دارد و تخیل او در داستانسرایی بیشتر متوجه ساختن و گشودن طلسم است و از این عنصر برای آراستن صحنه‌های داستان خویش بیشتر استفاده می‌کند. یکی از طلسمهای بسیار جالب توجه این کتاب، که گویا نخستین طلسم موجود در داستان نیز باشد و تصادفاً به هیچ یک از طلسمهایی که در داستانهای عوامانه آمده شباهتی ندارد، موسوم به طلسم جمشیدست و چون در آغاز کتاب آمده، نویسنده بیش از سایر طلسمها تخیل و ابتکار خود را در آن بکار انداخته است. اینک برای آن که از نثر این کتاب نمونه‌ای برای علاقه‌مندان این گونه مباحث انتشار یابد شرح این طلسم را از روی نسخه خطی بوستان خیال موجود در کتابخانه دیوان هند (ایندیا آفیس) در لندن استخراج کرده به نظر خوانندگان گرامی ایران‌نامه می‌رسانم. نشانه نسخه در کتابخانه مذکور E.833 است و بقرار شماره گذاری اته، مؤلف فهرست نسخه‌های خطی فارسی این کتابخانه (که حرف E نشانی از نام اوست)، باید مجلد اول از بوستان خیال باشد اما نیست و مجلد دوم یا سوم است. در هر صورت نسخه‌ای است با خط نستعلیق بسیار خوش و قطع بزرگ که در هند نوشته شده،

ه این مقاله در دو شماره از نظر خوانندگان ایران‌نامه می‌گذرد.

اما گویا کاتب آن مطلقاً فارسی نمی دانسته و در نتیجه خطاهای فاحش و گاهی مضحک کرده است. نوشتن «کفتم» به جای «هفتم» و «عرس» به جای لغزش از خطاهای عادی اوست و ناگفته پیداست که رونویسی و تصحیح این متن به نیروی حدس و تخمین چه مصیبتی است! در نقل این گونه اشتباهات در حاشیه نیز هیچ فایدتی متصور نبود. از این روی از آن صرف نظر شد. در متن حاضر شمارهٔ برگهای منقول و صفحات روی و پشت به دست داده شده است تا علاقه‌مندان را مراجعه به اصل آسان باشد. یکی دو نسخهٔ کامل دیگر این کتاب، که نشان رواج و محبوبیت فراوان آن در شبه‌قارهٔ هند است، در ضمیمهٔ این گفتار معرفی شده است.

طلسم جمشید - شرح طلسم از قول ملک ساطوع پری

از زمان جمشید کیانی آدمیان با دیوان اختلاط داشتند. بنابراین جمشید به سیر قاف آمد و صد حکیم در رکاب او بودند. وقت مراجعت حکیمان را بخاطر رسید که نشانی از خود در قاف بنا کنند. جمشید نیز خود حکیم بود، در این امر به جد ایستاد. به استمداد جتیان در این سرزمین طلسمی ساختند و آن را طلسم مشتاق جمشید نام گذاشتند. آن طلسم از چشم مردم ناپدیدست، لیکن از آثار او چشمه‌ای ظاهرست و او را جام جمشید^۱ می‌گویند و بالای چشمه درخت اناری است و جامی مرصع به شاخی از آن به ریسمان زرین آویخته‌اند. هر که خواهد که تماشای آن طلسم کند آن جام را گرفته از آب چشمه پر کرده بنوشد. بمجرد نوشیدن، تختی از هوا بر دوش پریزادان نمودار می‌شود و نازنین صنمی بر او نشسته باشد. آن شخص را سوار کرده می‌برد. خدا داند کجا می‌برد برای این که پریزادانی که او را تعاقب کرده بودند پره‌های ایشان سوخته بود. از آن وقت مسدود شد، دیگر کسی تعاقب نکرد. اما روز دیگر باز آن شخص را بر سر چشمه می‌آرند. او باز جام پر کرده می‌خورد. باز تخت دیگر پیدا شده او را می‌برد. به همین دستور تخت و نازنین رسیده او را می‌برند. اگر برشش جام اکتفا کرد آفتی به او نمی‌رسد. رنگ و قوت او ده چند می‌شود و اگر آزاری^۲ باشد برطرف می‌شود. لیکن در هر جام شوق زیاده می‌شود و ممکن نیست که جام هفتم نخورد. لیکن ای سلطان^۳ شنیدن نقل طلسم شوق دیدن می‌آورد و [با] دیدن چشمه دل به خوردن جام می‌کشد و خوردن یک جام شش جام دیگر را لازم دارد. همین که جام هفتم را خورد دیوانه شود تا هفت (برگ ۱۴ الف) روز هر کجا خواهد بگردد و چیزی نخورد و روز هشتم به سر چشمه رسیده خود را در او می‌اندازد و دیگر از او نشانی پیدا نمی‌شود. مکرر خواستم که آن چشمه را خراب کنم میسر نشد.

چه من، چه ملک مرجان که صاحب طلسم بود و طلسم ساخت چنان که شهزاده قایم^۴ او را شکست، هر چند خواست این طلسم را بگشاید میسر نشد با وجود این که حکیمان انس و جن بسیار داشت. من لاعلاج شده جمعی از دیوان بر سرحد آن چشمه نشانده ام که کسی را نگذارند که خود را به چشمه رساند و پیش از من هم اجداد من چوکی^۵ می نشانند و خلق را مانع می شدند. من هم رفته ام، لیکن خود را با هزار دعا از خوردن آن مانع شدم. آن جام که به درخت انار آویخته اند نه شکسته می شود، نه معدوم می گردد، هر جا که بگذارند بر سر درخت می رود! [سلطان گفت] حالا بگو یید با وجود پاسداری، اشهرء چگونگی رفت و بیه این بلا گرفتار شد؟ گفت ظاهراً به شکار رفته بود به آن سرحد رسید، به آن دیوان گفت: نگاهی کرده باز می گردم. چون عمده زاده بود گذاشتند. او رفته جام خورد. سلطان گفت: معاذ الله فی الواقع شنیدن این سخن شوق دیدن می آرد. ای ملک ساطوع سبزی گاه خوشی هست؟ گفت: تعلق به دیدن دارد. قایم الملک گفت: ای پدر، شما صاحب خروج^۶ روزگارید. اگر چشمه را نبینید مردم گویند سلطان بترسید و بر سر آن نرفت! چه لازم که کسی آب آن را بخورد؟ سیر کردن که مضایقه نیست. رکن الملک گفت که شهزاده راست گفت. عرب شجاع^۸ گفت: ای سلطان اگر اینجا بیایی و این چشمه را سیر نکنی گویا کاری نکردی و لذت از زندگی نبردی. پس هر یک سخنی گفتند که دلیل شوق بود. دل سلطان نیز میل کرد و عزم رفتن نمود.

رفتن سلطان با شهزاده و امرا به سرچشمه طلسم مشتاق جمشید

که جام جم نام داشت و گرفتار شدن امرا در آن طلسم^۱

اما واقفان اسرار چنین روایت کرده اند که چون دل سلطان و غیره برای تماشا کشید، سلطان به ساطوع گفت که: ای برادر، می بینی که یاران چه شوق دارند؟ اکنون لازم شد که ما هم سیر چشمه کنیم. ملک گفت: ای سلطان، غلام را معاف دار که هرگز به خون چند سید و مؤمن سعی نخواهم کرد، برای این که چون سلطان به آن مقام رسد بی آب خوردن نخواهد ماند و همه گرفتار خواهند شد و این بدنامی بر من تا قیامت خواهد ماند (۱۴ ب) جواب خدا چه خواهیم داد؟ سلطان فرمود: ما همه عقل داریم. دیده و دانسته چرا در بلا خواهیم افتاد؟ مردم خود را منع می کنم که یک نخورند تا به هفتم جام چه رسد! القصه چون سلطان و شهزاده را ابرام و ساطوع را منع کردن از حد گذشت سلطان در غضب [شد] و فرمود ای ملک، مرا هم مثل سایر الناس می دانی؟ من صاحب خروجم. اگر کسی از رفقای من در طلسم گرفتار شود طلسم [را] خواهم شکست، تو چرا

می ترسی؟ این سخن بطوری گفت که ملک را مجال جواب نماند و مقرر کرد که فردا سلطان را به سرچشمه برَد. اما ملک ساطوع به اندرون رفته زن و دختر خود را طلب داشته احوال گفت، و گفت: هر زور از دست شما در بازداشتن سلطان از این اراده برآید سعی کنید! اینها رفته به ملکه عالم افروز و عالیه خاتون و غیره فهماندند که شما هم سلطان را از این اراده مانع شوید. پس هریک با پریزادان به اقسام سخن منع کردند باعث ازدیاد شوق گردید. روز دیگر سلطان با شهزاده‌ها بر تختها سوار شده بر دوش پریزادان، و ملک ساطوع متوجه طلسم چشمه شدند و کسی از جنّ و انس همراه نبود. چنانچه در ربع مسکون راه به فرسخ حساب می کنند در قاف به جای فرسخ عاشره می گویند. به هر حال چون دوازده عاشره از جزیره جدا شدند به چوکی دیوان رسیدند. دیوان ملک را دیده مجرا کرده^{۱۱} احوال معلوم نموده حیران شدند. اما سلطان از آن مقام گذشت. راسته درختان و منازل و مقامات و صیدگاه عجیب و غریب دیده خوشحال شد. از تختها فرود آمده بر مرکبان پریزادان سوار شده صیدکنان شکارافکنان روان شدند. عجب صحرای دلگشای طرفه و مرغزارهای لطیف بنظر رسید. اقسام و انواع فواکه آن صحرا داشت که بیننده را دل نمی شد که یک چشم زدن نظر از تماشای آن بردارد. سلطان گفت: یاران غبن فاحش بود اگر این صحرا را نمی دیدم و همه در آن صحرا جا به جا راسته بازارها و عمارات دلگشا از کوه تراشیده به سنگهای مختلف الالوان ترتیب داده بودند. القصه سلطان با جمعیت دلاوران می آمد تا به کناره آن چشمه رسید که به هشت در هشت بود و دور آن به سنگ بلور و یشم و امثال آن برآورده بودند. آبی در کمال (۱۵ الف) لطافت و شفافی مانند باده گل رنگ داشت و درخت اناری در کنار آن چشمه که گل هزار داشت و ثمر به قدار هزار، کلان، و شاخه‌ها بر زمین بوسه می دادند. سلطان پرسید: ای ملک ساطوع از این انار می توان خورد؟ گفت: خوردن این باعث شوق خوردن آب چشمه می شود. شجاع گفت: هذا من اثمار الجَنّه، چگونه نباید خورد این؟ و شروع به خوردن کرد. دیگری هم چشیده خورد. سلطان و شهزاده‌ها هم [خود را] از خوردن معاف نداشتند. ملک نخورد. [با خود گفت] اگر خدای نخواستگرفتار شوم، دشمنان قصد من کنند. سلطان در ملک من آمده ناموس او بر باد می رود. آدمیان اسیر و قتل جتیان شوند. اگر من باشم ایشان را به ملک اینها رسانم و به شهزاده اسماعیل بسپارم.^{۱۱} سلطان گفت: ای ملک حیف است تو از این نعمت بی نصیب بمانی با وجودی که در ملک تو بهم می رسد. ملک بسیار مغموم بود. هر چه سلطان و شهزادگان تکلیف برخاستن کردند راضی نشد. شهزاده قایم گفت: ای ملک تو روادار تماشای ما نیستی. از خوردن انار حالت هریک متغیر شد و بخاطر

می رسید که جام گرفته آب نوش کنم. در این اثنا آوازی از چشمه آمد:

آب این چشمه نوش جام به جام تا دهندت به بزم عیش مقام
مرده را می دهد روان این آب پیر را می کند جوان این آب
کهربای تو لعل می سازد خاطر از گرد غم بپردازد

اما سلطان نظر بر کبر سن دل خود را مانع می شد. سلطان جام را [که] از شاخ آویخته بودند دید. انار در معده هر قدر که درنگ می کرد شوق زیاده می شد. ناگاه به جایی رسید که شهزاده صادق ادب سلطان موقوف کرده جام گرفته گفت: من ضعف دارم و این قوت می بخشد، چرا نخورم؟ ملک خواست که جام از دست او بگیرد، شهزاده نداد و آب پر کرده بر لب گذاشت. ملک گفت: ای سلطان، صادق از دست برفت! سلطان گفت: تومی گفתי تا شش جام آفتی نیست، از یک جام چه خواهد شد؟ اما صادق آن جام خورد. رنگ زرد مایل به سرخی شد و قوتی در او پیدا گردید و تعریف کرد که شوق این بَمَع^{۱۲} سلطان همه را پیدا شد. در این بودند که شهر که دیوانه شده بود یکایک (؟) رسید، در اشتیاق محبوبه زار زار گریه کرد و خود را در چشمه انداخت. در وقت غوطه زدن همان بیت بر زبان داشت. بیت

کمی شود (۱۵ب) یارب که رویش در نظر باشمرا بر سر کویش دگر باره گذر باشد مرا

این گفته در آب فرو شد و دیگر بر نیامد. ملک به سلطان گفت: دیدی احوال این را؟ همین حالت به خورنده آب روی دهد. سلطان گفت: هنوز جام هفتم دورست. اعتبار به این سخن نکرد و در فکر خوردن آب بود. اما ساعتی نگذشت که تختی از هوا نمودار شد و صاحب جمالی بر او نشسته، جام و صراحی در پیش داشت و نگاه به یاران کرده گفت: از شما کیست که ما را می خواهد؟ صادق گفت: منم و از جان و دل خریدارم. گفت: پس در میان اغیار می گویی؟ صادق برخاست که برود. قائم الملک گفت: کجا روی؟ گفت: هر جا که خدا بَرَد. این گفت و بر تخت نشست. آن صنم دست در گردن [او] کرده بوسه ای بر بود. صادق نزدیک بود که از لذت بیهوش شود. پریزادان تخت را برداشته بدر بردند. سلطان و غیره اصلاً به رفتن صادق تأسف نکردند و گفتند صادق به عجب عیشی مشغول شد. رافیل گفت زندگی در گرو عیشی است. ملک صادق اینجا می نماید (؟) اما معلوم نیست که بر او چه گذشته باشد. ملک گفت: ای سلطان صادق از دست رفت! گفت راست می گویی لیکن نخواهم گذاشت که جام هفتم بخورد. گفت همین قسم می گویند و می خورند. در این اثنا رافیل جامی خورد. سعدان و مظفر برخاسته جام خوردند کسی مانع نشد. ملک بر قدم سلطان [اقتاد] که اگر همه بخورند لشکر اسلام

بی چراغ خواهد شد. شهزاده قایم آزرده شد گفت: ای ملک فال مزن، اگر عیش نمی توانی دید برخیز و برو! سلطان فرزند را منع کرد و گفت: ملک، آزرده مباش، جام هفتم دورست! بعد از ساعتی سه تخت از هوا رسید. سه صاحب جمال با جام و صراحی متمکن بودند. رافیل و سعدان و مظفر هر سه عاشق شدند. یکی گفت: مرا که می خواهد؟ رافیل گفت: بیت

منم که آرزوی وصل توبه دل دارم ز اشتیاق تو چون سرو پا به گل دارم
صنم گفت: پس بیا. رافیل رفته پهلوی او نشست. دیگری گفت: مرا که می خواهد؟ سعدان گفت: بیت

در عشق تو ای ماه خریدار^{۱۳} منم در زلف سیاه تو گرفتار منم
و پهلوی او نشست. سوئی فریاد برآورد که من مجبوبه کیستم؟ [مظفر گفت:] بیت
ای جان و دل آرام تو مجبوبه ما باش ما پیش تو آیم، تو با ما به وفا باش
او هم رفته پهلوی دلبر نشست. اینها بدر رفتند. قایم گفت: ای شهر یار رفقا رفتند. انصاف نیست که من جدا باشم. من هم آب (۱۶ الف) می خورم. ملک داد و بیداد کرد که خود را دیده و دانسته در بلا مینداز که خورنده یک جام تا هفت جام نخورد آرام ندارد، بلکه خورنده انار خیر ندارد. گفت اگر چنین است من انار خورده ام، پس [اصرار] بیفایده چرا می کنی؟ ملک خاموش ماند. اما سلطان نگذاشت که شهزاده جام بخورد. گفت تعجیل مکن، لیکن اول احوال اینها که رفته اند معلوم کنم. عرب شجاع سلطان را غافل کرده آب خورد. بعد ساعتی تخت دیگر از هوا رسید. نازنینی با جام و صراحی رسیده پرسید مرا کی دوست می دارد؟ عرب گفت: ...^{۱۴} معنی آن که من ترا دوست می دارم و دلم مشتاق توست و با سلطان سلام علیک ...^{۱۵} گفته به پهلوی او نشسته بدر رفت.

اکنون مع سلطان هفت کس ماندند. دیگر کسی نخورد. سلطان فرمود خیمه همین جا زنید و از ملک پرسید: اینها باز خواهند آمد؟ گفت فردا برای خوردن جام دویم خواهند آمد. سلطان گفت: از ایشان احوال می پرسم که برایشان چه گذشت؟ ملک گفت: تعریف خواهند کرد تا شما نیز بخورید. القصه شب در آن مکان گذرانیدند. روز دیگر سلطان و رفقا به سر چشمه رفتند. دل هریک برای خوردن آب در اضطراب بود. سلطان از اضطراب، ایشان از احتیاط، دیگران از ملاحظه جرأت نمی کردند لیکن اجازت می خواستند. اما وقتی که صادق رفته بود آن وقت رسید. لیکن این مرتبه از درخت انار فرود آمد. سلطان و غیره دیده حیران شدند. پرسیدند ای صادق چگونه رفتی و چگونه

آمدی و چه قسم گذرانیدی؟ گفت آنچه در تمام عمر ندیده بودم دیدم و آنچه نشنیده بودم شنیدم و آنچه نخورده بودم خوردم! ذکر آن بتفصیل مقتضای وقت نیست، چرا که مشتاق جام دویم آمده‌ام، که بی آن کار من ابرست و عیش من تلخ. امیدوارم که سلطان مرا زحمت سخن ندهد. هر جا که هستم دعا گوام. هر چند سلطان احوال می پرسید تسلیات کرده می گفتند که مرا معاف دارید. شهزاده قایم به زور نشانده، قوت کرده خود را خلاص کرد و گفت: عیشی که میسرست جمشید هم ندیده باشد، مرا بگذارید! این گفته جام گرفته آب خورد. بعد از ساعتی تخت دیگر رسید. نازنین دیگر که بنفش پوش بود جام و [۱۶ ب] صراحی گرفته رسید و گفت: چه ایستاده‌ای بیا. صادق متوجه آن شد. شاهزاده قایم پرسید معشوق دیروزه چه شد؟ گفت: جایی که این باشد او را که می رسد؟ این وعده کرده بود که جام دویم بخورتا من از آن تو باشم. سلطان پرسید احوال دیگران چیست؟ گفت: بیت

ز بس سودای جانان در سرم هست کجا پروای کاری دیگرم هست

این گفته بر تخت نشسته بدر رفت. بعد از آن رافیل از درخت ظاهر شد. با او نیز جواب و سؤال به دستور واقع شد. او هم در خوردن جام دویم اضطراب داشت. با کسی التفات نکرد، جام دویم خورد و نازنین دیگر، بنفش پوش رسیده [او را] بدر برد. بعد سعدان و مظفر رسیده به اضطراب جواب و سؤال کرده بر تخت نشسته بدر رفتند. بعد همه عرب شجاع پیدا شد. سلطان با خود گفت: این بهترست. از این حقیقت معلوم خواهد شد. فرمود: ای عرب خوش آمدی. بگو کجا رفتی و چه کردی و چگونه آمدی؟ گفت: یا سُلْطَانُ مافی لسانی طاقهٔ آن اشرحها. ای سلطان عِشْتُ عِشّاً لِإِبْدَايَةِ لِسْرُورِهَا وَلَا نِهَايَةَ. ۱۶ این گفته جام گرفت بدر رفت. سلطان فرمود: اینها دیوانه نبودند. لیکن مشغول عیش و گرفتار محبت شده‌اند. بسبب آن توجه [ایشان] از همه سو برخاسته. شهزاده‌ها که مشتاق عیش بودند فریاد برآوردند: یا سلطان مگر ما بی نصیبیم که از این عیش محروم ماندیم! ملک گفت: ای سلطان هنوز هیچ نرفته است. به ارواح رفته‌ها فاتحه خوانده شما برگردید و کیفیت این انار مدتی در شما خواهد ماند. تا آن زمان مجاهده کرده دل را مانع باشید. بعد از آن که به حال آید معلوم خواهید کرد که این، دولت خواه ماست. سلطان فرمود در دولت خواهی تو هیچ شکی نیست. رفقای من داخل طلسم شدند. مرا لازم نیست که اینها را گذاشته بروم. ساطوع گفت عرض من تا همان وقت است که جام را نخورده‌اند. بعد از آن نصیحت سود نخواهد کرد. شهزاده قایم گفت: ای ملک دوستی خود به دشمنی مبدل مساز و این شرح کشاف مخوان. اگر در قسمت ما گرفتاری طلسم

نوشته‌اند علاج نتوانی کرد. ملک خاموش شد. جیلا این بخت در این اثنا جام خورد. هر دو عیار نیز خوردند. تختها با پر یزدان رسیده هر سه را بردند. سلطان گفت حالا ما هم بخوریم و لذت زندگی در یابیم. شهزاده قایم گفت سلطان (۱۷ الف) مختارست، من که می‌خورم! و پر کرده خورد. پس شهزاده حیدر نیز خورده رفتند. آخر همه سلطان هم نوش کرده تخت رسیده بدر رفت. ملک ساطوع گریه کنان مراجعت کرده احوال به خواتین گفت. در باغ شیون بر پا شد. ملک برای تسکین آنها گفت: هنوز عرضه شش جام است، باید بیایند. لیکن من کوتاهی نخواهم کرد و خواتین به مناجات شدند. ملک باز بر چشمه آمده نشست.

اکنون از تماشایان طلسم بیان کنم

باید اول احوال رفقا بیان می‌کردم. لیکن چون احوالها با هم شبیه است به ذکر سلطان اکتفا کرده شد. چنین گفته‌اند که چون سلطان جام خورده بر تخت سوار گشت چنان در عشق او آشفته گردید که عشق فرهاد و مجنون بی‌وقر شد. چون تخت راه هوا گرفت، سلطان در کمال خوشی نشسته [نازنین] جام می‌خورد، لیکن به سلطان تکلیف نکرد. سلطان از او نام پرسید. [گفت] اگر بر محبت من قایم ماندی البته نام خواهم گفت. [سلطان گفت] معاذالله ای جان، این چه سخن است؟

خوش آن که در صف خوبان نشسته باشی و من نظر کنم به تو نازم به این حیات خودم گفت حالا معلوم خواهد شد. شش ساعت تخت در هوا می‌رفت. بعد از آن قلعه‌ای نمودار شد که برج و باره آن از زمرد و یاقوت بود. تخت بر دروازه آن فرود آوردند. سلطان نام شهر پرسید. گفت عجبستان می‌گویند. پس تخت را به دستور بنی آدم^{۱۷} بر دوش گرفته متوجه شهر شدند تا به عمارت عالی رسیده داخل عمارت شدند و به باغی درآمدند. آن نازنین از تخت پیاده شده دست سلطان را گرفته به ایوانی برد که از جوش زندهای صاحب جمال پر بود، و تختی در وسط گذاشته صاحب جمالی بر او قرار گرفته سازنده و رقاص دور او بودند. این نازنین پیش رفته سلام کرد و از ادب بر کرسی بنشست. چون نظر سلطان بر آن افتاد بی اختیار رفته پیش او قرار گرفت. جمال او در دل سلطان به مرتبه‌ای اثر کرد که صورت دیوار شده به سوی او می‌دید لیکن زبان سخن نداشت. اما نازنین اول به او گفت که ای ملکه این مرد دعوی محبت من دارد. نام من می‌پرسید، گفتم اگر دوستی خود ثابت قدم یابم نام خود بگویم، والا نه، چه فایده؟ آن تخت‌نشین بخندید و روی به سلطان کرده گفت: راست بگو تو این خادمه ما را دوست می‌داری یا

مرا؟ سلطان فرمود برای این آن را دوست می دارم که مرا پیش تو (۱۷ ب) آورده والا جایی که شما باشید دیگری را چرا برگزینم! او گفت: زود پشیمان شدی. در راه دم از عشق من می زدی، حالا چنین می گویی. سلطان گفت:

دل است این، جنگ نتوان کرد با دل شود با هر که خواهد آشنا دل

آن تخت نشین که لباس بنفش داشت گفت: اگر مرا دوست داری برو جام دیگر از این چشمه نوش تا من از آن نوشوم. سلطان گفت: یک جام چه! اگر بگویی تمام چشمه بخورم! گفت یک جام کافی است. سلطان گفت: پس بفرما تا مرا بر سر چشمه برند. گفت امروز مهمان من باش، فردا ترا می رسانم. سلطان گفت: این را از پهلوی من دور کنی تا پیش شما بنشینم. آن [پری] گفت: ای بی مروت کار من به اینجا رسید که [اذن] نشستن نمی دهی؟ تخت نشین گفت: تا که ما را ندیده بود بر تو میل داشت. اکنون که آب آمد تیمم برخاست و به سلطان گفت جای تو هنوز پهلوی ما نیست چرا که موقوف بر خوردن جام دو تیم است. [او را] بر کرسی نشانید. از ادای او سلطان بی طاقت شده گفت کی باشد که جام دویم خورده با این هم بستر شوم! اما ملک جام پر کرده خواست که به سلطان دهد، به قدرت الهی رعه بر دست ملک افتاد که جام از دست [او] افتاده شکست. ملک حیران شده کنیزی را طلبیده حرفی به گوش او گفته جایی فرستاد که احوال او سلطان را معلوم نشد. کنیز بعد ساعتی آمده در گوش ملک سخنی گفت چنان که رنگ او متغیر شد. سلطان از این ماجرا تعجب کرد که این چه سرست. اما ملک به سلطان گفت: هر گاه شما شراب نمی خورید ما هم تکلیف نمی کنیم. پس اهل طرب را حکم کرد. سلطان تمام شب رقص دیده به امید وصال خوشوقت بود. قریب صبح به خواب رفت. چون بیدار شد خود را زیر درخت انار دید. ملک ساطوع را دید که از دهن او خون روان است و در کمال ملال نشسته. سلطان گفت ای ملک این چه حالت است؟ گفت محنت چند سال که در قتل خوارج کشیده و تسخیر ممالک که کرده بودید برباد رفت. کاش گل پوش شما را به قاف نمی آورد و این بدنامی مرا پیش نیامدی که فلان اولاد پیغمبر علیه السلام را آورده گرفتار طلسم کرد. سلطان گفت: من حال تو پرسیدم، تو برای من شرح کشاف می خوانی؟ گفت حالا هم چیزی نرفته، تشریف بیاورید شاید دیگران هم باز آیند؛ و این حالت قایم الملک کرده (۱۸ الف) چون آمد بر او چسبیدم که جام دویم نخورد طپانچه بر من زد. سلطان گفت: بد کرد که پدرزن را طپانچه زد. لیکن تو هم گمکی خورده بودی که او را از وصل محبوبه اش مانع شدی و مرا هم نصیحت می کنی! سلطان جام نوش کرد. آن تخت نشین از هوا رسیده

گفت: بیت

بنیا ای شاه عالیقدر پیشم که خواهی برد آخرها ز خویشم
 سلطان پهلوی او بر تخت نشست. پریزادان تخت را برداشته به همان شهر رسیدند و
 سواری را داخل باغ کردند. ملک رفته بر تخت نشست و سلطان را در پهلوی خود نشانند.
 سلطان [وی] را در بغل کشیده بوسه روده طالب مباشرت گشت. آن ملک خود را به
 عقب کشید و گفت: ای شاه در نوع شما وفا نیست. آدمیزاد هر دم در خیال می باشد.
 اول تو او را پسند کردی، آخر آزاد گردیده مهر به من ورزیدی. می ترسم اگر از من بهتری
 را ببینی مرا گذاشته با او پیوندی! این طلسم است، یک از یک بهتر می باشند. آن وقت
 لطف ندارد که من به دست تو آمده باشم و تو از من منحرف شوی. سلطان گفت: خدا آن
 روز [را] نیارد که بر تو دیگری بگزینم. بیت

گر برکنم دل از تو و بردارم از تو مهر این مهر بر که افکنم این دل کجا برم^{۱۸}
 بنفش پوش گفت: معلوم خواهد شد. در این بودند که صدای ساز و نغمه به گوش
 سلطان رسید. از ملک پرسید این آواز از کجاست؟ گفت خواهری دارم که در سال
 کوچک و در رتبه کلان است. خانه او پس دیوار خانه من است. این صدا از آنجاست.
 سلطان گفت: عجیب خواننده ای دارد که دل را می رباید. گفت خود می خواند. اگر
 بشنوی بدانی که لذت زندگی چیست. گفت او را بطلب که به دولت تو بشنوم. ملک
 گفت شأن او از آن ارفع است که در خانه من بیاید. مگر من بروم. گفت باید رفت.
 گفت می ترسم همین که او را ببینی مرا فراموش کنی و او را برگزینی. گفت ای ملک
 چنین مگو. گفت معلوم خواهد شد. این گفته برخاست و در آن خانه درآمد و او را بر تخت
 نشسته یافت، سراپا زیور الماس پوشیده. بمجرد دیدن او بنفش پوش را از نظر انداخت و
 مفتون او گردید. اما بنفش پوش او را سلام کرده به جای خود نشست و احوال سلطان
 گفت که از گرفتاران طلسم است اما در وقت شراب خوردن رعشه بردست من افتاد و
 جام شکست، معلوم نیست که چه صورت دهد. گفت هر چیز را نهایت است اما بگو
 پادشاه ترا چه قدر دوست (۱۸ ب) می دارد. گفت تا حال سخنان محبت می گفت.
 اکنون که شما را دیده معلوم نیست که در چه فکر است. الماس [پوش] تبسمی کرده به
 جانب سلطان نظر نمود. [سلطان] نزدیک بود که قالب تهی کند. به این اشعار گویان
 گردید:

ندانم که این راز سر بسته چیست که با ماه نوهردم عاشقی است
 سرو کار من هر شبی با مهی است به خلوتگه تازه شمعم رهی است

ندانم سرانجام این کار چیست که سر رشته هرگز پدیدار نیست
 الماس پوش بنفش پوش را گفت: ای خواهر شنیدی این پادشاه چه گفت؟ و روی به
 سلطان کرده [گفت]:

زن نوکن ای دوست هر نو بهار که تقویم پارینه ناید به کار^{۱۹}
 سلطان گفت: بهار اینجا همین یک روزست. پس اکنون بهار بنفش پوش آخرد و
 من به غلامی شما سرافراز گشتم. الماس پوش بنفش پوش را گفت: ترا شرم نمی آید؟
 برخیز و به مقام خود برو، مگر می خواهی که سلطان به ضرب گردنی بیرون کند. سلطان
 گفت این موقوف حکم شماست. ما حکم شمشیر داریم، به دست هر که افتادیم از
 او بیم. بنفش پوش گفت: ای آدمیزاد بی مرّوت، آنچه می گفتم بظهور پیوست، آخر شیوه
 بیوفایی را ظاهر کردی و بی موجب از من مهر برداشتی. سلطان گفت: از تو شرمندۀ
 جماعی هم نیستم والا شرم دامنگیر می شد. بنفش پوش آزرده برخاست و گفت: حالا
 خواهیم دید که الماس پوش چگونه به دست تو می آید. چون آن رفت سلطان پهلوی
 الماس پوش نشست. او گفت: وصل ما [موقوف] برخوردارن جام سیوم است. امشب
 مهمان باش. فردا ترا به سرچشمه می رسانم تا جام سیوم بر خوری و لایق صحبت ما
 شوی. گفت از آمد و رفت [چه حاصل؟] یک بار بگوهر قدر بگویی بخورم. گفت
 چنین نمی شود. برای هریک [یک] جام بخورتا از آن تو شود. دیگر تو بر او قایم
 نمی مانی، طمع به دیگری می کنی باز برای او جام دیگر ضرور می شود. سلطان فرمود:
 چه کنم؟ بی اختیار می شوم. همین که شما را دیدم بنفش پوش از نظرم افتاد. اما عشق
 سلطان بر این مردم زیاده می شد. روز دیگر باز خود را زیر درخت انار دید. ملک ساطوع
 به حال خراب نشسته، باز در منع جام سیوم مبالغه کرد. لیکن سلطان به حالی که گرفتار
 بود کی بشنود؟! بعد از سماجت گفت: اگر به جدّ داری داماد خود را بازدار، ما خود
 گرفتار شدیم؛ و جام سیوم نوش کرده با الماس پوش بدر رفت و در قصر رفته به عیش
 مشغول شد. با خود گفت امشب کام (۱۹ الف) خود از او حاصل کنم. چرا دیگری را
 ببینم که مایل او شوم. در این بودند که کنیزی آمده به الماس پوش گفت: شما را
 یاقوت پوش طلب داشته، الماس پوش برخاسته به سلطان گفت: باش می آیم، مرا
 یاقوت پوش طلبیده، این گفته روانه شد. سلطان نیز از عقب او روان شد تا به خانه ای
 داخل شد. سلطان یاقوت پوش را که بر تخت یاقوت نشسته بود [دیده] موافق ضابطه عشق
 او منتقل کرد. دل از الماس پوش کنده به یاقوت پوش چسبیده آهی کشید. الماس پوش
 گفت: آخر از من هم منحرف گشتی، ما هم دلبستگی به تو نداشتیم. این گفته بدر

رفت. سلطان را یاقوت پوش طلبدیه پهلوی خود نشانیده مجلس به روی او آراست و وصال موقوف بر جام چهارم داشت. سلطان قبول کرده به صحبت نشست و به خود گفت: این چه بوالهوسی است که دل اول بریکی مبتلا می شود، باز بمجرد دیدن دیگری از او کنده می شود که گویا آشنا نبود! عجب طلسم است این که کس دیده و دانسته خود را در بلا می اندازد و از مال کار نمی اندیشد! ای مهدی معلوم شد مرگ تو با اولاد در این طلسم نوشته بودند. نصیحت ساطوع نشنیدی! این بار که بر چشمه روم جام نخورم. لیکن چه فایده! هر گاه فرزندان و اولادان گرفتار طلسم باشند چه لذت از زندگی؟ باز بخاطر رسید جام باید خورد و با این هم بستر شد! در این اندیشه به خواب رفت و خود را باز بر چشمه دید و میل خوردن جام چهارم کرد. ملک ساطوع باز بعجز درآمد. [سلطان] چنان مست طلسم بود که حرف او نشنیده جام خورد. بعد ساعتی تخت یاقوت پوش رسیده او را بدر برد. سلطان در منزل یاقوت پوش رسیده به عیش مشغول شد. چون قصد بوس و کنار کرد یاقوت پوش خود را پس کشید و گفت: آدمیزاد بیوفاست. ای پادشاه راست بگو در من چه دیدی که بر آن هر سه برگزیدی؟ گفت از دل من پرس، من که محکوم دلم. گفت به همین دم لعل پوش به دیدن من خواهد آمد. احتمال کلی دارد که چون او را بینی بر من بگزینی. گفت چون او بیاید مرا در حجره پنهان کن تا من او را نبینم. این حالت از طلسم است که دیگری را دیده اولی را فراموش کنم. تا حال که کام خود را از کسی حاصل نکرده ام. در این بودند که روی هوا روشن شد. یاقوت پوش گفت: لعل پوش رسید. سلطان در حجره پنهان شد. لعل پوش آمده بر تخت نشست و شروع به سخن کرد. اما به دل (۱۹ ب) سلطان رسید که این را اندکی پرده برداشته بینم. چون نظر کرد عاشق شده آهی کشید. لعل پوش پرسید ای خواهر این کیست؟ گفت بوالهوسی است، تا حال دم از عشق ما می زد. ظاهراً شما را دیده عاشق شده. [سلطان] آهی کشید و فریاد کرد که حاضرم. این گفته، برآمده در میان هر دو بر تخت نشست. لعل پوش گفت: زنده دلی است. هر که را جمیله ای برمی آید مایل او می شود. کنیزان یاقوت پوش سلطان را نفرین کردند. کنیزان لعل پوش حمایت کرده با هم جنگیدند. یاقوت پوش گفت مگر من مرده بودم که تو [حمایت] او می کنی. لعل پوش گفت تو خود را چه فهمیده ای که چنین می گویی، چنان طپانچه بر روی تو توانم زد که دندانهای تو در حلق تو رود. یاقوت پوش گفت این تندخویی کسی از تو برداشت نخواهد کرد. هر دو بر هم دو یبند. آخر لعل پوش دندانهای یاقوت پوش را شکست، کنیزانش او را بدر بردند. سلطان به قاه قاه خندید و گفت خوب کردی، محبوبه مردانه! لعل پوش سلطان را به منزل خود برد و

صحبت بر روی وی آراست و گفت: موقوف برخوردارن جام پنجم است. سلطان گفت مرا زود به چشمه برسان. گفت سرورعه خواهی رفت اکنون صحبت بدار. سلطان در یوس و کنار به خواب رفت. صبح خود را زیر درخت انار دید و جام برگرفت. ملک ساطوع جمشید را دشنام داد که اگر طلسم نمی ساخت چرا کسی گرفتار می شد، به انواع سلطان را منع می کرد، لیکن فایده نبخشید، سلطان جام خورده بدر رفت. ملک ساطوع گریه می کرد و می گفت: این بدنامی در دو عالم برای من ماند، کسی نشنید و کسی نشنود! گفت: ای ملک به همه حال بگذار تا جام هفتم بخورند. و سلطان به سبب کلمه غرور گرفتار شد که گفته بود من صاحب خروج طلسم را خواهم شکست، هر گاه که او گرفتار شد از دیگری توقع شکستن طلسم معلوم است! حیف از بزرگی سلطان و جوانی قایم الملک! این می گفت و گریه می کرد و آن طرف خواتین از ناله قیامتی بر پا کرده بودند. اما سلطان را لعل پوش به مقام خود برده مجلس به روی سلطان آراست. ناگاه کنیزی رسید صندل بر پیشانی مالیده، لعل پوش گفت: چرا صندل مالیده ای؟ [گفت] سرملکه ما درد می کند، او صندل مالیده به متابعت او جمیع کنیزان صندل بر جبین مالیده اند. لعل پوش گفت دیدن او ضرور شد. به سلطان گفت تو در عیش باش من خواهر (۲۰ الف) خود را دیده بیایم. سلطان گفت من هم می آیم. لعل پوش گفت بیا. کنیزان گفتند او را مبر، همین که مروارید پوش را خواهد دید شما را فراموش خواهد کرد. لعل پوش گفت باکی نیست. او از تندخویی من مطلع است. سلطان همه را شنیده جوابی نگفت و همراه او روان شد تا به منزل او رسید. مجلسی دید آراسته و نازنینان نوحاسته در او جمعیت دارند لیکن همه صندل مالیده اند و ملک مروارید پوش صندل به جبین مالیده بر تخت نشسته؛ سلطان به دستور، گرفتار آن مه جبین شد و لعل پوش از طاق دل او افتاد. با خود گفت: عجب زنی، نی که دندان شکست، تا این مروارید پوش هست کسی به او چرا پردازد؟ بی اختیار گفت ای ملک عاشق به قربان تو رود تو در دسر داری من در ددل دارم، با هم مناسبت تمام است. لعل پوش بر سلطان تند شد و گفت: ای بیوفا مرا هم مثل دیگران تصور کرده ای، مگر تا حال از تندخویی من واقف نشدی، در حضور من با خواهرم اختلاط می کنی؟ حرف زیاده مزین و الا حال ترا از او بتر کنم. سلطان گفت برو ای یگانه. بیت

دام بر آن نه که گرفتار تست پیش کسی رو که خریدار تست^{۲۰}

لعل پوش بر سلطان مشتکی انداخت. سلطان طپانچه بر صورت او زد چنان که داندانهای او شکست، کنیزانش بدر بردند. سلطان با مروارید پوش به عیش مشغول

گشت. اما به خاطر سلطان رسید که احوال رفقا معلوم کند. از ملکه پرسید. گفت آنها نیز مثل توبه عیش مشغولند. فرمود می توانی آنها را به من نمایی؟ گفت تو فردا جام ششم خورده نزد من بیا، ترا خواهیم نمود. سلطان به شوق خوردن جام خوابیده صبح خود را بر چشمه زیر درخت انار دید. جام برگرفت. ساطوع نشسته گریه و زاری می کرد لیکن سلطان رحم نفرموده جام پر کرده بر لب گذاشت. ملک ساطوع خود را بر قدم سلطان انداخت و گفت: ای سید مرا از خوردن جام در پیش ساقی کوثر شرمندگی مکن. اگر این جام بخوری باز نوبت جام هفتم است که ثمر آن دیوانگی است. سلطان فرمود ای ساطوع از اثر شومی منع تست که تا حال یکی را هم نگاییده ام. اندک زبان خود را ببند تا به کام دل برسیم. ساطوع گفت هر گاه در پنج روز کار نکردی در این دو روز چه خواهی کرد؟ اگر میل پر یزدان داری این قدر برای تو پیدا کنم که از عهد آن بر نیایی، دیده و دانسته گرفتار طلسم مشو! سلطان فرمود پر یزاد دیگر کی برابری به مرواریدپوش خواهد کرد؟ لطف تو (۲۰ ب) همین است: زبان ببند و مرا مانع مشو و بدان کسی که عقل دارد از مرواریدپوش دست بر نمی دارد. ای ملک حق به جانب تست تو او را ندیده ای و گرنه منع نمی کردی^{۲۱}... جام نوشیده مرواریدپوش در رسید، سلطان متوجه او شد. ساطوع روبه ملکه کرده گفت: ای بابا اگر به این سلطان محبت داری او را از خوردن جام هفتم که موجب دیوانگی است منع کن و بگذار که طلسم خراب شود، چرا که سید و صاحب خروج است. ملکه به جانب سلطان دید. سلطان گفت این مرد یک جام هم نخورده دیوانه شده زحمت می دهد. این گفته در پهلوی وی قرار گرفت. تخت برداشته بدر رفتند. ساطوع از غم قریب مرگ رسیده بود و می گفت یک جام باقی مانده، ممکن نیست که این مدهوشان نخورند، حیف! بیت

آخر از او گشت دل من دونیم	آنچه دلم داشت از آن ترس و بیم
روسیهی ماند به من جاودان	کاش نمی آمدم اندر جهان
حیف که شد دین و دل من تباه	آه از این غصه جانسوز، آه

به نوعی گریه می کرد که کسی را طاقت دیدن آن نبود. آخرای او بر این قرار گرفت که فردا خواتین را حاضر سازد شاید قایم الملک را مهر معزالدین دامنگیر شود و جام هفتم نخورد، پس سراچه ها در خیمه کشیدند و خواتین را حاضر کردند. آنها به نوعی گریه می کردند که زبان قلم از تحریر آن عاجزست.

ایشان را در این سامان گذاشته بار دیگر به ماجرای سلطان و گرفتاری طلسم رجوع کنم

اما مرواریدپوش سلطان را به منزل خود آورد. تمام روز رقص پر یزادان بود که سلطان هرگز در عمر خود ندیده بود، هر ساعت این بیت می خواند: بیت

که را دماغ که از کوی یار برخیزد نشسته ایم که از ما غبار برخیزد
ملکه شراب می خورد، به سلطان تکلیف نمی کرد. اما سلطان با وجود صلاح و تقوی
میل می کرد و انتظار شراب می کشید که ملکه تکلیف کند او نمی کرد تا کار به جایی
رسید که سلطان این بیت می خواند: بیت

من اگر توبه زمی کرده ام ای سروسهی تو که خود توبه نکردی که مرا می ندهی
ای ملکه چرا تکلیف شراب نمی کنی، بیگانه وار در این مجلس نشسته ام. ملکه به
جانب سلطان دیده بخندید. بیت

سیادت پناها، ورع دستگاہا تو را با می این جهانی چه نسبت؟
تو آئی که بهر تو کرده مهیا شرابِ طهور ایزد از بزم جنت
سلطان در جواب (۲۱ الف) گفت: بیت

ساقی کوثر نمی دارد در یغ از ما شراب عیضاخواهیم کرد: اینجا شراب، آنجا شراب
ملکه باز بخندید. سلطان گفت به خنده وقت مگذران، شراب بده! بیت

سخن صریح بگویم نمی توانم دید که می خورند حریفان و من نظاره کنم^{۲۲}
اهل این مجلس به خوردن شراب مشغولند و من [در] عیش خشک. بیت

به من هم بده تا که هم رنگ گرم میادا که بی باده دلتنگ گرم
ملکه گفت: روز اول که سبزپوش به تو تکلیف شراب کرد تو گفستی نخورده ام و توبه
کرده ام. اکنون چه شده که سماجت می کنی؟ سلطان گفت آن وقت چنین بود. اکنون
خود را معاف نمی توانم داشت. بیت

حاشا که من به موسم گل ترک می کنم من لاف عقل می زنم، این کار کی کنم^{۲۳}
ملکه گفت: شب آدینه خود را از ارتکاب این امر بازدار. روز شنبه گویم و شنویم.
سلطان گفت:

شب جمعه و روز آدینه چیست بده می، بده الغفور اسم کیست؟
نگوییم بی باده شنبه نکوست چه شنبه چه جمعه همه روز اوست
بعد از آن روبه ساقی کرده گفت: بیت

بیا ساقیا بگذران روز را بده آتش معذرت سوز را^{۲۴}
 القصه میان سلطان و ملکه تا دیر این صحبت بود. سلطان اضطراب در خواستن جام
 می کرد و او تغافل می ورزید. آخر گفت: ای پادشاه غنیمت بدان که حرمت ترا نگاه
 می دارم و شراب نمی دهم، چون بر ما معلوم است که تو کیستی، و گرنه کسی وارد طلسم
 نشده که شراب نخورد. سلطان گفت در طلسم شنیده ام که شراب هم می رسد که چون
 شراب غیر طلسم حرام است چون این طلسم است چرا شراب از من دریغ می داری؟
 ملکه گفت این طلسم ساخته جمشیدست و در اینجا همین شراب است که ترا نباید
 خورد. سلطان که نشوئه طلسم داشت باز باده طلب کرد. ملکه متسی (?) برب مالیده قهوه
 تیار کرده^{۲۵} گفت قهوه بخور و بوسه من بگیر تا از متسی (?) نشوئه تازه خواهد شد. سلطان
 این شعر خواند: بیت

در فصل گل ز بخت سیه همچو لاله ام جای شراب قهوه بود در پیاله ام
 قهوه خورده بوسه ربود. تغییری در دماغ و مزاج او بهم رسید چنانچه در سکر بهم
 می رسد. چون دو سه پیاله مَع کینیزک نوش کرد شهوت مستولی شد. دست خویش به ازار
 ملکه دراز کرد. ملکه گفت چه خیرست؟ گفت آنچه عیان است چه حاجت به بیان.
 شب با من وعده کرده بودی که جام بخور از آن تو شوم. ملکه گفت اکنون از تو نیستم بگو
 از آن کیستم؟ گفت کام دل بده. (۲۱ ب) گفت اگر با من در آویزی از محبوبه ای که
 صد چند از من بهترست دورمانی! سلطان شنیده میل او کرد. باز به خود گفت: شاید دل
 مرا امتحان می کند. چون میل من بیند آزرده شود، حال آن که این هم صاحب جمال و
 خوش صحبت و خوش اختلاط است، به آن حظی تمام دارم. گفت ای ماه: بیت
 هست آیین دو بینی ز هوس قبله عشق یکی باشد و بس
 من دیگری را بر تو نخواهم گزید اگر آفتاب تازه باشد. ملکه گفت اگر بعد دیدن او
 چنین گویی جا دارد. گفت بوالهوسی بسیار کردم و چه لازم که او را ببینم؟ تمام عمر
 پیش تو خواهم بود. ملکه گفت: دیروز خواهش رفقا داشتی امروز فراموش کردی، اگر
 بگویی ترا برده رفقا را بنمایم، چون دیده برگردی هر چه بگویی قبول کنم. سلطان به
 صحبت نشست و نام ملکه پرسید و گفت در روز اول که سبزپوش جام شراب به من
 تکلیف کرد، خواست که بدهد دست او رعشه کرد و جام افتاده شکست و او به گوش
 کینیز سخنی گفت و به جایی فرستاد. بعد ساعتی آن کینیز باز آمده جواب آن در گوش او
 گفته دیگر تکلیف می به من نکرد. بگو که آن سخن چه بود؟ ملکه گفت: بدان که نام
 من سعادتزادان مرواریدپوش است. چون احوال کینیز پرسیدی مقرر از بنای طلسم چنان

است که وارد طلسم را شراب می دهند و جمشید مقرر کرده که وارد طلسم اگر اولاد پیغامبر علیه السلام باشد و شراب در مذهب او حرام باشد به او شراب ندهند. سلطان گفت آفرین بر جمشید باد که با وجود کفر رعایت پیغمبر کرد. ملکه گفت جمشید کافر نبود. کلمه پیغمبر می خواند. ما هم کلمه می خوانیم. سلطان گفت حالا این دین منسوخ شده، دین خاتم الانبیاست که باید تونیز قبول کنی. گفت: ای سلطان، این موقوف بر فتح طلسم است و شکننده طلسم نیز اولاد پیغمبر باشد و ساکنان، دین او قبول خواهند کرد. سلطان گفت: ای ملکه اگر از دست تو آید مرا راهی بنما که طلسم بشکنم. گفت در تو علامت طلسم شکنی نمی یابم. سلطان گفت چه ضرور به طلسم شکننده شود. بیت

در همین جا مقام خواهم کرد زندگی را تمام خواهم کرد

ما ز تو صبح و شام می جوشیم عمر باقی به عیش می کوشیم

و دیگر گفت: مرا به مقام رفقا ببر. ملکه تخت روان طلبیده سلطان را سوار کرد. پریزادان تخت برداشته به باغی بردند. گل و لاله بیشتر داشت و عمارت منقش و از مشعل و ماهتابی روشن بود. سلطان فرود آمده بر تخت نشست. نهایت خوشی از دیدن (۲۲ الف) این مکان حاصل کرد. ملکه فرمود ای سلطان تو بر تخت قرار گیر من می آیم. فرمود ای ملکه چنان نکنی که مرا تنها بگذاری. گفت هیچ جای این طلسم برای وارد بیگانه نیست. سلطان گفت تو مرا که سلطان خطاب می کنی چگونه دانستی که من پادشاهم؟ گفت بر من احوال واردان طلسم معلوم است. این گفته از نظر سلطان غایب شد. سلطان با خود می گفت که سعاد بهترین زنان طلسم است لیکن صاحب این مقام هم عجب حسنی داشته باشد و سعاد نیز تعریف حسن او می کرد. القصه آمده داخل ایوان شد. چند کرسیها چیده بودند و برای شهزاده ها تخت بود بر آن قرار داشتند. برابر هر تخت کرسی در حجره بود که پرده زر بفتی در کمال تکلف آویخته بودند. شهزاده ها و نامداران به توجه تمام به سوی آن پرده می دیدند و هر دم آهی می کشیدند و این دو کلمه ورد زبان بود: ای ملکه برآی تو، سلطان نیامد؛ و باز طرف صحن دیده می گفتند: ای سلطان زودتر بیا تا ملکه برآید. و پریزادان مغنی این سخنان به اصول می خواندند و شهزاده ها اشعار عاشقانه می خواندند. قایم الملک می گفت: بیت

در انتظار تو ای لاله [رو] جگر خون شد ز آب دیده زمین رشک رود جیچون شد

رکن الملک می گفت: بیت

ای ماه اوج خوبی، گشتی در انتظارم در هجر تو سیاه است پیوسته روزگارم

شهزاده حیدر می گفت: بیت

بیا ای جان من ، نه جان نمانده
و عرب شجاع تکرار می کرد: بیت
آه من العشق و حالاته
و گاهی زمزمه می کرد: بیت

ها، جان عاشقان به غمش تا هلاک شد قلبی سواک من هوس الغیر پاک شد^{۲۶}

و دلاوران نیز اشعار عاشقانه می خواندند. باز ساکت شده می گفتند: ای ملکه برای سلطان نیامد و ای سلطان توبیا که ملکه برآید. باز معنیان به اصول تکرار می کردند. وقتی که اشعار می خواندند رقااصان خاموش می ماندند. سبب این که اینها شراب می خوردند^{۲۷}. اول سلطان ساعتی ایستاده تماشای رفا دیده بسیار خندید و قدم را در ایوان گذاشت و چون نظر آنها بر سلطان افتاد بی اختیار جسته به جای سلام «سلطان آمد» گفتن گرفتند. پریزادان نیز به اصول می خواندند. پس هریک تسلیمی به سلطان کرده گفتند خوش آمدی و صفا آوردی. بیت

کجا بودی که امشب شوختی آزرده جانی را به قدر روز محشر طول دادی هر زمانی را

سلطان گفت: یاران خیرست. مگر معشوق شما من بودم که برای (۲۲ ب) من سوزش دارید؟ [گفتند] تو قبله و کعبه مایی لیکن وصال محبوبان ما موقوف بر مقدم شریف بود. اما چون سلطان داخل مجلس شد پریزادان خدمتکاران از چارجانب دوانیدند و تخت و کرسیها را جدا کرده تخت عالی مرصع در میان گذاشتند. دلاوران بر کرسیها نشستند و این مضمون تکرار می کردند: شاه اسیری به طلسم آمدی، طرفه آمدی به طلسم آمدی. سلطان از رفا پرسید که در این چند روز شما چه کردید؟ گفتند عشرت کردیم. پس هریک جدا جدا حقیقت خود را باز گفتند و حقیقت همه به احوال سلطان مطابق بود. اول سبزپوش باز بنفش پوش و غیره تا به مرواریدپوش رسیدند. از قصر سبزپوش تا به قصر ملکه سیاه پوش رفتند. او را دیده همه را فراموش کرده دل به زلف او بستند و چون استدعای وصال او نمودند موقوف بر جام هفتم کرد و مقرر چنین شد که شما دوازده کس از یک سلسله هستید و پادشاه در میان شما هست. باید که جام هفتم یک بار باتفاق خورید. آنها که یک روز پیشتر آمده بودند دو روز در قصر مرواریدپوش ماندند. چون موافق مراتب بر تخت و کرسی نشستند، گفتند که محبوه های شما از این حجره ها بیرون خواهند آمد. وقتی که پادشاه شما در اینجا بیاید محبوه ها خواهند برآمد، در انتظار باشید. به این سبب انتظار شما را داشتیم. پس به پرده ها گفتند که ای محبوه دلگشای

الحمد لله پادشاه ما رسید. اکنون حالت منتظره چیست؟ شیفته خود را به وصل برسان، سلطان در اشتیاق سعاد و گاهی در فکر ملکه این قصر خاموش نشسته بود و گفتگوی ایشان می شنید. بعد از لمحہ ای کنیزان دو بدند، دوازده تخت که یکی میان آنها گرانبها بود، روی به روی ایشان نزدیک یکدیگر گذاشتند و عقب هر تخت شش کرسی فرش کردند و تخت گرانبها در میان بود. آنگاه از دری پرده برداشته شد و از آن نازنین سیاه پوشی در کمال خوبی برآمد، و شش کس دیگر از عقب برآمدند که عبارت از سبزه پوش گرفته تا به مروارید پوش بودند. چون نگاه صادق بر او افتاد بی اختیار خود را از کرسی انداخته شروع به صدقه قربان شدن گرفت. [گفت] ای شهریار:

آن که از من برده دل این ماه اوج دلبری است ماه را بی شک به عالم بر کواکب برتری است

ای شهریار اینها که نوبت به نوبت دام محبت بر من افکندند در عقب او می آیند. تو خود انصاف کن که پیش این ماه خوبی دل این کس به جانب دیگر چگونه میل (۲۳) کند. این گفته دو یدیه خود را برپای محبوبه انداخت. مروارید پوش صدای دور باش می کرد و می گفت: برجای خود بنشین و این ملکه را امثال ما تصور مکن که در بغل تو بنشیند. بعد خوردن جام هفتم به وصل خواهی رسید، اکنون به دیدن او قانع باش. اگر غیر این کنی سالها از او دور مانی. صادق از ترس بر جای خود نشست و مستغرق دیدار گشت. بعد از آن محبوبه راقیل آمده موافق صادق گفتگو شده بر تخت و کرسیها نشسته، پس محبوبه های سعدان و مظفر و عرب شجاع آمدند. اینها تصدق شده به سلطان محبوبه های خود را نشان دادند. آخر بر کرسیها نشسته متعاقب ایشان معشوقه های جیلا و هر دو مهتر برآمدند. احوال این هر سه مثل دیگران شد. مهتران هر طرف جستجوی می کردند و محبوبه های ایشان بر این خنده می کردند. آخر مروارید پوش ایشان را بر کرسی نشانید، بعد از آن محبوبه قایم الملک با شش خواص برآمد. شهزاده نیز تصدق شده روبه رو نشست. پس محبوبه های رکن الملک و شهزاده حیدر آمدند و بر تخت قرار گرفتند. سلطان اندکی بهوش بود. نظر کرد دید که محبوبه هر یک به قدر مرتبه هر یک است. محبت سلطان هنوز در میان سعاد و ملکه این قصر شراکت یافته بود. حیران نشسته تمیز می کرد و حیرت می فرمود. بعد از لمحہ ای صدای طَرَقُوا طَرَقُوا و خبردار خبردار بلند شد. همه نازنینان از تختها فرود آمده دو راسته صف بستند. پرده برداشته شد. نازنین صنمی مه پیکری بیت

کاکل مشکین به دوش انداخته وز نگاهی کار عالم ساخته

حسن سبزه پوش داشت. گویا نمک خوان ملاحظت بود و لباس جواهری که به آن

رنگ مناسب داشت پوشیده از در درآمد، عشوہ ساز، سراپا ناز، به ادایی قدم برمی داشت که هر قدم پای بر خانه خرابی مردم می گذاشت. اما چون نظر سلطان بر او افتاد حالتی بهم رسانید که نزدیک بود قالب تهی کند. بی اختیار آهی زد و بیفتاد. این حالت سلطان به دیدن هیچ یکی رونداہ بود. به حکم آن نازنین گلاب آورده بر روی سلطان پاشیدند تا به هوش آمد و این مضمون را مکرر خواند: بیت

مہر بتان ورزیدہ ام بسیار خوبان دیدہ ام لیکن تو چیز دیگری، لیکن تو چیز دیگری

آن نازنین تبسم کنان با هزاران کرشمہ و ناز آمدہ بر تختی بنشست. سلطان از تخت خود برجست و ارادہ کرد کہ خود را بر تخت محبوبہ بگیرد. سعاد ہمراہ آمدہ (۲۳ ب) بود بانگ برزد کہ ای پادشاہ خبردار، بر جای خود باش، اگر نافرمانی کنی دیگر تا قیامت بہ وصل او نرسی. بالفعل بر تخت خود بہ عزت بنشین و تمام شب بہ نظارہ جمال این ملکہ بگذران، فردا ترا با فرزندان برابر چشمہ می رسانم. جام ہفتم بخورتا شایستہ وصال این ملکہ توانی شد و ما ہمہ نیز فرمانبردار تو خواهیم شد. اگر غیر این کنی دوست تو دشمن خواهد شد. چو از او گشتی ہمہ چیز از تو گشت. بالفعل این سبز پوشان (؟) اگر می خواهید بہ قسمی کہ گفتہ شدہ خاموش نشینید. سلطان لاچار شدہ با وجود اضطراب خاموش نشست و مانند صورت دیوار گشت. سبز پوشان خاموش بودند اما گاہی تبسمی می کردند. اما تبسم خنجری بود، و سلطان و غیرہ دعا می کردند کہ کی صبح شود کہ جام خوردہ بہ وصل محبوبان خود رسیم. چند روز دیوانہ باشیم و یقینی بود کہ بعد دیوانگی بہ وصل می رسیم. صحبت ساز و رقص همچنان بود و می گفتند ملک ساطوع می خواست [ما را] از چنین عیش محروم سازد و قایم الملک گفت: ای سلطان من دندانہای آن سماجت پناہ را شکستم و سلطان گفت خوب کردی، مصرعہ، کلوخ انداز را پاداش سنگ است.^{۲۹} رکن الملک گفت پدرزنت بسیار سماجت پناہ است اگر پدرزن من بود می کشتم، آدمیت کردی کہ بر دندانہا اکتفا کردی. مہتران گفتند: بیچارہ چہ کند؟ نمی خواهد کہ دامادش دختر او را گذاشتہ معشوق دیگر گزیند. القصہ تا آخر شب جنت و ساطوع (؟) بیچارہ را در میان داشتند، آخر شب بہ خواب رفتند. چون بیدار شدند ہمہ را بر سر چشمہ یافتند کہ خیمہ بر پا کردہ اند و آواز خواتین از خیمہ می آمد و یک طرف ملکہ با پر یزدان با غم و غصہ نشسته و انار کہ جام بدان آویخته است در میان سراچہ گرفته اند. عجب فریادہا برخاست. چون خواتین دیدند کہ سلطان و غیرہ بر سر چشمہ ظاہر شدند بہ یک بار شور و غوغا برداشتند و شروع داد و بیداد کردند. سلطان بہ قایم الملک گفت: این بار پدرزن قمرساق طرفہ معرکہ ای بر پا کردہ، معلوم شد کہ

اجلش رسید، رکن الملک البته باید کشت. قایم الملک بر ساطوع دوید. ساطوع گریخت. اما جام خود به خود از درخت جدا شد پیش صادق و رفقای او آمد. اینها جام خوردند، به مع عرب راه صحرا پیش گرفتند و اصلاً به احوال دیگران نپرداختند. پس هر دو عیار و جبلا جام خورده راه صحرا پیمودند. حالا سلطان و هر سه شاهزادگان ماندند و خواتین خلوت یافته از خلوت برآمده بر اینها چسبیدند و گفتند اول ما را کشته [بعد] جام بخورید و در کوه قاف یکی (۲۴ الف) میارید. سلطان فرمود اگر عزت خود می خواهید دست از ما بدارید و ما را به خدا سپارید. ساطوع گیدی این قدر خواهد کرد که شما [را] پیش اسماعیل رساند و به او بگوید که ای فرزند جای تو در عیش ما خالی بود. بعد فنج خوارج به استصواب ملک ساطوع تو هم در قاف آمده شریک عیش ما شوید. اما شهزاده معزالدین در آن وقت چهارده ماهه بود. عالیه خاتون پیش شهزاده قایم رفته گفت: اگر به ما رحم نمی کنی بر این طفل رحم کن و از این اراده بازای. سلطان و قایم گفتند شما بر ما رحم کنید بگذارید بقیه عمر در خدمت محبوبان خود بسر بریم. اگر هزار سخن خواهید گفت اثر نخواهد کرد. این گفته متوجه گرفتن جام شدند. کار به جایی رسید که هلاله بر فرزند خود حیدر چسبید و گل پوش پری بر شاهزاده قایم و ماه افروز بر رکن الملک و عالیه خاتون بر سلطان چسبیدند و از دور ملک ساطوع داد و بیداد می کرد. شور و نوحه ایشان در زمین و آسمان پیچیده بود، عجب هنگامه ای در میان آمده، اما اصلاً به خاطر گرفتاران طلسم نمی آمد و مطلق توجه به گریه خواتین نداشتند. شهزاده قایم به ساطوع گفت: دخترت را منع کن و گرنه مفت جان بر باد خواهد داد. هر یک به هر یک تهدید می کردند. حیدر به هلاله گفت مثل تو مادری باشد که خوشی فرزند نخواهد و گرنه مادران را آرزو می باشد که فرزند عیش کند. اگر تو محبوبه مرا بینی زیاده از من بر او مفتون شوی. سلطان به عالیه خاتون گفت: ای فرزند چرا به من چسبیده ای، الحمدلله وارثت در دنیا است، او را نخواهی گذاشت که اینجا بیاید. به زور [خود را] خلاص کرده بر گریه و زاری اصلاً نظر نکرده جام خورده راه صحرا رفتند.

تا به داستان ایشان برسیم از ملک ساطوع

و ملک او و پریشانی خواتین بیان کنم

راوی گوید سلطان و غیره با رقفا جام هفتم خورده دیوانه شده راه بیابان قاف در پیش گرفتند و خواتین از ناله خود را بی طاقت کرده قصد هلاک خود نمودند. ساطوع گفت: ابوالخیر نام جتی است در علم نجوم مهارت دارد از او پرسم، برای این که شنیده ام که

یکی از امت پیغمبر آخر الزمان طلسم [را] خواهد شکست. احتمال دارد که زمان طلسم قریب رسیده باشد و اگر ابوالخیر بر عکس گفت، شما را روانه دنیا می کنم، خبر کنید که مرگ ایشان چنین نوشته بود. عالیه خاتون گفت: این که صاحب خروج بود گرفتار شد، دیگر کیست که از او توقع داریم؟ شب افروز گفت: شهزاده اسماعیل بشکند. (۲۴ ب) دیگران گفتند: خوب فکر کردی، یک چراغ مانده او را هم خاموش می کنی! هلاله گفت سید رکن الدین شهید در واقعه سلطان [را] به زیارت اماکن فرستاد. مال کار به خوبی خواهد گذشت. دیگری گفت: خیر خود در گرفتاری دیده بودند. عالیه در حق جد خود شنیده بدش آمده گفت سید شهید نگفته بود که آب چشمه بخورند و حرف کسی نشنوند، دیده و دانسته خود را در بلا انداختند شهید چه کند؟ ماه افروز گفت: اِذَا جَاءَ الْقَضَا عُمَى الْبَصْرُ. قضا این مردم را به کوه قاف آورده بود. شب افروز گفت: ای گلپوش کاش ایشان را در اینجا نمی آوردی. گفت پس می گذاشتم که خوارج سر ایشان را بریده نزد خلیفه برند؟ عالیه گفت: این بیچاره برای خیریت آورده بود، قسمت را چه کند؟

اما ملک پر یزادان را نزد ابوالخیر فرستاد و خواتین را به باغ آورد. اصلح نزد ابوالخیر رفته احوال گفته طالب جواب گشت. ابوالخیر از علم معلوم کرده گفت: به خواتین بگو که عن قریب به شما فرجی روی خواهد داد. اصلح جواب گرفته روان شد. قضا را یکی از ملازمان دیو قرطبوس که صاحب چهل هزار تَره دیو بود این ماجرا معلوم کرده به قرطبوس گفت. آن ولد الزنا به طمع محبوبان آدمیزاد و سرداران: انقاس، الماد، التمعال و اغتوان و لکتس روان گشت. روز چهارم از دیوان پرسیده پیغام به ملک ساطوع کرد که شنیده ام چند محبوبه از بنی آدم وارد این ملک شده اند. برای دیدن من خوبند. همه را پیش من بفرست والا آماده جنگ باش. ملک این خبر شنیده نهایت مکدر شد و دست بر سر و صورت خود زد و پریشانی خواتین از حد گذشت. آخر الامر لاچار در مقابل قرطبوس معرکه آراست. مربکال از دست الماق کشته شد و قرطبوس از انکال زخم خورد و شانه او شکست. اینها نیز دو سه دیورا کشتند. لیکن به ملک اضطراب دست داد.

اکنون به داستان رجوع کردن برای دفع [دیوان] ضرور شد

راوی گوید که چون سلطان به مع رفقا سر به صحرا گذاشت در آن حالت بجز تصور محبوبان کار نداشتند. تمام روز متفرق می گشتند و شام به سر چشمه جمع می شدند. درختی به سر چشمه بود. بار آن می خوردند، صبح باز منتشر می شدند. اکثر هم به شهر

می آمدند. لیکن کسی را نمی شناختند و با کس سخن نمی گفتند و اشعار می خواندند. ملک گفت کسی متعرض ایشان نشود. روز ششم به سر چشمه شدند. ملکه سعاد با چند مشعل سر از چشمه بدر کرد، او را سلطان دیده بر قدمش افتاد (۲۵ الف) و گریه بنیاد نهاد. ملکه گفت: ای سلطان خبر داری که قرطوس بر سر ناموس [شما] آمده؟ گفت: یعنی ملکه صاحب قصر هفتم؟ اگر کسی بر سرش آمده باشد پوست از سرش بیرون کنم! سعاد گفت او هم خواهد رسید. لیکن بالفعل که ایشان را در دنیا طلبیده. گفت خدا حافظ ایشان است، تو به من راه وصلی محبوب بنما. سعاد دید که سخن نمی شنود. گفت: این به موجب حکم اوست و به همه گفت: حکم محبوبان شماس است که رفته قرطوس را بکشید و لشکر او را از سواد این ملک بیرون کنید و چون ابدان شما به خون آن دیوان آلوده گردد خود را در چشمه بیندازید خواهید رسید. اما اول در این چشمه غسل کنید تا بدنهای شما روین شود و شاخی از این درخت گرفته حربه خود سازید که از دست شما بر بدن دیوان کار شمشیر خواهد کرد. سلطان و غیره قبول کردند و سعاد باز به چشمه رفت. سلطان با رفقا غسل کرده چوب گرفته روان شدند. از این جانب ملک دو روز با قرطوس جنگید، کسی نبود که به میدان رود و اضطراب داشت و قرطوس فریاد می کرد که ای ملک کسی بفرست و گرنه من خود را به تومی زنم یا زنها را به من ده. در این بودند که سلطان با رفقا رسید و هریک اراده میدان کرد. از آن جمله اول عرب گفت مرا حکم محبوبه رسیده که او را بکش، من او را می کشم. ملک ایشان را دیده حیران شد که اجل دیوانگان رسیده که [ایشان را] کشیده آورد. اما صد افسوس، هر چند فریاد می کرد کسی نشنید! سلطان در مقابل قرطوس رفته گفت: ای حرامزاده چه ایستاده ای؟ حمله بیار که حکم دلبر من است که ترا بکشم! دیو نظر کرده بخندید و گفت: لقمه نرم و چرب رسید و بحق ابلیس اول ترا خورده بعد از آن نظاره جمال ناموس تو کنم. سلطان گفت: چه گه می خوری، حمله بیار! دیو دست به جانب سلطان دراز کرد که گرفته بخورد و به سرداران فریاد می زد که شما رفقای این را بخورید. اما سلطان مشتی بر دیو زد که بیهوش شد. سلطان بر سینه او نشست و مشتی بر مغزش زد که پریشان گشت. پس شاخ آن درخت زده که دو حصه شد. شهزاده قایم انقاس را قلم کرد. رکن الملک التمغال را کشت. حیدر اغتوان را به جهنم رسانید و عرب لکتس را دو نیم کرد. چنین هر سرداری سرداران دیو را کشت. ملک دیده حیران شد. دیوان به هیأت مجموع بر آن نامداران با حربه ها ریختند. ایشان نیز شاخه ها گرفته دیوان را قلم می کردند و حربه دیوان بر بدن ایشان کار نمی کرد. ملک نیز (۲۵ ب) به فوج خود حکم کرد که بزنید این

ابلیس پرستان را! در اندک زمانی لشکر دیوان را نیست و نابود کردند که قلیلی که مانده بود گریختند. سلطان با رفقا راه چشمه گرفت. موافق وعده در چشمه غوطه زده ناپدید شدند. اما ملک دید اگر چه سلطان فیروز برگشت، لیکن برای سلطان و شهزاده‌ها آه سرد می کشید و اشک خون می ریخت و می گفت: ساداتند، اول لشکر دیو را کشته باز در طلسم گرفتار شدند. داستان این شکست در جنّ و انس [شهرت] خواهد کرد. ملک اجناس دیوان را غارت کرده داخل باغ شد و تمام احوال به خواتین گفته فرستاد. از فتح خرم شدند و از غایب شدن قیامتی بر پا کردند که از تحریر بیرون است.

یادداشتها:

۱- استفاده از منابع قدیمتر، عناصر داستانی شاهنامه، شخصیت‌های معروف حقیقی و افسانه‌ای، ترکیب‌های ادبی و اعتقادات مذهبی در بوستان خیال امری رایج و مکررست. نویسنده در این مقام از ترکیب معروف «جام‌جم» که از قرن ششم هجری به بعد در مثنوی ادبی و عرفانی رواج تمام داشته سود جسته است و حال آن که در حقیقت آن جام گیتی‌نمای معروف از جمشید نیست و منسوب به کی خسروست و در شاهنامه در داستان بیژن و منیژه، از آن یاد شده است. استفاده از نام قهرمانانی چون پوریای ولی، شهرنار و ارنواز دختران جمشید، ضحاک، آذر کیوان مؤلف کتاب محبوبی دست‌نویس و مانند آنها از شگردهای مؤلف این داستان، و در جای خود جالب توجه و قابل ملاحظه است.

۲- آزار: درد و بیماری. این اصطلاح تا دوران کودکی نویسنده این سطور نیز در میان فارسی زبانان، خاصه اهل تهران رواج داشت. بعدها این معنی فراموش شد و امروز آزار معنی دیگری دارد که چندان مناسب و پسندیده نیز نیست.

۳- این سخنان، گفته‌های ملک ساطوع، پادشاه پریزاد سرزمین قاف، خطاب به سلطان صاحب قران، محمد مهدی قهرمان اول بوستان خیال است. در این داستان وی را همیشه «سلطان» و شاهان فرودست وی، از جمله شاه پریان را «ملیک» می‌نامند.

۴- شاهزاده قایم، نام قائم الملک است که قسمتی از بوستان خیال به نام وی قائم‌نامه نامیده شده است.

۵- چوک (Chowky) در زبان اردو به معنی صندلی است. معمولاً خانه‌های بزرگ و اعیانی محافظتی دارد که او را «چوک دار» می‌نامند و وظیفه او آن است که صندلی خود را نزدیک در ورودی گذاشته می‌نشیند و خانه را زیر نظر دارد و از ورود اشخاص ناشناس و دزدان و گدایان به خانه جلوگیری می‌کند. شهباه محافظت خانه از هجوم دزدان بعهده شیکردان است. با این حال چوک دار نیز در این باب مسؤول و همکار شیکردست.

۶- اشهر از پهلوانان اردوی سلطان است که در طلسم گرفتار آمده و گرفتاری او موجب این گفتگو شده است.

۷- اصطلاح «صاحب خروج» از ابومسلم‌نامه گرفته شده است. پیش از این گفته‌ایم که بوستان خیال از این داستان متأثرست.

۸- رکن الملک و «عرب شجاع» و نام‌های دیگری که در طی داستان بیاید همه قهرمانان و همراهان سلطان هستند. همراه بیگانه آنان فقط ملک ساطوع پری است که جنبه راهنمایی دارد. در عین حال شاهزاده قایم الملک پسر «سلطان» دختر ملک ساطوع را به زنی گرفته و داماد اوست، و این خویشاوندی در طی داستان مطرح می‌شود.

۹- در این نسخه تمام عنوانها با مرکب سرخ نوشته شده است. در بعضی موارد نیز کاتب جای عنوان را خالی گذاشته تا بعد آن را با مرکب سرخ بنویسد، اما فرصت نیافته یا فراموش کرده و این جاها سفید مانده است. در این مقاله این عنوانها با حروف سیاه چاپ شده است.

۱۰- ظاهراً یعنی: راه دادند.

۱۱- جمله زیاد روشن نیست. مقصود ملک ساطوع این است که اگر آدمیان به طلسم افتادند من آزاد باشم تا از زبان ایشان نگاهداری کنم و آنان را به ملک آدمیزاد برده به شهزاده اسماعیل برسانم. اسماعیل نیز فرزند (یا نواده) سلطان است. سلطان و یارانش همگی در طلسم گرفتار می شوند و سرانجام اوست که طلسم را می شکند.

۱۲- این اصطلاح در هند و پاکستان بسیار رایج و هنوز زنده است. بجای «با» و «همراه» و «باتفاق» کلمات مَعَ و بِمَعَ بکار می رود و اغلب به گمان و به سیاق کلمات فارسی که اگر مختم به حرکت باشند در پایان آنها «های بیان حرکت» می آید آن را بمع و معه می نویسند و حال آن که های پایانی در عربی ملفوظ و ضمیر متصل مفرد مذکر غایب (سوم شخص مفرد) و نوشتن آن غلطی فاحش است. در استنساخ بوستان خیال، از این خطا پرهیز شده است.

۱۳- در متن، قافیه بیت در هر دو مصراع «گرفتار» و نتیجه سهو کاتب است. به قیاس تصحیح شد.

۱۴- این قهرمان چون عرب است (گویی دیگران عرب نیستند!) بیتی به عربی می خواند. این بیت در دست کاتبی که فارسی نیز نمی داند تا به عربی چه رسد، چنان مسخ شده است که تصحیح آن ممکن نیست. لیکن برای آن که خوانندگان عزیز را نمونه ای از تصحیفات این نسخه در دست باشد آن را به همان صورت نقل می کنم:

انسا لندی وارزنک عن تفنک مادام قلبی سابق فی جنک (!)

در مصراع دوم کلمه شائق به سابق و کلمه آخر از «جَنک» به «جَنک» تصحیف شده است. در مصراع اول «انسا لندی» غلط نوشته شده، حدس زدن «وارزنک عن تفنک» نیز برینده مقدور نیست. ترجمه فارسی مؤلف از این بیت نیز چیزی به اطلاع خواننده نمی افزاید! این مرد عرب گاه نیز کلمات فارسی را در ضمن جمله ها و بیتهای خویش جا می زند!

۱۵- اصل: مافی عتسی - خواننده نشد، شاید کلمه آخر «عیشی» باشد.

۱۶- این جمله های عربی نیز بسیار آب نکشیده و پر غلط بود. به زحمت بدان سر و صورتی داده شد. معنی آنها چنین است: ای سلطان زبان مرا طاق آن نیست که شرح بدهم، عیشی کردم که شادی آن را نه آغاز است و نه انجام.

۱۷- به دستور بنی آدم یعنی به روش آدمیزادگان، و چنان که می دانیم در هند حمل هودج و تخت روان بر دوش آدمیان رواج داشته است و تا چندی پیش (با شاید تا کنون) وسیله نقلیه چرخ داری مانند کالسه وجود داشت که به نیروی آدمی کشیده می شد و همگان آن را در فیلمها دیده اند.

۱۸- این بیت از خواجه حافظ است، گواین که خواجه نیز آن را از «کمال» الدین اسماعیل می داند:

ور باورت نمی کند از بنده این حدیث از گفتم کمال دلیلی بیاورم
گر برکنم دل از تو و بردارم از تو مهر آن مهر بر که افکنم آن دل کجا برم
(دیوان حافظ، چاپ وزارت فرهنگ، ۲۲۵، غزل ۳۲۹)

ملاحظه می شود که اندک تحریفی در نقل این بیت در داستان راه یافته است.

۱۹- بیت از سعدی است با اندک تحریف: که تقویم پاری نیاید به کار. - (بوستان، باب هفتم در عالم تربیت، چاپ تهران ۱۳۵۹، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۱۵۹، بیت ۳۱۴۵)

۲۰- بیت از سعدی است و در آن تحریف بسیار راه یافته است. اصل آن چنین است:

پیش کسی رو که طلبکار تست ناز بر آن کن که خریدار تست
(گلستان، حکایت دهم از باب پنجم در عشق و جوانی، کلیات سعدی، تهران ۱۳۵۶، امیرکبیر، ص ۱۳۵)

- ۲۱- از اینجا بیتی عربی حذف شده است که خواندن آن ممکن نبود.
- ۲۲- بیت از خواجه حافظ است با اندک تحریف: سخن درست بگویم... (دیوان حافظ، بتصحیح استاد دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران ۱۳۵۹، ص ۶۸۴، غزل ۳۴۲)
- ۲۳- از خواجه است. (دیوان حافظ، همان چاپ: ص ۶۸۶، غزل ۳۴۳)
- ۲۴- این سه بیت از ساقی نامه ز بیای ظهوری ترشیزی است. رجوع شود به تذکره میخانه بتصحیح احمد گلچین معانی، تهران ۱۳۳۹، صفحات ۳۷۲ و ۳۸۷
- ۲۵- تیار (به فتح اول و تشدید دوم) کردن: آماده ساختن، حاضر کردن، این اصطلاح هنوز در هند و پاکستان رایج است و در زبانهای اردو و هندوستانی بکار می رود.
- ۲۶- ظاهراً عرب شجاع تحت تأثیر طلسم عربی را فراموش کرده، از این روی «لحراراته» را «زحراراته» با حرف اضافه زای فارسی می خواند و بیت دیگر را ملمع بهم می یابد!
- ۲۷- البته مؤلف اینجا فراموش می کند که شهزادگان قایم الملک و رکن الملک و حیدر نیز فرزندان سلطان و از اولاد پیغامبر علیه السلامند و شراب هم در مذهبشان حرام است.
- ۲۸- این بیت اصلاً از امیر خسرو دهلوی است. دیوان وی در دسترس نویسنده این سطور نیست. اما در تذکره ریاض العارفین از آفتاب رای لکهنوی، چاپ پاکستان ۱۹۷۶، بتصحیح شادروان پیر حسام الدین راشدی، ص ۲۲۵ چنین آمده است:
- آفاقها گردیده ام، مهر بتان ورزیده ام
بسیار خوبان دیده ام، لیکن تو چیز دیگری
و آنچه در حافظه دارم نیز صورتی است قریب به همین ترتیب با اندک تغییر.
- ۲۹- این مصراع از نظامی است در خسرو و شیرین:
به دل گفستا جواب است این نه جنگ است
کلیوخ انداز را پاداش سنگ است

معرفی قطعات الحاقی شاهنامه

(۲)

آخرین بخش

شش — چون هنگام مرگ منوچهر می رسد، فرزند خود نوذر را پیش خوانده و به او اندرزمی دهد. از جمله به او می گوید:

نگر تا نتابی ز دین خدای	که دین خدای آورد پاک رای
[کنون نشود در جهان داوری	چو موسی بیاید به پیغمبری]
[پدید آید آنکه به خاورزمین	نگر تا نتازی بر او به کین]
[توبگرو که آن دین یزدان بود	نگه کن ز سرتا چه پیمان بود]
تو هرگز مگرد از ره ایزدی	که نیکی از او است و هم زوبدی

بیتهایی که در میان چنگک گذاشته شده اند با تغییراتی در همه دستنویسهای اساس تصحیح نگارنده و همچنین در ترجمه بنداری آمده اند و با این حال به دلایل زیر الحاقی اند:

۱— در اینجا نیز اثر وصلگی در سخن بخوبی آشکارست. بیت پنجم دنباله بیت یکم است و این سه بیت را دیگری به میان آنها وصله کرده است.

۲— چنین مطلبی که منوچهر به فرزند خود وصیت کند که پس از ظهور موسی به دین او بگردد نه می تواند در خداینامه بوده باشد، نه می تواند افزوده مترجمان خداینامه، یعنی مؤلفان شاهنامه ابومنصوری که بیشتر آنها زردشتی بوده اند باشد و نه هرگز می تواند افزوده فردوسی بر مطالب مأخذ خود باشد.

در دوره اسلامی در میان برخی از مورخان رسم شده بود که هویت و زمان پیامبران سامی را با هویت و زمان شاهان اساطیری ایران مقایسه کنند. مثلاً در تاریخ طبری و در

تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء تالیف حمزه اصفهانی^{۳۰} و مجمل التواریخ^{۳۱} و زین الاخبار گردیزی^{۳۲} و جاهای دیگر آمده است که موسی در شصت سالگی پادشاهی منوچهر ظهور کرد. ولی این گونه مقایسات تنها کار مورخان دوره اسلامی بوده است و اثری از آن در آثار دوره ساسانی نبوده و به دلایل مذهبی نمی توانسته باشد. همچنین مؤلفان شاهنامه ابومنصوری و پس از آنها فردوسی به دلایل مذهبی و ملی گرایی و امانت در کار خود به این گونه مقایسات دست نزده اند. ولی بعد از همان سده پنجم که دستبرد در شاهنامه آغاز گردیده، گروه زیادی از شاعر و مورخ و نسخه دار و کاتب به هوس افتاده اند که باصطلاح خود مطالب شاهنامه را تکمیل کنند و این کار را نه تنها چنان که دیدیم در افزودن روایات بزرگتر و مستقل کرده اند، بلکه در بسیاری موارد اخباری را نیز که در کتابهای تاریخ بوده و در شاهنامه نبوده در چند بیت سروده و به شاهنامه افزوده اند. بهترین مثال این گونه دستنویسها دستنویس لندن ۳۳۸۴۱ است. این دستنویس در یک یا دو پشت به یک اساس نسبتاً معتبری برمی گردد و در بیتهای اصلی آن بسیاری از ضبطهای کهن را دارد. ولی صفحه ای از آن نیست که در آن جای جای ده ها بیت الحاقی نکرده باشند. در این بیتهای الحاقی در کنار بسیاری از بیتهای من درآری آن گاه گاه بیتهایی هم هست که مضمون آنها اخباری است که در تاریخ طبری و کتابهای دیگر بوده و در شاهنامه نبوده است و یک نفر پس از مقایسه شاهنامه با آن کتاب باصطلاح خود کم و کاستیهای شاهنامه را تکمیل کرده است. یک نمونه دیگر از این گونه الحاقات را در بخش هفت این گفتار خواهیم دید. ولی در مورد این سه بیت الحاقی باید گفت که مضمون آنها حتی با گزارش آن مورخان نیز نمی خواند. چون بر طبق گزارش آنها موسی در شصت سالگی پادشاهی منوچهر ظهور می کند در حالی که بر طبق این سه بیت الحاقی منوچهر که بر طبق شاهنامه صد و بیست سال پادشاهی می کند، در پایان عمر پسرش را از ظهور موسی آگاه می سازد که در واقع ظهور موسی به زمان نوذری افتد. و دیگر این که در گزارش مورخان اشاره ای به وصیت منوچهر که پسرش به دین موسی بگردد نیست. علت اختلاف این است که در شاهنامه پس از به تخت نشستن منوچهر بلافاصله داستان تولد زال با موی سپید آغاز می گردد و تا پایان پادشاهی منوچهر همه اش افسانه کودک زال و پرورش او در نزد سیمرغ و بازگشت از کوه و آشنایی و پیوند با رودابه و تولد رستم است و پس از آن پادشاهی منوچهر به پایان می رسد و منوچهر پس از آن که پسرش را اندرزمی دهد چشم از جهان می بندد. از این رو الحاق کننده که در هیچ کجای پادشاهی منوچهر جای مناسبی برای الحاق نیافته، ناچار این کار را در پایان

پادشاهی منوچهر در جزو وصیت او به نوذر انجام داده است و برای آن که عمل خیر خود را به کمال رسانیده باشد نوذر را هم از دین گبران به دین موسی درآورده است.

۳- با آن که مورخان دوره اسلامی روایت سامی و ایرانی را با هم مقایسه کرده و در هم آمیخته اند، ولی باز در غررالسیر ثعالبی در سرگذشت منوچهر که با شاهنامه فردوسی می خوانند اشاره ای به این مطلب نیست که نشان می دهد این مطلب در شاهنامه ابومنصوری هم نبوده است. از آنجا که ثعالبی مورخ است همیشه تنها مطالب مأخذ اصلی خود را ترجمه نکرده، بلکه مطالب بسیاری را هم از تاریخ طبری و کتابهای دیگر افزوده است، ولی اتفاقاً در این مورد چنین کاری نکرده است. در حالی که اگر موضوع ظهور موسی در زمان منوچهر و سفارش منوچهر به نوذر که به دین موسی بگردد در مأخذ او بود هیچ دلیلی نداشت که ثعالبی مسلمان که دلش بیشتر با روایات سامی است تا با روایات ایرانی، چنین مطلبی را بزند و ترجمه نکند. و چون این مطلب در شاهنامه ابومنصوری نبوده، به هیچ روی ممکن نیست که فردوسی امین با گرایش ملی و بی گرایشی به روایات غیر ملی، خود به چنین کاری دست زده باشد. در مجمل التواریخ نیز که اغلب به مطالب شاهنامه فردوسی توجه دارد، در شرح پادشاهی منوچهر ذکر از ظهور موسی نکرده است، بلکه این مطلب را در جای دیگری از کتاب خود آورده است و مأخذ او تاریخ طبری و حمزه بوده است.

در چاپ مول این بیتها آمده، ولی مول که چنین مطلبی را در شاهنامه و مأخذ آن بعید می دانسته،^{۳۴} موسی را از روی دستنویس کتابخانه بادلیان به هوبد تصحیح کرده است و گمان کرده است که اصل هوبد بوده و خوانندگان مسلمان آن را موسی کرده اند. دستنویسهای اساس تصحیح نگارنده هیچ کدام هوبد ندارند، ولی اگر در دستنویسی هم هوبد آمده باشد، هوبد گشته موسی است و نه برعکس. به سخن دیگر خوانندگان مسلمان هوبد را موسی نکرده اند، بلکه همه روایت را ساخته و درون شاهنامه کرده اند.

هفت - در بسیاری از دستنویسهای شاهنامه پس از زو طهماسب پادشاهی به پسرش گرشاسپ می رسد:

پدر کرده بودیش گرشاسپ نام	پسر بُد مرو را یکی خویش کام
بسر بر نهاد آن کیانی کلاه	بیامد نشست از بر تخت و گاه
جهان را همی داشت با زیب و فر	چو بنشست بر تخت و گاه پدر

این بیتها الحاقی است و در شاهنامه پادشاهی به نام گرشاسپ نداریم:

- ۱- این بیتها در دستنویس فلورانس ۶۱۴، دستنویس استانبول ۷۳۱، دستنویس لندن ۸۹۱ نیست و در ترجمه بنداری هم نیامده است.
- ۲- چون خبر مرگ زو طهماسب به توران می رسد، پشنگ پسرش افراسیاب را دوباره به جنگ ایران می فرستد:

بران سان که بُد تخت بی شاه گشت	به ترکان خبر شد که زودرگذشت
که بی کار شد تخت شاهنشاهی	پر آواز شد گوش از این آگهی
به افراسیاب از دلاور پشنگ	پیامی بیامد بکردار سنگ
ممان تا کسی بر نشیند به گاه	که بگذار جیحون و برکش سپاه

چنان که می بینیم بر طبق این بیتها تخت ایران از شاه تھی است و پشنگ افراسیاب را با شتاب به ایران می فرستد تا پیش از آن که کسی به تخت نشیند بر ایران پیروز گردد. در حالی که اگر پس از زو از پسری به نام گرشاسپ به پادشاهی رسیده بود، دیگر این بیتها بی معنی بود. بعدا هم که ایرانیان برای یاری گرفتن از زال به زابل می روند زال و رستم و سپاه ایران به مقابله افراسیاب می شتابند، زال در آغاز جنگ به ایرانیان می گوید چون تخت ایران از شاه تھی است ما در این جنگ پیروزی بدست نخواهیم آورد. بلکه نخست باید کسی از تخم کیان را به پادشاهی بنشانیم، و سپس رستم را برای آوردن کیقباد به البرز می فرستد. بنابراین بر طبق شاهنامه پس از مرگ زو طهماسب در ایران کسی به نام گرشاسپ به پادشاهی نرسیده است و پس از آن سه بیت الحاقی نیز دیگر نامی از گرشاسپ نیست. فقط در برخی از دستنویسهای که آن سه بیت الحاقی را دارند، چون متوجه این نقص شده اند، عینا به همان گونه که در مورد روایت کشتن پیل سپید و گرفتن دژ سپند هم دیدیم، برای رفع این نقص آستین همت را بالا زده اند و در جایی که آمده است که چون پشنگ از مرگ زو طهماسب آگاه شد، افراسیاب را با سپاه به ایران فرستاد، بیتهای زیر را افزوده اند:

بدان سال گرشاسپ زودرگذشت	ز گیتی همان بُد چو او درگذشت
بُبد تخت ایران و شاهان تھی	ندیدند کس روزگار بهی
برآمد همه کوی و برزن به جوش	وز ایران سراسر برآمد خروش

بدین ترتیب گرشاسپی را که چند بیت بالاتر خود آفریده بودند، خود سرش را زیر آب کرده اند و البته بیتی هم در مرثیه او سروده اند.

- ۳- بر طبق گزارش برخی از مورخان چون ابن بلخی در فارسنامه، پس از زو پادشاهی به گرشاسپ رسیده است و حمزه نیز اشاره ای کوتاه به فرمانروایی او دارد. در

مقابل در برخی آثار دیگر چون تاریخ طبری و الکامل ابن اثیر گرشاسپ تنها وزیر و مشاور زو است. بر طبق الکامل گرشاسپ در پادشاهی نیز با زو همکاری داشته است، ولی طبری او را تنها وزیر زو دانسته، منتها اشاره کرده است که در برخی از کتابها به نادرست گرشاسپ را پادشاه دانسته اند. در غررالسیر ثعالبی و زین الاخبار گردیزی از پادشاهی گرشاسپ سخنی نیست و بر طبق این مأخذ و مطابق با شاهنامه پادشاهی از زو به کیقباد می رسد. مجمل التواریخ نیز به پادشاهی گرشاسپ پس از زو اشاره ای ندارد و فقط می نویسد: «و گرشاسپ اندر پادشاهی او طرفی داشت، و از تخمه جمشید بود و اندر تاریخ جریر چنان است که همین گرشاسف وزیر زاب بود.»^{۳۵} در حالی که اگر در شاهنامه گرشاسپ پسر زو و طهماسب بود و پس از پدر به پادشاهی رسیده بود، مؤلف مجمل التواریخ حتما این مطلب را ذکر می کرد. پس چنین مطلبی در شاهنامه فردوسی نبوده و چون در غررالسیر و زین الاخبار هم نیست، در شاهنامه ابومنصوری نیز نبوده است، بلکه کس دیگری باز بقصد تکمیل شاهنامه این مطلب را از یکی از کتابهای تاریخ گرفته و به شاهنامه افزوده است، چنان که موضوع پیامبری موسی در زمان منوچهر و ده ها نمونه دیگر را افزوده اند.^{۳۶}

هشت - هنگامی که پس از مرگ زو و طهماسب افراسیاب برای بار دوم به ایران لشکر می کشد و زال و رستم و ایرانیان به مقابله او می شتابند، زال در آغاز جنگ به ایرانیان می گوید تا زمانی که تخت ایران از شاه تهی است ما کاری از پیش نخواهیم برد. از این رو باید نخست یک نفر را از نژاد کیان بر تخت نشانند، و به ایرانیان می گوید که بزرگی از نژاد فریدون به نام کیقباد در البرز بسر می برد و او در خورتخت شاهی است و سپس رستم را مأمور آوردن کیقباد می کند:

که بر گیر کوپال و بفرز یال	به رستم چنین گفت فرخنده زال
گزین کن یکی لشکری هم گروه	برو تا زنان تا به البرز کوه
مکن پیش او در درنگ اندکی	ابر کیقباد آفرین کن یکی
گه و بی گه از تاختن نغنوی	به دو هفته باید که ایدربوی
همان تخت شاهی بپیراستند	۵ بگویی که لشکر ترا خواستند
بیامد گرازان بر کیقباد	کمر بر میان بست رستم چوباد
به آمد شدن هیچ نگشاد لب	بنزدیک زال آوردش به شب
شدند اندران موبدان انجمن	نشستند یک هفته با رایزن

- به هشتم بیاراستند تخت عاج
 بیاو یخستند از بر عاج تاج
- ۱۰ به شاهی نشست از برش کیقباد
 همان تاج گوهر به سر بر نهاد
- بدین ترتیب فردوسی جزئیات سفر رستم به البرز را نسروده بوده است. ولی سپستر
 یک نفر شاعر نسبتاً خوب که شعرش بیشتر از آن شاعران پیشین به شعر فردوسی نزدیک
 است این روایت را سروده و پس از بیت پنجم درون متن کرده است:
- که در خورد تاج کیان جز تو کس
 نبینم ز شاهان فریاد رس
- تهمت ز زمین را به مژگان برفت
 چو زال زراین داستانها بگفت
- به رخس اندر آمد همانگاه شاد
 گرازان بیامد بر کیقباد
- ز ترکان طلایه بسی بُد به راه
 رسید اندر ایشان یل صف پناه
- ۵ برآو یخت با نامداران جنگ
 یکی گرزهُ گاو پیکر به چنگ
- دلیران توران برآو یخستند
 سرانجام از رزم بگریختند
- نهادند سر سوی افراسیاب
 همه دل پر از خون و دیده پر آب
- بگفتند وی را همه بیش و کم
 سپهبد شد از کار ایشان دژم
- بفرمود تا نزد او شد قلون
 ز ترکان دلیری گوی پر فسون
- ۱۰ بدو گفت بگزین ز لشکر سوار
 وز ایدر برو تا در کوهسار
- دلیر و خردمند و هشیار باش
 به پاس اندرون سخت بیدار باش
- که ایرانیان مردمی ریمنند
 همی ناگهان بر طلایه زنند
- برون آمد از نزد خسرو قلون
 به پیش اندرون مردم رهنمون
- سر راه بر نامداران بست
 به مردان جنگی و پیلان مست
- ۱۵ وزان روی رستم دلیر و گزین
 بپیمود زی شاه ایران زمین
- یکی میل ره تا به البرز کوه
 یکی جایگه دید بس باشکوه
- درختان بسیار و آب روان
 نشستنگه مردم نوجوان
- یکی تخت بنهاده نزدیک آب
 بر او ریخته مشک ناب و گلاب
- جوانی بکردار تابنده ماه
 نشسته بر آن تخت بر سایه گاه
- ۲۰ رده برکشیده بسی پهلوان
 به رسم بزرگان کمر بر میان
- بیاراسته مجلسی شاهوار
 بسان بهشتی به رنگ و نگار
- چو دیدند مر پهلوان را به راه
 پذیره شدندش از آن سایه گاه
- بگفتند کای پهلوانمور
 نشایدت ز آنجای کردن گذر
- که ما میزبانیم و مهمان ما
 فرود آی ایدر به فرمان ما

- ۲۵ بدان تا همه دست شادی بریم
تهمت بدیشان چنین گفت باز
مرا رفت باید به البرز کوه
نباید به بالین سر و دست ناز
سر تخت ایران ابی شهریار
نشانی دهیم سوی کیقباد
۳۰ سر آن دلیران زبان برگشاد
گر آیی فرود و خوری نان ما
بگویییم یکسر نشان قباد
تهمت ز رخس اندر آمد چو باد
۳۵ بیامد دمان تا لب رودبار
جوان از بر تخت خود برنشت
به دست دگر جام پر باده کرد
دگر جام بر دست رستم سپرد
بپرسیدی از من نشان قباد
بدو گفت رستم که از پهلوان
۴۰ سر تخت ایران بیاراستند
پدم آن گزین یلان سر بسر
مرا گفت روتا به البرز کوه
به شاهی بر او آفرین کن یکی
۴۵ بگویش که گردان ترا خواستند
نشان ار توانی و دانی مرا
ز گفتار رستم دلیر و جوان
ز تخم فریدون منم کیقباد
چو بشنید رستم فرو برد سر
که ای خسرو خسروان جهان
۵۰ سر تخت ایران به کام تو باد
نشست تو بر تخت شاهنشهی
درودی رسانم به شاه جهان
- به یاد رخ نامور می خوریم
که ای نامداران گردنفر از
به کاری که بسیار دارد شکوه
که پیش است بسیار رنج دراز
مرا باده خوردن نباید بکار
کسی کز شما دارد او را بیاد
که دارم نشانی من از کیقباد
بیفروزی از روی خود جان ما
که او را چگونه ست رسم و نهاد
چو بشنید از وی نشان قباد
نشستند در زیر آن سایه دار
گرفته یکی دست رستم به دست
وزو بیاد مردان آزاده کرد
بدو گفت کای نامبردار و گرد
تو این نام را از که داری بیاد
پیام آوریدم به روشن روان
بزرگان به شاهی ورا خواستند
که خوانند او را همی زال زر
قباد دلاور ببین با گروه
نباید که سازی درنگ اندکی
به شادی جهانی بیاراستند
دهی و به شاهی رسانی ورا
بخندید و گفتش که ای پهلوان
پدر بر پدر نام دارم بیاد
به خدمت فرود آمد از تخت زر
پناه بزرگان و پشت مهان
تن زنده پیلان به دام تو باد
همت سرکشی باد و هم فرهی
زال گزین آن یل پهلوان

گشاید ز بند این دو گوینده را
 به گفتار رستم دل و هوش و رای
 پیام سپهدار ایران بداد
 ز شادی دل اندر برش برطپید
 به یاد تهمتَن به دم درکشید
 بخورد آفرین کرد بر جان کی
 فراوان شده شادی، اندوه کم
 که خوابی بدیدم به روشن روان
 یکی تاج، رخشان بکردار شید
 نهادندی آن تاج را بر سرم
 از آن تاج رخشان و باز سپید
 بر این سان که بینی بدین مرغزار
 ز تاج بزرگان رسیدم نوید
 ز باز و ز تاج فروزان چو ماه
 نشان است خوابت ز پیغمبران
 به یاری بنزد دلیران شویم
 به بور نبرد اندر آورد پای
 بیامد گرازان پس کیقباد
 چنین تا بنزد طلایه رسید
 چو آتش بیامد سوی کارزار
 برابر همی خواست صف برکشید
 ترا رزم جستن نباید بکار
 همانا ندارند با من توان
 به زخمی سواری همی کرد پخش
 به دست اندرون گرز و برزین کمند
 بزد نیزه و بند جوشن گشاد
 قلون از دلیریش مانده شکفت
 بفرید چون تندر از کوهسار
 نهاد آن بن نیزه را بر زمین

اگر شاه فرمان دهد بنده را
 ۵۵ قباد دلاور برآمد ز جای
 تهمتَن همانگه زبان برگشاد
 سخن چون به گوش سپهد رسید
 بیازید جامی لبالب نبید
 تهمتَن همیدون یکی جام می
 ۶۰ برآمد خروش از دل زیر و بم
 شهنشه چنین گفت با پهلوان
 که از سوی ایران دوباز سپید
 خرامان و نازان شدند برم
 چو بیدار گشتم شدم پر امید
 ۶۵ بیاراستم مجلسی شاهوار
 تهمتَن مرا شد چو باز سپید
 تهمتَن چو بشنید از خواب شاه
 چنین گفت با شاه گنداوران
 کنون خیز تا سوی ایران شویم
 ۷۰ قباد اندر آمد چو آتش ز جای
 کمر بر میان بست رستم چو باد
 شب و روز از تاختن نغنوید
 قلون دلاور شد آگه ز کار
 شهنشاه ایران چوزان گونه دید
 ۷۵ تهمتَن بدو گفت کای شهریار
 من ورخش و کوپال و برگستوان
 بگفت این و ز جای بر کرد رخس
 قلون دید دیوی بجسته ز بند
 بر او حمله آورد مانند باد
 ۸۰ تهمتَن بزد دست و نیزه گرفت
 ستد نیزه از دست او نامدار
 بزد نیزه و بر گرفتش ز زمین

قلون گشت چون مرغ بر بازن
 ۸۵ تهمتن بکشت از طلایه سوار
 به یکبارگی بخت بد را زیون
 کجا بد علفزار و آب روان
 بیامد شتابان سوی کوهسار
 چنین تا شب تیره آمد فراز
 فرود آمد آنجایگه پهلوان
 از آرایش جامه پهلوی
 همان تاج و آن یاره خسروی
 چو شب تیره شد پهلوپیش بین
 برآراست با شاه ایران زمین
 این روایت به دلایل زیر الحاقی است:

۱- این روایت در دستنویس فلورانس ۶۱۴، دستنویس واتیکان ۳۷۸۴۸، دستنویس لندن ۸۹۱، دستنویس استانبول ۹۰۳ و دستنویس بی تاریخ انستیتوی شرق شناسی کاما در بمبئی از سده هشتم هجری نیست و در ترجمه بنداری هم نیامده است. دستنویس استانبول ۷۳۱ در اینجا افتادگی دارد، ولی این دستنویس نیز با احتمال نزدیک بیقین این روایت را نداشته است.

۲- برگردیم به سراغ آن ده بیتی که ما پیش از نقل این روایت الحاقی از متن اصلی شاهنامه آوردیم. در آنجا در دستنویس لندن ۶۷۵ پس از بیت پنجم، یعنی در جایی که روایت الحاقی را درون متن کرده اند، در این دستنویس نخست بیتهای ششم و هفتم و هشتم را نوشته بوده و روایت الحاقی را پس از بیت هشتم درون متن کرده بوده، ولی بعد روی بیتهای ششم و هفتم و هشتم را خط کشیده تا روایت الحاقی مانند دستنویسهای دیگری که این روایت را دارند، پس از بیت پنجم بیفتد. بعدا پس از پایان روایت الحاقی دوباره بیتهای هفتم و هشتم را از نو نوشته است. این موضوع بخوبی نشان می دهد که این دستنویس یا دستنویس اساس آن نیز این روایت را نداشته اند و بعدا که آن را از حاشیه یا از دستنویس دیگری گرفته و به متن افزوده اند، سهواً بجای آن که آن را پس از بیت پنجم درون متن کنند، پس از بیت هشتم به متن افزوده اند. ولی بعد که متوجه شده اند که جای آن درست نیست آن سه بیت را در بالا خط زده و دوبیت آن را به پایان روایت الحاقی انتقال داده اند. آنچه این حدس را بخوبی ثابت می کند وجود بیت ششم است که نخست در این دستنویس نوشته، ولی بعد خط زده و دیگر هم نیفزوده اند. چون این بیت تنها در دستنویسهای هست و می تواند باشد که روایت الحاقی را ندارند. یعنی این بیت که می گوید رستم کمر بست و زود بنزد کیقباد آمد، یا باید بجای روایت الحاقی بیاید و یا روایت الحاقی بجای آن. بنابراین اگر دستنویس ۶۷۵ روایت الحاقی

را از اصل داشته بوده است، پس این بیت را از کجا آورده است؟ مگر این که بگویم بیت ششم نخست بوده و روایت را بعداً افزوده‌اند و سپس روی این بیت را که دیگر زائد بوده خط کشیده‌اند.

همچنین در دستنویس اکسفورد ۸۵۲ که روایت الحاقی را دارد، پیش از آغاز روایت سرلوحه‌ای دارد به این عبارت: پادشاهی کیقباد صد و بیست سال بود. و سپس پس از پایان روایت باز عین همین سرلوحه از نو آمده است و این نیز نشان می‌دهد که در این دستنویس یا در دستنویس اساس آن این روایت را بعداً افزوده‌اند و جای سرلوحه را به پایان روایت منتقل کرده‌اند، ولی فراموش نموده‌اند و یا دیگر نمی‌توانسته‌اند آن بار نخستین را که اکنون با وجود روایت الحاقی زائد بوده بزنند.

۳- در این روایت واژه‌های تازی کم و شیوه سخن به سبک فردوسی نزدیکتر از روایات الحاقی پیشین است. بویژه بیت‌های ۵ تا ۱۳ و ۱۷ تا ۱۹ و ۷۰ تا ۸۹ روان و استادانه‌اند. با این حال بسیاری از بیت‌ها نیز چون بیت‌های ۱، ۲۴، ۲۷، ۳۰ تا ۳۳ و ۴۶ سست‌اند. گذشته از این، گفتگوها دراز و تکراری است. برای نمونه مطلبی که در بیت ۴۱ آمده و خود بازگفت مطلب بیت پنجم در آن قطعه اصلی است که پیش از روایت الحاقی آمد، باز در بیت ۴۵ آمده است و با این حال در بیت ۵۶ رستم دوباره مطلبی را که کیقباد پیش از این شنیده بود برایش بازگومی‌کند. در بیت ۴ ترکیب **صف پناه** سخن فردوسی نیست. دیگر این که شاعر گرایشی به کاربرد واژه **گزین** (۱۵، ۴۲، ۵۳) و **پهلو** (۲۳، ۸۹) دارد و از این رو دور نیست که این روایت و روایت بخش پنج از یک شاعر باشند.

۴- در *غرر السیر* ثعالبی و زین الاخبار گردیزی اشاره‌ای به این روایت نیست و بویژه سکوت ثعالبی نشانه این است که این روایت در شاهنامه ابومنصوری که مأخذ فردوسی است نبوده است. در مقابل در *مجمّل التواریخ* اشاره‌ای کوتاه به آوردن کیقباد دارد: «چون زال رستم را بفرستاد و او را از کوه همدان به درری آورد بر تخت نشاندند.»^{۳۸} بر طبق گزارش *مجمّل التواریخ* که هیچ چیز از جزئیات روایت الحاقی را ندارد، محل اقامت کیقباد در کوه همدان است و نه چنان که در شاهنامه و در روایت الحاقی آمده در کوه البرز. ما پایینتر دوباره به این مطلب برمی‌گردیم.

۵- در اینجا به این نکته اشاره کنم که اختلاف دستنویسها در این روایت بسیار کم است و این موضوع درباره بیشتر روایات الحاقی پیشین نیز صدق می‌کند. برای نمونه در دستنویس لندن ۶۷۵، لنینگراد ۳۹۷۳۳، قاهره ۷۴۱ که نگارنده بر اساس آنها این

روایت را تصحیح کرده است، در ۴۰ بیت از ۸۹ بیت سربیک مو اختلاف نیست و در بیشتر ۴۹ بیت دیگر نیز اختلافات کاملاً جزئی و بی اهمیت است. دستویسهای دیگری نیز که این روایت را دارند به همین نسبت با این سه دستویس می خوانند. در حالی که اگر ما ۸۹ بیت از متن اصلی شاهنامه جدا کنیم و اختلاف آنها را بر طبق همین سه دستویس ثبت کنیم می بینیم که دست کم پنج بار بیشتر اختلاف دارند. این مطلب دلیل بر این است که این روایت و روایات الحاقی مشابه دست کم صد سالی جوانتر از متن اصلی شاهنامه اند و از این رو اختلاف دستویسها در آنها کم ترست.

۶- چنان که در بخش پنج این گفتار اشاره شد، این روایت نیز در نزهت نامه علائی تالیف شهرمدان ابن ابی الخیر آمده است. گزارش شهرمدان چنین است:

آوردن کیقباد و به پادشاهی نشاندن - چون ایرانشهر افراسیاب بگرفته بود و پارسیان را پادشاه نبود و بزرگان سوی زال رفتند و از او درخواستند تا به پادشاهی بنشیند گفت: «این درجه و مرتبه مرا نیست و از اندرز فریدون بنگذرم، یکی را از تخمه پادشاهی بیاید جستن تا ما هریک باندازه خویش خدمتکاری نمایم، لیکن ما روی به خصم نهیم و طلب شاه می کنیم.» آنگاه زال و جمله سپاه بیامند و به شهر قم لشکرگاه ساختند و افراسیاب به شهر ری بود و نشان یافتند که به همدان از تخم شاهان یکی است او را قباد خوانند. زال گفت: «کیست که بدین کار بایستد.» هیچ کس جواب نداد. رستم گفت: «من بروم و در اندکی سال من منگر، هنرجوی و مردی خواه.» زال گفت: «باحیاط رو و راه بیابان صوابتر تا ترا نبینند.» رستم با تنی چند سوی همدان راند و بر طلایه بانگ زد. ترکان چون مردم اندک دیدند بجنگ آمدند. رستم روی به ایشان نهاد و به یک ساعت همه را زیر و زبر کرد و بسیاری را بکشت و راند تا سوی همدان، و چون این خبر به افراسیاب رسید بزرگی بود قلوب نام، او را با چهار هزار سوار نامزد کرد و به مشکوه فرستاد و یک شبانه ترتیب طلایه دیگر فرمود. و رستم چون بنزدیک همدان رسید چنان افتاد که آن شب قباد در خواب دیدی که دو باز سپید بیامدندی و تاج بر سر او نهادندی. روز از این نشاط فرمود تا آلت خوردن و شراب برداشتند و از شهر به صحرا آمدند با مطربان و بر جایگاهی بلند به نشاط و شراب خوردن بنشست. ناگاه سواری چند را دید که همی آمدند. کس فرستاد و ایشان را بخواند و رستم از آن خبر نداشت چون یکدیگر را بدیدند دل گواهی داد و قصه ها باز گفتند و قباد بر پای ایستاد و به یاد رستم شادانه خورد، و اول بزرگی بود که رستم یافت که شاه بر پای ایستاد و به یاد او جام برداشت و سیکی خورد. و همان روز قباد به شهر باز آمد و لختی خواسته برداشت و با مردم خویش بیامد، و دیگر روز باز گشتند و

رانندند با به مشکوه رسیدند و لشکر ترک پیش آمدند. قباد خواست که سلاح برگردد و رستم گفت: «توبا مردم خویش نظاره همی کن که این قوم را خطری نیست.» بفرید و نیزه برگرفت و روی به قلون نهاد و او را به نیزه از زمین برداشت و بن نیزه در زمین زد تا لشکر چون او را دیدند همه بهزیمت رفتند، و رستم چندان که توانست گشت و سوی کشتانه راند و گفت: «افسوس باشد اگر این صید را رها کنم و این قوم بمانند.» برآند و آن قوم که بر طلایه بودند نیزه برانداخت و بسیاری را بکشت و اسیر کرد و سوی پدر رفت. چون لشکر و بزرگان قباد را دیدند شادی کردند و به پادشاهی بر او بیعت کردند و بنشانند و از کردارهای رستم شگفت ماندند و روی به افراسیاب نهادند و چون جنگ در پیوست رستم نشان افراسیاب پرسید و طلب کرد و بیافت و کمرش را بگرفت و از زمین بر بود. چنان اتفاق افتاد که کمر گسسته شد و افراسیاب بیفتاد و ترکان پیرامن درآمدند و او را بر بودند و روی بهزیمت نهادند. و هر گاه به تعجب افراسیاب از آن بازگفتی که کودکی مرا چنان بر بود که هیچ سنگی و خطری نداشت، و پیوسته ترس رستم در دل او بودی از آنچه آزموده بود و دیده. و مردانگی افراسیاب چنان بود که هیچ کس با او مقاومت نتوانستی کردن و چون از رستم ترسناک شده بود چون نام بردندی بترسیدی.^{۴۰}

آنچه شهردان نقل کرده است در بسیاری از جزئیات با روایت الحاقی ما و آنچه بعدا در شاهنامه در وصف نبرد رستم با افراسیاب و گسستن کمر بند افراسیاب و گریختن او از چنگ رستم آمده است می خواند. با این حال چند اختلاف کوچک نیز با روایت الحاقی ما دارد که یکی از آنها خیلی مهم است و آن این که بر طبق گزارش شهردان محل اقامت کیقباد همدان است، در حالی که هم در متن اصلی شاهنامه و هم در روایت الحاقی آن، محل اقامت او در البرزست. این اختلاف ثابت می کند که روایت الحاقی شاهنامه مأخذ شهردان نبوده است، بلکه مأخذ او باز همان یکی دوسه کتابی بوده که ما در بخش پنج این گفتار از آنها نام بردیم، در آنجا گفته شد که مأخذ شهردان در نقل اخبار فرامرز کتاب پیروزان و در نقل اخبار رستم کتاب شاهنامه رستم لارجانی بوده است. این حدس دوم را من نه از اینجا می گویم که نام خود مؤلف رستم بوده، بلکه از این روی که او بر طبق گزارش شهردان کتاب خود را برای شمس الدوله ابوطاهر فرمانروای همدان تالیف کرده بوده است و گویا همدان که در روایات حماسی ما نقشی ندارد، بخاطر آن که محل فرمانروایی شمس الدوله بوده به دست همین مؤلف محل کیقباد شده است و دور نیست که همونسانمه ای نیز برای شمس الدوله ساخته و نسب او را به کیقباد رسانیده بوده است. در هر حال این روایت به همان گونه که رستم

لارجانی ساخته و پرداخته بوده شهرت داشته است و مؤلف مجمل‌التواریخ نیز که محل کیقباد را کوه همدان نوشته همین روایت را می‌شناخته است. در حالی که اگر فردوسی این روایت را با آن تفصیل که در روایت الحاقی آمده است سروده بود مؤلف مجمل‌التواریخ بی‌گمان گزارش خود را از شاهنامه فردوسی می‌گرفت و محل کیقباد را البرز می‌نوشت نه همدان. و اما شاعر روایت الحاقی نیز با آن که محل کیقباد را البرز نوشته، اصل روایت خود را از همان مأخذ شهردان یعنی از شاهنامه رستم لارجانی گرفته بوده است. منتها چون در متن اصلی شاهنامه محل کیقباد البرز نامیده شده است، او ناچار شده برای هماهنگ ساختن روایت خود با متن اصلی شاهنامه نام محل را از همدان به البرز تغییر دهد.

چنان که ملاحظه می‌فرمایید از ۸۸۹ بیت که در تصحیح نگارنده تا پایان کیقباد کمتر از چاپهای مول و بروخیم دارد ۳۴۰ بیت آن تنها مربوط به هشت قطعه الحاقی است که در این مقاله معرفی شد که البته رقم کوچکی از این بیتها در دو چاپ نامبرده هم نیست.

برخی از پژوهندگان معتقدند و خود نگارنده نیز این نظر را داشت و دارد که فردوسی میان نگارش اول و دوم شاهنامه، یعنی میان سال ۳۸۴ و ۴۰۰ هجری گذشته از افزودن بر شمار داستانها، تجدید نظرهایی نیز در داستانهای سروده شده کرده و در این تجدید نظرها حک و اصلاحهایی در قالب بیتها نموده و برخی بیتها و قطعات و روایات را نیز در حاشیه افزوده است. بعدا که کاتبان این الحاقات را به متن برده‌اند، گاه جای درست آن را نشناخته‌اند و در نتیجه برخی بیتهای شاهنامه پس و پیش شده‌اند.

ولی بنده این نظر را در موارد بسیار استثنایی می‌پذیرم، و به دلایلی معتقدم که هرگز نباید به آن عمومیت داد، بلکه باید شرایطی را بدیده گرفت تا در تصحیح شاهنامه از راه این سوراخ هزاران بیت الحاقی به بهانه الحاقات خود شاعر درون متن نگردند:

بخش مهم تجدید نظرهای شاعر میان سال ۳۸۴ و ۴۰۰ انجام گرفته است. پس از سال ۴۰۰ یعنی درده یا یازده سال آخر عمر شاعر که او در پیری و تنگدستی و ناامیدی و نگرانی و ترس و ناامنی و خانه بدوشی و شاید هم بیماری بسر می‌برده، اگر تجدید نظری هم در اثر خود کرده باشد حک و اصلاحهای بسیار جزئی بوده است. و اما آنچه او پیش از سال ۴۰۰ هجری بر متن داستانهای سروده شده افزوده و احیانا بر حاشیه کتاب نوشته، همه این اصلاحات را خود او در نگارش سال ۴۰۰ هجری درون متن کرده است و در این فرصت متن را یکدست و هموار ساخته است. با این حال اگر بگوییم فلان روایت که در

برخی از دستنویسها نیست، الحاق بعدی خود شاعرست که بعداً بطور ناشیانه به دست کاتبان درون متن شده است، این گمان حداکثر علت وصله خوردن سخن را توجیه می‌کند، ولی اگر الحاق واقعا از خود شاعرست، به هیچ روی نباید و نمی‌تواند توجیهی برای دگرگونیهای لغوی و دستوری و سبکی و سستیهای لفظی آن روایت باشد و یا آن روایت با مقایسه با آثار دیگری که از شاهنامه تأثیر پذیرفته‌اند و یا با شاهنامه هم‌مأخذ بوده‌اند روایتی مشکوک از آب درآید و یا در آن اندیشه و نظری بیاید که منافی با دیگر مطالب کتاب باشد و بویژه: نمی‌توان این موضوع را اتفاقی گرفت که همیشه چند تایی از میان گروه دستنویسهای معتبر هستند که این الحاقات را ندارند، ولی دستنویسهای کم‌اعتبارتر همیشه همه این الحاقات را دارند. خواننده‌ای که به دلایل نگارنده در تشخیص الحاقی بودن این روایات توجه کرده است، می‌داند که او هیچ روایتی را تنها به دلیل وصلگی سخن آن الحاقی ندانسته است.

در آغاز این گفتار به علل گوناگونی که سبب افزودن بیتها و قطعات و روایاتی به دست دیگران در متن شاهنامه شده‌اند اشاره شد. یک علت مهم دیگر این کار پیروی از یک سنت ادبی است که از قدیم در ایران رایج بوده است. و آن این که کوشش بر این بوده تا همه روایات حماسی را در یک کتاب واحد گردآوری کنند. به سخن دیگر اهمیت و هدف کار تنظیم یک مجموعه کامل از روایات حماسی بوده، و نه این که که چه سروده است. منتها از میان سرایندهگان متعدد نام آن شاعری را که پیشرو بوده، یا مشهورتر بوده و یا سهم بیشتری در کتاب داشته بعنوان سراینده همه مجموعه می‌پذیرفته‌اند. برای مثال ما از شاهنامه دستنویسی داریم که من نام آن را **شاهنامه کلان** گذاشته‌ام.^{۴۱} کاتب این دستنویس آمده و بسیاری از داستانهای حماسی دیگر را مانند گرشاسپ‌نامه، سام‌نامه، کک کوهزاد، ببریان، پتیاره، شبرنگ، فرامرزنامه، برزنامه، بانوگشسب‌نامه، آذربرزین‌نامه و بهمن‌نامه که سراینده برخی از آنها معلوم‌اند، گرفته و در جاهایی که مناسب تشخیص داده درون شاهنامه فردوسی کرده است و در مقدمه کتاب هم همه این آثار را از فردوسی دانسته و نوشته است که فردوسی شصت و شش هزار بیت در پیش سلطان محمود و یک صد هزار بیت در قهستان و مازندران و بغداد و جاهای دیگر گفته است. این شاهنامه در میانه سده سیزدهم هجری کتابت شده است، ولی گمان نرود که پیش از او چنین کاری به این نحو سابقه نداشته است. دستنویس دیگری داریم از آغاز سده دهم،^{۴۲} و در این دستنویس به داستان جمشید که رسیده،

داستان آشنایی جمشید با دختر شاه زابل را از گرشاسپنامه اسدی گرفته و به شاهنامه فردوسی افزوده است. همچنین در داستان فریدون چند تکه دیگر از گرشاسپنامه و در پایان داستان سهراب بخشی از برز و نامه و در داستان بهمن بخشی از بهمن نامه و آذر برزین نامه را درون شاهنامه کرده است. تازه معلوم نیست که این کار حتماً به دست کاتب همین دستنویس انجام شده باشد، بلکه محتملترست که دستنویس اساس او نیز به همین صورت بوده است. به همین گونه پیش از او نیز چنان که دیدیم بسیاری از روایات کوچک و بزرگ را که فردوسی نسروده بوده دیگران سروده و درون شاهنامه کرده‌اند. البته — دست کم در مورد روایات الحاقی بزرگتر و مستقل — لزومی نیست که این کار همیشه به دست خود شاعران این روایات انجام گرفته باشد. مثلاً اگر به بیت‌های ۱۸۱ و ۱۸۲ روایت الحاقی کشتن پیل سید و گرفتن دژسپند در بخش پنج این گفتار توجه کنیم می‌بینیم که این دو بیت به درجه محسوسی از بیت‌های دیگر این قطعه سست‌ترند و نشان می‌دهند که کسی این قطعه را از جای دیگر گرفته و به متن شاهنامه وصله کرده است. همین مطلب را در مورد دو سه بیت آغازین روایت آوردن کیقباد در بخش هشت نیز می‌بینیم. یعنی در قطعات الحاقی شاهنامه شاعر و الحاق‌کننده گاه یک نفرند و گاه دو نفر. در هر حال این کار با شاهنامه، از همان اواخر سده پنجم هجری آغاز گردیده و تا زمان ما ادامه یافته است. در زمان ما در جلد آخر چاپ بروخیم نیز یک بخش را به نام ملحقات شاهنامه از سروده‌های دیگران گردآوری کرده‌اند. و باز گمان نکنید که این کار در دوره اسلامی رسم شده است. خداینامه پهلوی نیز چیزی جز گردآوری ده‌ها اثر از نویسندگان مختلف در یک کتاب واحد نبوده است که در هر تدوین تازه آثار دیگری را به آن می‌افزوده‌اند، و آن دهقان دانشور که می‌گویند مؤلف یا گردآورنده خداینامه در زمان یزدگرد سوم بوده، اگر اصلاً وجود خارجی داشته، نهایت مؤلف یکی از بخش‌های خداینامه بوده است.

اکنون ما بیش از پنجاه سال است که با آشنا شدن با روش پژوهش غربی‌ها به این راه افتاده‌ایم که در تصحیح هر اثری بکوشیم تا آن را حتی المقدور از دستبردهای دیگران پاک سازیم و به متن اصلی نزدیک نماییم. ولی در مورد تصحیح شاهنامه این سنت ادبی کهن همچون کوهی بر شانه‌های ما سنگینی می‌کند. هنوز برای بسیاری از ایرانیان، حتی کسانی که سروکارشان با زبان و ادب فارسی است، بهترین چاپ شاهنامه آن است که اگر آن را در کفه ترازو بگذاریم وزنش بر چاپ‌های دیگر بچربد. سالیان درازی طول خواهد کشید تا روزی برسد که ما از شاهنامه‌های مألوف و مأنوس

ستی دل برکنیم و به شاهنامه فردوسی خوبگیریم. چشم ما آن روز را نخواهد دید.

یادداشتها:

- ۳۰- چاپ کاویانی، برلین، رویه ۲۵.
- ۳۱- مجمل التواریخ، بکوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۸، رویه ۹۰.
- ۳۲- گردیزی، زین الاخبار، بکوشش عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷، رویه ۷.
- ۳۳- دستنویس کتابخانه بریتانیا درلندن، مورخ ۸۴۱ هجری، بنشان Or. 1403.
- ۳۴- نگاه کنید به ترجمه فرانسه مول، مجلد یکم، رویه ۳۷۹، زیرنویس ۱.
- ۳۵- مجمل التواریخ، رویه ۴۵.
- ۳۶- پیش از نگارنده نیز آقای مهدی قریب پادشاهی گرشاسپ را در شاهنامه الحاقی شناخته بودند. نگاه کنید به: سیمغ ۲۵۳۵/۳، رویه ۴۵-۶۳.
- ۳۷- دستنویس کتابخانه پاپ در واتیکان، مورخ ۸۴۸ هجری، بنشان Ms. Pers. 118.
- ۳۸- مجمل التواریخ، رویه ۴۵.
- ۳۹- دستنویس کتابخانه عمومی دولتی لنینگراد، مورخ ۷۳۳، بنشان Catalog Dorn, No. 316-317.
- ۴۰- نزهت نامه علائی، رویه ۳۲۰-۳۲۲.
- ۴۱- دستنویس کتابخانه بریتانیا درلندن، مورخ ۱۲۴۶-۱۲۴۹ هجری، بنشان Or. 2926.
- ۴۲- دستنویس کتابخانه سلطنتی در مادرید، مورخ ۹۰۱ هجری، بنشان II-3218.

چهار داستان شاهنامه از سید محمد بقاء^۱

بازار بین الحرمین را در اوائل قرن گذشته بیشتر «بازار حلبی سازها» می گفتند هر چند در حقیقت بازار کتابفروشها و صحافها و کاغذ فروشها بود، کتابفروشهای معروف آن زمان حاج شیخ رضا، آقا میرزا محمود خوانساری، حاج ملا رضا و حاج ملا صادق، مروج، میرزا علی، میرزا حسن، حاج میرزا احمد، حسین آقا کتابچی در این بازار کتابفروشی داشتند و چند تن دیگر مانند حاج محمد مهدی و آقا سید مرتضی در تیمچه

○ دانشمند فقیه مجتبی مینوی روزی در یکی از مجالس بحث درباره فردوسی و شاهنامه، در دانشگاه فردوسی مشهد، از بیانات مشروح خود چنین نتیجه گرفت که «همه نسخه نویسان ما خائن بوده اند.» و در پاسخ برخی از معترضان اظهار داشت اگر این سخن ناصواب است، پس چرا تعداد ابیات نسخه های خطی موجود شاهنامه فردوسی در سراسر جهان بین چهل و هشت تا شصت هزار بیت است؟ این تفاوت دوازده هزار بیت را جز به خیانت کاتبان و نسخه نویسان به چه چیزی دیگر می توان حمل کرد؟ اگر کاتب امین بود در موقع استنساخ نه چیزی از نسخه ای که در دست داشت می کاست، و نه چیزی بر آن می افزود، ما امروز این چنین سرگردان نبودیم که کدام یک از این ابیات از فردوسی است و کدام یک از آنها الحاقی است. علاوه این امر منحصر به شاهنامه هم نیست که در تصحیح انتقادی کلیات سعدی، مثنوی مولانا جلال الدین، دیوان حافظ و رباعیات خیام و هر متن کهن دیگر نیز با همین مشکل روبرو هستیم. ناگفته نماند که مجتبی مینوی در کارهای تحقیقی و علمی اصولاً با شیوه «ماست مالی کردن» مخالف بود. از سوی دیگر دانشمند گرامی آقای جلال خالقی مطلق در شماره پیش و شماره حاضر ایران نامه بتفصیل دلائل خود را در مورد الحاقی بودن تعداد زیادی از ابیات جلد اول شاهنامه نوشته اند. برای آن که خوانندگان ایران نامه پس از مطالعه این مقاله مفصل نهندارند که این کار اختصاص به روزگاران پیشین داشته است. مقاله فاضل محترمه آقای احمد سهیلی خوانساری را از مجله آینده (شماره ۱، سال ۱۰، فروردین ۱۳۶۳ صفحات ۲۵ - ۲۷) نقل می کنیم تا ملاحظه نمایند که حتی مقارن اعلام مشروطیت و در عصر رواج چاپ سنگی در ایران نیز به دستور مردی کتابخوان و کتاب شناس و ناشر یکی از چاپهای خوب شاهنامه، نود و یک بیت بر شاهنامه فردوسی افزوده می شود تا کتاب از نظر «چاپ» بی عیب از آب درآید!

حاجب الدوله و دائی اسدالله، اقبال، ادب، گنج دانش، حاج سید احمد اسلامیه، خلیخالی، حاج محمد حسن علمی، آقا محمد علی ترقی، حاج میرزا جمال در خیابان ناصریه (ناصر خسرو) و پرویز و محمد رضانی در خیابان لاله زار.

در بازار حلبی سازها میرزا عبدالکریم اصفهانی کاغذ آهار مهره می زد و میرزا اسدالله شهشهبانی جدول می کشید و چند تن دیگر قبائله عقد تذهیب کرده می فروختند، چاپخانه های سنگی که کتابهای این صنف را چاپ می کردند اکثر در بازار پشت مسجد جمعه و محله عودلاجان و محله عربها قرار داشتند.

میان این صنف آقا میرزا محمود خوانساری مشهور و نامدار بود چه از معارف بزرگان و مشروطه طلبان بنام و در دوره اول مجلس شوری از طرف این صنف بسمت نمایندگی تعیین شده بود، او در محلی وسیع کتابفروشی داشت و بیشتر دوستان وی چون ادیب پیشاوری، میرزا محمد حسین ادیب، ادیب الممالک، سید محمد بقاء، میر سید عبدالله اتابکی، شمس العلماء، حاج میرزا ابوالفضل ساوجی، عماد الکتاب، صدر الافاضل، دوستعلیخان معیر، میرزا رضا خان نائینی، وحیدالملک، حاج مخبرالسلطنه، حاج سید نصرالله تقوی، سید عبدالرحیم خلخالی، ضیاء لشکر در دوران مختلف گاه گاه در آنجا انجمن می کردند و در اواخر عهد قاجاریه که بعضی از آنها به رحمت حق واصل شده و یا به سرزمین دیگر سفر کرده بودند جای خود را به جوانها امثال سعید نفیسی، اقبال آشتیانی، اسمعیل افشار، مدرّس رضوی، ذبیح بهروز دادند.

آقا میرزا محمود در آن موقع که کتابشناسی مانند امروز وسعت نداشت در این فن کم نظیر و اهل کتاب خاصه در باب کتب خطی قول او را حجت می دانستند چنان که مروج در شناسایی کتابهای چاپی بسیار ماهر بود.

اما آقا میرزا محمود بیش از سایر اقران در چاپ و نشر کتابهای مفید می کوشید و برای این کار در آن وقت سرمایه ای زیاد داشت. نخستین چاپ تاریخ بیهقی بتصحیح میرزا محمد حسین ادیب، تذکره ریاض العارفین، تاریخ عالم آرای عباسی، بستان السیاحه حاجی شیروانی، دیوان قآنی بانضمام فروغی بسطامی و جلال الدین میرزا قاجار، مثنوی مولوی بتصحیح میرزای جلوه، جلد دوم نامه دانشوران که تألیف حاج میرزا ابوالفضل ساوجی است و شاهنامه امیربهداد و بسیار کتاب فارسی و عربی دیگر که بهترین چاپ سنگی در آن زمان بشمار می آمد برای نخستین بار بهمت و کوشش وی چاپ شده است، کتاب اخیر شاهنامه به خط عمادالکتاب و مقدمه ادیب الممالک و نقاشی مصور الممالک می باشد و میان شاهنامه هایی که در آن عهد چاپ شده امتیازی خاص دارد.

بیاد دارم روزی آقا میرزا محمود در باب چاپ این کتاب داستانی برای یکی از دوستان دانشمند می گفت که بجاست در اینجا نقل شود. می گفت بعد از اتمام چاپ کتاب در یافتیم که کارکنان چاپخانه اشتباه کرده صفحه ۳۴ را در صفحه ۳۵ چاپ کرده و صفحه ۳۴ سفید و خالی مانده است برای رفع این نقص خواستم مجلس تصویری بمناسبت اشعار صفحه مقابل تعبیه و نقش شود، امکان نیافت. با دوستان در میان گذاشتم. مصلحت چنین دیدند که چند داستان ساخته در این صفحه جای داده چاپ کنم، از سید محمد بقاء خواستم او چهار داستان بنظم آورد، عمادالکتاب نوشته چاپ شد و بدین ترتیب نقص کتاب را برطرف کرده منتشر ساختم. اشعار این صفحه ۹۱ بیت و با این مصراع آغاز می گردد «بسی رنج بردم شبان دراز» و چهار داستان پاسخ رودابه به زال پاسخ زال به رودابه است.

ادیب الممالک در مقدمه این شاهنامه ضمن مدح امیربهادر بانیان چاپ کتاب من جمله آقا میرزا محمود را ستوده و چنین گفته است:

یکی زان مهان نام محمود داشت	که دل بست در کار و گردن فراشت
به فرمان میر مهین کار کرد	به تلیفیک این نامه تیمار خورد
ز تخت کیومرث تا یزدگرد	پراکنده ها را همی ساخت گرد
بطبع اندر آورد و پرداختش	به پاداش آن خواجه بنواختش
چو شهنامه بر نام محمود بود	به محمود پیوستش این تار و پود
چو بر نام محمود بود از نخست	سرانجام محمود از او نام جست
به محمود شد فال شه را گشاد	که آغاز و انجام محمود باد

سید محمد بقاء تخلص از خوشنویسان مشهور خط نسخ و رقاع از شاگردان معروف آقا زین العابدین اشرف الکتاب و از شعرای نامدار آن زمان و دارای دیوان اشعارست وفاتش حدود سنه ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ هجری قمری می باشد و شرح احوالش در تذکره مدینه الادب عبرت نگاشته شده است.

در سرلوح مقدمه شاهنامه نخست تصویر مظفرالدین شاه بطور لیتوگرافی نقاشی و چاپ شده، لیکن چون مقارن انتشار کتاب مظفرالدین شاه از این جهان در گذشته صفحه ای دیگر با تصویر محمدعلی شاه ساخته و پرداخته اند و بهمین مناسبت بعضی با تصویر مظفرالدین شاه و برخی با تصویر محمدعلی شاه است.

«علم و علماء»^۱

۱ دانشمند گرامی آقای علی اکبر شهابی نظرات و آراء خود را دربارهٔ مقاله «علم و علماء در زبان قرآن و احادیث» نوشته آقای جلال متینی («ایران نامه»، شماره ۳، سال ۲) بصورت این مقاله برای چاپ در ایران نامه فرستاده اند. چون نوشته ایشان مفصل است، بجای چاپ آن در بخش «نامه‌ها و اظهارنظرها»ی مجله، آن را بصورت مقاله‌ای مستقل در این شماره بچاپ می‌رسانیم. ولی از دیگر صاحب نظران تقاضا می‌کنیم در صورتی که دربارهٔ این موضوع نظری دارند آن را حداکثر در دو صفحه بنویسند تا در بخش «نامه‌ها و اظهارنظرها» چاپ شود.

ایران نامه

چون در این باره و بدین جامعیت و بانظریهٔ خاص و نتیجه‌گیری که بیان شده است، تاکنون بحث و تحقیق شایسته‌ای بعمل نیامده و موضوع ارزش پژوهشی بیشتر و نقد و تحلیلی گسترده‌تر از آراء مختلف دارد، از این رو نویسندهٔ این گفتار که عمری در درس و بحث و تعلّم و تعلیم و مطالعه و تألیف همین گونه مسائل سپری کرده است اجازه می‌خواهد نظر خود را در پیرامون مقاله باختصار و مستند به ادله و اسناد — بی هیچ گونه تعسف و تعصب که آفت بزرگی است برای حق و دانش — بنویسد و از اهل دانش و تحقیق خواستار شود که عقیدهٔ خود را در این موضوع ابراز فرمایند:

پیش از ورود به اصل مطلب چند نکتهٔ اساسی را که نزد صاحب نظران حکم اصول مسلم دارد و در راه پژوهش و استدلال کمک بسیاری به کشف حقیقت و داوری درست می‌کند، یادآوری می‌نمایم:

- ۱- «اجتهاد در برابر نصوص» را اهل دانش و انصاف مردود و نادرست می‌دانند.
- ۲- در نزد محدثان و دانشمندان اسلامی، چه شیعی و چه سنی، این سنت منقول و معقول جزء اصول مسلم و متواترست که اگر حدیث و خبری موافق قرآن نباشد مورد اعتبار نیست و به تعبیر روایت نبوی: باید آن را به دیوار زد (... قَاضِرُ بُوهُ عَلِي الْجَدَارِ) زیرا آن یک روایت و این یکی درایت است.
- ۳- آنچه در قرآن کریم از «مُحْكَمَات» است نه از «مُتَشَابِهَات» نیازی به تأویل و

تفسیر ندارد و همان معنی را که اهل زبان از آن می فهمند، می رساند، خاصه در کلمات مفرد و رایج مانند: انسان، حیوان، رجل، امرأه، علم، عالم، فهم، تعقل، تفکر، سَمْع و بَصَر و امثال و نظایر اینها، مگر آن که در احکام دینی از معنی لغوی دور و بتناسب آن معنی، اصطلاح و یژه دینی (اصطلاح شرعی) شده باشند مانند کلمات: صلوات، زکات، حج، وضوء، غسل، تیمم، اقامه، رکوع، سجود، قنوت و امثال اینها که هر کدام در لغت معنی عامی دارد و در اصطلاح شرعی معنی خاصی متناسب با معنی لغوی. یا چنان که در همه زبانها، خاصه در فرهنگ و ادب تازی معمول است لفظی به قرینه در معنی مجازی و استعاری استعمال شده باشد. مانند الفاظ: یَد، اِسْتِواء و وَجْه برای خداوند در این آیات: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ (ملک - ۱) و: تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (حدید - ۵) و: يَبْقَى وَجْهٌ رَبَّكَ (رحمن - ۲۸) که مقصود از آن قدرت و احاطه بر امور و ذات و مظهر الوهیت می باشد.

۴- توسعه و تغییرات در چندی و چونی معانی لغات و گسترش و افزونی مفاهیم آنها نسبت به معنی نخستین در هنگام وضع (اولین معنی موضوع له لفظ) بر اثر پیشرفت تمدن و فرهنگ مانند گسترش همه شوون و لوازم زندگی، امری است قهری و طبیعی و لغاتی که در میان مردمی، زنده بماند و تغییر و تبدیلی اساسی در معنی آنها پیدا نشود، همان معنی نخستین، همواره متناسب با پیشرفت سایر امور، گسترش می یابد و برای بیان مقصود در صور و مفاهیم تازه و پیشرفته آن نیازی به وضع لغات جدید برای تفهیم و تفهم نیست و گرنه دائره لغات از حد شمارش خارج و منتهی به تسلسل می شود. این دگرگونی و گسترش مفاهیم لغات نسبت به وضع نخستین و یژه لغتی خاص نیست بلکه همه زبانهای زنده جهان، کم و بیش در معرض همین تطور و دگرگونی هستند، چنان که لفظ «علم» و «عالم» در زبان تازی هزار سال پیش دائره مفهوم و مصداقش بمراتبی محدودتر از معنی امروزی آن است، همین حکم را دارد لفظ «دانش» و «دانا» در زبان پارسی و لفظ Science و Savant و Scholar در زبان فرانسه و انگلیسی.

بیقین هنگامی که رودکی در هزار سال پیش، «دانش» را در این شعر خود آورده

دانش اندر دل چراغ روشن است وز همه بد بر تن تو جوشن است

یا فردوسی در این شعر معروف خود از دانش و دانا سخن رانده

توانا بود هر که دانا بود به دانش دل پیر برنا بود

یا اسدی طوسی از گنج دانش بدین گونه وصف کرده است

به از گنج دانش به گیتی کجاست؟ کرا گنج دانش بود پادشاست

یا حکیم ناصر خسرو در این بیت:

درخت تو گر بار دانش برآرد
بزیر آوری چرخ نیلسوفری را

مفاهیم «دانش» و «دانا» در زبان گویندگان آن زمان از نظر وضع نخستین بر هیچ یک از شاخه‌های علوم و فنون جدید دلالت نداشته است ولی در عین حال هم گویندگان آن زمان هنگام ادای این کلمات معنی مطلق آن را در نظر می‌داشتند بی آن که قصد خود را به علم یا علمی خاص محدود کنند و هم ما امروز با همان کلمات و نظایر آنها معانی بسیار پیشرفته و نورا در قالب همان الفاظ بیان می‌کنیم زیرا در واقع لفظ علم و عالم و نظایر آنها در هنگام وضع برای مفهوم و مدلولی عام و مطلق یعنی برای هر چیزی که متصف به صفت علم و هر کسی که دارای صفت عالمیت باشد وضع شده است، چه علمی که در زمان واضع لغت وجود داشته، چه آنهایی که هنوز در آن زمان جزء دانستیهای بشر نبوده است.

این امر به لغاتی که دارای مفاهیم مجرد و معقول هستند اختصاص ندارد بلکه در الفاظی که دارای معانی محسوس هستند نیز همین اطلاق و شمول وجود دارد چنان که پیش از پیدایش علوم و صنایع جدید کشتی بر وسیله نقلیه ساده و ابتدائی که از چوب ساخته می‌شد و اختیار و هدایتش به دست باد آن هم بادی مخصوص و موسمی (باد شرطه) می‌بود و مسافرانی اندک در آن جای می‌گرفتند و همگی در مدت سفر دریا از طوفان و انقلاب دریا و غرق شدن و برخورد به کوه و حمله نهنگ به کشتی و حرکت نکردن آن ایمنی نمی‌داشتند، گفته می‌شد، اکنون که آن دستگاه کوچک به ساختمان عظیم و غول پیکری که انواع فلزات در آن بکار رفته و با نیروی محرک برق و بخار حرکت می‌کند و از میان امواج هولناک اقیانوسها باسانی می‌گذرد و یخهای کوه پیکر دریاهای منجمد را می‌شکافد و باندازه شهرکی زیبا و سایل زندگی و آسایش از سینما و رستوران و استخر شنا و میدان بازی و جای اسب سواری در آن فراهم است و مسافران فراوان آن از باد و طوفان و تمساح و نهنگی بیمی ندارند، تبدیل شده است، باز همان کلمه کهنه «کشتی» بخوبی معنی گسترده نورا می‌رساند. همچنین است کلمات: آشپزخانه و اجاق و حمام و جاده و راه و ساختمان و عمارت و خانه و جامه و هزاران لغات دیگر که معانی اولیه آنها از نظر کیفیت و کمیت و صورت و شکل با مفاهیم گسترده امروزین اختلاف بسیار دارد ولی ما با همان کلمات بخوبی هم معانی پیشین را درک می‌کنیم و هم مفاهیم تازه امروز را می‌فهمیم، این خصیصه هر لفظ موضوعی است و اگر غیر از این باشد یعنی معانی الفاظ دارای عمومیت و شمول نباشد بی‌یقین چنان لغاتی را جزو زبانهای

زنده و با فرهنگ نمی توان شمرد و در واقع چنان الفاظی دارای «وضع» صحیح و «موضوع له» اصطلاحی نیستند.

پس از ذکر این مقدمه مختصر اینک مورد بحث «علم و علماء» را با یکی یکی از اصول مسلم مذکور تطبیق و آنچه بنظر معقول و درست می نماید بیان می کنیم:

یک - در قرآن کریم آیاتی است که علم و عالم در آنها مقید آورده شده است مانند:

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۶ - سجده - مکی)

وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (۴۴ - رعد - مدنی)

و آیاتی است که آن دو مطلق بیان شده مانند:

وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ (۵۷ - روم - مکی)

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (۲۲ - روم)

حال اگر ما ادعا کنیم که مقصود از علم و علماء در آنجا که مطلق بیان شده است محدود به علمی خاص (فی المثل علم دین) یا در آنجا که مقید آورده شده است آن را تعمیم دهیم، یا بگویم در همه جا مقصود از آن علم خاصی است این گونه تأویل و تفسیر از مقوله «اجتهاد در مقابل نص» محسوب و نزد خردمندان مردودست.

اگر گمان رود که مقصود از علم و عالم در قرآن کریم محدود به علوم دینی و آیین است، بسیار آسان بود که چنان که در مواردی این دو مقید به قیودی از قبیل: کتاب، ساعت و غیب شده (عالم الغیب، و علم الكتاب، علم الساعة) در آنجا که مراد علم دین و عالم احکام دین باشد این قید دنبال آنها آورده می شد مثلاً (علم الدین، عالم الاحکام).

از نظر زمان، میان تاریخ نزول آیات قرآن و تاریخ تدوین و تألیف علوم دینی از قبیل: علم حدیث و خبر و فقه و احکام دین نیز فاصله زیادی است. هنگامی که قرآن بر پیغمبر اسلام نازل شد و از علم و عالم در آن بارها سخن میان آمد هنوز نه از علوم حدیث و خبر اثری بود و نه از علم فقه و احکام دین، تدوین و تألیف هر یک از این علوم بصورت علمی مستقل در میان مسلمانان نزدیک به صد سال پس از رحلت نبی اکرم صورت گرفته است بنابراین چگونه می توان ادعا کرد که مراد از علم و علماء در قرآن معانی محدودی است که در زمان نزول قرآن بر شنوندگان آن زمان هنوز آن مفاهیم شناخته شده نبوده است خاصه که بیشتر این آیات در مکه و آغاز رسالت نازل شده است؟ بعلاوه در برخی از موارد

که علوم دینی و فقه اراده شده در آنجا کلمه تفقه آمده است نه کلمه علم و تعلم:
 فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبه - ۱۲۶ - مدنی) (پس چرا از هر گروهی از ایشان، دسته‌ای برای گرفتن احکام دینی بیرون نمی‌روند تا هنگامی که برمی‌گردند قوم خود را بیم دهند، شاید آنان بترسند)

از خود آیاتی که علم و مشتقات آن آورده شده، بخوبی روشن است در آنجا که علم بطور مطلق ذکر شده معنی آن عمومیت و شمول کلی دارد.

به روایتی شاید نخستین آیات نازل شده بر پیغمبر اسلام آیاتی از سوره «علق» می‌باشد. آیه پنجم این است: ...الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. توجه شود: اولاً با چه لطافت و فصاحتی از ابزار علم که قلم است و مایه حفظ و بقاء علوم در کتابها و دفترها و سینه‌ها می‌شود سخن رانده شده است. ثانیاً تصریح شده که خداوند تمام علوم را به بشر تعلیم داد نه علم خاص و محدودی را. چنان که روشن است در این بخش از آیه مقصود از انسان، نوع انسان و از علم مطلق علم است هیچ کدام از این دو مقید به اشخاصی معین و علمی مشخص و زمانی محدود نیست.

به این آیات دیگری نگریم:

يَلِكُ الْأَمْثَالَ نَضْرِبَهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ (۴۲ - عنكبوت - مکی) (این مثالها و داستانها را برای عموم مردم بیان می‌کنیم و جز عموم دانایان کسی را یارای فهم آنها نیست) بسیار روشن است که مقصود از عالمان در اینجا مطلق دانشمندان و خردمندان است که دارای تعقل و تدبیری بسزا هستند نه طبقه خاصی از دانایان.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (۲۲ - روم - مکی) (در این، نشانه‌هایی است برای دانایان) فهم این آیات و یژه عالمان مخصوصی نیست بلکه این علماء هستند که چنین آیاتی را درک می‌کنند. مفسران شیعه از امامان و پیشوایان دین روایت کرده‌اند که پاره‌ای از آیات قرآن، تفسیر پاره‌ای دیگر را می‌کند، چنان که مدلول آیه مذکور در همان سوره در دو آیه دیگر بدین گونه آمده است:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم - ۲۱)

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (روم - ۲۴)

تردید نیست که از عالمان و متفکران و خردمندان، عالمان و متفکران دینی یا طبقه خاصی از آنان اراده نشده است بلکه هرکسی است که به صفت و زبور علم و تعقل و تفکر آراسته باشد. قید زمان و مکان و شخص معین و دین خاصی مطرح نیست، زیرا

دلیل و قرینه‌ای وجود ندارد که عالمان دین فقط آیات را می‌فهمند بلکه معمولاً حکیمان و عالمان معقول بهتر این گونه نکات را درمی‌یابند.

دو - با این صراحت و عمومیتی که معنی علم و مشتقات آن در قرآن کریم دارد، اگر به حدیث و خبری برخورداریم که مفاد آن مخالف با نص قرآن باشد یقین بر وفق دستور خود پیغمبر و پیشوایان دین باید سند آن خبر را ضعیف و مدلول آن را نامعتبر بدانیم یا آن که به بحث و کاوش بیشتری در مورد صدور خبر پردازیم تا از قرائن زمانی و تحقیق درباره کسانیکه شنونده خبر بوده‌اند و در واقع حدیث و خبر ناظر به پرسش و هدایت آنان بوده است. بر ما روشن گردد که بیان علم و عالم در آن خبر، محدود و مربوط به سؤال سائل یا متناسب با موضوع سخن گوینده بوده است چنان که در کلام علی علیه السلام که در مقاله علم و علماء آورده شده است: «أَيُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلِبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلِبَ الْعِلْمِ أَوْجِبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ...» بخوبی دانسته می‌شود که سخن در پیرامون دین و تمامیت آن است، از این جهت می‌توان گفت مراد اصلی از علم در این حدیث، بیشتر متوجه علم دین است، قرینه «عمل کردن بدان» و «واجبتر بودن طلب آن از طلب مال» که بعد از علم آورده شده است، مؤید این معنی است، زیرا عمل کردن به علم و واجب بودن تحصیل آن درباره علم دین بیشتر صادق است تا درباره سایر علوم.

این امر را درباره مفهوم هر مطلق و عامی می‌توان انجام داد که گاهی معنی مقید و جزئی از آن اراده شود. بنابراین بطور کلی نمی‌توان گفت که: «... ولی هر گاه سخن از علم» در زبان قرآن و حدیث بمیان آمده است... همه جا فقط علم دینی، بطور عام، یا یکی از شاخه‌های آن مقصود بوده... با یک استثناء و آن حدیث: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمِ الْإِدْبَانِ وَعِلْمِ الْإِبْدَانِ» است...^۱ بلکه با قرائن و شواهد بسیاری که در قرآن و حدیث وجود دارد، و در اینجا به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌شود، فقط هر جا سخن از دین و مسائل دینی است عموماً مقصود از علم، علم دینی و از عالم، دانای به احکام دینی و فقه می‌باشد و از مؤیدات این معنی آوردن کلماتی از قبیل: عمل کردن بدان، واجب بودن تحصیل آن، حرام بودن نان خوردن از راه آن (أَلْمُسْتَأْكُلُ بَعْلَمَهُ) و نظایر اینها در قبل یا بعد از کلمه علم است چه آن که عمل کردن به علم و وجوب فرا گرفتن آن و حرمت ارتزاق از طریق آن درباره علوم دینی صادق است و گرنه علم ریاضی و فیزیکی و شیمی و ستاره شناسی و هندسه نه برای داننده آن علوم عمل کردن بدانها ضروری و نه ارتزاق از راه آنها محظورست ولی در شریعت اسلام یاد گرفتن مسائل و احکام دین بر هر مکلفی واجب و

در یافت اجرت برای قضاء و داوری نارواست.

اینک نمونه‌ای از آیات قرآن کریم و از اخبار و حدیث که کلمات «علم» و مشتقات آن در آنجا بیقین به علم دین اختصاص ندارد و هر آشنا به فرهنگ و ادب عربی و دارای ذوق سلیم بی‌درنگ تشخیص می‌دهد که از «علم» در این موارد مطلق علم بلکه گاهی علم غیر دین اراده شده است، آورده می‌شود:

از قرآن کریم:

۱- مَا كَانَتْ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ (ص - ۷۰ - مکی) (مرا دانشی به ملا اعلیٰ نیست) یا (نبوده است) بسیار روشن است که مقصود از علم به «ملا اعلیٰ» (گروه بالاتر) علم دین و احکام آن نیست.

۲- قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي (۱۸۶ - انعام - مکی) (بگو: همانا دانش آن نزد پروردگار من است) در اینجا نیز معلوم است که مراد از علم، علم دین نیست.

۳- إِنْ اللَّهُ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ... وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ (۳۵ - لقمان - مکی) (همانا نزد اوست علم ساعت... و او می‌داند آنچه در درون رحمهاست) در اینجا نیز، نه این که مراد از علم، علم دین است بلکه مقصود علم غیر دین می‌باشد.

از حدیث نبوی:

۱- أَظْلُبُوا الْعِلْمَ وَتَوَّ بِالصَّيْنِ. معلوم است که برای تحصیل علم دین و احکام اسلام دستور رفتن به چین داده نشده است بلکه مقصود مطلق علوم سودمند برای بشرست.

۲- ظَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ. بسیار روشن است که از اداء سخن به این گونه عام، مقصود مطلق علم است.

از نظر ادبی «الف و لام» علم در این دو حدیث و نظایر آنها برای «استغراق» یعنی شمول کلی که می‌توان بجای آن لفظ کل (هر، همه) گذارد یا برای جنس یعنی ذات و ماهیت می‌باشد، بنابراین مفهوم این دو عبارت چنین است: به دنبال هر دانش یا ذات و ماهیت دانش بروید اگر چه مستلزم سفر به چین باشد و تحصیل هر نوع دانشی بایسته است، بنابراین اختصاص این گونه موارد با «الف و لامی» که برای عمومیت و شمول همه افراد و انواع است به بخشی خاص برخلاف قواعد ادبی زبان نیز می‌باشد.

۳- در حدیثی که از پیغمبر اکرم ص در مقاله علم و علماء (ص ۴۶۸) نقل شده است، دستوری که پیغمبر درباره علم و چگونگی فراگرفتن آن به پرسش کننده داده است بخوبی می‌رساند که مقصود پاسخ دهنده نفس فراگرفتن علم است بی آن که نظریه علمی خاص باشد و حمیت و انصاف را، باید اذعان کنیم که هیچ معلم آزموده و متخصص

در فن تعلیم کیفیت آموختن را در عباراتی بدین گونه موجز و آسان و معنی در کمال رسایی و استواری بیان نکرده است. حدیث این است:

«جاء رجل الى رسول الله ص فقال: يا رسول الله ما العلم؟ قال: الأَنْصَاتُ. قال: ثُمَّ مَهْ؟ قال: الاستِمَاعُ. قال: ثُمَّ مَهْ؟ قال: أَلْحَفْظُ. قال: ثُمَّ مَهْ؟ قال: العَمَلُ بِهِ. قال: ثُمَّ مَهْ؟ يا رسول الله؟ قال: تَشْرُهُ.» (مردی نزد رسول خدا آمد و گفت: یا رسول الله علم چیست؟ فرمود: نیوشیدن. گفت: سپس چه؟ فرمود: گوش فرادادن. گفت: پس از آن چه؟ فرمود: حفظ کردن. گفت: سپس چه؟ فرمود: بدان عمل کردن. گفت: پس از آن چه؟ یا رسول الله؟ فرمود: انتشار دادن آن).

منافات ندارد که در حدیث ماثور یا عبارت حکیم و دانشمندی که در آن از علم سخن رانده شده است در پاره ای از موارد، هم به جنبه کلی و عمومی موضوع، نظر باشد و هم یکی از افراد آن بیشتر طرف توجه گوینده باشد.

سه و چهار — درباره این که کلمات صریح و «محکم» قرآن کریم نیازی به تأویل و تفسیر ندارد و نیز پیرامون این که معنی لغات عام بتناسب پیشرفت و توسعه شوون زندگی نسبت به مفاهیم اولیه خود توسعه و تکامل پیدا می کند، بحث لازم، در آغاز این گفتار، بعمل آمد، توضیح بیشتری ضرور نیست.

نتیجه گیری: با توجه و بررسی دقیق در آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و امامان که درباره علم و علماء گفته شده است، برای کسانی که اهل دانش و مطالعه و دارای انصاف و ذوق سلیم باشند، جای هیچ تردید باقی نمی ماند که: اسلام درباره تحریض و تشویق عموم مردم و مسلمانان به فراگرفتن علم (بمعنی عام) و این که علم بسیار شریف و ارجمند و مقام علماء بسیار والا و پرارج است، بسیار سخن گفته و به تعبیرات گوناگون در این باره سفارش کرده است چنان که در هیچ یک از ادیان پیش از اسلام و در آیینهای جاری در میان اقوام و ملل بدین گونه از علم و علماء تکریم و تجلیل و فراگرفتن علم واجب شمرده نشده است.

نیز از تفاسیر و بسیاری از اخبار چنان استفاده می شود که مقصود از علم پسندیده خدا و رسول و ائمه دین علمی است که سودمند به حال مردم و مایه پاکیزگی و تهذیب اخلاق خود طالب علم و یاد دادن به دیگران و راهنمایی و سود رسانیدن به آنان و عمل کردن بدان باشد. از این جهت مردمان خوب در نظر علی علیه السلام کسانی هستند که: یا خود بر اثر فراگرفتن علم دانا شده باشند و یا در راه فراگرفتن دانش از دانایان بسر برند و این دو دسته در پاداش شریکند و کسانی که نه از این دسته باشند و نه از آن دسته از خوبی و

خیر برکنارند. این است گفتار علی: «العالمُ والمتعلِّمُ شریکان فی الأجر ولا خیر بینهما» و بهمین مناسبت این گونه علم سودمند در زبان حدیث به نور تشبیه شده است که از سوی خدا در دل بندگان شایسته انداخته می شود (العلمُ نورٌ یقدِّفه اللهُ فی قلبٍ من یشاء) نیز از خواستاران دانش به محبوبان خداوند نام برده شده است، (ألا إنَّ اللهَ یحبُّ بغاةَ العلمِ) همچنین مسلم است که از دانشهای زیان انگیز و چیزهایی که بدروغ نام گرامی دانش بر آنها نهاده شده است، نکوهش و از فضل و آگاهی که بر آن سود و زبانی بار نباشد بمانند کار لغو و بیفایده ای تعبیر گشته است. آنچه بیشتر در پیرامون علم بدان تکیه شده و خواستاران علم را شدیداً بر حذر داشته است این است که علم در سینه ناهل قرار گیرد و صاحب علم از آن سوء استفاده کند و از آن راه نان بخورد یا دیگران را به کارهای پسندیده، موافق علمی که دارد، راهنمایی کند و خود بدانچه می داند عمل نکند. در قرآن کریم و احادیث نبوی به عبارات گوناگون از این گونه علماء نکوهش شده است: «اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثُلُوفٌ نَّكَاتٍ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ - بقره - ۴۲» (آیا مردم را به کار نیک فرمان می دهید و از خویشان فراموش می کنید با این که شما کتاب را می خوانید، آیا خرد خود را بکار نمی اندازید)

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْفُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ. آل عمران، ۱۸۵ (و هنگامی که [خدا] از کسانی که کتاب به آنها داده شده است، پیمان گرفت که البته آن را برای مردم روشن کنند و به کتمان آن نپردازند، پس آن را پشت [سر] خود انداختند و با آن بهای (متاع) اندکی خریدند، پس چه بدست آنچه خریداری می کنند). در آیه دیگر از دانایان نکوهیده کردار که علوم را از کتب آسمانی (تورات) فرا می گیرند و بدانها عمل نمی کنند (یهودیان) به درازگوشانی تعبیر شده است که بر پشت آنها کتابهای آسمانی بار شده باشد:

مُثَلِّ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا - جمعه - ۵.
در حدیث از «عالم سوئی» که علم خود را وسیله روزی خود قرار دهد و به آن فخر بفرشد تعبیر به: «الْمُسْتَأْكِلُ بَدِينِهِ وَالْمُبَاهِي بِهِ» (روزی خورنده از دین خود و مباهات کننده بدان) شده است. فردوسی از این گونه دانایان به «دانش فروش» تعبیر کرده است و چه تعبیر خوبی!:

بسیامد یکی مرد مَرْدُکِ بنام سخنگوی و با دانش و رای و کام
گرانمایه مردی و دانش فروش قباد دلاور بسود داد گوش
در جای دیگر اثر فساد عالم در اجتماع به اندازه ای بزرگ نشان داده شده است که

برابر با فساد جهان بیان شده است: إِذَا فَسَدَ الْعَالَمُ فَسَدَ الْعَالَمُ، به همین جهت برای علمای نا اهل و دنیا طلب و دین فروش که در هر عصر و هر جایی شاید اکثریت با آنان بوده است، بوسیله خود علماء، از باب «أَهْلُ الْبَيْتِ أَذْرَى بِمَا فِي الْبَيْتِ»، اصطلاح خاصی وضع شده و نام «علماء سوء» به آنان داده شده است.

در حدیث نبوی است که هنگام بروز بدعتها و نارواها میان اُمت، علمایی که در مقام اظهار علم خود برنمایند مورد لعن خدا قرار خواهند گرفت و روز رستاخیز لگامی آهنین بر دهان آنان زده خواهد شد.

در شعر و ادب پارسی نیز از دانش زیان آور و از دانشمندان آزمند و زیانکار بسیار نکوهش شده است:

چو عنده آموختی از حرص، آنگه ترس، کاندرشب
چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا
یا:

تبیغ دادن در کف زنگی مست به که اُفتد علم را نادان بدست

و اما از نظر تاریخ و به گواهی اسناد گویای تمدن و فرهنگ دوران اسلامی، گذشته از این که علم در قرآن و حدیث بیشتر بطور اطلاق ذکر شده است، در عمل میان مسلمانان و در مجامع و مدارس و حوزه های تعلیم و تعلم، از اوایل قرن سیم هجری که تدوین و تألیف و ترجمه و نقل علوم از زبانهای دیگر در مراکز بنام «بیت الحکمه» و مجالس درس و بحث آغاز گردید، همه علوم و فنون آن زمان، چه از راه تصنیف و تألیف و چه از طریق نقل و ترجمه مورد بحث و درس و تحقیق در مجامع علمی گردید و دانشمندان بزرگی در علوم گوناگون از جهان بزرگ اسلامی آن روز برخاستند و کتبی در انواع علوم و فنون نوشتند که برخی از آنها تا به امروز باقی مانده و در تمام ادوار مورد استفاده مسلمانان و برخی در دسترس مجامع علمی همه جهان و مورد درس و بحث و بهره برداری همه دانشپژوهان و محققان بوده است.^۳

از دانشتهای اولی و بسیار گسترده در میان مسلمانان فلسفه اعلاى الهی و حکمت طبیعی و علم پزشکی و حیوان شناسی و ریاضی و هیأت و نجوم و علم کیمیا و علم حیل (مکانیک) و تاریخ عمومی جهان و تاریخهای ویژه و طبقاتی و سبب و احوال بزرگان دین و رجال علم و ادب و علم مسالک و ممالک (جغرافیا) و دیگر علوم شناخته شده زمان بوده است. در علوم و یژه دین نیز همزمان با سایر علوم دانشمندان و مؤلفان بنامی در همه کشورهای اسلامی پیدا شدند.

در همان قرون اولیه اسلام بر اثر تحوّل و تطوّر که در وضع فرهنگی و تربیتی و اجتماعی کشورهای تازه مسلمان شده پیدا شده بود، چنان که امتیازات طبقاتی و شرافتهای ناشی از مال و قبیله و نژاد و حسب و نسب و مقام و زور بازو و نظایر اینها بر وفق صریح قرآن و دستورات و عمل پیغمبر اسلام از میان رفته و ملاک کرامت و فضیلت فقط پرهیزگاری و دانش نام برده شده بود (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقِيكُمْ . وَ: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) در مدت کوتاهی سفارشهای دین تازه اسلام در باره فراگیری و اندوختن علم حتی اگر در دورترین نقاط نسبت به زادگاه اسلام (چین) باشد، چنان تحوّل در جوامع کشورهای اسلامی که در غرب و شرق جهان گسترش یافته بود پدید آورد که هنوز چهارپنجم قرن از آغاز اسلام سپری نشده بود، در همین مدت فیلسوفان و دانشمندان و مؤلفان بزرگی از همه جهان اسلام برخاستند. برای نمونه از شرق ستارگان فروزانی در آسمان دانش و بینش همچون: فارابی، بوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، ابوالفضل و ابوعلی بلعمی، حکیم فردوسی طوسی، حکیم عمر خیام نیشابوری، حکم ناصر خسرو قبادیانی، عبدالملک ثعالبی نیشابوری و صدها حکیم و دانشمند و ریاضی دان پیدا شدند.

از غرب عالم اسلام بزرگانی مانند: ابن جُبَیر، ابن بطوطه، ابن رشد، ابن عبدربه محیی الدین عربی، جلال الدین سیوطی، نُویری، یاقوت حموی و هزاران دانشمند و حکیم دیگر.

و از کشورهای مرکزی: محمد زکریای رازی، محمد بن جریر طبری، محمد بن اسحاق کُندی (پزشک و فیلسوف نامی یهودی)، ابوحنّان توحیدی، جاحظ (مؤلف الحیوان)، ابوالعباس مجوسی (پزشک معروف و مؤلف کتاب نفیس کامل الصناعه)، ابوالبرکات بغدادی (فیلسوف و پزشک یهودی - مؤلف المعتب)، ابوالفرج اصفهانی، مسعودی، ابن اثیر جزیری و هزاران حکیم و دانشمند و پزشک و ریاضیدان و مورخ دیگر.

مدارس و دارالعلومهای بزرگی برای تعلیم و تعلّم انواع علوم و فنون شناخته شده در همه کشورهای و شهرهای اسلامی از فاراب و بخارا و سمرقند و خوارزم و جوزجان و بلخ و مرو و هرات و طوس (در مشرق) گرفته تا اندلس و فاس و طنجه و شام و قاهره و اسکندریه و حلب (در مغرب) و بغداد (دارالعلم بزرگ) وری و اصفهان و شیراز و فیروزآباد، و بیضا و آرهجان و کاشان و ساوه و قم و قزوین و تبریز و صدها شهرهای دیگر (در مرکز جهان اسلام) دایره و حوزههای درس و بحث و تحقیق و تألیف در همه این شهرها وجود می داشت و وسایل و مقدمات تحصیل و تدریس و تصنیف از مسکن و مدرس و کتابخانه

و طبیب و دارو و گرمابه و مسجد و مقرری ماهیانه برای طالبان علم و مدرّسان از محل موقوفات مدارس و خیرات و میرّات مردمان ثروتمند و نیکوکار فراهم بود.^۴ برخی از این مدارس و کانونهای علم همچون «نظامیه بغداد» و «نظامیه نیشابور» و «رَبْع رشیدی» در تبریز شهرت جهانی داشت و از همه اطراف و اکناف جهان طالبان علم و پژوهندگان فضل و هنربدان مراکز روی می آوردند و بزرگترین دانشمندان زمان برای تدریس در آن مدارس برگزیده می شدند.

چنان که از آثار و مؤلفات علمایی که نام آنان برده شد و همعصران آنان، خاصه تا قرن هشتم و نهم هجری و از شرح حال آنان دانسته می شود، بیشتر آنان در دانشهای امثال فلسفه و طب و ریاضیات و هندسه و سایر علوم طبیعی و انسانی شهرت و تخصص داشتند و آثار آنان شاهد بر این مدعاست مانند رسالات و کتابهای فارابی و ابن رشد در فلسفه اعلا و کتابهای بوعلی و محمد زکریای رازی در طب و فلسفه و منطق و کتابهای ابوریحان در ریاضی و تاریخ و کتابهای عمر خیام در فلسفه و ریاضی و کتب طبری و مسعودی و بلاذری و یاقوت حموی در تاریخ و جغرافی (مسالک و ممالک) و کتاب نزهت نامه علائی درباره علوم طبیعی تألیف شهردان بن ابی الخیر رازی.

در همین ادوار، در نتیجه نهضت بزرگ فرهنگی در کشورهای اسلامی، بسیاری از علمای یهودی و مسیحی و زردشتی، بر اثر مقام شامخی که در حوزه های علمی اسلامی یافته بودند امثال یعقوب بن اسحق کندی و ابوالبرکات بغدادی که هر دو از فیلسوفان و طبیبان یهودی بنام بودند، در حوزه های علمی مجلس درس و بحث می داشتند و از عموم شیفتگان علم، از مسلمانان و غیر مسلمانان در مجلس درس آنان حاضر می شدند و استفاده می کردند و این دانشمندان با دانشمندان اسلامی، بدون تعصب دینی و تژادی دارای روابط علمی و ادبی استوار می بودند. مجالس مباحثه و مناظره برای اثبات عقاید و نظریات موافق و مخالف دانشمندان و حکیمان، در این ادوار در بسیاری از شهرها برگزار می شد.

روشنفکری و بیطرفی در راه بزرگداشت و دوستی علوم به درجه اعجاب انگیزی در جامعه اسلامی رسیده بود چنان که یک تن دانشمندی که عرب خالص و باصطلاح «عرب عرباء» بود بنام جاحظ که کتابهای ادبی او از قبیل: «البیان والتبیین» و کتاب جانورشناسی او بنام «الحیوان» شهرت بسزایی دارند و هنوز مورد استفاده پژوهشگران و محققان می باشند کتابی درباره آداب و رسوم و جشنها و مراسم آنها در دوره ساسانیان بنام «التاج» فراهم آورد که از منابع خوب درباره فرهنگ آن دوره

می باشد و هنوز مورد استفاده پژوهندگان است که در باره تمدن و آیینهای اجتماعی دوره ساسانی پژوهش می کنند.

جای تردید نیست که از همان آغاز پیدایش دوره تدوین و تألیف در میان مسلمانان، سیره نویسان و فقیهان و قاضیان و مُحَدِّثان و مفسران و دانشمندانی که در علوم دین تبصر داشتند نیز در همه مجامع علمی پیدا شدند امثال ابن حَلَبی و ابن هشام در سیره نویسی و بخاری و مسلم و ترمذی در جمع آوری احادیث از طریق اهل سنت و کَلْبینی و ابن بابویه و شیخ طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی و سید رضی و طبرسی در تألیف و تصنیف کتب حدیث و فقه و تفسیر و جمع آوری اخبار صحاح و کلمات علی علیه السلام از طریق تشیع پیدا شدند که توجه و اهتمام آنان بیشتر به علوم خاص دینی می بود و کتب بسیاری در این رشته از خود بیادگار گذاشتند ولی باید در اینجا یادآوری شود که همین دانشمندان علوم دینی نیز چنان که شرح حال و آثار آنان گواه است کم و بیش از علوم زمان آگاه و گاهی در برخی از آنها از قبیل فلسفه و ریاضی و علوم ادبی متبحر بودند، زیرا پس از پیدایش دوران شکوفایی و گسترش علوم در جهان اسلام، دانشمندان اسلامی بیشتر علوم سودمند زمان را به گونه ای پیوستگی به علم دین می دادند چنان که بر هر فقیه بایسته است که برای احکام ارث و جهت یابی قبله و بسیاری از معاملات بازرگانی و امور کشاورزی از علوم ریاضی و هیأت و نجوم آگاه باشد و برای توحید و اثبات معاد و بقاء روح بهترین وسیله فلسفه الهی و منطق است و برای بهداشت و تندرستی تن، تحصیل علم پزشکی گاهی واجب عینی است و برای فهم قرآن و حدیث که هر دو از ارکان اولیه دین اسلام هستند کلید فراگرفتن آن دو علوم و فنون ادبی: صرف و نحو و لغت و اشتقاق و معانی و بیان و علم اعراب و تجوید و دیگر علوم ادبی می باشد، همچنین است نسبت سایر علوم سودمند به علوم دینی.



کوتاه و فشرده سخن:

۱- از باب «پی بردن از اثر به مؤثر» و از «معلول به علت» از آن همه آثار علمی در شاخه های گوناگون که پس از ظهور اسلام (بر اثر سفارشهای اکیدی که در باره وجود فراگیری دانش و شرافت و کرامت «علم و علماء» شده بود) در جهان اسلام پدیدار شد. بییقین می توان استنباط و استدلال کرد که مقصود از علم در زبان قرآن کریم و رسول اکرم به معنی عام بوده است، زیرا پویندگان راه دانش در آغاز پیدایش تحول علمی در میان مسلمانان چون به زمان پیغمبر نزدیک و دانا به زبان قرآن و حدیث می بودند و

قصدهشان در پژوهش علم تقرب به خدا از راه پیروی از دستور پیغمبر خدا می بود، معنی علم را چنان که منظور و مقصود بوده و لغت تازی همان معنی را می رسانده است، درک کرده بودند که بدان گونه در طلب آن کوشا و پویا بودند و در زمان کوتاهی در همه علوم متداول زمان بدان مقام والا رسیدند.

۲- این تحوّل و جنبش علمی در کشورهای اسلامی پس از پیدایش اسلام و آن همه سفارش در باره علم، پدیدار شد. بسیاری از شهرها و کشورهایی که بتدریج در جرگه حکومت اسلامی درآمدند، به شهادت تاریخ، پیش از مسلمان شدن مردم آنجا، نه شهری بصدور و ورود علم داشتند و نه دانشمندان و حکیمان بنامی از آنجا برخاسته بودند، ولی همین کشورها پس از پذیرفتن اسلام خود یکی از مراکز علمی اسلامی شدند و دانشمندان و فیلسوفان و مورخان و نویسندگان بزرگی پرورش دادند که نام برخی از آنان جهانگیر شد. شاید فی المثل نام: فاس و طنجه و اندلس و مراکش و فاریاب و بخارا و خرمیث و خوارزم و باخرز و زوزن و فیروزآباد و بیضا و هزاران شهر و قریه که در دوران اسلام بزرگترین دانشمندان و فیلسوفان و پزشکان و مورخان و ریاضی دانان از آنها برخاسته اند، پیش از آن نه در تار یخها از آنها به نام مراکزی علمی نام برده شده و نه نام دانشمندان بنامی از آنجا زینت بخش صفحات تاریخ گردیده است.

۳- بزرگترین سهم این جنبش علمی، بی هیچ گونه شائبه مبالغه و گزافگویی، به گواهی دانشمندان و مورخان غیر ایرانی همچون ابن خلدون و جرجی زیدان و بسیاری از شرق شناسان غرب، نصیب ایرانیان بوده است، چه از راه تربیت دانشمندان و حکیمان و مورخان و محدثان و مفسران و نویسندگان و شاعران پر مایه که نام برخی از آنان در ضمن همین گفتار آورده شد و چه از طریق بنیان و تأسیس مراکز علمی و تنظیم و تشکیل امور کشوری و تشویق دانشمندان و طالبان علم به دست خاندانهای دانشمند و دانش پرور ایرانی امثال: برمکیان و نوبختیان و بلعمیان و وزیران فضل پروری چون صاحب بن عبّاد و خواجه نظام الملک رادکانی طوسی که به تأسیس دارالعلمهایی امثال: «نظامیه بغداد» و «نظامیه نیشابور» پرداخت و وزیر و طبیب و مورخ دانشمند خواجه رشید الدین فضل الله که کوی دانشگاهی مجهز در پیرامون تبریز بنام «رَبْع رشیدی» بنیاد نهاد که همچون شهرکی بود آراسته به تمام وسایل تعلیم و تعلّم، مخصوص طالبان علم و مدرسان و محققان و مؤلفان. در آنجا همگی لوازم تحصیل و تدریس و مطالعه و تحقیق و تألیف برایگان فراهم شده بود و همه مخارج طلاب و مدرّسان و خود شهرک از موقوفات بانی آنجا پرداخته می شد.

این جمله که با عبارات مختلف و مفاد واحد بر زبانها جاری و استنادش به رسول اکرم ص دربارهٔ ایرانیان می باشد خود بهترین گواه این مدعاست:

«لَوْ كَانَ أَلْعَلُّمُ بِالْأَثَرِ يَا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِّنْ فَارِسٍ» (اگر دانش از ستارهٔ پروین آویخته باشد، برآستی مردمانی از ایران آن را فرامی گیرند).

در آغاز اسلام و زمان پیغمبر اکرم، سلمان پارسی آن نیکمرد کهنسال و خردمند و حقیقت جو، که نمونهٔ کاملی از مردان راستین و واقع بین بود، گم گشته خود را که سالها در پی آن جویان و پویان بود در وجود پیامبر اسلام یافت و از راه تحقیق و راستی به وی پیوست و تا پایان زندگی رسول اکرم مشیر و مشاور آن بزرگوار بود و پیامبر او را چون فردی از خاندان رسالت معرفی فرمود: «سلمان متا اهل البیت».

پس از زمان پیغمبر اکرم و خلفا و ائمهٔ مسلمین، در تمام ادوار اسلامی، علماء و حکمای مسلمان ایرانی همچون اختران فروزانی از فروغ دانش خود مردم آن زمان را برخوردار می ساختند و از نظر چندی و چونی بر سایر کشورهای اسلامی برتری داشتند. در قرون اولیه پهلوانان و نامداران علمی چون فارابی و بوعلی و ابوریحان از این سرزمین دانش خیز برخاستند و آثار علمی آنان جهانگیر شد و در قرون اخیر دانشمندان و حکیمان بزرگی چون میرداماد و ملاصدرا که نظریهٔ «حرکت جوهری» فیلسوف اخیر مورد بحث و تحقیق و استفادهٔ دانشمندان و فلاسفهٔ امروز در جهان غرب و شرق شده است.

علی اکبر شهابی

کالیفرنیا - آلبانی

۲۵ مهرماه ۱۳۶۳ - ۱۷ اکتبر ۱۹۸۴

یادداشتها:

۱- ایران نامه، سال دوم، شمارهٔ سیم، صفحهٔ ۱۸۴ - نویسنده کم بضاعت این گفتار مأخذ و سند: «العلم علمان...» را بعنوان حدیث درجایی ندیده است و چون اکنون به مراجع دسترسی ندارد، اگر نویسنده محقق و متبحر مقالهٔ «علم و علماء» مأخذ و سند آن را بنویسد موجب استفاده و امتنان است.

برخی از کلمات حکمای یونان و غیر آنان در این گونهٔ مواضع، متداخل با پاره‌ای احادیث شده است که شاید از آن جمله است: **أَدْبُوا أَوْلَادَكُمْ بِغَيْرِ إِخْلَاقِكُمْ فَانْهَمُ خُلُقُوا لِمَانَ غَيْرِ زَمَانِكُمْ** که هم بنا بر مشهور از کلمات قصار علی علیه السلام است و هم بر نقل برخی از محققان چنین مفادی در کلمات ارسطو نیز می باشد و این امر هیچ غرابی ندارد

زیرا مسائل عقلی و اخلاقی و اجتماعی در نزد پیامبران و حکما همچون مسائل ریاضی در نزد ریاضیدانان روشن است، بنابراین احتمال توارد افکار و اظهار مفاهیم در عبارات همانند، بسیار بمورد طبیعی است.

۲- این حدیث چنان که از پیش در حافظه ام هست (اکنون دسترسی به مرجع ندارم) گویا در همان کتاب اصول کافی که در مقاله «علم و علماء» از آن نقل شده است، به سه گونه از رویان مختلف نقل شده است که مفاد هر سه یکی است:

۱- تَلَّبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةٌ.

۲- طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُثْلِمٍ.

۳- طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُتَمَلِّمَةٍ.

تعمیم و شمول معنی در عبارت اول به اندازه‌ای است که علاوه بر افاده کلیت علم از جهت «الف و لام» استغراق یا جنس شمولش هر انسانی را فرا می‌گیرد، چه مسلمان و چه غیر مسلمان، زیرا معلوم است که وجوب و تکلیف طلب علم، از میان همه موجودات فقط شامل انسانهاست و چون در عبارت حدیث نه در نوع انسان قیدی آورده شده و نه در انواع علم بر حسب قواعد زبان، عبارت ناظر به همه علوم و عموم انسانهاست.

در زبان قرآن و حدیث نظایر بسیاری هست که خطاب یا مطلبی اجتماعی و اخلاقی شامل همه انسانها می‌شود چنان که در این آیه متداول در میان عموم مسلمانها: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ و در حدیث منقول از نبی اکرم ص در باره چگونگی فراگرفتن علم که در متن آورده شد. و در این مصراع از شعر دیوان منسوب به حضرت علی ع:

الْأَسَاسُ مَوْتِي وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاؤُهُ. مقصود از اهل علم و پویندگان راه دانش، مطلق علوم و عموم دانشمندان و طالبان علم است.

در تعبیر دوم با آن که فقط به کلمه مسلم اکتفا شده است مفاد آن، از باب «تغلیب» شامل زن مسلم (مسلمه) هم می‌شود چنان که در قرآن کریم در اغلب موارد که مقصود از حکم، مرد و زن هر دو می‌باشد، در لفظ بصورت مذکر آمده است: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...

در تعبیر سیم که تصریح به مُثْلِمٍ و مسلمه شده است منطوق و مدلول یکسان و معنی روشن است.

۳- کتاب قانون بوعلی سینا تا پیش از تکامل علم پزشکی و تحوّل آن بصورت امروز، در دانشگاههای بزرگ اروپا تدریس می‌شد. نسخه‌ای از این کتاب نزد نویسنده این سطور در ایران موجودست که باضافه دو کتاب دیگر از بوعلی: منطق و الهیات، در قرن پانزدهم میلادی (۱۶۶۰ و اندی یا ۱۶۸۰ و اندی، تردید از نویسنده است که اکنون دسترسی به کتاب ندارد) یعنی نزدیک به زمان گوتنبرگ مخترع چاپ در اروپا در شهر رُم چاپ شده است. این خود دلیل است که دانشمندان جوامع اروپا در آن عصر که سیطره مذهب و کلیسا بر اروپا حکومت می‌کرد و تعصب دینی به منتها درجه بود چه اندازه به این کتاب اهمیت می‌دادند که در مرکز حوزه مذهب مسیح و نفوذ کلیسا به چاپ کتابی تألیف دانشمندی ایرانی و مسلمان اقدام کردند با همه مشکلاتی که آن زمان، از جهت عدم ارتباط میان کشورها و دسترسی نداشتن به حروفچین و صحیح خط و زبان عربی، کتابی به این بزرگی را با تنظیم فهرست جامع به چاپ برسانند و منتشر سازند.

در واقع این کتاب در نزد دانشمندان کلیسا و غیر کلیسا در آن زمان به همان اندازه اهمیت داشته است که کتب تورات و انجیل (که در آغاز پیدایش چاپ مقدم بر همه کتابهای دیگر بوده است).

۴- برای آگاهی بیشتری از گسترش تعلیم و تعلّم و مدارس و خانقاهها در این قرون در کشورهای اسلامی به سفرنامه‌هایی امثال: سفرنامه ابن جبّیر، ابن بطوطه و ناصر خسرو که خود شاهد و همعصر بوده‌اند رجوع شود.

توضیحی درباره «علم و علماء در زبان قرآن و حدیث»

از استاد ارجمند و دوست محترم آقای علی اکبر شهابی که به نوشته ناچیز بنده درباره «علم و علماء در زبان قرآن و حدیث» (ایران نامه، سال ۲، شماره ۳) به دیده عنایت و محبت نگریده اند سپاسگزارم. پس از مطالعه مقاله ممتنع ایشان و در اجرای پیشنهادی که مطرح کرده اند توضیحات زیر را برای آگاهی خوانندگان بعرض می‌رساند.

۱- مقاله بنده صرفاً در زمینه لغت شناسی نوشته شده است نه از دیدگاه دینی و

مسائل ایمانی و عقیدتی.

۲- بنده نیز خواننده است که اگر حدیث و خبری موافق قرآن نباشد مورد اعتبار نیست. ولی کیست که نداند در ۱۴ قرن گذشته حتی هر یک از فرقه‌های اسلامی برای به کرسی نشاندن حرف خود، چه بسیار به احادیثی استناد جسته‌اند که به نظر مخالفان ایشان دارای این شرط مهم نبوده است. گرفتاری اساسی در این باب کثرت احادیث و اخبارست، چنان که احادیث منسوب به پیامبر اسلام در کتب مختلف سر به یک میلیون می‌زند. و در نتیجه اختلاف نظر اهل علم نیز درباره این احادیث زیادست، «مثلاً امام ابوحنیفه بنا بر نقل ابن خلدون از میان جمیع احادیث در حدود هفده حدیث را پذیرفت و مالک در کتاب الموطأ در حدود سیصد حدیث را، و احمد بن حنبل در کتاب مسند خود پنجاه هزار حدیث را روایت کرده و صحیح دانسته است... مسلم نیشابوری کتاب صحیح خود را از روی سیصد هزار حدیث مسموع ترتیب داد و امام بخاری از روی ششصد هزار حدیث و حال آن که از این میان در حدود ۹۲۰۰ حدیث را پذیرفت.» (ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/۷۵) و اگر احادیث فراوان منقول از امامان شیعه را نیز به احادیث نبوی بیفزاییم دشواری کار آشکارتر خواهد شد. بدین جهت بنده در مقاله ام برای رعایت کمال احتیاط به احادیثی استناد کرده‌ام که ثقة الاسلام کلینی شیخ مشایخ «شیعه» و قدیمی‌ترین محدث شیعی و حجة الاسلام محمد غزالی یکی از بزرگان طراز اول «عامه» در کتابهای خود آورده‌اند.

۳- حتی درباره این که کدام یک از الفاظ مذکور در قرآن در معنی حقیقی بکار رفته است و کدام یک در معنی مجازی نیزین مسلمانان اتفاق نظر وجود ندارد. فی المثل درباره استعمال همین سه کلمه «ید»، «استواء» و «وجه» در آیات قرآن برای خداوند، که اکثریت مسلمانان معتقدند در معنی مجازی و استعاری بکار رفته است و «مقصود از آن قدرت و احاطه بر امور و ذات و مظهر الوهیت می‌باشد»، فرقه کرامیه که از مفرط‌ترین

معتقدین به تجسیم خالق بودند و به پندار ایشان خداوند جسم محدودست، یا جسم آجسم یعنی جسمی که از همه جسمها بزرگتر و کاملترست... نظری کاملاً متفاوت داشتند (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۶۰/۱ - ۶۱).

۴- این موضوع نیز مورد قبول بنده است که هر لغتی در هر زبانی نخست برای معنی معینی (اولین معنی موضوع له لفظ) بکار رفته است و سپس «بر اثر پیشرفت تمدن و فرهنگ...» به معانی دیگری نیز استعمال شده است. و یکی از دلایل این که در کتابهای لغت برای یک لفظ معنیهای گوناگونی نوشته شده، همین امرست. ولی موضوع اساسی آن است که پژوهنده، تشخیص بدهد نویسنده یا شاعر، هر لفظی را در اثر خود به چه معنایی بکار برده است زیرا در معنی بسیاری از کلمات در طی قرون و اعصار تغییرات قابل ملاحظه‌ای روی داده، و به همین سبب است که امروز در برخی از زبانهای زنده دنیا، علاوه بر فرهنگهای عمومی لغات، فرهنگهایی خاص نیز برای هر دوره یا هر شاعر و نویسنده بزرگ تدوین گردیده است تا مراجعان بتوانند با زحمت کمتر به معنی هر کلمه در دوره مورد نظر خود دسترسی پیدا کنند. در باره لفظ «علم» و مشتقات آن نوشته‌ام که این کلمات بارها در قرآن آمده است و تردیدی نیست که به معانی خاصی هم بکار رفته است، ولی سخن در این است که پیامبر اسلام و کاتبان وحی و صحابه و دیگر نومسلمانان مکه و مدینه چه معنی یا معنایی برای «علم» در روزگار خود قائل بوده‌اند. در کتاب «وجوه قرآن» که بسال ۵۵۸ ق. نوشته شده و مؤلف آن معانی مختلف کلمات مذکور در قرآن را با ذکر شاهد آورده است برای لفظ «علم» در قرآن چهار وجه یا معنی: دانستن، دیدن، فرمان، و شناختن را ذکر کرده است، و اگر به کتابهای مشابه «وجوه قرآن» نیز مراجعه نماییم، کم و بیش اطلاعاتی در همین حدود بدست خواهیم آورد.

تکیه بنده در این بحث لغت شناسی بیشتر بر آن است که برای یافتن معنی دقیق و صحیح کلمات در هر دوره، در مواردی که کم نیست، حتی نخست باید به اوضاع و احوال مردمی که آن لفظ را بکار می‌برده‌اند معرفت حاصل کنیم و برای حصول این مقصود لازم است از شرایط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و دینی و علمی عصر آنان آگاه شویم، چه اگر راهی جز این برگزینیم، دچار لغزشهای بزرگ خواهیم شد.

دو مثال دیگر (علاوه بر شواهدی که در مقاله خود آورده‌ام: ایران نامه، سال ۲، شماره ۳، ص ۶۶۲ - ۶۶۴) بمنظور بیان اهمیت آنچه در این باب بعرض رسانیده‌ام:

الف - ارسطو در چهار قرن پیش از میلاد در کتاب پوئیکا (فن شعر)، از «تراژدی»

که در یونان رواج کامل داشته، و نیز از قواعد و اصول آن سخن گفته است. ترجمه‌ی این کتاب در دوره‌ی اسلامی مانند ترجمه‌ی دیگر آثار ارسطو و افلاطون به دست دانشمندان نامداری چون ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی افتاده است. ولی ایشان با همه‌ی دانشی که داشته‌اند، و در آن تردیدی نیست، هرچه توضیحات ارسطو را در باره‌ی تراژدی خوانده‌اند، بسبب آن که در جامعه‌ی اسلامی ایشان «تراژدی» مسبوق به سابقه نبوده است، از سخنان ارسطو چیزی دستگیرشان نشده و در نتیجه تعریف آنان از تراژدی با بیان ارسطو از زمین تا آسمان اختلاف پیدا کرده است. از جمله خواجه نصیر در معرفی تراژدی و کومدی نوشته است: «و یونانیان را اغراضی محدود بوده است در شعر و هریکی را وزنی خاص مناسب. مثلاً نوعی بوده است مشتمل بر ذکر خیر و اخبار و تخلص به مدح یکی از آن طائفه که آن را طراغودیا [معرب تراژدی] خوانده‌اند و آن بهترین انواع بوده است و آن را وزنی بغایت لذیذ بوده و نوعی دیگر مشتمل بر ذکر شرور و رذایل و هجو کسی ...» (اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۲۶، ص ۵۹۰-۵۹۱) و در نتیجه بر اثر ناآشنایی با آنچه در یونان عهد سقراط و افلاطون و ارسطو می‌گذشته است، بیشتر دانشمندان مسلمان که در موضوع مورد بحث سخن گفته‌اند طراغودیا را معادل «مدیح»، و «قومودیا» (معرب کومدی) را معادل «هجا» دانسته‌اند که نادرست است. مع هذا به نظر بنده بر این بزرگواران ایرادی نیست چه در روزگار آنان، در ایران و بطور کلی در ممالک اسلامی نه نمایشنامه نویسی، تراژدی، کومدی و طرز اجرای آنها در صحنه شناخته شده بوده است و نه آنان در آن روزگاران می‌توانسته‌اند اطلاعات دست اول در باره‌ی یونان عصر ارسطو بدست بیاورند، در حالی که در عصر ما، راه این گونه پژوهشها به روی محققان گشوده است.

ب - در چند دهه‌ی اخیر ما فارسی زبانان ایران لفظ «هنر» را معادل art بکار می‌بریم و از هنرهای زیبا، هنرهای تزئینی، هنرهای نمایشی، و هنرهای تجسمی سخن بمیان می‌آوریم، و کار خوانندگان آواز و نوازندگان سازهای مختلف و بازیگران در تئاتر و فیلمهای سینمایی و تلویزیونی و نقاشان و پیکرتراشان و... را «هنر» می‌خوانیم، و بازیگران (actor) تئاتر و سینما را «هنرپیشه» و «هنرمند»، و خوانندگان آواز و نوازندگان سازهای گوناگون را «هنرمند» می‌نامیم، و بر اساس استعمال این سه کلمه در معانی مورد بحث است که در عصر پهلوی ها مدرسه‌ی هنرپیشگی و دانشکده‌ی هنرهای دراماتیک داشتیم، اتحادیه یا انجمن هنرپیشگان تشکیل می‌شد و سخن از حقوق صنفی هنرمندان یا تجلیل از هنرمندان بمیان می‌آمد. از طرف دیگر چنان که می‌دانیم این سه

کلمه بارها و بارها از قرن سوم هجری بعد در نظم و نثر فارسی نیز بکار رفته است مانند:

هنر

نکوهش رسیده به هر آهویی	ستایش بُد از هر هنر هر سویی
می آزاده پدید آرد از بد اصل	فراوان هنرست اندر این نبید
سلطان معظم ملک عادل مسعود	کمتر ادبش حلم و فروتر هنرش جود
زنان را بود شوی کردن هنر	برِ شوی زن، به که نزد پدر
	اسدی طوسی

«آب از فراز رودخانه آهنگ بالا دارد... و بزرگتر هنر آن است که پل را با دکانها از

جا بکند.» تاریخ بیهقی

«توانگری به هنرست نه به مال، و بزرگی به خردست نه به سال.»

گلستان سعدی

عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگو نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند
حافظ

این لفظ تا بدان حد متداول بوده است که پنجاه و نه بیت از اشعار شاهنامه فردوسی با آن آغاز شده است مانند: هنر برتر از گوهر نامدار، هنر مردمی باشد... و هنر نزد ایرانیان است و بس... (محمد دبیر سیاقی، کشف الایات شاهنامه فردوسی، ج ۱).

هنر پیشه

هنر پیشه آن است کز فعل نیک	سر خویش را تاج، خود بر نهد
ای خردمند هنر پیشه و بیدار و بصیر	کیست از خلق به نزدیک تو هشیار و خطیر
که بود از ندیمان خسرو خرام	هنر پیشه ای ارشمیدس بنام
	نظامی

هنرمند

همیشه هنرمند بادا تنت رسیده به کام آن دل روشنت
فردوسی

چون دید سلیم کان هنرمند از نان به گیاه گشته خرسند
نظامی

حقایق شناسی، جهان‌دیده‌ای هنرمندی، آفاق گردیده‌ای^۵
سعدی

با آن که می‌دانیم در ایران پیش از اسلام نقاشی و پیکرتراشی و موسیقی و خواندن سرودها و چامه‌ها رایج بوده است، و در دورهٔ اسلامی نیز با وجود منع اسلام، نواختن سازهای مختلف و خواندن آواز و نقاشی تعطیل نگردیده بوده است چنان که منوچهری در دیوانش از ۶۵ پرده و آهنگ موسیقی یاد کرده است، و تألیف کتاب نیز دربارهٔ موسیقی علمی متداول بوده است، و با آن که الفاظ «هنر»، «هنرپیشه» و «هنرمند» در ابیات و عبارات فوق‌الذکر «بطور مطلق ذکر شده است و معنی آن عمومیت و شمول کلی دارد» و بکار بردن آنها در معانی تازه نیز به هیچ وجه منعی و اشکالی ندارد، باید اعتراف کرد که شاعران و نویسندگان ما در قرون پیشین این سه کلمه را به معانی متداول در چند دههٔ اخیر بکار نبرده‌اند. از تأثر و سینما که در آن روزگار خبری نبوده است، ولی خوانندگان آواز و نوازندگان سازها را هم رامشگر، خنیاگر، مغتی، مطرب و زنده می‌خوانده‌اند.

اما هنگامی که فی‌المثل در دههٔ بیست (۱۳۲۰ - ۱۳۳۰) و در زمانی که در ایران، هنر و هنرپیشه و هنرمند به معانی جدید بکار می‌رفت، تأثر فردوسی در تهران (که به همت شادروان عبدالحسین نوشین و رفقای او که «هنرمندان» طراز اول تأثر ایران بودند بنیان نهاده شد و «هنر» تأثر بکوشش آنان در مدتی کوتاه در ایران به پیشرفت بسیار نائل آمد) این مصراع فردوسی یا منسوب به او: «هنر برتر از گوهر آمد پدید» را شعار کار خود قرار داد، افرادی نظیر نویسندهٔ این سطور که در آن سالها با کار «هنر»ی نوشین و یارانش آشنایی داشتند و آنان را «هنرپیشگان» و «هنرمندانی» بنام می‌شناختند با دیدن این شعار بر سر در تأثر فردوسی این تصور بر ایشان پیش می‌آمد که سرایندهٔ آن مصراع در چندین قرن پیش، نیز «هنر» را به معنی امروزی آن بکار برده است، در حالی که می‌دانیم چنین پنداری نادرست است. زیرا کاربرد این سه کلمه در سده‌های پیشین

۵ بیتها و عبارتهایی که بعنوان شاهد برای بکار بردن هنر، هنرپیشه، و هنرمند ذکر گردیده مأخوذ از لغتنامهٔ

برای بیان معانی دیگری بوده است.^۵

۵- حدیث تشریح را به روایت ثقة الاسلام کلینی و به نقل از کتاب اصول کافی ذکر کرده ام که پیامبر اسلام «علم» ای را «بأنساب العرب و وقایعها و ایام الجاهلیة و الأشعار العربیة» بی ارزش خوانده و «علم» را به «آیة محکمة او فریضة عادلة او سنة قایمة» محدود و منحصر کرده است. این حدیث را ظاهراً بسبب این که مضمونش با قرآن موافق نیست کسی مردود ندانسته است چه بقول شادروان سید محمد کاظم عصار، از قدما فقط نظر مرحوم فیض و استاد متأخرین علامه داماد «در تطبیق علوم سه گانه با فقرات حدیث تشریح مختلف است...» (علم الحدیث، تهران ۱۳۵۴، ص ۴۱؛ ایران نامه، سال ۲، شماره ۳، ص ۴۷۵ - ۴۷۶). حدیث دیگری داریم که محمدبن جریر طبری نقل کرده و در آن به تلقی پیامبر اسلام از «علم» تصریح گردیده است: «پیغمبر علیه السلام چنین گفت که از نحو پیاموزید بدان قدر که سخن درست گوید و هر چه برخوانید راست برخوانید، و از نسب پدران و مادران بدانید بدان قدر که خویشاوندان را بدانید، و شمار روزها بدانید. این قدر بسنده باشد. بیشتر، نه.» و آنگاه محمدبن جریر طبری خود می افزاید «پس اگر بدین علمها بیشتر از این آموختن فایده بودی اندر اسلام پیغمبر علیه السلام نهی نکردی» (ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمائی، ج ۱/ ص ۱۸).

اوضاع اجتماعی و اقتصادی و علمی مکه و مدینه در صدر اسلام و حتی در قرن اول هجری مؤید مطالبی است که در این دو حدیث آمده است، بنده قول ابن خلدون را نقل کردم که نوشته است «در میان امت اسلام در آغاز امر، علم و صنعتی بنا به مقتضای سادگی و بدوایت آن وجود نداشت... و احکام شریعت و اوامر و نواهی خداوند را سینه بسینه نقل می کردند و مأخذ آن را از کتاب و سنت بنحوی که از صاحب شرع و اصحاب

۵ هنر: «شناسایی همه قوانین علمی مربوط به شغل و فن. معرفت امری توأم با ظرافت و ریزه کاری. طریقه اجرای طبق قوانین و قواعد. صنعت. مجموعه اطلاعات و تجارب» (فرهنگ فارسی محمد معین)، «علم و معرفت و دانش و فضل و فضیلت و کمال، کیاست و فراست، زیرکی. این کلمه در واقع بمعنی آن درجه از کمال آدمی است که هشیاری و فراست و فضل و دانش را در بردارد و نمود آن صاحب هنر را برتر از دیگران می نماید. خاصیت. خطر. اهمیت، قابلیت، لیاقت، کفایت. توانایی فوق العاده جسمی یا روحی.» (لغتنامه دهخدا).

هنرپیشه: «هنرمند، صنعتگر» (فرهنگ فارسی معین). «آن که کاری بزرگ کند، دایره مبارزه دانشمند. دارای ارزش بسیار» (لغتنامه دهخدا).

هنرمند: «کسی که دارای اطلاعات و تجارب در رشته های مختلف فنون و علوم است» (فرهنگ فارسی معین). «باهر، دایره و مبارزه قوی و نیرومند» (لغتنامه دهخدا).

او گرفته بودند می شناختند. در این هنگام تنها قوم مسلمان عرب بود که از امر تعلیم و تألیف و تدوین اطلاعاتی نداشت و حاجتی آنان را بدین کار بر نمی انگیخت و در تمام مدت صحابه و تابعین وضع بهمین منوال بود... و ما قبلاً گفته ایم که فنون نتیجه حضارت [= شهرنشینی، تمدن] است و عرب دورترین مردم از آنند. پس علوم خاص نواحی متمدن گشت و عرب از آن دور ماند. و متمدنین این عهد همه عجم و یا از کسانی بودند که در معنی از آن دسته شمرده می شدند، یعنی موالی و اهل شهرهایی که در تمدن و صنایع و حرف پیرو عجمان بودند. زیرا ایشان بر اثر رسوخ تمدن در میان خود از هنگام دولت پارسیان برای این کار بهتر و صالحتر بوده اند...» (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/ ۸۸ - ۸۹).

ذبیح الله صفا در زیر عنوان «تازیان و علوم عقلی» پس از نقل قول مفصل حاجی خلیفه در کشف الظنون می نویسد «در مدتی بیش از یک قرن که حکومت و سیاست در دست عرب بود نه تنها توجه و اقبالی اساسی به علم صورت نگرفت بلکه عرب اشتغال به علم را مهنة موالی و شغل بندگان می دانست و از آن کار ننگ داشت و به همین سبب تا آن روز که جز نژاد عرب حکومت نداشت اثری از روشنی علم در عالم اسلام مشهود نبود» (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/ ۸۸) و عبدالحسین زرین کوب آنجا که از فرهنگ عرب دوره پیش از اسلام سخن می گوید می نویسد: «اما شعر خود همیشه مهمترین سرگرمی و در واقع موجب غرور و سرافرازی او [عرب] محسوب می شده است. زندگی در بادیه و عادت به آزادی و اشتغال دائم به زد و خورد و غارت، شعر جاهلی را رنگی خاص داده است و طبع حساس و مزاج عصبی او را زیاد شیفته شاعری و سخن پروری می کرده است... چنان که خطابه نیز در نفوس آنها تأثیر مهم می بخشیده است و خطباء عرب از نظر آنها منزلی مانند مقام سرداران روم و فلاسفه یونان داشته اند و بدین ترتیب فرهنگ عرب در عهد جاهلیت شعر و خطابه بوده است، و خط و کتابت خاصه در بین بدویان رواجی نداشته است.» (تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۲۵۴). بعلاوه در بین مراکزی که پیش از شهرت مرکز علمی بغداد و سایر مراکز علمی اسلامی در خاورمیانه و نزدیک وجود داشته است همه جا سخن از اسکندریه و بعضی از شهرهای آسیای صغیر و عراق و ایران و هندست، و نامی از زادگاه و کانون اسلام یعنی مکه و مدینه در میان نیست. (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/ ۹۲).

۶- بنده در مقاله ام در عبارت زیرین مرتکب سهوی شده ام: «ولی هرگاه سخن از

«علم» در زبان قرآن و حدیث بمیان آمده است... همه جا فقط علم دینی... مقصود بوده. (ایران نامه، سال ۲، شماره ۳، ص ۴۸۴) از تذکر آقای شهابی در این مورد ممنونم. با تذکر ایشان عبارت را بصورت ذیل باید تغییر داد: «ولی هرگاه سخن از «علم» در زبان حدیث بمیان آمده است... همه جا فقط علم دینی... مقصود بوده.» زیرا قبلاً در همان مقاله تصریح کرده‌ام که مؤلف کتاب «وجوه قرآن» برای لفظ «علم» در قرآن چهار معنی ذکر کرده است: دانستن، دیدن، فرمان، و شناختن. (ایران نامه، ص ۴۶۶ و ۴۸۲).

۷- حدیث «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» در کتاب اصول کافی (ترجمه و شرح از حاج سید جواد مصطفوی، چاپ تهران، ۱۳۴۹؛ چاپ المؤسسة العامة للخدمات الاسلامیة، تهران ۱۳۹۸ ق.) و المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی (باهتمام A.J. Wensinck، چاپ بریل، ۱۹۳۶ - ۱۹۶۹) نیامده است. این حدیث با دو ضبط «طلب العلم فریضة» و «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» در اصول کافی در «کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه والحثّ علیه» (چاپ حاج سید جواد مصطفوی، ذیل شماره های ۱، ۲، و ۵) مذکورست. ولی ضبط آن بصورت «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» نیز مشهورست و بدین سبب بود که «سپاه دانش» در دوره سلطنت محمد رضا شاه پهلوی آن را بعنوان شعار خود بکار می برد. در کتاب کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال تألیف علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری در گذشته بسال ۹۸۵ق، این حدیث علاوه بر ضبط «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» (چاپ منشورات مکتبة التراث الاسلامی، حلب، الجزء العاشر، ذیل شماره های ۲۸۶۵۱ تا ۲۸۶۵۴ و ۲۸۸۲۴) بصورت «طلب العلم واجب علی کل مسلم» و «طلب الفقه حتم واجب علی کل مسلم» (ذیل شماره های ۲۸۸۲۲ و ۲۸۸۲۵) نیز آمده است.

۸- حدیث «العلم علمان علم الادیان و علم الابدان» در قابوسنامه (تألیف عنصرالمعالی کی کاووس، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، ص ۱۷۴) و عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات (تألیف محمد بن محمود بن احمد طوسی، تصحیح منوچهر ستوده، تهران، ص ۴۵۱) آمده است، ولی آن را در کتاب المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی نیافتم و به کتاب حدیث دیگری نیز دسترسی ندارم. ولی حدیث معروفی است نظیر حدیث: «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» که شاعری هم آن را

حدیث نبوی دانسته است (ایران نامه، سال ۲، شماره ۳، ص ۴۵۶) ولی بنده برای آن
سندی نیافته‌ام.

جلال متینی

توضیحی درباره‌ی ...

...

توضیحی درباره‌ی ...

...

توضیحی درباره‌ی ...

توضیحی درباره‌ی ...

توضیحی درباره‌ی ...

کوش و کوش پیلگوش

نبرد پدر و پسر

بنا به روایت حکیم ایرانشاه بن ابی الخیر در کوش نامه^۵

بدان روزگاران چو گردان سپهر	ز جمشید ببریید پیوند و مهر
جهان شد به فرمان ضحاک دیو	ز هر سو برآمد ز دیوان غریو...
رخ بخت جمشید بی رنگ شد	بر او بر زهر سو جهان تنگ شد...

f. 192b

پس جمشید بسبب آن که زرش دختر ماهنگ شاه چین بود، زن و دو پسر و خویشان خود را به ارغون که در میان بیشه‌های سرسبز در چین قرار داشت می فرستد. و در همین هنگام این راز را نیز با سپاهیان خود در میان می نهد که از فرزندان پسر، نونک، شهر یاری قدم به جهان خواهد گذاشت که کین مرا از ضحاک خواهد کشید. وظیفه شما خدمتگزاری اوست. جمشید سپس به جنگ مهراج به هند می رود و در این جنگ به دست او اسیر می گردد و پنج‌جاه سال در زندان ضحاک می ماند و آنگاه به فرمان ضحاک با اژه به دو نیمش می کنند. چون این خبر به ماهنگ می رسد، وی از ترس ضحاک، به بازماندگان جمشید پیام می دهد از بیشه بیرون می‌آید، آنچه در بایست و ضرورت نزد شما خواهم فرستاد، و خود به جنگ مهراج می رود. با آن که او در این جنگ پیروز یهای بزرگ بدست می آورد، ولی سرانجام در برابر سپاه عظیمی که ضحاک به یاری مهراج می فرستد تاب مقاومت نمی آورد و کشته می شود.

ضحاک پس از آگاهی از کشته شدن ماهنگ شاه چین، برادر خود کوش را با این

^۵ «کوش نامه»، نسخه خطی منحصر بفرد، محفوظ در بخش شرقی کتابخانه موزه بریتانیا، لندن. بشماره

Or. 2780. این نسخه بتصحیح نگارنده این مقاله بطبع خواهد رسید.

رسالت به فرمانروایی آن سرزمین پهناور می فرستد که هر یک از جمشیدیان را بیابد به دو نیم سازد:

بدو گفت هر جا که یابی نشان	ز فرزند جمشید از آن بیهشان
چنان کن کز ایشان برآری دمار	که هستند دژخیم و بدروزگار
بدانگه که کردم من او را تباه	چنین گفت ما را ز پیش سپاه
که آید یکی شهر یاری پدید	که کین من از تو بخواد کشید
چنان کرد باید که اندر جهان	نماند کس از تخمه گمهران
مکن کودک خرد از ایشان رها	که مارست از آغاز کار اژدها

f. 193b

کوش به چین می رود، چین و ماچین را تصرف می کند، به چشمه آفتاب می رود، بیشه ها و کوهها و دریاها را نیز زیر پا می گذارد ولی نشانی از جمشیدیان بدست نمی آورد. جمشیدیان حدود ششصد سال با رنج و سختی، پنهان و گریزان از کوش در دشت و کوه روزگار می گذرانند. در اواخر عمر نونک، پسر جمشید، آبتین، نبیره نونک، دیده به جهان می گشاید (جمشید — نونک — مهارو — آبتین). نونک که نبیره خود را سخت گرمی می داشته است، پیش از مرگ، همراهان و سپاه خود را می خواند و بدیشان می گوید: اینک زمان مرگ من فرا رسیده است، شما آبتین را شاه خود بدانید (مهارو پسر نونک پیش از تولد آبتین در گذشته بوده است) زیرا از پشت او شهر یاری خواهد آمد که

کند گیتی از دیو و جادو تهی نهد بر سر خویش تاج شهی

f. 194a

گفتیم که کوش هیچ جا اثری از جمشیدیان نمی یابد، پس بسوی پیلگوشان لشکر می کشد و عده ای از آنان را می کشد و گروهی از ایشان را نیز اسیر می سازد و

از ایشان یکی دختری یافت کوش	به خوشی چو جان و به پاکی چو هوش
به غمزه همی جادوی بابلی	به رخساره همچون گل زابلی
به بالا چو سروی و ماه از برش	خجل گشته کافور و بان از برش
دل شاه از آن ماه شد پرز جوش	به پیوند او شد همه رای و هوش

f. 194a

نقطه آغاز نبرد پدر و پسر را در کوش نامه باید در این پیوند جست. زیرا این دختر

ز بیاروی که به همسری کوش درآمده بود پسری عجایب می زاید بدین شکل و سیما:

دو دندان خوک و دو گوش آن پیل سر و موی سرخ و دو دیده چونیل
میان دو کتفش نشانی سیاه سیه چون تن مردم پر گناه

f. 194a

کوش چون فرزند خود را بدین شکل می بیند، زن زیبای خود را گناهکار می شمرد، او را بدرگ شور بخت می خواند و به سرزنش وی می پردازد که چرا بجای آن که آدمی بزاید، اهرمن بچه ای زاییده است. پس شمشیر بر می کشد و سر زن بیگناه را از تن جدا می سازد و بچه خود را نیز دور از چشم مردم در بیشه چین می افکند و به خانه باز می گردد.

روز بعد از این واقعه، بهنگامی که آبتین با سپاه خود در بیشه در جستجوی شکار بوده است آواز کودک را می شنود. به دنبال صدا می رود، کودک را با چنان شکلی که گفتیم می بیند، حیران می ماند و با خود می گوید که «این نیست جز بچه اهرمن.» پس به خدمتکار خود فرمان می دهد تا بچه دیوچهر را در پیش سگ بیفکند، سگ چون او را می بیند، از وی می گریزد. کودک را در پیش شیر می افکنند، شیر هم او را نمی خورد. بر آتشش می اندازند، آتش نیز او را نمی سوزاند. آبتین خشمگین و حیران «بفرمود کورا بدر افکنید» و یا آن که سرش را از تن جدا سازید. در این موقع زن آبتین قدم پیش می نهد و شوی خود را از ستیزه با کردگار باز می دارد و به وی قول می دهد که از این بچه اهرمن وش چون دایه ای مهربان پرستاری خواهد کرد. با آن که آبتین با این کار موافق نبود در برابر لایه همسر خود تسلیم می گردد. زن آبتین به پرستاری این کودک می پردازد. (از این کودک در «کوش نامه» با الفاظ کوش، پیل دندان، پیلگوش، دیوچهره ... یاد شده است). او را در هفت سالگی به معلم می سپارند، دو سال می گذرد و چیزی نمی آموزد. چه وی خویشکامی است مردم آزار که کودک را با مشت می آزارد. معلم از وی به آبتین شکایت می برد. ولی

بدو آبتین گفت کای نیکمرد سر خویشتن گیر و گردش مگرد
که او دیوزادست و درخیم وتند به فرهنگ باشد دل دیو گُند

f. 194a

کودک در ده سالگی با تیر و کمان آهنگ دشت و صحرا و نخجیر می کند و پیاده شکارها را دنبال می نماید و به دست خود آنها را می گیرد. شکارش نیز چیزی جز شیر و پلنگ نیست. او در پانزده سالگی بسان درختی بلند می گردد، و از این پس در مردانگی

و نیرومندی نیز در سپاه آبتین هم‌آوردی ندارد. چون وی سی و پنج ساله می‌شود بین کوش سالار چین و آبتین نبردی در می‌گیرد.

در این نبرد چینیان ده هزار تن بودند و سپاهیان آبتین سیصد تن. آبتین سپاه خود را به جنگ با دشمن تشویق می‌کند و خود یک‌تنه بر سپاه دشمن حمله می‌برد، کوش پیلگوش چون آبتین را در چنین هنگامه‌ای گرفتار می‌بیند، «مانند تندر خروش» بر می‌آورد و با ده چوبه تیر خدنگش ده تن از چینیان را به خاک می‌افکند و مردانه بر دشمن حمله می‌کند. در این نبرد نخستین بسبب دل‌آوری پیلگوش پیروزی از آن آبتین می‌شود و شاه چین چیزی جز خجلت نصیبش نمی‌گردد. شب، آبتین پیلگوش را نزد خود می‌خواند و

بدو گفت کای نیک فرزند من گرامی تر از خویش و پیوند من
تو آن کردی امروز با دشمنم که خشنود گشت از توجان و تنم

f. 194b

و هدایای بسیار به او می‌بخشد. از این بعد جنگ ایرانیان و چینیان بصورت‌های مختلف ادامه می‌یابد. همان شب کوش پیلگوش بر لشکر چین شبیخون می‌زند و گروهی بسیار از آنان را می‌کشد چنان که روز بعد چون کوش سالار چین به میدان جنگ می‌رود سراسر دشت را «پر گشته و خسته» می‌بیند. پیلگوش آنچه را که در لشکرگاه چین می‌یابد بین سپاه تقسیم می‌کند. سپس ایرانیان به فاصلهٔ دو روزه راه به عمق بیشه پناه می‌برند و آبتین چند تن را به دیده‌بانی بر درختان می‌نشانند. شاه چین بر سپاه خود خشم می‌گیرد و سی هزار تن از سواران شمشیرزنی را که ضحاک از ایران همراه او فرستاده بوده است به پسر خود، نیواسب می‌سپرد و آنان را به تعقیب دشمن می‌فرستد. با این مقدمات بار دیگر چینیان و ایرانیان در برابر هم قرار می‌گیرند، و در نبردهایی که در می‌گیرد، ایرانیان با چاره‌گریهای جنگی به نبرد با دشمن ادامه می‌دهند. نیواسب و پیلگوش هر دو در این نبردها می‌درخشند ولی سرانجام پیلگوش نیواسب را با گرز از پای درمی‌آورد، و سپس خود گرفتار انتقامجویی چینیان می‌گردد، اما به یاری ایرانیان جان سالم بدر می‌برد. وی آنگاه خود از سر خود برمی‌گیرد و با گرز گران به دشمن حمله می‌برد

به دشمن برهنه چو بنمود روی همی هر که دیدش پرسید از اوی
ز زشتی همی دیو بردش بگمان ز دستش بیفتاد تیر و کمان
گر یزان شد آن لشکر شیردل از آن پیل پیکر سر جان گسل

همی تاخت کوش و سپاهش ز پس به شمشیر کشتند از ایشان و بس

f. 195a

در این جنگ جز سه هزار تن کسی از سپاه چین جان بدر نمی برد و اینان نیز همه راه گریز در پیش می گیرند. در بین این سپاه شکست خورده، همه جا گفتگو از جنگجویی است «که پیشش سوار و پیاده یکی است» سواری که سر خوک دارد و دو دندان و دو گوشش به پیل می ماند. آبتین از این پیروزی آگاه می گردد و خود را به لشکرگاه چینیان می رساند. خداوند را بر این پیروزی و کشته شدن یکی از ضحاکیان سپاس می گوید. و آنچه را که از نیواسب بر جای مانده بوده است به کوش پیلگوش می بخشد و خواسته چینیان را بر سپاهیان خود بخش می کند. باقی مانده سپاه چین پس از این شکست، خود را به چین می رسانند

وزان روی لشکر چو آمد به چین	یکایک نهادند سر بر زمین
که شاه از دوزخ یکی دیوزشت	بیامد همه سروران را بکشت
هر آن کس که از ما مر او را بدید	دلش بی گمانی ز تن بر پرید
که رویش یکی هول بُد جانگرای	ز بیمش همی سست شد دست و پای
نه شمشیر بر آن بر او کرد کار	نه تیر و نه زو بین زهر آبدار

f. 195b

و می افزایند که نیواسب چون کوهی بر این دیوزشت روی تاخت، ولی دیگر کسی نیواسب را ندید. شاه چین و زنان شبستان شاه با شنیدن ماجرا، سوگ نیواسب را با غم و اندوه بسیار برگزار می کنند در حالی که

خیالی شد از درد او شاه چین نیاسود و نهاد سر بر زمین

در این هنگام مردی بنام به مرد که پدرش به دست جمشید کشته شده بود و اینک وزیر و دستور شاه چین است و جمشیدیان را دشمن می دارد، کوش سالار چین را به آرامش می خواند و به وی می گوید بهترست بجای سوگواری تو خود با سرکشان سپاه در پی نیواسب بروی تا اگر زنده است او را بدست آوری. شاه چین اندرز به مرد را می پذیرد و از چین و ماچین به گردآوری سپاه می پردازد و

از ایشان گزین کرد هفتاد بار هزاران دلیران خنجر گذار

و به جان و سر ضحاک سوگند می خورد که کین نیواسب را از آبتین خواهم گرفت مگر آن که آبتین وی را زنده به من بسپارد، و آنگاه با لشکر یان خود بسوی ایرانیان حرکت می کند.

آبتین در درون بیشه و بتوسط دیده بانان از آمدن چینیان و شاه چین آگاه می گردد. کوش شاه چین و آبتین و سپاهیانشان رو در روی یکدیگر قرار می گیرند. شاه چین از پشت شبرنگ، آبتین را با این کلمات مخاطب قرار می دهد «که ای بد کنش ریمن بد نژاد» از پناه بردن در بیشه چه سود! به جان برادرم ضحاک سوگند که از شما جمشیدیان کسی را زنده نخواهم گذاشت. او سخنان تهدیدآمیز دیگری نیز بر زبان می آورد. ولی سپاه آبتین بر اساس قرار قبلی پاسخی به وی نمی دهند. شب، آبتین و پیلگوش درباره نبرد با شاه چین بمشورت می پردازند. روز بعد شاه چین شتابان به دنبال آبتین می رود و سه هزار طلایه می فرستد. فرمانده چینیان چون ایرانیان را می بیند آنان را آواز می دهد که بیچاره وار از کوش، شاه ما زنهار بخواید و گشوده نیواسب را دست بسته به نزد شاه بفرستید تا چون او را بکشد از گناه آبتین درگذرد. پیلگوش بجای پاسخ دادن به چینیان به آنان حمله می برد و بیش از هزار تن از چینیان خنجرگذار را می کشد. کسانی که از چینیان در این واقعه حضور داشتند، همه به یکدیگر می گفتند که همین مرد بود که نیواسب را کشت. در این جنگ نیز ایرانیان بر چینیان پیروز می گردند و شاه چین بار دیگر سپاه خود را سرزنش می کند ولی

سپاهش بدو گفت کای شهر یار	بترسیم از این دیو چهره سوار
که سوزنده آتش چنان سوز نیست	به گیتی چنان شورش انگیز نیست
اگر داد خواهیم دیوست زشت	ز ما هر سواری به زخمی بکشت
اگر او نبودی به ایران سپاه	به یک حمله گشتی سپاهش تباہ

f.196a

شب هنگام آبتین و پیلگوش درباره جنگ روز بعد به گفتگویی پردازند. آبتین در این مذاکرات پیلگوش را فرزند و نیکخواه و پشت و پناه خود و سپاه ایران می خواند و به وی وعده می دهد که چون به پادشاهی برسد

مرا نام باشد ز شاهی و گنج	تورا لشکر و مهر و فرمان و گنج
---------------------------	-------------------------------

f.196a

روز بعد شاه چین پیشاپیش لشکر چینیان با آبتین و سپاه ایران رو برو می شود و شخصاً با آنان به نبردی سهمگین می پردازد. آبتین و پیلگوش با گرز به قلب لشکر چین حمله می برند و بیش از پانصد تن از چینیان را می کشند. شاه چین با نیزه به ایرانیان حمله می کند و تنی چند را بر زمین می افکند، و سپس به لشکرگاه خود باز می گردد. در این هنگام پیلگوش وارد نبرد می شود و چینیان با دیدن وی روی به گریز می نهند. شاه چین

این بار نیز سپاه خود را نکوهش می کند ولی چون بار پیشین پاسخ می شنود که
 هماورد ما گر بُدی آدمی
 از این رزم هرگز که گشتی غمی؟
 چو آن دیو دوزخ برآرد غریو
 بلرزد همی هفت اندام دیو
 درختی است گویی هر انگشت او
 بدرد دل از چهره زشت او
 چو او را ببینیم در دشت جنگ
 بیفتد همی تیغ و زوبین ز جنگ

f. 196b

کوش شاه چین که برای چندمین بار وصف این جنگجوی ترسناک را از سپاهیان خود می شنود، به آنان می گوید او را به من نشان بدهید تا «کنم کرکسان را بر این دشت سور»، در این هنگام چند تن از سپاهیان از دور جنگجوی دیوچهره را بدو می نمایند.

چو از دور خسرو مر او را بدید
 همی تاخت تا تنگ بر وی رسید
 نگه کرد در چهر و دندان او
 در اندام لرزنده شد جان او
 دلش در تن از بیم لرزنده شد
 مگر مرده بود آنگهی زنده شد
 پشیمان شد از تاختن پیش او
 ندید ایچ برگشتن از پیش او
 بنا کام با وی برآو یخت شاه
 نظاره شده از هر دور و یه سپاه
 گه از خستگی یک زمان دم زدند
 گهی نیزه و تیغ بر هم زدند

f. 196b

این نبرد تا غروب ادامه می یابد و آنگاه دو جنگجو در حالی که نیرویشان کاستی یافته بود از هم جدا می گردند و هریک به سپاه خود ملحق می شوند. پیلگوش با آبتین از نیروی هماورد خود سخن می گوید که نه نیزه ام بر جوشنش گذر کرد و نه زخمی بر او کارگر شد، ولی امیدم چنان است که به یاری کردگار فردا او را از پای درآورم. در آن سوی نیز شاه چین که نبرد با این جنگجوی نیرومند او را سخت رنجه و درمانده ساخته بود، با سپاه خود

چنین گفت کاین دیوچهره سوار
 دل شیر دارد تن پیل مست
 سپه را نکوهش نمودم بسی
 کز این مایه لشکر چه باید گریز؟
 گر ایشان چنین اند هر یک به جنگ
 ندانم چه پیش آورد کردگار؟!
 برآو یخت با من در این کارزار
 نهییش تو گویی دو دستم بیست
 به تیزی سخن بر فرودم بسی
 ز مردیش دیدم کنون رستخیز
 دهند اندر این رزم ما را درنگ
 که این دو [چو] شیرند ز ایران سپاه
 چنانیم دیر اندر این کارزار
 چنین پاسخ آورد هریک به شاه

یکی دیوچهر و دگر آبتین که کوشش نمایند هنگام کین
ز باد تگ اسب این هردوان به تن در بلسرزد سپه را روان
و گرنه ندارد سپاه دگر به نزدیک ما شهر یارا خطر

f. 196b

شاه چین در آن شب از فکر و خیال بخواب نمی رود. دیدار جنگجوی دیوچهره پیل دندان، و نبرد با او، نیروی فوق العاده وی، سخنان سپاهیان درباره او همه دست بدست هم می دهد و او را بدین نتیجه می رساند

که این دیوچهره ز پشت من است که گفتم نژادش ز آهرمن است
جز آن نیست کافکندمش زار و خوار در آن بیشه در پیش مُردارخوار
چو بر داد یزدان نکردم پسند هم از وی رسانید بر من گزند
همه شب همی بود پیچان چو مار گه اندر شگفتی گه اندر شمار
که چندست کان کودک آمد پدید؟ که این روز زین سان کمر بر کشید
چهل سال سالش نباشد فزون یکی بود همچو [ن] گه بیستون

f. 196b

شاه چین که آن شب دمی بخواب نرفته بود، بامدادان بزرگان و دستور خود را پیش می خواند و برای ایشان از لشکرکشی خود به سرزمین یلگوشان در سالهای پیش، ازدواج با دختری از این طایفه، تولد کودکی عجیب الخلقه از آن دختر، به بیشه افکندن آن کودک، و کشتن مادر وی سخن بمیان می آورد و می افزاید که بگمان من این «دیوچهره سوار» سپاه آبتین، همان کودک است که سالها پیش به بیشه افکندمش، و اینک کردگار به پادافراه آن کار ناپسند، وی را بر من گماشته است. آن کودک

نشانی دگر داشت بر کتف راست که جز من نداند کسی کان کجاست
نشان است مانند مُهری سیاه نکرده ست کس در نشانش نگاه

f. 196b

و آنگاه از حاضران در این مجلس می خواهد کسی که زبان پارسی و پهلوی می داند با جوشن و اسب من به میدان جنگ برود، و آن سوار دیوچهره را به جنگ بخواند و با زبان شیرین حقیقت زندگی گذشته او را از سوی من به وی بازگوید و پشیمانی مرا به وی برساند و بیفزاید که آماده ام سوگند یاد کنم تا از این پس از کام و رای او نگذرم، و نیز وی را از زندگی در کوه و بیشه و در خدمت آبتین بودن ملامت کند و زندگانی در گلشن و خرّم سرای همراه با می و رود و رامشگر خوش سرای را در چشم او بیاراید. به مرد دستور

شاه چین یعنی همان ایرانی آزرده از جمشید شاه که در خدمت شاه چین است، در این بار نیز قدم پیش می نهد، و با اسب و برگستوان و سلاحهای شاه چین به میدان نبرد می رود و پیلگوش «پیل دندان وارونه مرد» را به نبرد می خواند. چون پیلگوش به آهنگ نبرد با او رو برو می گردد، به مرد دور از چشم سپاهیان پیامهای شاه چین را بی کم و کاست به وی ابلاغ می کند و بعلاوه از وی می خواهد که اگر در بدنش نشانی مادرزاد دارد به وی بگوید. کوش که از سخنان نرم و شیرین به مرد رام شده بود

چنین داد پاسخ که بر کتف راست نشانی است کافزون نیاید نه کاست
 یکی مهر همچون نگینی سنیه نشانی دیگر زین فروتر مخواه

f. 197a

به مرد با شنیدن این سخن مطمئن می گردد که این مرد دیوچهره پیلگوش پیل دندان همان کودکی است که سالها پیش شاه چین از شرم مردم او را پنهانی در بیشه افکنده بود تا مردارخوار وی را بدرد. پس در این هنگام به مرد

فراوان ببوسید پیشش زمین چنین گفت کای شاه ایران و چین
 تو فرزند شاهی و ما کهتریم زمین جز به فرمان تونسپریم
 ز راز تو آگه نبودیم کس پدر بودت آگاه و یزدان و بس

f197a

به مرد دنباله پیام شاه چین را بدین شرح ادامه می دهد که در افکندن توبه بیشه گناهکارم، دیومرا بدین کار واداشت، و به یادافراه این رفتار ناپسند، پسریم نیواسب کشته شد. اینک گذشته ها را بدست فراموشی بسپاریم. در حالی که پدرت شاه خاور زمین است، دلیلی ندارد که تو در خدمت آن شاه بدگوهر در بیشه همچون دد و دام بسربری. ایرانیان تا تونبودی همواره در کوه و دشت پنهان بودند و اکنون به فرتست که به رزم شهنشاه روی زمین، ضحاک، پرداخته اند. آنان را رها کن

همان به که خود شهر یاری کنی کجا با گنهکار یاری کنی
 همان به که در خانه زرنگار نشینی نه در بیشه و کوهسار
 همان به که با باده و بوی خوش خرامان به باغ اندر آیی و کش
 به زیر پیت نرگس و یاسمین فراز سرت شاخ شمشاد چین
 به پیش اندرون ریدکان سرای ز پس رود و رامشگر خوش سرای
 چپ و راست خوبان آراسته سراپای پر نور و پر خواسته

همانا ترا با پدر جنگ نیست میان تو و شاه فرسنگ نیست

f. 197a

پیام پر مهر پدر و سخنان چرب و نرم به مرد پیلگوش را دگرگون می سازد، تنها او از این امر در هراس است که پدر او را بسبب کشتن نیواسب مجازات کند. به مرد او را مطمئن می سازد که شاه چین را با سوگند مقید خواهد ساخت تا از این جهت به او آسیبی نرساند. به مرد در پایان این گفتگو از او می خواهد که اگر در آخرین لحظات اقامت در لشکرگاه ایرانیان بتوانی یکی از نبرگان جمشید را بگوشی، شاه چین دیگر از نیواسب یاد نخواهد کرد. به مرد و کوش در پایان این گفتگوی دراز بدروغ با شمشیر با یکدیگر به جنگ می پردازند تا کسی از دو سپاه از آنچه گذشته است آگاه نشود! و در پایان روز به رسم جنگجویان از هم جدا می گردند. بدیهی است که شب هنگام پیلگوش از آنچه بین او و به مرد گذشته است چیزی به آبتین نمی گوید، فقط از نیروی همآورد خود سخن بمیان می آورد و می افزاید که فردا با وی به نبرد ادامه خواهیم داد. آبتین او را «ستون دلیران و خورشیدگاه» و پشت و پناه خود و سپاه ایران می خواند. اما در آن سوی، به مرد پس از بازگشت از میدان نبرد به شاه چین مژده می دهد که آن یل نامجوی، فرزند تست. او حاضرست به نزد تو بیاید، ولی خواسته است که نخست سوگند یاد کنی که او را به پادافراه کشته شدن نیواسب نخواهی آزد. شاه چین با این کار موافقت می کند. پس

به مرد

گرفت آن زمان دست سالار چین	گوا شد بر او آسمان و زمین
که تا زنده ام هیچ نگزایمیش	نه بد خواهمیش خود نه فرمایمیش
چون جان گرامیش دارم مدام	شب و روز با شادکامی و کام
سپارم بدو لشکر و گنج و ساز	به رویش نیارم گنه هیچ باز

f. 197b

پس به مرد بر اساس قراری که در میدان جنگ با کوش پیلگوش نهاده بود، روز بعد شمع فروزانی را بر نیزه ای می بندد (به نشانه سوگند خوردن شاه چین) و با گروهی از سپاه چین به وعده گاه می رود. پیلگوش که در انتظار بوده است، چون شمع را از دور می بیند، سوار بر اسب با پرستنده خود از لشکرگاه آبتین بسوی چینیان حرکت می کند و در سر راه، یکی از پسران آبتین را که با او چون برادر بوده است و بدین سبب وی با خواهش و اصرار پیلگوش را از پیوستن به چینیان باز می داشته است، با شمشیر می کشد و سرش را از تن جدا می سازد و آن را به «فتراک شبرنگ» خود می بندد و چون به سپاه چین می رسد،

سر فرزند بیگناه آبتین را به به مرد می سپارد. بعد باتفاق به مرد و سپاهیان که به پیشوازش آمده بودند بسوی شاه چین می رود. شاه چین با بزرگان و گندآوران او را پذیره می شوند

چوتنگ اندر آمد به نزدیک کوش
همی گفت هر کس که این دیو چیست؟
نه مَرْدُم، همانا که آهرمن است
اگر شاه ما گردد این دیوزفت
کز این چهره ناید همی جز بدی

f. 198a

کوش پیلگوش چون به نزد پدر می رسد
پدر را چو کوش دلاور بدید
زمانی بمالید بر خاک روی
ز خاکش سپهدار چین بر گرفت
فراوان برسید و خوبش نواخت
همی راند با او برابر به راه
همی داد پاسخ ز هرگونه کوش

f. 198a

با این مقدمات، کوش پیلگوش پیل دندان، دیوچهری از خاندان ضحاک، به خانه و کاشانه خود گام می نهد و پس از مرگ پدر چندین سده در چین و «مغرب» بشیوه ضحاک به بیدادگری و کشتار مردم می پردازد.

نظری به وضع زنان ایران از انقلاب مشروطیت تا عصر ولایت فقیه

بمناسبت پنجاهمین سال «کشف حجاب»

در ایران

هنوز جای پای انقلاب مشروطیت در ایران محکم نشده بود که معدودی از روشنفکران و آزادیخواهان و شاعران و نویسندگان ایران توجه خود را به وضع رقت بار زنان هموطن خود معطوف ساختند و برای بهبود وضع زنان مسلمان ایران و رفع ستم قرون و اعصار از آنان، در ابعادی بسیار محدود، با اقدام برداشتند. در این سنگر زنان و مردان — گرچه تعدادشان کم بود — دوشادوش هم مبارزه می کردند، و البته در این موضوع تردیدی نیست که این مبارزه بمراتب خطرناکتر از مبارزه مشروطه طلبان برای انهدام بنای حکومت استبدادی بود، چه در بین مردان مشروطه طلب و آزادیخواه آن زمان نیز بسیار بودند کسانی که در عین مشروطه طلبی و اعتقاد صادقانه به آن، بمانند مستبدان و روحانیون و افراد مذهبی و متعصب، زنان را «داخل آدم» حساب نمی کردند و آنان را به چیزی نمی گرفتند. و بطور کلی در مورد زن «تعصب» داشتند. و اگر فی المثل نام یکی از افراد «اناث» خانواده ایشان به زبان بیگانه ای می آمد «غیرتی» می شدند! و «خون جلوی چشمانشان را می گرفت». مبارزه برای احقاق حقوق زنان ایران نخست از راه قلم آغاز شد، و آن هم بتوسط زنانی که خود نیز در حجاب کامل بودند و یا بتوسط مردانی که زنانشان محجوبه بودند و چادری. این افراد، اول از ضرورت تحصیل دختران و گشایش مدرسه برای آنان سخن بمیان آوردند، مبارزه با خرافات را که زنان بیش از مردان آن

روزگار گرفتارش بودند در سرلوحه کار خود قرار دادند، گاهی از وضع زنان کشورهای دیگر سخن می گفتند و نیز جسورانه آزادی زن و برابری زن و مرد و ترک حجاب را هم مطرح می کردند. شاعران صریحتر و بی پرده تر سخن می گفتند و رمان نویسان نیز «سر دلبران» را در «حدیث دیگران» در قلم می آوردند.

حرف همه این افراد این بود که زن هم آدم است مثل مرد و حقی دارد. در این باب بعدها مهدی ملک زاده در کتاب انقلاب مشروطیت ایران نوشت که «اگر مردها در ایران استبدادی از حقوق بشریت محروم بودند، زنهای ایران از مزایا و امتیازات حیوانات اهلی بی نصیب بوده اند... زن از معاشرت و ملاقات و صحبت با مردان محروم بود و اغلب در گوشه خانه محبوس و مهجور بود و حتی اجازه دید و بازدید بستگان خود را هم نداشت. زنهای ایران در چادر سیاهی مستور بودند و از کلیه امتیازات اجتماعی آن زمان محروم بودند...»^۱ در تأیید این مطلب آنچه را که یکی از روپایان در شرح سفر خود به ایران نوشته نیز یاد کردنی است. او نوشته است: «من در دوره اقامت در ایران زن ندیدم مگر گاهی بندرت در کوچه و بازار اجسام متحرکی می دیدم که در پارچه سیاهی پوشیده شده بودند و می گفتند: اینها زنهای ایران هستند.»^۱ و این که می بینیم شادروان علی اکبر دهخدا در سال ۱۲۸۶ (۱۳۲۵ ق.) در روزنامه صور اسرافیل نامه یک زن عامی خرافاتی را با امضای «کمینه، اسیرالجوال» چاپ می کند اشاره ای است به نوع پوشش زنان چادری ایران در آن روزگار. این را نیز بگوییم که دهخدا در همان زمان که علیه استبداد و مستبدان در این روزنامه با شجاعت بسیار قلم می زد، موضوع اجازه تشکیل مدرسه به طرز جدید و تربیت نسوان و بدبختیهای زنان ایران را نیز در صور اسرافیل مطرح می کرد،^۲ درست در همان ایامی که شیخ فضل الله نوری و مشروعه خواهان حتی با تساوی حقوق مردان و آزادی عقیده و قلم سخت مخالف بودند و «کشف مخدرات» و «افتتاح مدارس تربیت نسوان» را در کنار «اشاعه فواحش» و «اشاعه فاحشه خانه ها» یاد می کردند.^۳

گفتیم در امر آزادی زنان، خود زنان ایران نیز — پیش از حکومت و دولت — قدم به میدان گذاشتند. اولین نشریه ای که برای دفاع از حقوق زنان در ایران چاپ شد مجله «دانش» بود که در سال ۱۲۸۹ بمدریت «همسر دکتر حسین کحال تهرانی» منتشر گردید. سپس در سال ۱۲۹۲ روزنامه «شکوفه» بمدریت مریم عمید مزین السلطنه بمدت شش سال منتشر شد.^۴ بعد نوبت به صدیقه دولت آبادی رسید که در سال ۱۲۹۷ به نشر روزنامه «زبان زنان» در اصفهان پرداخت. وی با آن که دختریکی از علما و

مجتهدین بود، شجاعانه برای آزادی زنان کوشید. در روزنامه اش علاوه بر طرح مسائل مربوط به زنان به بحث درباره موضوعات سیاسی نیز می پرداخت. او به تأسیس اولین مدرسه دخترانه در اصفهان پرداخت و مدرسه شبانه روزی ای نیز در تهران برای دختران بنیان نهاد، وی در سال ۱۳۰۵ در کنگره زنان در پاریس شرکت جست. علاوه او نخستین زن مسلمان ایرانی است که در سال ۱۳۰۶ بی چادر، و با لباس و کلاه اروپایی از خانه بیرون رفت.^۵ «نامه بانوان» در ۱۲۹۹ بمدریت شهناز آزاد منتشر گردید و در نخستین شماره اش درباره «وجوب تعلیم نسوان یا ششصد کروزرزنده بگور...» سخن گفت.^۶ نشریه مهم دیگر زنان، مجله «جهان زنان» است بمدریت فخرآفاق پارسا (مادر شادروان فرخ روپارسا وزیر سابق آموزش و پرورش) که چهار شماره آن در ۱۲۹۹ در مشهد و شماره پنجم آن در ۱۳۰۰ در تهران منتشر گردید و بسبب چاپ مقاله هایی درباره لزوم برابری زن و مرد، رفع حجاب و ایجاد مدرسه برای آموزش و پرورش دختران، مدیر مجله نخست از مشهد به تهران، و سپس از تهران به اراک تبعید گردید. ذکر این موضوع در اینجا بیفایده نیست که فخرآفاق پارسا در شرح حال خود نوشته است «من پنهان از پدرم به مدرسه می رفتم. مادرم می دانست و به من هم کمک می کرد. اما فلسفه پدرم این بود که دختر اگر با سواد شود برای پسرها نامه عاشقانه می نویسد.» در سال ۱۲۹۹ «مجله عالم نسوان» ارگان فارغ التحصیلان عالی دخترانه آمریکایی نیز با هیأت تحریریه منتشر گردید که چاپ آن سیزده سال ادامه یافت. در این مجله هم مسأله حجاب مطرح شد. و نویسندگان آن، زنان را برای بدست آوردن آزادی دعوت می کردند. در یکی از شماره های این مجله توصیه شده است که در «مجمع اتحادیه نسوان آسیا» کرسی زن ایرانی را باید پر کرد. موضوع قابل توجه دیگر آن است که در مجالس سخنرانیی که بتوسط همین مجله در تهران برگزار می گردید زنان سخنران بی حجاب سخنرانی می کردند و این اقدام پنج سال پیش از اعلام رسمی کشف حجاب بتوسط رضا شاه پهلوی بود.^۷ پس از مجله عالم نسوان، نشریات دیگری برای دفاع از حقوق زن، و مجامعی نیز بدین منظور در ایران تشکیل شده است که ذکر آنها در این مختصر نمی گنجد.

از طرف دیگر برشمردن نام تمام شاعران زن و مرد ایرانی که درباره حجاب و آزادی زن شعر سروده اند و یا کسانی که به نگارش مقاله یا تألیف کتاب در این باب پرداخته اند در این صفحات میسر نیست. ما فقط بعنوان نمونه به نقل شعر چند تن از شاعرانی که اشعارشان در دسترس است اکتفا می نمایم:

تقی رفعت (درگذشت ۱۲۹۹)

از مکتوب منظوم (خطاب به نسوان)

... عنوان تو زهره، ماه، خورشید

دوری تو از این جهان سیار

خواری تو در این دیار خونخوار

دل سرد ز خود، ز غیر نومید...

آنان که تو را همی به زانو

در سجدۀ عشق می پرستند

مانند وحوش دشت هستند

اندر پی صید در تکاپو^۱

ایرج میرزا (۱۲۵۳ - ۱۳۰۳)

ایرج میرزا شاعر بلند آوازهٔ ایران، بارها در اشعار خود دربارهٔ زنان ایران سخن گفته است. یحیی آرین پور در کتاب «از صبا تا نیما» ضمن نقل منتخبی از مثنوی عارفنامهٔ او نوشته است: «در آن هنگام سخن گفتن از کشف حجاب و آزادی زنان آن هم با چنین لحنی واقعاً دل و جگر شیر می خواست، چنان که بعد از سرودن عارفنامه، از باب عمامم بقصد آزار او افتادند و ایرج میرزا در منزل یکی از روحانیون متحصن شد و اظهار داشت که این اشعار را دیگری سروده است.» این است آن ابیات:

از مثنوی عارفنامه

زنان تا کی گرفتار حجابند؟	... خدایا، تا کی این مردان بخوابند؟
خدایا زین معما پرده بردار	چرا در پرده باشد طلعت یار؟
مگر در زن تمیز خیر و شر نیست؟	مگر زن در میان ما بشر نیست؟
اگر زن شیوه زن شد مانع اوست؟	تو پنداری که چادر ز آهن و روست؟
نه چادر مانعش گردد نه روبند	چو زن خواهد که گیرد با تو پیوند
نه چادر لازم و نه چاقچورست	زنان را عصمت و عفت ضرورست
تآثر و رستوران ناموس کُش نیست	زن روبسته را ادراک و هُش نیست
بود یکسان تآثر و پای دیزی	اگر زن را بود آهنگ چیزی
مهین استاد گل بعد از نظامی	چه خوش این بیت را فرموده جامی
در ار بسندی ز روزن سر درآرد»	«پریرو تاب مستوری ندارد

برای دیده‌ما آفریدند
 به جای ورد و نسرینند نسوان
 که بروی بنگرد بیچاره بلبل
 پردگر دور او صد بار زنبور
 که بریک شخص تابد یا به یک جمع
 گل از پروانه آسیبی نبیند

ترا کان روی زیبا آفریدند
 به باغ جان ریاحینند نسوان
 چه کم گردد ز لطف عارض گل
 کجا شیرینی از شکر شود دور
 چه بیش و کم شود از پرتو شمع
 اگر پروانه‌ای بر گل نشیند

زند بی‌پرده بر بام فلک کوس
 همان بهتر که خود بی‌پرده باشد
 به تهذیب خصال خود بکوشند
 روان و جان به نورینش افروخت
 به دریا گر بیفتد تر نگرود
 ولی خود از تعرض دور ماند
 اگر آید به پیش تو دکولته
 تو هم در وی به چشم شرم بینی
 خیال بد در او کردن خیال است
 نئی خر، ترک این خربندگی کن
 بجنب از جا که فی التأخیر آفات

اگر زن را بیاموزند ناموس
 به مستوری اگر پی برده باشد
 برون آیند و با مردان بجوشند
 چوزن تعلیم دید و دانش آموخت
 به هیچ افسون ز عصمت بر نگرود
 چو خور بر عالمی پرتو فشانند
 زن رفته کالژ دیده فاکولته
 چو در وی عفت و آزرم بینی
 تمنای غلط از وی محال است
 بروای مرد، فکر زندگی کن
 برون کن از سر نخست خرافات

دو شعر دیگر از ایرج میرزا:

حجاب

نعوذ بالله اگر جلوه بی نقاب کند
 چرا که هر چه کند حيله در حجاب کند
 رود به باطن و تفسیر ناصواب کند
 به هر دلیل که شد برّه را مجاب کند
 هر آن که حل کند آن را بسی صواب کند
 که جُفت خود را نادیده انتخاب کند؟
 که مردوار، ز رخ پرده را جواب کند

نقاب دارد و دل را به جلوه آب کند
 فقیه شهر به رفع حجاب مایل نیست
 چون نیست ظاهر قرآن به وفق خواهش او
 زاو دلیل نیاید سؤال کرد که گرگ
 کس این معما پرسید و من ندانستم
 بغیر ملت ایران، کدام جانورست؟
 کجاست همت یک هیأتی زپردگیان

نقاب بر رخ زن، سدّ باب معرفت است
 بلی نقاب بود کاین گروه مفتی را
 به زهد گریه شبیه است زهد حضرت شیخ
 اگر ز آب کمی دست گریه تر گردد
 با احتیاط، ز خود دست تر بگیرد دور
 کسی که غافل از این جنس بود پندارد
 ولی چو چشم حر بیض فتد به ماهی حوض
 ز من مترس که «خانم» تو را خطاب کنم
 بحیرتم ز که اسرار «هینوتیسم» آموخت
 زنان مکه همه بی نقاب می گردند
 به دست کس نرسد قرص ماه در دل آب
 تونیز پرده عصمت بیوش و رخ بفروز
 تو پرده بر فکن و همچومه بیفشان نور
 با اعتدال از این پرده مان رهایی نیست
 ز هم بدرّد این ابرهای تیره شب

تصویر زن

بر سر در کاروانسرای
 ارباب عمائم این خبر را
 گفتند که واشریعتا! خلق
 آسیمه سر از درون مسجد
 غفلت شده بود و خلق وحشی
 بی پیچه زن گشاده رو را
 لبهای قشنگ خوشگلش را
 بالجمله تمام مردم شهر
 درهای بهشت بسته می شد
 می گشت قیامت آشکارا
 ایمان و امان بسرعت برق
 این آب آورد و آن یکی خاک
 ناموس بباد رفته ای را

کجاست دست حقیقت که فتح باب کند
 به نصف مردم ما مالک الرقاب کند
 نه، بلکه گریه تشبه به آن جناب کند
 چو شیخ شهر ز آرایش اجتناب کند
 بسی تکاند و بر خشکیش شتاب کند
 که آب پنجه هر گریه را عذاب کند
 ز سینه تا دم خود را درون آب کند
 ز او بترس که «همشیره» ات خطاب کند
 فقیه شهر که بیدار را بخواب کند
 بگو بتازد و آن خانه را خراب کند
 اگر چه طالب آن جهد بی حساب کند
 بهل که خام طمع، جان خود کیاب کند
 بهل که شیخ دغا، عوعو کلاب کند
 مگر مساعدتی دست انقلاب کند
 وثاق و کوچه پر از ماه و آفتاب کند

تصویر زنی به گچ بریدند
 از مخبر صادقی شنیدند
 روی زن بی نقاب دیدند
 تا سردر آن سرا دویدند
 چون شیر درنده می جهیدند
 پاچین عفاف، می دریدند
 مانند نبات، می مکیدند
 در بحر گناه می تپیدند
 مردم همه می جهنمیدند
 یکباره به صور می دمیدند
 می رفت، که مؤمنین رسیدند
 یک پیچه ز گل بر او بُریدند
 با یک دوسه مُشت گل خریدند

چون شرع نبی از این خطر جست
 این است که پیش خالق و خلق
 با این علما هنوز مردم
 رفتند و به خانه آرمیدند
 طلاب علوم روسفیدند
 از رونق ملک ناامیدند

میرزاده عشقی (۱۲۷۲ - ۱۳۰۳)

از جمله درنمایشنامه «کفن سیاه» به ذکر سرگذشت یک زن باستانی بنام خسرو دخت و بخصوص سرنوشت «زنان ایرانی» در روزگار خود پرداخته است. بعضی از ابیات این نمایشنامه بدین قرار است:

... این طلسم است نه یک زمره زآبادانی
 این طلسمی است که در دهر ندارد ثانی
 به طلسم است در آن روز و شب ایرانی
 زین طلسم است دیار تو بدین ویرانی
 جامه من کند این دعوی من برهانی

من هیولای سعادت هستم

که بر این تیره سرا دل بستم

مر مرا هیچ گنه نیست بجز آن که ز من
 زین گناه است که تا زنده ام اندر کفنم
 من سیه پوشم و تا این سیه از تن نکم
 تو سیه بختی و بدبخت چو بخت تو منم
 منم آن کس که بود بخت تو اسپید کنم

من اگر گریم، گریانی تو

من اگر خندم، خندانی تو

بگنم گرز تن این جامه، گناه نت مرا!

نگنم، عمر در این جامه، تباه ست مرا!

چه کنم؟ بخت از این رخت، سیاه ست مرا!

حاصل عمر از این زندگی، آه ست مرا!

مرگ هر شام و سحر، چشم پراه ست مرا!

زحمت مردن من یک قدم است!

تا لب گور کفن در تنم است!

فقط از مردنم آیین ممانم باقی است
یعنی آن فاتحه خوانی وفاتم باقی است
این که بینی تو که از این رخ ماتم باقی است
یادگاری است کز ایام حیاتم باقی است
گریه و ناله و آه از حرکاتم باقی است

بهر گورست معطل ماندم

ورنه من فاتحه خود خواندم

از همان دم که در این تیره دیار آمده‌ام
خود کفن کرده به بر، خود به مزار آمده‌ام
همچو موجود جمادی، نه بکار آمده‌ام
جوف این کیسه سربسته، بیار آمده‌ام
مردم از زندگی، از بس بفشار آمده‌ام

تا در این تیره کفن در شده‌ام!

زنده، نی، مرده ماتم زده‌ام!...

در پایان داستان :

آتشین طبع تو عشقی که روان است چو آب
رخ دوشیزه فکر از چه فکنده ست نقاب
در حجاب است سخن گرچه بود ضد حجاب
از حجاب است که این قوم خرابند خراب
بس خرابی ز حجاب است که ناید بحساب

توسزد بر دگران بدهی درس

سخن آزاد بگو هیچ مترس

شرم چه؟ مرد یکی، بنده و زن یک بنده
زن چه کرده ست که از مرد شود شرمنده؟
چیست این چادر و روبنده ناز بیننده؟
گر کفن نیست بگو چیست پس این روبنده؟
مرده باد آن که زنان زنده بگور افکنده

بجز از مذهب هر کس باشد

سخن اینجای، دگر بس باشد

با من از یک دوسه گوینده، هم آواز شود
کم کم این زمزمه، در جامعه آغاز شود
با همین زمزمه‌ها، روی زنان باز شود
زن کند جامه شرم‌آر و سرافراز شود
لذت زندگی از جامعه احراز شود

ورنه تا زن به کفن سر برده
نیمی از ملت ایران مرده!!^{۱۱}

ابوالقاسم عارف (۱۲۶۱ - ۱۳۱۲)

شاعر، آهنگساز و خواننده معروف دوران مشروطیت

تمدن بی تربیت نساوان - سفر نیمه راه!

تو بر آن کسی که می گفت رخت به ماه ماند	بفکن نقاب و بگذار در اشتباه ماند
که تمدن از نیایی تو، به نیم راه ماند	بدر این حجاب و آخر بنداً ز ابر چون خور
بدر همچو گل سر از تربتم از گیاه ماند	تو از این لباس خواری شوی عاری و برآری
تو مگوی دل که آن دل به جوال گاه ماند ^{۱۱}	دل آن که روت با واسطه حجاب خواهد

استانبول، ۱۳۳۶ ق. (۱۲۹۶ ش)

ملک الشعرا بهار (۱۲۶۶ - ۱۳۳۰)

این قصیده را در سال ۱۳۰۷ در وصف زن خوب و مفاسد حجاب و تعدد زوجات

سروده است.

زن شعر خداست

خانم آن نیست که جانانه و دلبر باشد	بهرتست از زن مه طلعت همسر آزار
زن زشتی که جگر گوشه همسر باشد	زن یکی بیش مبر زآن که بود فتنه و شر
فتنه آن به که در اطراف تو کمتر باشد	زن شیرین بمذاق دل ارباب کمال
گرچه قندست نباید که مکرر باشد	کی توان داد میان دو زن انصاف درست
کاین چنین مرتبه مخصوص پیمبر باشد	حاجتی را که تو داری به مؤنث زان بیش
حاجت جنس مؤنث به مذکر باشد	با چنین علم به احوال زن، ای مرد غیور
چون پسندی که زنت عاجز و مضطر باشد	زن بود شعر خدا، مرد بود نثر خدا
مرد نشری سره و زن غزلی تر باشد	

نشر هر چند بستنهایی خود هست نکو
 زن یکی، مرد یکی، خالق و معبود یکی
 زن خائن تبه و مرد دو زن بیخردست
 کی پسندی که نشانی به حرم قومی را
 وز پی پاس زنان، گرد حرمخانه تو
 نسل این فرقه محبوس حسود غماز
 می شوند آلت حرص و حسد و کینه و کذب
 ریشه تربیت و اصل فضیلت مهرست
 گر شنیدی که برادر به برادر خصم است
 علت واقعی آن است که گفتم، ورنه
 نشود منقطع از کشور ما این حرکات
 حفظ ناموس ز معجز نتوان خواست بهار

لیک با نظم چو بیوست نکوتر باشد
 هر یک از این سه، دوشد، مهره به ششدر باشد
 وان که دارد دو خدا، مشرک و کافر باشد
 که یکایک ز توشان قلب مکدر باشد
 چند خادم به شب و روز مقرر باشد
 بسوی مام کشد خاصه که دختر باشد
 نسلیها چون به یکی خانه دو مادر باشد
 مهر کی با حسد و کینه برابر باشد؟
 یا که خواهر به جهان دشمن خواهر باشد
 کی برادر به جهان خصم برادر باشد
 تا که زن بسته و بیچیده به چادر باشد
 که زن آزادتر اندر پس معجز باشد^{۱۲}

ابوالقاسم لاهوتی (۱۲۶۶ - ۱۳۳۶)

وی در سال ۱۳۰۱ به اتحاد جماهیر شوروی رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند. او به مقام وزارت فرهنگ جمهوری تاجیکستان رسید و به گرفتن نشان لنین نیز نائل گردید.

به دختر ایران

من از امروز ز حسن تو بریدم سر و کار
 ای مه ملک عجم، ای صنم عالم شرق
 تا کنون پیش تو، چون بنده به درگاه خدا
 لیکن امروز، مجدانه و رسمانه تو را
 اندر این دور تمدن صنما، لایق نیست
 ننگ باشد که تو در پرده و خلقی آزاد
 زشت نبود صنمی چون تو ز دانش محروم؟
 ترک چادر کن و مکتب برو و درس بخوان
 دانش آموز و ز اوضاع جهان آگه شو
 علم اگر نیست، ز حیوان چه بود فرق بشر
 خرد آموز و پی تربیت ملت خویش

تا به دیوانگیم خلق نمایند اقرار
 هوش گرد آور و بر گفته من دل بگمار
 لابه ها کردم و بر خاک بسودم رخسار
 آشکارا سختی چند بگویم، هشدار! ...
 دلبری چون تو ز آرایش دانش بکنار
 عیب باشد که تو در خواب و جهانی بیدار
 حیف نبود شجری چون تو تهی دست از بار؟
 شاخه جهل ندارد ثمری جز ادبار
 وین نقاب سیه از روی مبارک بردار
 بوی اگر نیست تفاوت چه کند گل از خار؟
 جد و جهدی بنما، چون دگران، مادر وار!

تو گذاری به دهان همه کس اول حرف هر کس از تو سخنی می شنود اول بار...
استانبول، ژانویه ۱۹۱۸ (۱۲۹۶ ش)

در مضار حجاب

زین بیش این نقاب سیه را به رو مکن شرم آور این بود که تو در پرده ای هنوز
محبوب مردمان تویی، ای مه، تو را که گفت تو ساده ای و شیخ بد اخلاق، حیلہ گر
خود فکر خود بکن، به امید خدا مباش در بین مردمان مرو و گفت و گو مکن
هیچ اعتنا به گفته این زشتخو مکن بیهوده هیچ را همه جا جست و جو مکن
استانبول، مارس ۱۹۱۸ (۱۲۹۷ ش)



ای نگار پارسی از ما نگهداری بکن دلبران هر جا پرستاران عشاق خودند
ما زیا افتادگان را بعد از این یاری بکن همچو گل بیرون بیا از جلد ننگین نقاب
خسته ایم، آخر تو هم ما را پرستاری بکن من کنون خندم به احوال تو، تو زاری بکن!
پیچه و چادر بسوزان، ترک این خواری بکن
استانبول، نوامبر ۱۹۱۹ (۱۲۹۸ ش)

ای دختر نامدار ایران

ای دختر نامدار ایران چون دخترکان اوزبکستان
از روی خود این نقاب بردار تو دختر آفتاب هستی
چادر بنه و کتاب بردار از بهر چه در حجاب هستی؟
شرمت نباید ز روی مادر؟ روی تو مگر چه عیب دارد؟
چون مادر خود نقاب بردار در حسن تو هر که ریب دارد
کان را به درون پرده کردی؟ نی نی رخ تو ز عیب پاک است
بنما که فتد به زنگ زردی مرد تو سفیه و عیبناک است
خجالت مکش از گشادن آن آن قدر درون پرده مانندی
کافکنده تو را به تیره زندان یک عمر چگونه برده مانندی
تا پیر شدی ز نور رفتی آن کس که تو را اسیر بنمود
تو زنده چسان به گور رفتی؟ از خصم سعادت بشر بود
وآن که ابداً به حبس انداخت شمشیر به روی مرد می آخت

با شیرتوشیرهای ایران
 شرمنده دلیرهای ایران؟
 بنگر به دهاتیان تاجیک
 توبنده و در حجاب تاریک
 پامال و اسیر و بنده هستی؟
 ثابت بنما که زنده هستی
 البته که نیستی تو تنها
 زحمتکشهای تمام دنیا
 آزاد شو ای نژاد مزدک
 با یاری دختران اوزبک^{۱۳}
 سمرقند، اوت ۱۹۲۶ (۱۳۰۵ ش)

ای یافته پرورش به دنیا
 از حبس تونبستند آریا
 ای دخترک قشنگ دهقان
 آنها آزاد و شاد و خندان
 تا چند به دست مرد غدار
 نهضت کن و این نقاب بردار
 در جنگ حیات و رستگاری
 می دان که کنند با تویاری
 برخیز و از آن حیات تاریک
 با هست خواهران تاجیک

شمس کسمایی (درگذشت ۱۳۴۰)

از وضع زمان بیخبر و بی حس و بیکار
 در پیش رهش بادیه بی آب و پراز خار
 آن تاج کیانی که ترا هست سزاوار
 اسلام پرستی نبود، پستی افکار^{۱۴}

نسوان مسلمان چون نقش به دیوار
 دوشیزه ایران عقب از قافله علم
 این جامه خفت بگن، از فخر بسرنه
 هشدارا اگر امت خاصی بحقیقت

در اینجا لازم است از چند تن از رمان نویسان معاصر ایران نیز یاد کنیم که برای نخستین بار در نشر فارسی و در لباس رمان به بیان وضع تیره و تار زنان هموطن خود پرداختند. در این مورد نخست باید از حاجی میرزا یحیی دولت آبادی سخن بگوییم که در رمان خود بنام «شهرناز» که در سال ۱۲۹۵ بچاپ رسید درباره وضع زن ایرانی سخن گفته است. و سپس از مشفق کاظمی، وی در رمان شش جلدی معروف خود بنام «تهران مخوف» که در سالهای ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ بچاپ رسید و مورد استقبال بسیار قرار گرفت به وضع نامطلوب و حقارت آمیز زن ایرانی اشارات صریح کرده است. همچنین موضوع اساسی رمان «روزگار سیاه» نوشته عباس خلیلی که بسال ۱۳۰۳ در تهران چاپ شد، مسأله بیچارگی و بدبختی زنان مسلمان ایران است.^{۱۵}

بنا این مقدمات بود که رضا شاه پهلوی در هفدهم دی ۱۳۱۴ کشف حجاب را اعلام

کرد و باتفاق ملکه و دو دختر خود شاهدخت شمس پهلوی و شاهدخت اشرف پهلوی که بی چادر بودند در مراسم جشن دانشسرای مقدماتی تهران شرکت جست و به آرزوی زنان و مردان روشنفکر ایران عملاً پاسخ مثبت داد. وی در این مراسم چنین گفت:

«بینهایت مسرورم که می بینم خانمها در نتیجه دانایی و معرفت به وضعیت خود آشنا شده و به حقوق و مزایای خود پی برده اند. ما نباید از نظر دور بداریم که نصف جمعیت کشور ما بحساب نمی آمد یعنی نصف قوای عامله مملکت بیکار بود. شما خواهران و دختران من حالا که وارد اجتماع شده اید، بدانید وظیفه شماست که باید در راه وطن خود کار کنید. شما تربیت کننده نسل آتیه خواهید بود. انتظارمان از شما خانمهای دانشمند این است که در زندگی قانع باشید و کار نمایید و از تجمل و اسراف پرهیزید.»^{۱۶}

بدیهی است روحانیون بطور مطلق با این اقدام مخالف بودند و اکثریت مردم نیز که تحت تعلیمات مذهبی قرار داشتند و دیدن «روی زن بی حجاب» را گناه می شمردند، در آغاز به هیچ وجه نمی توانستند با «بی حجابی» موافق باشند، ولی دولت در اجرای مقررات «کشف حجاب» با شدت وارد عمل شد بطوری که پس از مدتی کوتاه دیگر زنی با چادر در خیابانهای ایران بچشم نمی خورد. پس از کشف حجاب، قانون مدنی اصلاح گردید و به زنان اجازه داده شد که در موارد معینی مانند ترک نفقه و یا بدرفتاری شوهر تقاضای طلاق کنند. همچنین دختران و زنان برای تحصیل به دانشگاه و برای خدمت به ادارات راه یافتند، نخستین دبستان مختلط در ایران تأسیس شد، و حداقل سن ازدواج برای مردان ۱۸ سال و برای زنان ۱۵ سال اعلام گردید.

دو ماه پس از اعلام کشف حجاب، پروین اعتصامی (۱۲۸۵ - ۱۳۲۰) شاعر معروف با سرودن قصیده زیر از روزگار تیره و تار زنان ایران در سده های پیشین سخن گفت و بر لزوم آموزش زنان تأکید کرد:

زن در ایران

زن در ایران. پیش از این گویی که ایرانی نبود	پیشه اش، جز تیره روزی و پریشانی نبود
زندگی و مرگش اندر گنج غزلت می گذشت	زن چه بود آن روزها، گرزان که زندانی نبود
کس چو زن، اندر سیاهی قرنهای منزل نکرد	کس چو زن، در معبد سالوس، قربانی نبود
در عدالتخانه انصاف، زن شاهد نداشت	در دبستان فضیلت، زن دبستانی نبود
دادخواهیهای زن می ماند غمری بی جواب	آشکارا بود این بیداد، پنهانی نبود
بس کسان را جامه و چوب شبانی بود، لیک	در نهاد جمله گرگی بود، چوپانی نبود
از برای زن، به میدان فراخ زندگی	سرنوشت و قسمتی، جز تنگ میدانی نبود

نور دانش را ز چشم زن نهان می داشتند
 زن کجا بافنده می شد، بی نخ و دوک هنر
 میوه‌های ذکّه دانش فراوان بود، ایک
 در قفس می آرمید و در قفس می داد جان
 بهر زن، تقلید تیه فتنه و جاه بلاست
 آب و رنگ از علم می بایست، شرط برتری
 جلوه صد پریان، چون یک قباى ساده نیست
 ارزش پوشنده، کفش و جامه را ارزنده کرد
 سادگی و پاکی و پرهیز، یک یک گوهرند
 از زر و زیور چه سود آنجا که نادان است زن
 عیبها را جامه پرهیز پوشانده است و بس
 زن، سبک‌بازی نبیند تا گراسنگ است و پاک
 زن چو گنجیست و عفت گنج و حرص و آرز
 اهرمن بر سفره تقوی نمی شد میهمان
 پا به راه راست باید داشت، کاندرا راه کج
 چشم و دل را پرده می بایست، اما از عفاف

این ندانستن، زیستی و گرانجانی نبود
 خرم و حاصل نبود، آنجا که دهقانی نبود
 بهر زن هرگز نصیبی زین فراوانی نبود
 در گلستان، نام از این مرغ گلستانی نبود
 ز یرک آن زن، کورهش این راه ظلمانی نبود
 با زمرد یاره و لعل بدخشانی نبود
 عزت از شایستگی بود، از هوسرانی نبود
 قدر و پستی، با گرانی و به ارزانی نبود
 گوهر تابنده، تنها گوهر کانی نبود
 زیور و زر، پرده پوش عیب نادانی نبود
 جامه عجب و هوی بهتر ز عریانی نبود
 پاک را آسبیبی از آلوده دامانی نبود
 وای اگر آگه ز آیین نگهبانی نبود
 زان که می دانست آنجا جای مهمانی نبود
 توشه‌ای و رهنوردی، جز پشیمانی نبود
 چادر پوشیده، بنیاد مسلمانی نبود^{۱۷}

ملک الشعراى بهار که قبلاً دربارهٔ مفاسد حجاب اشعاری سروده بود، نیز در سال ۱۳۱۴ پس از اعلام کشف حجاب، در قصیده «ای زن»، ضمن تأیید اقدام رضا شاه، وظایف زنان ایران را در شرایط تازه به ایشان یادآوری کرد:

... سوی علم و هنر بشتاب و کن شکر
 حجاب شرم و عفت بیشتر کن
 به کار علم و عفت کوش امروز
 که در این دورهٔ والایی ای زن
 کنون کازاده پیمایی ای زن
 که مام مردم فردایی ای زن^{۱۸}

از شاعرانی که قبلاً ابیاتی، در ضرورت رفع حجاب و آزادی زن نقل کردیم، در ۱۷ دی ۱۳۱۴ تنها ملک الشعراى بهار، ابوالقاسم لاهوتی، و شمس کسمایی در قید حیات بودند. بهار چنان که دیدیم نظر خود را دربارهٔ رویداد کشف حجاب زنان ایران در قصیده «ای زن» اعلام کرد، ولی چرا لاهوتی که نه سال پیش از این تاریخ، در سال ۱۳۰۵، از اوزبکستان و از راه بسیار دور به دختران ایران پیام داده بود «ای دختر نامدار ایران — از روی خود این نقاب بردار» پس از کشف حجاب شعری مبنی بر شادباش و تبریک به دختران نامدار ایران نسرود!

مخالفت روحانیون و متعصبان مذهبی در دورهٔ رضا شاه به نتیجه نرسید، ولی سوم شهریور ۱۳۲۰ و حملهٔ قوای روس و انگلیس به ایران و تبعید رضا شاه از ایران و نابسامانیهای مختلفی که در مملکت بوجود آمد، فرصت مناسبی بود برای عوامل مذهبی و متعصبان که به «بی‌حجابی» زنان جواب بدهند. بخصوص که سیاست «غرب» نیز در سالهای پس از جنگ جهانی دوم مبتنی بر تقویت عناصر مذهبی بود بمنظور مبارزه با کمونیسم. شدت عمل عناصر مذهبی در آغاز چنان بود که زنان بندرت جرأت می‌کردند بی‌حجاب به خیابانها و اماکن عمومی بروند. البته با گذشت چند سال در این وضع تغییری بوجود آمد و بار دیگر گروهی قابل توجه از زنان به دلخواه خود - نه به دستور دولت و حکومت - بی‌چادر در خیابانها رفت و آمد می‌کردند، در مدرسه‌ها و دانشگاه تحصیل می‌کردند و یا در مؤسسات مختلف بکار مشغول بودند. ولی حقیقت آن است که حساسیت دولتهای وقت در ایران از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ یعنی در زمان سلطنت محمد رضا شاه پهلوی نسبت به «حجاب» بکلی از بین رفته بود و می‌توان گفت در این دورهٔ دراز زنان در انتخاب پوشش خود تقریباً آزادی کامل داشتند چنان که در شهرستانها و نیز در تهران از خیابان ناصرخسرو به پایین غلبه با زنان چادری بود. ناگفته نماند که عدهٔ زیادی از زنان درس خوانده و دانشگاه دیده از ترس غوغای عوام در شهرهای کوچک چادر بسر می‌کردند. بعلاوه، حتی در پایتخت و شهرهای بزرگ نیز زنان درس خوانده و بی‌چادر ناچار بودند برای رفت و آمد به برخی از نواحی شهر «چادر نماز» بسر کنند، تا از بد زبانی و اهانت مردان ساکن در آن نواحی برحذر بمانند. تجاوز به حقوق زنان بی‌چادر از این حد هم گذشته بود چه حتی در پایتخت، بعضی از مغازه‌داران بر روی در ورودی مغازهٔ خود می‌نوشتند که «ورود زنان بی‌حجاب ممنوع است»، و زمانی نیز در مدخل «مسجد شاه» تهران، که ممر عام است، همین عبارت بر پارچه‌ای نوشته و آویخته شده بود، ولی دولتهای وقت در ایران باصطلاح خود را «به کوچۀ علی چپ می‌زدند» و از رفت و آمد آزادانهٔ زنان بی‌چادر در شهرها حمایت نمی‌کردند. و در این مورد کار بجایی رسیده بود که گاهی در شهرستانها در مراسم سالگرد هفده دی و تجلیل از رضا شاه بمناسبت «کشف حجاب»، عدهٔ قابل توجهی از زنان «چادری» در مراسم مذکور شرکت می‌کردند و کسی را نیز با آنان کاری نبود!

با وجود این، از سال ۱۳۲۰ بی‌عدد هر سال بر تعداد دانش‌آموزان و دانشجویان دختر در سراسر کشور افزوده می‌شد. دختران در کمال آزادی در دانشگاهها در کنار پسران به تحصیل می‌پرداختند. تعداد متخصصان زن در رشته‌های گوناگون بیشتر می‌شد، انجمنها

و سازمانهای مختلفی در تهران و شهرستانها برای دفاع از حقوق زنان تشکیل می گردید، نشریاتی نیز درباره زنان و ضرورت اعلام تساوی حقوق زنان و مردان بچاپ می رسید، هر سال از هفدهم دی ماه تجلیل بعمل می آمد و زنان تحصیل کرده و روشنفکر خاطره آن روز را گرامی می داشتند.

با تمام این تفصیلات با آن که زنان ایران از سال ۱۳۱۴ بعد از چادر بیرون آمده بودند، هنوز شهروندان درجه دوم بشمار می رفتند و به قول ظریفان هنوز از نظر قوانین ایران در ردیف مهجوران و دیوانگان و ورشکستگان بتقصیر بودند و بدین سبب در انتخابات مجلس شورای ملی و سنا نه حق رای داشتند و نه حق انتخاب شدن. اشتغال آنها هم محدود بود به مشاغل سنتی. ۲۸ سال بدین ترتیب سپری شد و از وجود زنان در دو مجلس شورای ملی و سنا، هیأت وزیران، ارتش و قوای انتظامی، و در مشاغلی چون سفارت، قضاوت و کالت دادگستری نشانه ای بچشم نمی خورد. اما بعد معلوم شد که دولت دست روی دست هم نگذاشته بوده است، زیرا ناگهان بر طبق آیین نامه انتخابات انجمنهای ایالتی و ولایتی که در تاریخ ۱۶ مهر ۱۳۴۱ به تصویب هیأت وزیران رسید «به زنان حق رای داده شد.» این خبر از طریق رسانه های گروهی با اطلاع همگان رسید. زنان را شادمان ساخت ولی برخی از محافظ مذهبی را بشدت بحرکت واداشت.

حقیقت آن است که سرآغاز مبارزات آیت الله خمینی و درگیریهای وی با دولت از این زمان شروع می شود. او علم مخالفت با مداخله زنان در انتخابات را به استناد این که این کار خلاف اسلام است بلند کرد و بدین جهت در سخنرانی ۲ ذی الحجه ۱۳۸۳ ق. مخالفت خود را با دادن حق رای به زنان اعلام نمود و از این کار با لفظ «فحشا» یاد کرد:

«... ما با ترقی زنها مخالف نیستیم، ما با این فحشا مخالفیم، با این کارهای غلط مخالفیم. مگر مردها در این مملکت آزادی دارند که زنها داشته باشند؟! مگر آزاد زن و آزاد مرد با لفظ درست می شود؟!»

نخستین جلسه برای مبارزه با اقدام دولت با حضور خود وی و آیت الله شریعتمداری و آیت الله گلپایگانی و آیت الله زاده حاج مرتضی حائری در قم تشکیل شد. ۱۹ و آنان در تاریخ ۱۵ آبان ۱۳۴۱ تلگرافهایی به شاه و نخست وزیر (اسدالله علم) مخابره کردند. ۲۰ جلسه بود که در پی جلسه تشکیل می شد. دسته های مذهبی در قم و شهرستانها به فعالیت پرداختند. گروههای مختلف از آیت الله خمینی استفتاء می کردند و وی نظرات خود را

صریح اعلام می داشت و از جمله در جواب استفتاء «بازرگانان و اصناف شهرستان مذهبی قم» در مورد همین انتخابات انجمنهای ایالتی و ولایتی نوشت:

«... لکن باید به آقای نخست وزیر بگویم هیچ مجلسی و هیچ مقامی نمی تواند برخلاف شرع اسلام و مذهب جعفری تصویبی کند یا قانونی بگذراند. رجوع نمایید به اصل دوم متمم قانون اساسی بحمدالله ملت مسلمان و علماء اسلام زنده و پابنده هستند و هر دست خیانتکاری که به اساس اسلام و نوامیس مسلمین دراز شود قطع می کنند. والله غالب علی امره. روح الله الموسوی الخمینی»^{۲۱}

اولین سازمان سیاسی که به آیت الله خمینی در این کار پاسخ مثبت داد نهضت آزادی ایران به رهبری مهندس بازرگان بود. نهضت آزادی در اعلامیه خود نوشت:

«... اگر گمان کنید با تصویبنامه غلط و مخالف قانون اساسی می شود پایه های قانون اساسی را که ضامن ملیت و استقلال مملکت است سست کرد و راه را برای دشمنان خائن اسلام و ایران باز کرد بسیار در خطا هستید... دولت موظف است در تمام مصوبات خود اصول مسلمة اسلام و قانون اساسی را رعایت کند...» و سرانجام «مداخله زنان در امور اجتماعی چون مستلزم امور محترمه و توالی فاسده کثیره است ممنوع و باید جلوگیری گردد...»^{۲۲}

گروه مجاهدین هم با صدور اعلامیه ای، در این موضوع به شاه و رئیس دولت اتمام حجت کرد:

«... شاه و ایادی شاه بدانند مردم مسلمان ایران نمرده اند که برخلاف عقاید دینی آنان این گونه علنی اقدام شود. از انفجاراتی که در برخی ممالک منجر به تغییر رژیم شده بترسید از ممالک همسایه عبرت گیرید پیش از آن که حادثه بدی رخ دهد تصویبنامه اخیر و مانند آن را نقض کنید. گروه مجاهدین.»^{۲۳}

دیگر مخالفان رژیم نیز از این موضوع استفاده کردند و همه برای لغو این تصویبنامه به اقدام پرداختند و سرانجام دولت در تاریخ ۷ آذر ۱۳۴۱ عدم اجرای آن را اعلام کرد و مخالفان آرام گرفتند و این کار را پیروزی بزرگی برای خود دانستند و بدین ترتیب حق رای زنان در انجمنهای ایالتی و ولایتی در نطفه خفه شد، در حالی که بعد معلوم گردید دولت در مورد اعطای حقوق به زنان و اعلام تساوی زنان و مردان برنامه مفصلی داشته و این عقب نشینی از نظر استراتژی حائز اهمیت چندانی نبوده است.

زیرا در تاریخ ۱۸ دی ۱۳۴۱ «کنگره تعاونی کشاورزان ایران» در تهران تشکیل شد و در روز بعد از افتتاح کنگره، محمد رضا شاه پهلوی شش طرح پیشنهادی را که بعداً

به «لوائح ششگانه» معروف گردید در کنگره قراءت نمود و استقرار آن را از طریق مراجعه به آراء عمومی (رفراندوم)، و پیش از انتخابات مجلس، از ملت ایران که حاکم بر مجلسین و منشأ اقتدارات ملی است تقاضا کرد. این لوائح ششگانه در روز ششم بهمن ۱۳۴۱ با مراجعه به آراء عمومی مردم بتصویب رسید و در تاریخ ۱۴ بهمن ماه همان سال بموجب فرمانی که از طرف شاه صادر گردید مقرر شد آنها بعنوان قانون مملکتی بموقع اجرا گذاشته شود. بعداً لوائح دیگری نیز بر این شش لایحه افزوده شد. و چنان که می دانیم از مجموع این تحولات به نامهای «انقلاب سفید» و «انقلاب شاه و مردم» یاد شده است. اصل ششم این رفراندوم عبارت بود از «لایحه اصلاحی قانون انتخابات» که بر اساس آن به زنان که نیمی از جمعیت این کشور را تشکیل می دهند حق انتخاب کردن و انتخاب شدن داده شد. یعنی حقی بمراتب بیش از آنچه قبلاً به ایشان داده شده بود.

روحانیون که می پنداشتند با پس گرفتن آیین نامه انتخابات انجمنهای ایالتی و ولایتی از طرف دولت کار تمام شده است، بار دیگر سخت به تکاپو افتادند و اعلامیه ای بسیار مفصل بابت کار آیت الله خمینی و بامضای: مرتضی الحسینی اللمنگرودی، احمد الحسینی الزنجانی، محمد حسین طباطبائی، محمد الموسوی الیزدی، محمد رضا الموسوی الگلپایگانی، سید کاظم شریعتمداری، روح الله الموسوی الخمینی، هاشم الاملی، مرتضی الحائری، روحانیون حوزه علمیه قم، صادر گردید. در این اعلامیه منحصرأ حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان بشدت مورد اعتراض علما قرار گرفته است که ذیلاً قسمتی از آن را نقل می کنیم:

«نظریه مراجع تقلید و آیات عظام حوزه علمیه قم

راجع به تصویبنامه مخالف شرع و قانون دولت

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظيم

«چون دولت آقای علم با شتابزدگی عجیبی بدون تفکر در اصول قانون اساسی و در لوازم مطالبی که اظهار کرده اند، زنها را در انتخاب شدن و انتخاب کردن بصورت تصویبنامه حق دخالت داده، لازم شد به ملت مسلمان تذکراتی داده شود که بدانند مسلمین ایران در چه شرایطی و با چه دولتهایی ادامه زندگی می دهند، لهذا توجه عموم را به مطالب ذیل جلب می نماید...»

«... روحانیت ملاحظه می کند که دولت مذهب رسمی کشور را ملعبه خود قرار داده و در کنفرانسها اجازه می دهد که گفته شود قدمهایی برای تساوی حقوق زن و مرد

برداشته شده. در صورتی که هر کس به تساوی حقوق زن در ارث و طلاق و مثل اینها که جزء احکام ضروری اسلام است معتقد باشد و لغو نماید اسلام تکلیفش را تعیین کرده است...»

«... بجای آن که دولت در صدد چاره برآید سر خود و مردم را گرم می کند به امثال دخالت زنان در انتخابات یا اعطای حق زنها یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظائر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد...»^{۲۴}

از طرف دیگر در همین زمان «جمعی از متدینین تهران» دربارهٔ رفراندوم و تصویب ملی از آیت الله خمینی استفتاء می کنند. وی در اعلامیه ای که در دوم بهمن ۱۳۴۱ در جواب آنان صادر می نماید دلایل مخالفت خود را با رفراندوم بدین شرح بیان می دارد: در قوانین ایران رفراندوم پیش بینی نشده است. در ممالکی هم که رفراندوم قانونی است، مهلت کافی به مردم و جراید و وسائل تبلیغاتی داده می شود تا موضوع را مورد بررسی قرار دهند. چون اکثریت مردم ایران معلوماتشان باندازه ای نیست که بفهمند به چه رای می دهند، پس اکثریت قاطع حق رای دادن در این مورد را ندارند. رای دادن باید در محیط آزاد باشد... و سرانجام اگر دولت می خواهد کار مثبتی انجام دهد چرا موضوع را به کارشناسان اسلامی ارجاع نمی کند؟^{۲۵}

و چون دولت این دفعه برخلاف بار پیش در برابر مخالفان تسلیم نگردید، بابتکار و پیشنهاد آیت الله خمینی و همگامی روحانیون قم مقرر شد علمای قم و بقیهٔ شهرستانها عید نوروز ۱۳۴۲ را «عزا» اعلام کنند و برای انجام این کار نامه هایی خطاب به علمای شهرستانها صادر گردید. این است نمونه ای از نامه هایی که دربارهٔ موضوع مورد بحث خطاب به «علما» صادر شده است:

«۱۶ شوال ۱۳۸۲»

بسم الله الرحمن الرحيم

خدمت ذی شرافت حضرات علماء اعلام و حجج اسلام

دامت برکاتهم

اعظم الله تعالی اجورکم، چنانچه اطلاع دارید دستگاه حاکمه می خواهد با تمام کوشش به هدم احکام ضروریهٔ اسلام قیام و بدنال آن مطالبی است که اسلام را بخطر می اندازد. لذا این جانب عید نوروز را بعنوان عزا و تسلیت به امام عصر عجل الله تعالی فرجه جلوس می کنم و به مردم اعلام خطر می نمایم. مقتضی است حضرات آقایان نیز

همین رویه را اتخاذ فرمایند تا ملت مسلمان از مصیبت‌های وارده بر اسلام و مسلمین اطلاع حاصل نمایند. والسلام علیکم ورحمت الله وبرکاته.

روح الله الموسوی الخمینی. «۲۶»

مبارزه آیت الله خمینی و طرفداران وی با تساوی حقوق زنان و مردان و دیگر لواحق ششگانه به حوادث ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و سرانجام تبعید وی از ایران منجر گردید.

از این پس با آن که باز زنان ایران در انتخاب پوشاک خود آزادی عمل داشتند، ولی بتوسط دولت اقداماتی مهم در راه تأمین حقوق زنان - از طریق تصویب قوانین، تصویب‌نامه هیأت وزیران، و توافق بودجه‌ای - انجام شد که به اهم آنها بی رعایت ترتیب تاریخی اشاره می‌کنیم.

گفتیم که یکی از مهمترین تغییراتی که صورت گرفت دادن حق رای به زنان و امکان احراز مقامات سیاسی بود. سخنان شاه در این زمینه بسیار صریح و گویا بود:

«خدا را شکر که آخرین ننگ جامعه ما زدوده شد و این زنجیر حقارت و بندگی از گردن نیمی از جمعیت کشور گسیخت... در کشوری که زنان از طریق شرکت در مدارس و آموزش عالی شانه بشانه مردان پیش می‌روند چطور می‌شود گفت که زن قابلیت ندارد. این زن، بمانند هم‌نوعان خود در میان مردان و بموجب قوانین طبیعت و اصول تمدن، حق برابری با مرد را نه فقط در امور خانوادگی بلکه همچنین در امور ملی، سیاسی و اقتصادی داراست. چطور یک مرد می‌تواند فلان حق را بخواهد و در عین حال خواهر یا مادر خود را از آن محروم کند؟ از این بالاتر، شخصی که حق زندگی کردن را از مادر خود کسب کرده، چطور می‌تواند در بزرگی او را نالایق بخواند؟ این نه تنها مغایر با همه ملاحظات طبیعی و انسانی است، بلکه همچنین با اصول کلی تمدن نیز مغایرت دارد. اکنون مطمئنم که زنان آماده‌اند همپای مردان به فعالیتهای عمومی بپردازند و چون به مدت بسیار درازی محروم بوده‌اند احتمالاً با سعی و جدیت بیشتری به فعالیت خواهند پرداخت.»

پس از برداشتن این گام بلند و اساسی، قدمهای دیگر بتوسط سازمان زنان ایران برداشته شد. قبلاً اشاره کردیم که پیش از سلطنت رضا شاه پهلوی نیز زنان برای احقاق حقوق خود به تشکیل انجمنهایی دست زده بودند، پس از کشف حجاب نیز «انجمن بانوان» بریاست عالیة شاهدخت شمس پهلوی تشکیل شد. از شهر یور ۱۳۲۰ بیعد بر تعداد این گونه انجمنها در سراسر کشور افزوده می‌شد. اما در سال ۱۳۴۵، «شورای عالی

جمعیت‌های زنان» (مرکب از بیش از پنجاه جمعیت و انجمن) جلسه مشترکی و با حضور هفت هزار تن در تهران تشکیل داد. مذاکراتی که در این مجمع بعمل آمد منجر به تشکیل «سازمان زنان ایران» شد، در حالی که جمعیت‌های مختلف زنان نیز بعنوان عضو وابسته به کار خود ادامه می‌دادند. در این اجلاس هم اساسنامه «سازمان زنان ایران» تصویب شد و هم این مجمع خواستار تغییرات فوری در قانون مدنی شد.

دولت در جواب این درخواست بزودی قانون حمایت خانواده را تهیه کرد که در سال ۱۳۴۶ تصویب شد و بموقع اجرا گذاشته شد. این قانون در ایجاد برابری حق زن و مرد در تشکیل خانواده نقش بسیار مؤثری را ایفا کرد. طلاق، که بموجب قوانین اسلامی به تمایل شوهر بستگی داشت، مقرراتی قانونی یافت. و فقط دادگاه می‌توانست حکم طلاق را در صورتی صادر کند که نسبت بعدم امکان آشتی طرفین اطمینان یافته باشد. زنان نیز می‌توانستند با تقاضای گواهی عدم سازش درخواست طلاق کنند. قانون جدید همچنین این حق را به زنان داد که نگهداری کودکان خود را پس از طلاق بعهده بگیرند. همچنین حداقل سن قانونی برای ازدواج مردان به ۲۰ سال و برای زنان به ۱۸ سال افزایش یافت. این قانون بار دیگر در سال ۱۳۵۴ اصلاح شد و توافق طرفین برای طلاق لغو گردید و تصمیم به طلاق بطور کلی به دادگاه محول شد. همچنین نگهداری فرزندان پس از مرگ شوهر بعهده زن واگذار شد، در حالی که پیش از این بر طبق شرع و قانون «ولایت» به جد پدری محول می‌گردید.

این تغییرات تحولات عمده دیگری نیز بدنبال داشت. در سال ۱۳۴۶ زنان در امور قضائی و در نیروهای انتظامی پذیرفته شدند. سال بعد، قانون خدمات اجتماعی تصویب شد و این امکان به زنان داده شد که به خدمت سپاهیان انقلاب درآیند و بمدت دو سال در زمینه‌های بهداشت، آموزش و عمران و آبادانی در روستاها فعالیت کنند. با شرکت هرچه فعالتر زنان در پیشرفت اجتماعی و اقتصادی ایران، نفوذ آنان چه در مناطق روستایی و چه در مناطق شهری چشمگیرتر شد. بعلاوه زنان برای اولین بار در سال ۱۳۴۲ به نمایندگی مجلس شورای ملی و در سال ۱۳۴۸ به نمایندگی انجمن شهر و در سال ۱۳۵۰ به نمایندگی انجمن شهرستان انتخاب گردیدند.

در طی سالهای بعد برنامه‌ها و قوانین جدیدی به نفع زنان تصویب و اجرا شد که از آن جمله است برنامه تنظیم خانواده و آموزش زنان در این مورد. تمام واحدهای دولتی و ملی ملزم گردیدند برای کودکان کارمندان و کارگران زن خود «مهد کودک» تأسیس کنند تا مادران کارمند و کارگر بتوانند از فرزندان خود در محل کارشان نگهداری نمایند. برای

زنان مرخصی زایمان از یک ماه پیش از وضع حمل و حداکثر بمدت هفت ماه تصویب گردید. به زنان کارمند بچه دار اجازه داده شد در صورتی که بخواهند تا زمانی که سن فرزندشان به سه سال نرسیده است، در واحد مربوط بطور نیمه وقت کار کنند، و فقط از مزایای تمام وقت استفاده نمایند. البته اجرای کامل این گونه برنامه ها و قوانین در سراسر مملکت به زمان احتیاج داشت.

موضوع مهم دیگر که در این دوره مورد توجه قرار گرفت ایجاد شرایط مساوی برای زنان در زمینه اشتغال بود. دولت بخصوص می کوشید دختران و زنان را برای مشاغل غیر سنتی آماده کند. اعزام دختران سپاه دانش به روستاهای دور و نزدیک قدم نخستین در این راه بود، آموزش فنی و حرفه ای دختران و زنان بمنظور خدمت در واحدهای مختلف صنعتی و کشاورزی و ساختمانی نیز بشدت دنبال می گردید. بطور کلی پس از ششم بهمن ۱۳۴۱ زنان به نمایندگی مجلس شورای ملی و مجلس سنا و انجمن ده، شهر، شهرستان، استان و شورای دآوری برگزیده شدند و نیز با حقوق مساوی در کنار مردان به قضاوت، وکالت دادگستری و استادی دانشگاه، پژوهش در مؤسسات تحقیقاتی و خدمت در سپاه دانش، بهداشت و نیز ارتش و پلیس مشغول گردیدند. چند تن از زنان نیز به سفارت، وزارت، معاونت، و مدیر کلی وزارتخانه ها و نیز فرمانداری رسیدند. به این مطلب نیز باید اشاره کرد که زنان ایران در سالهای آخر دوران سلطنت محمد رضا شاه پهلوی کوشش خود را در جهت کسب تساوی حقوق به داخل کشور محدود نساختند، بلکه در سطح بین المللی نیز به فعالیت پرداختند. شاهدخت اشرف پهلوی از سال ۱۳۴۸ رهبری هیأت نمایندگی ایران را در مجمع عمومی سازمان ملل بعهده گرفت و در کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل نیز به فعالیت پرداخت و سپس به ریاست این کمیسیون برگزیده شد. همچنین هیأت نمایندگی ایران پیشنهاد کرد ایران بعنوان مرکز فعالیتهای زنان در جهان انتخاب و کنفرانسها و کنگره های جهانی زنان در ایران تشکیل گردد.

بدیهی است با توجه به آنچه در صفحات پیش از نظر خوانندگان گذشت هیچ یک از این تغییرات نمی توانست مورد قبول برخی از روحانیون و متعصبان مذهبی قرار بگیرد و به همین جهت است که آیت الله خمینی در ضمن اعلامیه ای که بمناسبت محکومیت «حجة الاسلام طالقانی» و مهندس مهدی بازرگان در دادگاه نظامی صادر نمود در باره قانون حمایت خانواده بصراحت اظهار نظر کرد که «من متأسفم از این که در مملکت اسلام... طرح قانون خانواده که برخلاف احکام ضروریة اسلام و خلاف نص کلام الله مجید [است] طبع و منتشر می گردد و کسی نیست از دولتها استیضاح کند.»^{۲۷}

درباره حقوق اکتسابی زنان، یا حقوق اعطائی به زنان، در فاصله سالهای ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷، مطالب بسیاری گفته و نوشته شده است. عوامل مذهبی همه این کارها را خلاف اسلام می دانستند و از آنها با لفظ «فحشا» یاد می کردند. گروهی نیز هیأت حاکمه را در اجرای این برنامه ها به تند روی یا تقلید طوطی وار از «غرب»، بی توجه به سنتها و قدرت عوامل مذهبی متهم می ساختند و یا می گفتند این گونه کارها بنیادی ندارد و غرض از آن چیزی جز «نمایش» نیست. و در برابر عده ای معتقد بودند که حتی در جمهوریهایی مسلمان نشین اتحاد جماهیر شوروی، و کشورهای ترکیه، مصر، عراق و امثال آن نیز که به زنان مسلمان آزادیهایی داده شده است، همه جا دولتها با مقاومت و کارشکنی متعصبان و کهنه پرستان روبرو بوده اند ولی سرانجام کار را از پیش برده اند.

هرچه از ششم بهمن ۱۳۴۱ دور می شویم و به ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ نزدیکتر می گردیم اقدامات دولت در زمینه آزادی زنان و کسب حقوق جدید زنان سرعت می گیرد و در مقابل آیت الله خمینی در تبعید در مخالفت خود با این گونه اقدامات بیشتر پای می فشارد و مخالفان رژیم وابسته به گروههای مختلف سیاسی که خود می دانستند قادر به انجام کاری نیستند خود را در آمریکا و اروپا و ایران در پناه آیت الله قرار دادند و وی را باصطلاح زعیم علی الاطلاق خواندند و جامعه مسلمانان برتن نمودند، گرچه گروههایی از آنان در عالم بی خدایی سیر می کردند. ایشان برای مخالفت با رژیم از جمله شیوههایی که بکار می بردند بسیج زنان تحصیل کرده و درس خوانده بود با «مقنعه» (نوعی حجاب) در دبستان و دبیرستان و دانشگاه و حتی ادارات و وزارتخانه ها. سپس در بسیاری از موارد «مقنعه» جای خود را به چادر سیاه داد. و در تظاهراتی که پیش از تغییر رژیم در سراسر کشور برپا می گردید گروه کثیری از زنان - حتی زنان دانشگاه دیده و تحصیل کرده در دانشگاههای اروپا و آمریکا و در مقام استادی دانشگاه یا دیگر مقامهای عالی اداری و اجتماعی با «چادر سیاه» در پیشاپیش تظاهرکنندگان به راه پیمایی می پرداختند. در تظاهراتی که با شعارهایی مانند «الله اکبر، خمینی رهبر»، «خدا، قرآن، خمینی» و «حزب یعنی حزب الله، رهبری یعنی روح الله» و امثال آن چارچوب عقیدتی جمهوری اسلامی را با خطوط دقیق مشخص می ساخت. زنان تحصیل کرده در این تظاهرات تنها نبودند چه مردان تحصیل کرده و دنیا دیده و ظاهراً آشنا به سیاست که نیز در مقام استادی دانشگاه، قضاوت، و کالت دادگستری و معلمی دبستانها و دبیرستانها خدمت می کردند و حتی برخی از رجال درجه اول رژیم نیز آرزومند برقراری جمهوری اسلامی شدند، و

بدین ترتیب همگان، زن و مرد پایه های حکومت «ولایت فقیه» را، بر اساس کتابی به همین نام تألیف آیت الله خمینی، استوار کردند.

بدین ترتیب زنان درس خوانده ایران که تقریباً برایگان آزادیهای بسیار بدست آورده بودند و از مشکلات زنان دو سه نسل پیش بیخبر بودند، با اختیار کامل چادر سیاه بر سر کردند و مبارزات زنان و مردان دو نسل پیش را نادیده گرفتند و به استقبال اسلامی شدن جامعه خود گام برداشتند. در این موضوع سخنی نیست که مخالفت با رژیم حاکم حق مسلم افرادست ولی اکثر زنان از بند رسته ایران در این ماجرا ضمن مخالفت با رژیم، «چادر سیاه» بر سر کردند و راه فردای خود و فرزندان خود را نیز برگزیدند. البته ذکر این حقیقت نیز ضروری است که زنان ایران پس از برقراری جمهوری اسلامی و آگاه شدن از ماهیت حکومت اسلامی، نخستین گروهی بودند که در تظاهراتی چشمگیر به مخالفت با جمهوری اسلامی پرداختند، ولی پاسخی که شنیدند شدت عمل فوق العاده حکومت بود و دلسوزیها و راهنماییهای مردان دست اندر کار جمهوری اسلامی که «خواهران» نباید اولویتها را فراموش کنند، برای پیروزی بر «ضد انقلاب» باید همه وحدت کلمه داشته باشیم و امثال آن. و بدین ترتیب بود که پس از پیروزی جمهوری اسلامی، زنان ایران حقوق مکتسبه یا اعطاء شده را یکی پس از دیگری از دست دادند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی و در تمام قوانین دیگر بار دیگر زنان بعنوان شهروندانی کاملاً درجه دوم و یا «بی درجه» درآمدند جز در مورد داشتن حق انتخاب کردن و انتخاب شدن که قبلاً درباره آن از طرف آیت الله خمینی و متدینین آن همه سر و صدا و مخالفت شده بود. اشتغال زنان در مشاغل غیر سنتی ممنوع شد، شرایط اجتماعی جدید، از تعداد دختران و زنان در دبیرستانها و دانشگاهها به نسبت قابل توجهی کاست. و رعایت کامل «حجاب اسلامی» بعنوان اصل نخستین زندگی زنان در جمهوری اسلامی اعلام گردید. و در نتیجه آزادی پوشش زنان که از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ در سراسر ایران مراعات می گردید ناگهان مورد تجدید نظر جدی حکومت اسلامی قرار گرفت و روز بروز مبارزه با بی حجابی شکل خشن تر و قاطع تری بخود گرفت.

برای اجرای دقیق مقررات «حجاب اسلامی» گروههای تفتیش مسلح نظیر «گشت ثارالله»، «گشت خواهران زینب» و... تشکیل گردیده است. افراد مسلح این گشتها مرکب از «برادران» و «خواهران» سوار بر اتومبیلهای یک شکل در تهران حرکت می کنند تا کوچیکترین بی توجهی دختران و زنان را، با وجود داشتن حجاب اسلامی، به آنان تذکر بدهند. آنچه مورد ایراد «برادران» و «خواهران» گشتی قرار می گیرد عبارت

است از: ماتتو و روسری به‌رنگ «باز» (دستور پوشیدن لباس به رنگهای تیره است)، کمی تعداد دگمه‌های ماتتو، ناخنهای لاک‌زده، صورت آرایش شده، بالا رفتن روسری و آشکار شدن تارهای مو، بی‌جوراب بودن و... در هر یک از این موارد مأموران گشت از اتومبیل‌های خود پیاده می‌شوند و در خیابان به افراد خاطی بتفصیل «توضیح» می‌دهند، و در صورت مشاهده واکنش نامساعد، ایشان را برای «توضیح» بیشتر روانه زندان اوین می‌سازند. و بدیهی است چنین افرادی را مطابق شرع می‌توان مجازات «تعزیر» کرد.

مقامهای مختلف جمهوری اسلامی مثل حجة الاسلام خامنه‌ای رئیس‌جمهور، حجة الاسلام رفسنجانی رئیس مجلس اسلامی، آیت‌الله موسوی اردبیلی رئیس دیوان کشور و دیگران نیز در هر فرصتی که پیش می‌آید زنان را به رعایت حجاب اسلامی می‌خوانند و یادآوری می‌کنند که حجاب یک مسأله سیاسی است و بدین جهت با بی‌حجابی با قاطعیت رفتار خواهد شد، یا حرکت «ضد حجاب» بمنزله مخالفت با جمهوری اسلامی است. از جمله یک بار حجة الاسلام خامنه‌ای در نماز جمعه این مطلب را عنوان کرد و هشدار داد که عدم رعایت کامل حجاب اسلامی از طرف زنان، ممکن است برادران حزب الله را به عکس العمل وادار سازد. و پس از همین تذکر بود که «برادران حزب الهی» سوار بر موتورسیکلت و پرچم در دست با فریاد «مرگ بر بی‌حجاب» به خیابانها سرازیر شدند و بخصوص شمال تهران را قرق کردند. در این روز بود که «برادران» برخی از زنان را مصدوم کردند و سپس در پاسخ کسانی که می‌پرسیدند چرا نیروهای انتظامی جمهوری اسلامی در این روز به داد مردم نرسیدند و به‌وظایف قانونی خود عمل نکردند از طرف مقامی مسؤول جواب داده شد که ما نمی‌خواهیم با احساسات پاک حزب الهی‌ها، خانواده‌شهدا و کسانی که به جبهه رفته‌اند برخورد داشته باشیم.

به یک موضوع دیگر هم باید اشاره بکنیم و آن این است که در دوران جمهوری اسلامی ایران تعداد دختران و زنان مسلمانی که به جوخه‌های اعدام سپرده شده‌اند و یا در زندانهای اسلامی بسر می‌برند با هیچ یک از ادوار تاریخ ایران قابل مقایسه نیست از دختر نه‌ساله و زن آبستن تا زنان مسن، دانش‌آموز و دانشجوی معلم، وزیر و زن خانه‌دار، و مادر و دختر. بعلاوه در دوران جمهوری اسلامی حتی بر طبق قوانین اسلام زنان سنگسار نیز شده‌اند و در قانون قصاص هم که بتصویب مجلس شورای اسلامی رسیده و بموقع اجرا درآمده است زنان بر طبق قوانین اسلام حداکثر نصف یک مرد بحساب آمده‌اند چنان که بر طبق ماده ششم این قانون در موردی که مرد مسلمانی عمداً زن

مسلمانی را بکشد، مرد هنگامی قصاص می شود که ولی زن قبل از قصاص قاتل نصف دینه مرد را به او پردازد.

سخن در این است که زنان ایران فردا در چه راهی گام خواهند نهاد؟

یادداشتها:

- ۱- مهدی ملک زاده، انقلاب مشروطیت ایران، به نقل از: پری شیخ الاسلامی، زنان روزنامه نگار و اندیشمند ایران. تهران ۱۳۵۱، ص ۷۳.
- ۲- روزنامه صور اسرافیل، بترتیب شماره ۱۱، سال ۱۳۲۵ ق..، شماره ۳۱، سال ۱۳۲۶ ق..، شماره ۲۷ و ۲۸، سال ۱۳۲۶ ق.. به نقل از «مقالات دهخدا»، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۵۱ (صفحات ۴۴ - ۴۷، ۱۹۵ - ۱۹۹، ۱۷۱ - ۱۷۷).
- ۳- لویح آقا شیخ فضل الله نوری، بکوشش هما رضوانی، تهران ۱۳۶۲، ص ۵۸ - ۵۹، ۴۳، ۲۸.
- ۴- پری شیخ الاسلامی، زنان روزنامه نگار و اندیشمند ایران، بترتیب ص ۸۲، ۸۳ - ۸۸.
- ۵- همان کتاب، ص ۸۸ - ۹۹: بعلاوه یحیی آرین پور نوشته است که شمس کسمایی که در حدود سال ۱۲۹۷ (۱۹۱۸ م) باتفاق همسرش، پس از ده سال اقامت در روسیه، به آذربایجان بازگشت «هنگامی که با خانواده خود به تبریز آمد، چادر به سر نداشت و نخستین زن مسلمان ایرانی بود که آزادانه در کوچه و بازار تبریز ظاهر شد و... از دست مردم نادان زجرها و سختیهای فراوان کشید...»، از صبا تا نیما، تهران ۱۳۵۱، ج ۲/ ص ۴۵۷. در اینجا ذکر این مطلب لازم است که سالها پیش از صدیقه دولت آبادی و شمس کسمایی قرة العین (زرین تاج) که نخست از پیروان فرقه شیخیه بود و سپس به باب گروید، در سال ۱۲۶۴ ق (۱۸۴۷ م. ۱۲۲۶ ش) بی حجاب در برابر پیروان باب در بدست ظاهر شد (لغتنامه دهخدا، ذیل: ظاهره).
- ۶- زنان روزنامه نگار و...، ص ۹۹ - ۱۰۲.
- ۷- همان کتاب، بترتیب ص ۱۰۲ - ۱۲۰، ۱۲۰ - ۱۴۱.
- ۸- مجله آزادستان، شماره اول، ۱۵ خرداد ۱۲۹۹، بنقل از «از صبا تا نیما»، ج ۲/ ۴۵۶.
- ۹- یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، تهران ۱۳۵۱، ج ۲/ ۴۰۰ - ۴۰۱؛ شعر «حجاب» و «تصور زن» از «دوره کامل افکار و آثار ایرج»، بکوشش کورش حائری، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۱، بترتیب ص ۲۹۰ - ۲۹۲، ۱۹۰ - ۱۹۱.
- ۱۰- کلیات مصور میرزاده عشقی، بکوشش علی اکبر مشیر سلیمی، چاپ هشتم، تهران ۱۳۵۷، ص ۲۰۱ - ۲۱۹.
- ۱۱- دیوان میرزا ابوالقاسم عارف قزوینی، چاپ اول، برلن ۱۳۰۳ (۱۹۲۴ م.)، ص ۱۹۶.
- ۱۲- دیوان ملک الشعرا بهار، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۵، ج ۲/ ص ۴۲۰ - ۴۲۱.
- ۱۳- کلیات ابوالقاسم لاهوتی، بکوشش بهروز مشیری، تهران ۱۳۵۷، بترتیب ص ۲۸ - ۲۹، ۹۵، ۲۹۵ - ۲۹۶.

۱۴- زنان روزنامه نگار و اندیشمند ایران، ص ۱۰۷. درباره شمس کسایی نیز رک: زیرنویس شماره ۵ همین مقاله.

۱۵- از صبا تا نیما، بترتیب ج ۲/ ۲۷۱ - ۲۷۴، ج ۲/ ۲۵۸ - ۲۶۴، ج ۲/ ۲۶۴ - ۲۷۱.

۱۶- تاریخ، سال دوم دانشسرای راهنمایی، وزارت آموزش و پرورش، تهران ۱۳۵۱، ص ۱۳۶.

۱۷- پروین اعتصامی، دیوان قصاید و مثنویات و تمثیلات و قطعات، چاپ هفتم، تهران، صفر ۱۳۹۷ هجری، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

۱۸- دیوان ملک الشعرا بهار، ج ۲/ ص ۶۰۷ - ۶۰۸.

۱۹- بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی در ایران، نام مؤلف، سال و محل چاپ ندارد. ظاهراً در سال ۱۳۵۸ یا ۱۳۵۹ چاپ شده است. بترتیب ص ۱۴۵، ۱۴۹.

۲۰- همان کتاب، ص ۱۵۵ - ۱۵۸.

۲۱- همان کتاب، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.

۲۲- همان کتاب، ص ۱۸۴.

۲۳- همان کتاب، ص ۱۸۳.

۲۴- همان کتاب، ص ۲۹۶ - ۳۰۲.

۲۵- همان کتاب، ص ۲۳۰.

۲۶- همان کتاب، ص ۳۱۵.

۲۷- همان کتاب، ص ۶۶۲.

نقد و بررسی کتاب

حشمت مؤید

Isfahan Is Half the World

اصفهان نصف جهان

Memories of a Persian Boyhood

Sayyed Moḥammad Alī Jamāl-zādeh

Transl. by W. L. Heston

Princeton Library of Asian Translations

Princeton University Press 1983

pp. 298, \$37.50

سروته یک کرباس

یا اصفهان نامه

سید محمدعلی جمال زاده

خاطرات کودکی یک پسر ایرانی

ترجمه: و. ل. هستین

چاپ دانشگاه پرینستن ۱۹۸۳

۲۹۸ صفحه. قیمت ۳۷/۵ دلار

قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس

که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

سروته یک کرباس یکی از شیرین ترین و پرفایده ترین آثار قلم استاد چیره دست سید محمدعلی جمال زاده است که در میان نوشته های وی ارزش و مقامی خاص دارد زیرا که هم تاریخ و سرگذشت است و هم داستان. هم مانند دیگر نوشته های آقای جمال زاده سرشارست از اصطلاحات محلی و تعبیرات عامیانه و بازاری و تمثیلات و تعارفات و فحشها و نوع گفتگوهای کربلایی بقال و ملا و درویش و پیرزن خرافی و جوان فکلی و پهلوان زورخانه و میر پنچ قلدر زورگو و بسیاری دیگر از طبقات کاسیکار و خرده پا که برای زبان شناسان و مردم شناسان و پژوهندگان آداب و عادات و اخلاق و باورهای عامیانه غنیمت است، هم حال و هوای پرفضای صوفی منشانه زندگانی مرشدی وارسته و آزاده را در کنج یکی از حجره های مدرسه چهارباغ وصف می کند و صاحب دلان

را به عوالم خیال‌انگیزی که بی‌شبهت به افسانه‌های عارفان قدیم نیست سوق می‌دهد. در این کتاب (که در اصل فارسی دو مجلدست و در ۱۳۲۳ نوشته شده و با مقدمه‌ای در ۱۹۵۵/۱۳۳۴ به طبع رسیده است) شرح یادبودهای کودکی نویسنده را که حدود هشتاد و پنج سال از آن گذشته است می‌خوانیم و با واقعیات تلخ و غمبار زندگی هموطنان خویش در آن روزگار جهل و تعصب و فلاکت و استبداد آشنا می‌شویم و صحنه‌هایی عبرت‌آمیز هم از بیسوادی و خامی و خرافه‌پرستی توده‌های ستمدیده و هم از بی‌رحمی و طمع و دروغ و دغلبازی سردمداران دین و دنیا در برابر چشم خود می‌بینیم. استاد جمال‌زاده خواننده را پایبای ملا عبدالهادی، مرشد مذکور، به بازارها و مساجد و مزارهای تاریخی و کوهها و بیابانهای اطراف اصفهان می‌برد و او را با پرده‌هایی از تاریخ و جغرافیای این ایرانی‌ترین شهر ایران و سرگذشت تنی چند از اسیران خاکش از میر ابوالقاسم فنندرسکی گرفته تا جوان ساعت ساز سوییسی رودلف شتادلر (Rudolf Stadler) که در زمان شاه صفی برغم تهدیدهای روباه صفتان مردانه به پای دین و ایمان خود ایستاد و بدست دژخیمان کشته شد، آشنا می‌سازد. یکی از دلکش‌ترین فصول کتاب در شرح یک شب زورخانه است که استاد آن را با جمیع آداب و تشریفات و نمایشها و فن و فوت حرکات و آهنگها و اشعار و اصطلاحات و تعارفات و خوش و بشها و پذیرایی و گلریزان و اظهار عواطف انسانی و خصال فتوت پهلوانان با همه ریزه کاریهای دلچسب آن وصف فرموده است. این فصل در حد خود اثری نفیس است که این بنده برای آن نظیری در زبان فارسی و طبعاً در هیچ زبان دیگر سراغ ندارد و چه بجاست اگر کسی از اهل فن در اصفهان یا شهری دیگر همت ورزد و به تحقیق در واژه‌ها و اصطلاحات فنی که در این چهل صفحه آمده است پردازد و معانی و کاربرد آنها را بدقت جمع‌آوری کند.

حال اثری چنین مشحون از ظرایف و لطایف و نکته‌های بار یک و لغات محلی ناشناخته را خانم هستن که گویا دانشجوی زبانهای شرقی دانشگاه پرینستن هستند به رایج‌ترین زبان زنده دنیا ترجمه کرده‌اند و مطبوعه همان دانشگاه که صاحب اعتباری کم‌نظیرست آن را بصورت کتابی آبرومند با ظاهری خیلی شسته رفته‌تر از اصل فارسی آن (که متأسفانه پر از غلطهای چاپی است) منتشر ساخته است. در ضمن مقدمه‌ای ۷ صفحه‌ای خانم هستن شرح حال و آثار جمال‌زاده را باختصار نقل کرده، توضیحاتی در خصوص کتاب نوشته، و از سه تن دانشجوی ایرانی: حسن حلیان و نادر افشار و داود

یروشلمی که کمکهای مؤثری بدو کرده‌اند و نیز از رضا- شاه حسینی (کذا) و پراگیش پریخ (Parikh) که تصویرهای کتاب را طرح نموده‌اند تشکر کرده است. آقای پرفسور هَنَوِی (Bill Hanaway) استاد فارسی دانشگاه پنسیلوانیا هم تحریر اول این ترجمه را خوانده‌اند.

پس از این مقدمات باید گفت که این ترجمه متأسفانه کاری است پراز انواع اشتباهات کم و بیش مهم و بدسلیقگی و کج فهمی و عبارات نامفهوم و مسخ مطالب که بدون اغراق نمونه‌های آن در هر ورق کتاب چندین بار دیده می‌شود. مترجم گاهی چند سطر، گاهی چند جمله و گاهی نیز چندین صفحه کتاب را از ترجمه حذف کرده است و در ص X مقدمه خویش وجوه تلخیص را شرح داده است. غلطهای ترجمه ربطی به این موارد حذف و تلخیص نداشته تماماً از عدم آمادگی مترجم برای برداشتن سنگی چنین بزرگ یا عبارت دیگر از تنگی حلقوم ایشان برای بلعیدن این استخوان ناشی گشته است. اهل فن می‌دانند که فهم درست و دقیق نوشته‌های جمال‌زاده برای خود ایرانیان کارگشته هم دشوارست تا چه رسد به یک شاگرد تازه کار خارجی که چون کودکی نوپا تازه به کمک استاد تاتی کردن و شیوه راه رفتن را آموخته است. وقتی خواندن و فهمیدن کتابی تا این حد دشوار باشد دیگر تکلیف ترجمه آن به زبانی دیگر معلوم است که واقعاً کار هر بز (Kid) نیست و مهارت و تجربه و تسلط تام و تمام بر هر دو زبان را می‌خواهد. مترجم چنین کتابی باید به معلومات اسلامی نیز مجهز و به ادبیات فارسی و اسامی کتب و مشاهیر صوفیه نیز آشنا باشد. خانم هستن به شهادت ترجمه حاضر متأسفانه هنوز آمادگی تعهد چنین وظیفه خطیری را نداشته است و می‌بایست محض تمرین و آزمایش، از ترجمه‌هایی آسان‌تر و ساده‌تر شروع کند و چند سالی که گذشت و پختگی و معلومات و مقدمات فراهم آمد سراغ تألیفات جمال‌زاده برود.

نقل چند نمونه مختصر از خطاهای چشمگیر این ترجمه صرفاً برای استفاده خوانندگان و خود مترجم گرامی است که بدانند بنده مبالغه نکرده، نسبت به ایشان به اندازه سر سوزنی سوءنیت و قصد اسائه ادب ندارد.

بر طبق ص ۹ س ۱۱-۱۰، راحة ساعة برابر با عبادة الثقلین است نه تفکر ساعة. ص ۱۰: آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد Praise be on his pure but mistaken view! (کاش مترجم می‌دانست که این مصرع از حافظ است و به یکی از ترجمه‌های دیوان او مراجعه می‌نمود).

ص ۱۸: فخر گرگانی «اصفهانی» را فخر ایران خوانده است

Fakhr-e Gorgani of Isfahan (!) who is sometimes called the pride of Iran (P. 10)

ص ۲۳: ظرفای طهران... به اسم تقلید لهجه آنان (اصفهان‌ها)... حتی کلماتی را که زیر بردار نیست زیر می دهند و از این زیر داندنها چه کیفها که نمی برند

They... pretending to imitate their accent... change short vowels to e even where the Isfahanis do not and have great fun parodying the Isfahani clothsellers. (P. 13)

ص ۲۴: عکس خودش را هم به روی آن منی چسباند (اصفهان‌ها عکس خود را روی

قوطی چوبی گزصادراتی) (P. 13) ... on top of which he glues its Picture (یعنی عکس گزرا!!)

بر طبق ص ۳۸ متن فارسی، پدرِ مادرِ آقای جمال‌زاده زن محتاله خود را به اسم چله‌نشینی در اطاق تاریکی می نشانده است... الخ، اما در ترجمه زن محتاله شوهر خود را در اطاق می نشانده است (P. 23)

بر طبق ص ۵۵: اگر سید جواد بفریاد نمی رسید «لابد خلیفه نابکار عاقبت مرا به کاری (... خوردن) باز می داشت که بعدها در طی عمر روزگار... مرا مکرر معنأ و اخلاقاً بدان مجبور ساخت»

... In the end, the no-good monitor was obliged to keep me back from doing something which was later forced on me repeatedly, *literally* and figuratively (! P. 35)

دسته گل را مترجم دسته گل خوانده و Handful of mud ترجمه کرده است (P. 37)
ص ۶۰: هر چه پسر می زاید می مرد

... but although a son was born, he died (P. 38)

ص ۶۸: طبیبها... همه جواب گفتند (یعنی از معالجه بیمار ناامید شده دست کشیدند)

... doctors... all gave an answer (P. 43)

ص ۷۰: «نرسیده» را مترجم «نرسیده» خوانده و طبعاً بکلی بی معنی، not reached، ترجمه کرده است (P. 45)

ص ۷۲: افسوس که پیدا نمی شود

... alas if they don't show (P. 46)

ص ۸۲: از ترس حاکم و ملا (مقصود ظل السلطان و آقا نجفی است)

... out of fear of the hakims and mullahs (P. 53)

ص ۹۱: زیر چوب مثل... ابل ناقل (یعنی شتر باربر) بخود می پیچید

... Screaming like Abel of the storytellers (! P. 58)

ص ۹۱: کلمه شهادت (یعنی لاله الا الله...)

the word "martyrdom" (P. 58)

ص ۹۲: ملک المتکلمین را ملک الشعرا Prince of Poets ترجمه کرده است (P. 59)

ص ۹۳: میدان کار را محدود می بینند

they defined their field of work (P. 59)

sixty or seventy pages (P. 59)

ص ۹۳: شصت یا هفتاد نسخه

in twenty to forty hours (P. 60)

ص ۱۰۹: در بیست و چهار ساعت

ص ۱۱۵: حبه ای سیم بدو دادم و بگذشتم و سوخت

برق چشم ترا و خرمنم از آذر خویش

I gave her a small silver coin and passed on. She burned. Her wet eyes harvesting me with their fire (P. 63)

شاید همین نمونه ها که اندکی از بسیارست و از ۶۳ صفحه اول کتاب انتخاب شده است نشان دهد که خانم هستن متأسفانه بی احتیاطی کرده و از هول حلیم توی دیگ افتاده است و دیگر حاجت به یادآوری نیست که «سری سقطی» درست است نه «سری مسقطی» (اهل مسقط!) و نام صوفی دیگر «حُدیفه» است نه «حَدِیقه» (هر دو در ص 257). ولی البته باید انصاف داد که در یک کتاب سیصد صفحه ای نمونه های بسیار فراوانی نیز می توان یافت که نشانه استعداد قلم و ذوق نویسندگی مترجم است و بسیاری از اصطلاحات عامیانه فارسی را در انگلیسی خیلی خوب از آب درآورده است و در موارد فراوان عبارات دراز و تونداندر توی مؤلف را ماهرانه باز کرده و در قالب چندین جمله کوتاه و روشن ریخته است. ظاهراً خانم هستن با سادگی تمام گول تشویقهای کسانی را خورده است که در عمل از عهده همکاری و گره گشایی برنیامده و سندی از بی دقتی و بی قیدی و شاید کم سوادی خود تحویل داده اند. خانم هستن نباید از این بابت ناامید شوند. در این عرصه چه بسیار که عقاب پر ریخته است. جایی که یکی از پیران اقطاب پس از حدود پنجاه سال مطالعه و تألیف و تحقیق در آثار زبان فارسی، «انس و جان» را Friendliness and Life ترجمه می کند دیگر چه انتظاری از نوجوه ها می توان داشت. فقط دریغ باید خورد که این نخستین ترجمه سروتیه یک کرباس این قدر پر لک و عیب بیرون آمده است چون بعیدست که این کتاب دیگر به این زودیها تجدید چاپ شود و

مجال جبران و اصلاح اشتباهات آن بدست آید. به عقیده من مطبعه دانشگاه پرینستن در این مورد سخت مقصرست و سزاوار ملامت و توبیخ، و باید داغ این ندانم کاری را بر پیشانی خود بپذیرد.

جلال متینی

تاریخ ادبیات در ایران

جلد پنجم، بخش یکم

از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری

تألیف ذبیح الله صفا

ناشر: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران

تهران ۱۳۶۲

۶۳۳ صفحه، بها ۱۱۰۰ ریال

در سی و یک سال پیش، چاپ اول نخستین جلد کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» تألیف استاد ذبیح الله صفا در تهران انتشار یافت، و پس از گذشت زمانی کوتاه، استادان و دانشجویان زبان و ادب فارسی در ایران و جهان و نیز همه علاقه مندان به فرهنگ ایران دریافتند که بتوسط یکی از سرشناس ترین محققان و استادان ایرانی کاری بزرگ برای معرفی ادب فارسی آغاز شده است. آرزوی همه در آن روزگار این بود که مؤلف دانشمند کتاب، با همه اشتغالات دانشگاهی و فرهنگی و در کنار دیگر تحقیقات و تألیفات ارجمنند خود بتواند مجلدات بعدی «تاریخ ادبیات در ایران» را با همان الگو و طرح جلد اول بچاپ برساند. خوشبختانه این آرزو جامه عمل پوشید و مجلدات بعدی این کتاب یکی پس از دیگری بچاپ رسید و اینک نیز بخش اول جلد پنجم آن در سالهایی که استاد صفا دور از ایران بسر می برد در تهران منتشر گردیده است.

پیش از آن که به معرفی جلد پنجم این کتاب پردازیم برای آن که خوانندگان با مجلدات دیگر این کتاب و مطالب مذکور در هر جلد و شیوه تألیف آن نیز آشنا گردند، نخست مجلدات این کتاب را که تا بحال بچاپ رسیده است فهرست وار ذکر می نمایم:

جلد اول : از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی در ۷۱۶ صفحه
 جلد دوم : از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری در ۱۱۲۸ صفحه
 جلد سوم (در ۲ بخش) : از اوایل قرن هفتم تا پایان قرن هشتم هجری در ۱۴۶۱ صفحه

جلد چهارم : از پایان قرن هشتم تا اوایل قرن دهم هجری در ۶۰۷ صفحه
 جلد پنجم (بخش اول) : از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری در ۶۳۳ صفحه

طرح و الگویی مؤلف در همه مجلدات کتاب بدین قرار است که در هر یک از ادوار تاریخی، پیش از ورود به بحث اصلی، نخست وضع سیاسی، وضع اجتماعی، وضع دینی (عقاید و مذاهب و تصوف)، وضع علوم (نظیر علوم عقلی، علوم ریاضی، علوم پزشکی، ادبی، و شرعی) آن دوره را با مراجعه به منابع و مآخذ دست اول بشرح معرفی می کند تا خواننده بداند فلان شاعریا نویسنده در چه شرایط سیاسی و اجتماعی و دینی و حتی اقتصادی و خلاصه در چه حال و هوایی می زیسته است تا قضاوت درباره او عادلانه باشد، و سپس موضوع اساسی کتاب یعنی وضع ادبی دوره مورد بحث را در زیر عنوانهای: وضع عمومی زبان و ادب فارسی، شعریاری و شاعران پارسی گوی، نثر پارسی و نویسندگان بزرگ، آثار مشهور نثر فارسی و نویسندگان آنها مورد بررسی و تحقیق قرار می دهد. استاد صفا در زیر عنوان «وضع عمومی زبان و ادب فارسی» بطور کلی از شیوه و سبک شاعران و نویسندگان هر دوره سخن می گوید و در بحث از هر یک از شاعران علاوه بر آن که شرح احوال شاعر را بدقت و تفصیل ذکر می کند به معرفی معاصران و ممدوحان و آثار شاعر نیز می پردازد و اختصاصات سبک شاعری او را نیز برمی شمرد و سپس قطعاتی از شعر او را هم برای نمونه می آورد. بدیهی است تعداد ابیاتی که از هر شاعر در این کتاب آمده است ارتباط مستقیم با حجم کار شاعر، شهرت، و اشعار باقی مانده از او دارد. شرح حال نویسندگان عموماً مختصرتر از شرح حال شاعران نوشته شده است و نیز قطعاتی که از هر اثر منثور در کتاب نقل گردیده از دو سه صفحه تجاوز نمی کنند. بحث اوضاع ادبی هر دوره با معرفی تازی گویان و تازی نویسان آن دوره بپایان می رسد. بعلاوه در پایان هر جلد، چهار فهرست: اعلام تاریخی، اسامی کتب و رسالات و مقالات، اسامی قبایل و فرق و اقوام، و اماکن و اعلام جغرافیایی چاپ شده است که کار خواننده را آسان می سازد.

به این موضوع نیز باید اشاره کنیم که هر یک از مجلدات کتاب «تاریخ ادبیات در

ایران» تاکنون چند بار تجدید چاپ شده است. مجلداتی از این کتاب که در اختیار نگارنده این سطورست حاکی از آن است که چاپ ششم جلد دوم کتاب در سال ۱۳۵۲ و چاپ پنجم جلد اول آن در سال ۲۵۳۶ شاهنشاهی منتشر گردیده است و چنین است کم و بیش وضع دیگر مجلدات کتاب. یقیناً از سال ۱۳۵۲ و ۲۵۳۶ شاهنشاهی بعد نیز هر یک از جلدهای اول و دوم کتاب باز چند بار تجدید طبع شده است.

و اما تفاوت جلد پنجم کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» با مجلدات پیشین همین کتاب در آن است که «این جلد دورانی دو یست و پنجاه ساله را در بر می گیرد و به محیطی بسیار پهناور از قاره آسیا باز بستگی دارد و طبعاً دامنه سخن هم به همان نسبت باید وسیعتر از دیگر قسمت‌های این کتاب باشد» (مقدمه، ص ۱۵). برای آن که خوانندگان کتاب به وسعت دامنه تحقیق پی ببرند مؤلف می نویسد: «در دوران صفوی باید به دنبال زبان و ادب فارسی و شاعران و نویسندگان پارسی گوی از جانبی تا دروازه‌های اروپا در بالکان، و از طرفی دیگر تا مرزهای چین و تا کناره‌های شرقی و جنوبی هند به پیش رفت زیرا پارسی گویان ایرانی یا تربیت شدگان آنان در همه این ناحیتهای پهناور پراکنده بودند.» (مقدمه، ص ۱۶). مشکل دیگر کار در این مجلد آن است که از آثار شاعران این دوره که برخی از آنان هم گویندگانی توانا بوده اند فقط نسخه‌های خطی معدود و گاه منحصر بفرد در دست است و مؤلف ناگزیر بوده است برای بررسی و معرفی آنها به «این سوی و آن سوی جهان در کتابخانه‌های دور دست» سفر نماید. با آن که مؤلف نتوانسته است تمام شاعران و نویسندگان این دوران را معرفی کند، باز در جلد پنجم (هر دو بخش) از ۱۲۵ شاعر «از رومی و ایرانی و هندی» و سبک شعری آنان سخن بمیان آمده است و به همین ترتیب از عده قابل توجهی از عالمان و ادیبان و نویسندگان. با این همه کار، استاد صفا در کمال بزرگواری و فروتنی می نویسد: «این همه را گفتم، اما این را ناگفته گذاردم که این جلد با همه تفصیل بی تردید از نقیصه‌های بسیار عاری نیست و چگونه از کسی چون من که پس از سالها رهنوردی هنوز در آغاز راه است، کاری آراسته به کمال برآید؟» و آنگاه از دوستان می خواهد برای رفع نقصها بکوشند و «چاره‌ای بیندیشند تا این قسمت بسیار مهم از تاریخ فرهنگ و ادب ما چنان که سزاوار آن است شناخته و شناسانده گردد.» (مقدمه، ص ۱۷). آیا این همه فروتنی و بزرگواری مردی چون استاد صفا که بیش از شصت سال است برای ایران و فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی مردانه قلم می زند نباید لاقلاً درسی باشد برای کسانی که حتی در همین سرزمین آمریکا، هنوز با سرفصلهای زبان و ادب

فارسی آشنا نشده، کوس لمن الملک می زنند و علی رؤوس الاشهاد ادعا می کنند که اگر در ادب فارسی در تمامی جهان یگانه نباشند، حداکثر دو سه هم‌اورد بیش ندارند! مگر نه این است که از قدیم گفته‌اند «نهد شاخ پر میوه سر بر زمین...».

حقیقت آن است که معرفی این کتاب بدقت تمام در بخش «نقد و بررسی کتاب» ایران نامه نمی‌گنجد ولی برای آن که خوانندگان از موضوعهای بسیار تازه و بدیعی که در این جلد مطرح گردیده است آگاهی مختصری پیدا کنند، فهرست وار به برخی از موضوعهایی که در بخش اول جلد پنجم کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» آمده است اشاره می‌کند، ولی باید خود کتاب را خواند و به پهنای کار پی برد.

در نظر استاد صفا که دانشمندی است وطن‌پرست و ایران دوست، دوره دو یست و پنجاه ساله مورد بحث در این مجلد مجموعه‌ای است از اضداد، زیرا در این دوره کامیابیهای نظامی و سیاسی و ایجاد وحدت کشور با فرمانروایی مردانی نالایق و عیاش، و نفوذ مفسده‌جویان و با پیشوایی فکری و عقلی متعصبان کوتاه نظر جاهل همراه بوده است. مؤلف بر شاهرگ اساسی دوران صفوی انگشت می‌گذارد و می‌نویسد «اگر چه ایجاد وحدت ملی در آن عهد... احیاء شد ولی در همان حال با برتری یافتن شمشیرزنان بی‌فرهنگ سرخ کلاه [قزلباش] و با چیرگی عالمان قشری ظاهر بین دورانی جدید از تنزل فکری و عقلی و ادبی در ایران پی‌ریزی شد که نه تنها با سقوط دولت صفوی از میان نرفت، بلکه هنوز و شاید تا دیرگاه هم برقرار خواهد ماند (ص ۶ تا ۸). وی به آمیزش دین و سیاست در این عهد اشاره می‌کند «که مقصود از آن جلوه دادن سلطنت است بصورت یک مأموریت مقدس دینی و الهی». و در توضیح مطلب می‌افزاید که شاه اسمعیل نابغه خردسال صفوی، «با دعوی گمماشتگی از سوی «امام زمان» و ادعای یافتن کمر و شمشیر و تاج و فرمان «خروج» از او، طغیان خود را بر پادشاهان عهد که همگی از اهل سنت بوده‌اند بصورت قیامی مذهبی و مأموریتی دینی ارائه کرد و مدعی شد که هر چه می‌کنند به حکم و اراده «صاحب الامر» است که بنا بر اصول اعتقادی امامیان درباره مسئله امامت، ولی عصر و فرمانروای باستحقاق عالم است.» (ص ۹) آنچه به این ادعاهای واهی شاهان صفوی صورت مشروعی می‌بخشیده است هماوایی و همگامی علمای مذهبی آن دوران است که برای تأیید پادشاهی شاهان صفوی به جعل حدیث نیز می‌پرداخته‌اند. مگر نه این است که از قدیم گفته‌اند هر دروغ‌گویی به دروغ‌پرداز یا دروغ‌پردازانی احتیاج دارد!

مؤلف در فصل دوم کتاب ضمن بیان ارزش تاریخی دولت صفوی و روایی کارها و

آبادانی کشور، ثروت‌های بزرگ و سرگرمیها و جشنها، به مفاسد زمان نیز مانند: ناسازگاری سرخ کلاهان و خشونت و خونریزی و رفتار نابهنجار آنان، کشتار خویشاوندان، و رواج شرابخواری در دستگاه پادشاهان صفوی اشاره می‌کند و می‌افزاید که «اعتیاد (خوگری) به افیون و مفرح افیونی، آب کوکنار، حب فلونیا (ترکیبی از بنگ و حشیش) بنگ و چرس همه بقصد نشأه و «کیف» چنان در این دوران رواج می‌گیرد که شاه اسمعیل دوم، خود از مفرح افیونی ازپای درمی‌آید. ممکن است این پرسش به ذهن هر کسی برسد که چرا در دوران قدرت شاهان صفوی که همراه با قدرت بی‌چون و چرای علما و ملایان شیعی در ایران است، مردم بصورتی عجیب به «اعتیاد» روی می‌آورده‌اند. جواب این پرسش را از پیتر و دل‌واله Pietro della Valle باید شنید که در سفرنامه‌اش نوشته است فرمان سال ۱۰۲۹ شاه عباس در منع شرابخواری «موجب رواج افیون و مسکرات دیگر شد که شاه را از کرده پشیمان ساخت. پس فرمان خود را لغو نمود و در عوض برای پیشگیری از خرید و فروش تریاک مقرراتی وضع کرد» ولی با این تدبیر چاره کار نشد چه در دوران شاه عباس دوم چندین «کوکنارخانه» یعنی دکانهای فروش و آشامیدن شربت کوکنار در اصفهان وجود داشت و نوشندگان آن شربت چنان می‌شدند که همچون دیوانگان می‌خندیدند و حرکتهای شگفت‌آور می‌کردند. پیداست که مردم بیچاره اصفهان برای آن که از ترس علما و ملایان دهان به «حرام» و می‌نیالیند تا گرفتار حد شرعی شوند، به «کیف حلال» یعنی افیون و نظایرش روی می‌آورده‌اند. و در همین دوره است که تألیف رساله‌هایی در باب اعتیاد یا نظم شعرهایی در ستایش یا بدگویی از مواد اعتیادآور نیز رواج می‌یابد (ص ۱۱۳ تا ۱۲۶).

استاد صفا به «توان بابی فرهنگ تازی» در دوران صفوی و امتداد یافتن غلبه عنصر ترک بر ایرانی نیز تأکید می‌کند. در حالی که این امر خود از جمله تضادهایی است که در دوران صفوی بچشم می‌خورد. چرا در عصر تأمین وحدت ملی ایران، زبان تازی در ایران رونق می‌گیرد؟ مؤلف در این باب می‌نویسد رسمیت مذهب شیعه دوازده امامی هنگامی در ایران اعلام گردید که اکثریت ایرانیان شیعی نبودند و ایرانیان از داشتن عالمان مذهبی توانا و مطلع در مذهب تازه محروم بودند. البته این مشکل نخست در دوره ایلخانان خودنمایی کرده بود زیرا چنان که می‌دانیم هنگامی که در دوره ایلخانان شیعیان آزادی عمل یافتند، در مذهب تشیع عالمانی مانند ابن طاووس حلّی، محقق حلّی، ابن فهد حلّی، علامه حلّی و پسرش فخرالمحققین حلّی، شهید اول

شمس الدین عاملی، ابن میثم بحرانی و گروهی دیگر که از اصل عرب و غیر ایرانی بودند ظهور کردند که همه از سرزمینهای عربی خاصه الحساء و البحرین و جبل عامل و چند شهر از عراق عرب بودند و همین عالمان بودند که آن نواحی را بصورت مرکز اصلی علوم دینی دوازده امامیان درآوردند. و سپس در دوره صفویان با رسمیت مذهب تشیع، نخست به دعوت پادشاهان صفوی و بعد در راه بهره‌مندی از مزایای مادی، علمای شیعی شهرهای مذکور پیاپی با خاندانهای خود به ایران روی آوردند و در شهرهای بزرگ ایران سکونت گزیدند. مؤلف می نویسد مراجعه به کتاب امل الآمل تألیف حُر عاملی ثابت می کند که از یک هزار و یک صد عالمان شیعه ذکر شده در آن کتاب فقط معدودی ایرانی تَراد بوده‌اند و بیداست که این ۱۱۰۰ تن، عالمان بزرگ قابل ذکر در چنان کتابی بوده‌اند نه خاندان و پسران و دختران و نوادگانشان (ص ۱۲۸ - ۲۲۶).

بدیهی است که اکثریت قریب باتفاق این «علماء» به هنگام ورود به ایران زبان پارسی نمی دانسته‌اند، و فقط پس از اقامت در ایران، چون سرو کارشان با فارسی زبانان بوده است، حداکثر در حد رفع احتیاج روزانه و برای ایجاد ارتباط با «مشتریان ایرانی» خود اندکی فارسی می آموخته‌اند، ولی در این امر هرگز نباید تردید کرد که چنین عالمانی نه هرگز به ایران اندیشیده‌اند و نه پروای زبان فارسی و ایران و ایرانیان را داشته‌اند. استاد صفا به سرگذشت سید نعمه الله جزایری شوشتری عالم بزرگ شیعه در اواخر عهد صفویان اشاره‌ای کوتاه کرده است آن هم از زبان خود او. سید نعمه الله جزایری در شرح حال خود نوشته است که یازده ساله بودم که با برادرم با پای پیاده به شیراز رسیدیم و سراغ مدرسه منصوریه را گرفتیم که برخی از خویشان ما در آنجا می زیستند [این خویشان پیش از سید نعمه الله به شیراز آمده بودند و یقیناً به آلف و الوفی هم رسیده بودند و بدین جهت قوم و خویشها را خبر کرده بودند بیاید که ایران جای بسیار خوبی است. ج. م.]. او می نویسد ما فارسی نمی دانستیم. به ما گفته شد این راه را بگیرد و با ذکر عبارت «مدرسه منصوریه را می خواهیم» به مقصد خواهید رسید. ما که فارسی نمی دانستیم این چند کلمه را بین خود تقطیع کردیم و برای رسیدن به مدرسه منصوریه به هر کس می رسیدیم یکی از ما می گفت «مدرسه منصوریه» و دیگری می افزود «می خواهیم» و بدین ترتیب نوجوان یازده ساله غیر ایرانی فارسی ندانی به شیراز وارد می شود و پس از گذشتن مدتی در زمره علمای سرشناس تشیع ایران قرار می گیرد. (ص ۲۴۱ - ۲۴۲) البته برخی از این علما هم منشأ ایرانی داشته‌اند نظیر غیاث الدین منصور دشتکی.

در کتاب به احترام روز افزون علما و برخورداری آنان از رفاه و تن آسانی، وضع معاش این طبقه، مستمری گرفتن بیشتر مجتهدان بزرگ و مراجع تقلید از شاهان وقت، خرید مسکن برای بعضی از آنان بتوسط شاهان (ص ۱۷۱، ۱۷۳-۱۷۴) نیز اشاره شده است. تجمل و شکوه و آراستگی زندگی علما بخصوص مجلسی نیز مورد توجه قرار گرفته، و از شاگرد مجلسی یعنی همان سید نعمه الله جزایری شوشتری این عبارت نقل شده است که «حتی شلوارهای زنان خدمتکار و کنیزکان او [یعنی مجلسی] از قماشهای گرانبه‌های کشمیری بود.» (ص ۱۸۲) قدرت و نفوذ قاطع علمای دینی در همه مسائل مملکتی از جمله مطالبی است که مؤلف آن را یاد کرده است. وی درباره قدرت مجلسی این عبارت را از کتاب روضات الجنات نقل کرده است که «پادشاهی سلطان حسین موقوف بر وجود او بود و چون او مُرد آثار فتور در آن آشکار گردید.» (ص ۱۸۱). از اختلاف این عالمان دین با یکدیگر بر سر ریاست دنیوی و دست یافتن به عنوان «اعلمیت» (ص ۱۸۵)، اقتباسهای بی نام و نشان از آثار و نوشته‌های یکدیگر که استاد صفا از آن با لفظ «انتحال» یاد کرده است نه «دزدی» نیز یاد شده است. بعنوان مثال مؤلف در این باب نوشته است که دو تن از علمای مشهور این دوره، ابوالحسن کاشانی و ملا میرزا جان شیرازی، کتابهای کمیاب غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی حکیم معروف ابتدای قرن دهم را به نام خود درآوردند (ص ۱۸۵ - ۱۸۶). مسأله مهم دیگر انقطاع این گونه علماست با همه پیوندهای ملی و با آنچه به ایران و گذشته ایران مربوط می شود. در کتاب آمده است که «از آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۹ هـ) مجتهد معروف و متنفذ دوران شاه سلیمان پرسیدند این حدیث صحیح است که «ان الدنيا کانت بایدی الفرس قبل هذا الخلق» یعنی پیش از خلقت آدمیان جهان در دست ایرانیان بود؟) و او بطعنه از باب تصحیح کلام چنین پاسخ داد: «لا بل کانت ابدأ بایدی الحمار.» (ص ۱۸۸). مؤلف در این باب می افزاید دشمنی با پیوندهای ملی از طرف این گونه مردم مسبوق به سابقه است و آنگاه عبارت صاحب بن عباد ادیب و فقیه معروف شیعی مذهب و وزیر آل بویه را نقل می کند که از کثرت عرب دوستی می گفت «به آینه نمی نگرم تا چشم به یک عجمی نیفتد.» و یا در قرن پنجم و ششم هجری مناقب خوانان (که روضه خوانهای امروزی ما میراث خوار آنانند) با فضائل خوانان (که سنی مذهب بودند) از جمله بدین سبب مخالفت می کردند که فضائل خوانان روایات و داستانهای ملی را نیز برای مردم می خوانده اند.

مسأله دیگر رواج خشونت و سختگیری در مبارزه با تسنن است. چه سیاست شاهانی

که خود را نمایندهٔ امام زمان می دانسته اند آن بوده است که مذهب اکثریت مردم ایران را تغییر بدهند. پس نخست دستور داده می شود که عبارت «اشهدان علیاً ولی الله» را داخل کلمات اذان کنند، و بعد بطور کلی هر مخالفی را دیدند سرش را از تن بیندازند (به نقل از حبیب السیرج ۴/ ۶۷-۶۸). نویسندهٔ عالم آرای صفوی نیز نوشته است این فرامین در حالی اعلام شد که $\frac{2}{3}$ جمعیت تبریز شیعی نبودند. پس در شهرها ده هزار و بیست هزار تن را می کشتند فقط بدین سبب که عبارت «علی ولی الله» را بر زبان نمی آوردند. اصل دیگر در این دوره این بود که باید خلیفگان سه گانه (ابوبکر، عمر، و عثمان) را نیز لعن کنند و هر کس از این کار سر باز می زد ولو از دانشمندان بود کشته می شد. مؤلف در این باب به تاختن شاه اسمعیل در سال ۹۰۹ به شیراز اشاره کرده است که چون علمای حوزهٔ علمی شیراز سستی بودند «شاه اسمعیل امر به احضار آنان کرد و فرمان داد تا خلیفگان سه گانه را دشنام گویند.» آنها از این کار خودداری کردند (زیرا سنیان بر خلاف شیعیان به تقیه اعتقاد ندارند) پس همگی کشته شدند. بعد شاه یکی دیگر از این دانشمندان بنام شمس الدین خفری را که صاحب تألیفات مهم بود احضار کرد، ولی او به فرمان شاه نه فقط خلیفگان را لعن کرد بلکه «بدترین دشنامها را نثار آنان نمود و از مرگ رست.» چون خفری از حضور شاه مرخص شد، در جواب یارانش که می پرسیدند چگونه پیشوایان سه گانهٔ خود را دشنام دادی؟ به پارسی گفت: یعنی از برای دوسه عرب کون برهنه، مرد فاضلی همچون من کشته شود!؟» (ص ۱۶۰ - ۱۶۱).

مؤلف در فصل پنجم کتاب در «بهرهٔ اول» و «بهرهٔ دوم» از وضع عمومی زبان فارسی، ترکی و ترکی گویی، تغییر زبان آذری، ادامهٔ تأثیر و نفوذ زبان عربی، پارسی آشفته و آشفته گویان پارسی سخن گفته است و در زیر عنوان شعر فارسی، رواج شعر و ترویج شاعری، و هند قرارگاه شعر و ادب فارسی، بهمینیان و پادشاهان جزء دکن، پادشاهان دهلی و دیگر جایهای هند، عصر گورکانیان هند، شاهان و شاهزادگان گورکانی هند و شعر پارسی، خاندانها و خانان هند، هندوان پارسی گوی، هند تفرجگاه اهل ذوق و ادب ایران را مطرح کرده است و در بحث از «شیوهٔ سخنوری و ویژگیها و مرحله های تحول آن در عهد صفوی» آرای نو و تازه اظهار داشته است. استاد صفا بطور کلی معتقدست که تحول شعر صفوی را نمی توانیم «یکجا و در بست معلول قیام سرخ کلاهان یا غلبه و چیرگی عالمان شرع یا رواج زبان ترکی ... بدانیم یا تصور کنیم که در این عهد یک سبک و یک شیوه در شعر بوده است و بس.» (ص ۵۲۱) بعلاوه باید توجه داشت که «مقیاس فصاحت» شعر این دوره با شعر شاعران سدهٔ چهارم تا پایان سدهٔ

هشتم هجری متفاوت است و بدین جهت «همه کسانی که به انحطاط شعر و فساد و تباهی مطلق سخن در عهد صفوی فتوی داده‌اند» به قضاوتی نادرست پرداخته‌اند. (ص ۵۲۲). مؤلف برای نخستین بار در باره سبک شاعری این دوران به طرح این موضوع پرداخته است که «در عهد صفوی تعدد و تنوع سبکها از مظهرهایی است که نباید از نظر دور بماند.» (ص ۵۲۲) چون هم دوره مورد بحث به دو قرن و نیم می‌رسد و هم شاعران این دوره در سرزمینهای گوناگون از روم تا دکن بسر برده‌اند. بدین سبب در این دوره اساس بر تنوع سبکهاست، و اگر هم کسی معتقد به وجود یک سبک سخنوری در این عصر باشد چرا باید آن را سبک هندی بخواند؟ استاد صفا نه فقط با نامیدن سبک شاعران این دوره به «هندی» آشکارا مخالف است (البته در همین زمینه قبلاً نیز از طرف صاحب نظران ایرانی اظهار نظرهای مشابهی شده است و سبک شعر این دوره را بجای هندی، سبک صفوی یا اصفهانی نیز خوانده‌اند) بلکه اصولاً با تقسیم‌بندی شعر فارسی از آغاز تا قرن سیزدهم هجری به سه سبک خراسانی، عراقی، و هندی نیز موافق نیست و این تقسیم‌بندی را «شتابزده، کلی، خیلی مبهم، و حتی کاهل منشانه» خوانده است. به عقیده وی اطلاق سبک هندی فقط «برای آن دسته از سخنوران بزرگ هند که با آموختن زبان فارسی و قرار داشتن زیر تأثیر محیط و داشتن لهجه معینی از فارسی که در آن سرزمین رایج شده بود، شعر فارسی را به نوعی خاص و با زبانی ویژه خود و تعبیرهای سازگار با آن سروده‌اند» مناسب است نه برای شاعران ایرانی که بخشی از عمر خود را در دربار گورکانیان و شاهان دکن و امثال آنان گذرانیده‌اند.

در این فصل از شیوه عرفی شیرازی و بابا فغانی و نیز از خیال‌بندی، طرز خیال، تخیل و توهم، تازه‌گویی، بیتهای مشهور، اقتران با طبیعت و محیط زندگانی، مضمون ربایی، مسالغه در ایجاز، معنیهای دیر یاب، بازی با کلمه و تکرار قافیه نیز سخن گفته شده است و در زیر عنوان موضوعات شعر و انواع آن از حماسه‌های تاریخی و دینی، داستانسرای، غزل‌سرایی، قصیده‌گویی و مدیحه‌سرایی، قصیده‌های مصنوع، منظومه‌های حکمی و عرفانی، ساقی‌نامه‌ها، منقبت و مرثیه و دیگر شعرهای مذهبی، معما، ماده تاریخ، هجو و هزل و طنز، شهر آشوب و شهر انگیز مورد بحث قرار گرفته است. و با این مباحث بخش اول جلد پنجم کتاب «تاریخ ادبیات در ایران» پایان می‌رسد. بخش دوم این جلد که زیر چاپ است به معرفی شاعران و نویسندگان این دوران دراز و آثار ایشان و سبک هر یک از آنان اختصاص دارد.

شوهر ناآشنا

Married to a Stranger

ناهید راجلن

Nahid Rachlin

New York: E.P. Dutton, Inc.

نیویورک: ا. پ. دتاون، ۱۹۸۳

220 p.

ص ۲۲۰

این دومین کتاب نویسنده است. زمان اولش، «اجنبی»^۱، درباره دختری بود که «پس از چندین سال زندگی در خارج به ایران برمی گردد و با وجود علاقه به وطن، در سالهای نخست بعلت برخوردار با نابسامانیها و نارساییهای ناشی از عقب ماندگیهای اجتماعی، در تب و تاب بازگشت به خارج بسر می برد و دائماً هوای زندگی در جامعه بظاهر مرفه خارج را در سر دارد اما بتدریج که به مردم فقیر و درمانده نزدیک می شود و با آنها خود می گیرد و بعمق فلاکتهای آنان پی می برد، جذابیت زندگی در خارج برایش پوچ جلوه می کند.»^۲ در کتاب حاضر نویسنده باز هم با دختری سرو کار دارد، دختری ایرانی بنام مینو حکیمی. مینو دانش آموز و ساکن اهواز و دختر یک وکیل دادگستری است. داستان کتاب ساده است: خلاف میل پدر و مادرش دختر «به خاطر عشق» با معلم خود، جواد پرتوی، ازدواج می کند. پرتوی مرد مرمریزی است که بخشی از زندگی خویش را از زن جوانش پنهان می دارد. سرانجام بیخبری زن از زندگی شوهرش سبب ناکامی وی می گردد. در این کتاب، برخلاف کتاب اولش، نویسنده زیاد متوجه نارساییهای اجتماعی و درماندگی مردم ایران نیست. در این کار، خانم راجلن سعی دارد که برخی جنبه های مختلف و گاهی دماغ سوزاننده زندگی زنان ایران را نشان دهد.

کتاب با صحنه حمام عقدکنان مینو آغاز می گردد. نزدیکان عروس که همراه او در حمام هستند از شب اول زناشویی خود خاطراتی خوش ندارند. یکی می گوید: «درد و خون دارد» (۲). دیگری می گوید «مثل مردن است» (۲). مینو گپهای زنان دیگر را می شنود: «قبل از عروسی گریه کردیم» (۲). یکی از بچه داری کلافه شده است در حالی که دیگری از بچه نداشتن وحشت دارد چون شوهرش صیغه گرفته است تا صاحب بچه شود. زن دیگری سه زالورا به بازوی گوشت آلود سفیدش چسباند تا خون بد را بکشد. طبق نصیحت یکی از نزدیکان، مینو کمی نوره روی شرمگاهش می مالد تا موی زهار بریزد.

مینو و جواد در آبادان «داغ مگس پرور و بوی نفت دار» زندگی زناشویی را شروع می کنند. علاوه بر معلمی، جواد برای یک روزنامه مستقل بنام «اجتماع» نیز دبیری می کند. در آبادان، جواد گرفتار بیهای زیاد دارد اما مینو غیر از سینما رفتن و خانه داری سرگرمی دیگری ندارد. زندگیش به یکسانی می گذرد چون حیات زنان روشنفکر در شهری مثل آبادان محدودست. «چند برابر محدودتر از زندگی مردان است» (۱۳۵). بالاخره مینو با زنی بنام پری، که از دوستان قدیمی جوادست، آشنا می شود. پری نمونه ای است از زنان تحصیل کرده و «آزاد» و شوهردار. دوستی مینو با پری آخرین مرحله آموزش اجتماعی وی است و به آزادی از محدودیتهای اجتماع ایرانی می انجامد.

در متن داستان این کتاب بیش از دو حادثه نیست. یکی آتش گرفتن سینمای آبادان، که با حادثه سینمای رکس بی شباهت نیست، و دیگر روند آشنا شدن تدریجی مینو با شوهر ناآشنایش. بطور کلی نثر نویسنده دلپذیرست و صحنه های داستان را بخوبی می رساند. اما گاهی سبک کتاب از تازگی می افتد و به پیش ساختگی می گراید. در توصیف احساسات عاشقانه نویسنده قلم را به زمین می گذارد و برق سنج را به دست می گیرد. چند مثال:

“Sparks of excitement leaped out of her” (1); “the act of love-making... would be surrounded by a mysterious glow, full of sparks” (30); “there was an invisible charge between them” (32); “Minou could feel the charge between Javad and herself” (72); and “the current between Pari and Javad” (136).

و همچنین نویسنده بخاطر توضیح بعضی نکات فرهنگی که برای اکثر خوانندگان غیر ایرانی روشن نیست، ناچارست که بجای داستان نویسی به پاورقی و تعلیقه نویسی پردازد. دو مثال:

“It was Norooz, a holiday to celebrate the new year, the beginning of spring.” (161) and “... Minou was sitting in her apartment, reading the *Tehran Tribune*, a Persian language biweekly paper published in the United States, oriented toward Iranians.” (216)

اما با وجود اینها رمان دوم خانم راجلن کتابی است خواندنی و آموزنده.

یادداشتها:

۱. *The Foreigner*, New York: W.W. Norton. 1978.

۲- صفی تقی زاده «داستانهای خارجی درباره ایران» آینده ۲ (فروردین - اردیبهشت، ۱۳۵۹) ص ۱۳۵.

نامه‌ها و اظهارنظرها

نشینم و دامنی پر گل کنم.

در مورد موضوع مازندران که هندست یا یمن، این که در نامهٔ پیشین خدمتتان عرض کردم که شما بنده را اکنون در گمان انداخته‌اید بی چیزی نبود. نخست در این که مازندران شاهنامه مازندران ایران نیست و این مازندران را در آن زمان طبرستان می‌گفته‌اند، اکنون هیچ جای تردیدی نمانده است. همچنین در این که مازندران را به یمن هم می‌گفته‌اند باز جای تردیدی نیست. و اما جناب عالی توجه داده‌اید به این که در مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری نیز مازندران را به یمن اطلاق کرده‌اند. چون شاهنامهٔ ابومنصوری مأخذ اصلی فردوسی بوده و قاعدهٔ فردوسی نمی‌تواند در این باره یک نظر شخصی و جداگانه جز از مأخذ خود داشته باشد. از این رو نظر شما که فردوسی مازندران هفت خان را یمن می‌پنداشته است با توجه به مأخذ فردوسی درست و مستندست. و اما مؤلفان شاهنامهٔ ابومنصوری نیز این مطلب را حتماً از خود نتراشیده‌اند و بی شک اطلاق مازندران به یمن از مأخذ پهلوی به زبان فارسی آمده است و نهایت پس از فتح یمن در زمان خسرو اول کم‌کم با عوض شدن مکان افسانه‌ها از شرق

... دوست ارجمند بنده جناب آقای دکتر مصطفی مقرّبی در نامه‌ای بنده را متوجه سهوی که در مقالهٔ «معرفی قطعات الحاقی شاهنامه» از سوی نگارنده رخ داده است نموده‌اند. برای آن که دیگر خوانندگان نیز از انتقاد ایشان بهره‌مند باشند نظر ایشان را برای چاپ در ایران نامه تقدیم می‌دارم.

ایشان نوشته‌اند که در مقالهٔ نامبرده در صفحهٔ ۳۴ در توضیح مصرع زد دریا به هامونش اندر بتاخت آمده است: «آب را از دریا به رودها و کشتها کشانید.» ولی مقصود از دریا در این مصرع رود است که هنوز هم در افغانستان در همین معنی مستعمل است. نظر دوست ارجمند درست است و بنده هنگام شرح روایت توجه دقیق به این مطلب نکرده بودم. از توجه و توضیح ایشان سپاسگزارم.

ارادتمند: جلال خالقی مطلق

هامبورگ

۲۸ دسامبر ۱۹۸۴

۵۵۵

... چندی پیش در باغ دلگشای «مازندران در جنگهای کی کاووس» گلگشتی زده و مشام جان تازه کرده بودم. این روزها باز فرصتی دست داد تا با فراغ دل در آن

باید بی‌استثنا به حکومت و همه کارهای حکومت از خوب و بد حمله می‌کرده و با استفاده از هنر شاعری خود مردم را بر ضد حکومت تحریر می‌کرده همانطوری که دیدیم بسیاری از شاعران و نویسندگان ما در آن دوره دنباله‌روی همین فکر بودند و شیهای شعر انجمن فرهنگی ایران و آلمان نمونه روشن آن است. ولی ضمناً خود نویسنده مقاله از قول آقای شاملون نقل می‌کند که «مگر شاعر از جامعه حقوق می‌گیرد که فقط اشعار اجتماعی بسراید؟»

از طرف دیگر آقای لئوناردو حتی درباره شاعران متعهد مثل شاملو و اخوان و همچنین بقیه شاعران متعددی که به قول ایشان بخشی از جوانیشان در عصر شاه در زندان گذشته است خیلی محکم اظهار نظر کرده‌اند که چون: شاعر ساده دل است و در سیاست اغلب ساده لوح و حتی خطار و (صفحه ۱۶۵ مقاله) بر او نباید ایراد گرفت. اگر نویسنده مقاله به این موضوع معتقدست باید از خانها و آقایان شاعر رسماً بخواهند که تعهد را کنار بگذارند تا بعلت ساده لوحی و اشتباهکاری و با ساختن چنان اشعاری، بار دیگر در صدد گمراهی مردم بر نیایند.

اما از خواندن این مقاله در آنجا که آقای لئوناردو شعر نادر پور را بررسی و انتقاد کرده‌اند خیلی لذت بردم، ولی حیف که بیشتر مقاله را صرف مسائل سیاسی کرده بودند.

۲- سرمقاله «کتابهای درسی در جمهوری اسلامی ایران» را خواندم. من چون دو پسر و دختر دارم که در مملکت فرانسه با من زندگی می‌کنند و در ضمن کتابهای درسی

به غرب، یمن جای هندوستان (= مازندران) را گرفته است. منتها در برخی از داستانهای ما مثل داستان هاماوران و کوش نامه وجود یمن کاملاً مشخص است، ولی در هفت خان رستم تا آن درجه مشخص نیست. آیا در این داستان هم در اواخر دوره ساسانی از این لحاظ تجدید نظری شده یا نه؟ این بود که بنده در نامه پیشین پیشنهاد کردم که شاید بهتر باشد هویت مازندران را در هفت خان و در تصویر فردوسی از یکدیگر جدا کرد. فردوسی بر طبق آنچه جناب عالی استدلال کرده‌اید مازندران را یمن می‌پنداشته، ولی مازندران هفت خان می‌تواند یمن باشد. در هر حال ما تا کنون تصور می‌کردیم که مازندران هفت خان رستم هندوستان است، ولی شما اکنون با دلایل خود در ایمان و اعتقاد ما شک انداخته‌اید و بنده آفرین گویمان کوشش جناب عالی را ستایشگرم و امیدوارم که این مجله ایران نامه بویژه درباره ادبیات حماسی یکی از ماخذ و مراجع تحقیق گردد. به امید خدا.

جلال خالقی مطلق

هامبورگ

۲۸ دسامبر ۱۹۸۴

۰۰۰

... ۱- آیا «لئوناردو عالیشان» نام مستعار نویسنده‌ای است که کتاب صبح دروغین را نقد و بررسی کرده‌اند؟ نویسنده این مقاله خارجی است یا ایرانی؟ تلفظ صحیح نام خانوادگی ایشان عالی شأن است؟ از طرف دیگر بنظر می‌رسد نویسنده از کسانی است که می‌گویند شاعر باید متعهد باشد و مثلاً اگر شاعر در عصر شاه زندگی می‌کرده

این نمودار حکومت امروزی ایران از خدا و پیغمبر و امامان شروع می شود و بعد به آقای خمینی می رسد و بعد همه قوای ممکنگی - اگر بشود در چنین حکومتی از تفکیک قوا حرف زد - همه ناشی می شود از آقای خمینی که ایشان با دو واسطه با خدا یا الله فاصله دارند.

الف - کاوه

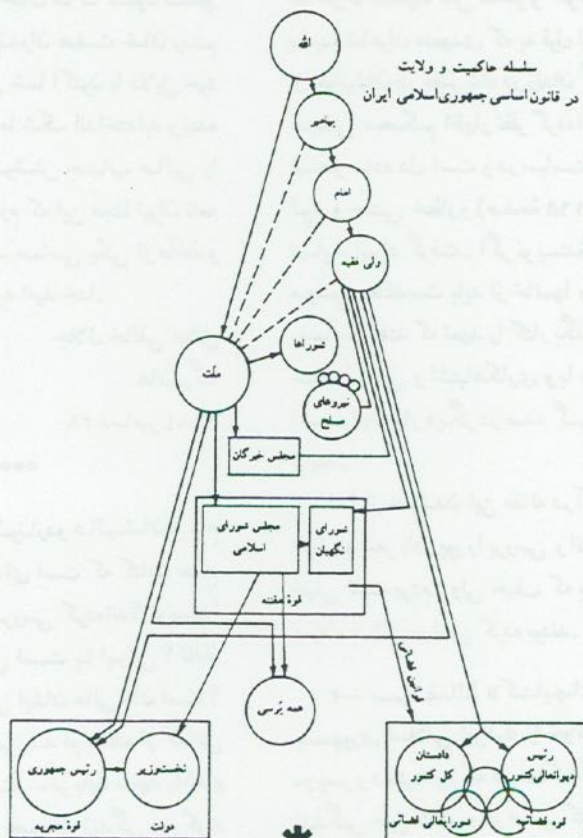
پاریس

۲۵ دسامبر ۱۹۸۴

ایران نامه : ۱ - آقای لئوناردو عالیشان

ایرانی هستند و در دانشگاه یوتا در شهر سالت

ایران را همه می خوانند اطلاعاتی درباره این کتابها داریم که ممکن است برای خوانندگان شما مفید باشد. از جمله من در کتاب تعلیمات اجتماعی، سال سوم، دوره راهنمایی تحصیلی به نموداری برخورد کرده که آنچه را شما خواسته اید با دلیل و برهان در آن سرمقاله و در ذیل تیر «کتابهای درسی و آموزش سیاسی دانش آموزان» در صفحات هفده تا بیست و دو ثابت کنید، خود وزارت آموزش و پرورش دولت جمهوری اسلامی در این نمودار بطور روشن نوشته است. فتوکپی این صفحه را برایتان می فرستم اگر خواستید آن را چاپ کنید. در



... سلام و ارادت حقیر را بپذیرید.
امیدوارم که تندرست و شادکام باشید و در این
دیار غریب موفق و پیروز. ایران نامه‌ها را
در یافت داشتم از لطفتان سپاسگزارم و برای
کار بزرگ و زیبایی که در این دیار وانفسا
انجام می‌دهید به شما تبریک می‌گویم...
با احترام و ارادت: فریدون بدره‌ای

هیوستن، تکزاس

۳۱ دسامبر ۱۹۸۴

ooo

... انتشار ایران نامه در امریکا امر بسیار
عظیم و درخور ستایشی است و برای بنده
موجب نهایت افتخارست که با اساتید
ارجمندی نظیر شما همکاری داشته باشم.

از این که شماره چهارم سال سوم را به
شیخ اجل اختصاص داده‌اید بسیار خوشحال
شدم. فکر می‌کنم این فرصت مغتنمی است تا
مقاله‌ای را که درباره نقطه نظرهای «تربیتی»
سعدی که در محدوده جامعه‌شناسی تعلیم و
تربیت مدتها پیش شروع کرده ولی نیمه تمام
گذاشتم تکمیل کنم. با کمال میل حاضرم
این مقاله را هر چه زودتر تهیه کرده و خدمت
شما بفرستم. اگر در این مورد محدودیتهایی از
نظر طول مقاله و موعد تحویل آن دارید لطفاً
مرا در جریان آنها بگذارید.

آرزوی موفقیت هر چه بیشتر شما را در راه
رشد و اشاعه فرهنگ بارور ایران از درگاه ایزد
یگانه دارم.

ارادتمند: حمید دباشی

فیلا دلفیا

۲ ژانویه ۱۹۸۵

ooo

لیک سیتی تدریس می‌کنند. گمان ما آن
است که نام خانوادگی ایشان عالی شأن
نیست. خودشان آن را Alishan می‌نویسند.

۲- از فرستادن نمودار سپاسگزاریم. آن
را برای آگاهی خوانندگان در صفحه مقابل چاپ
کرده‌ایم. این چنین حکومتی را در اصطلاح
اروپائی تئوکراسی Theocracy می‌گویند.
حکومت الهی حکومتی است که در آن
روحانیون (کشیش، آخوند و...) ادعا
می‌کنند که از طرف خدا حکومت می‌کنند،
از طرف خدا سخن می‌گویند و اراده آنان
اراده خداوندی است و مخالفت با آنان
مخالفت با خداوندست. شرح مختصر زیر را از
لغتنامه دهخدا و تاریخ ایران باستان، تألیف
حسن پیرنیا، مشیرالدوله، جلد سوم صفحه
۲۴۷۲ درباره این نوع حکومتها برای آگاهی
شما و دیگر خوانندگان نقل می‌کنیم:

تئوکراسی: جوامعی که فرمانروایان آن در
انتظار مردم از فرستادگان خدا محسوب
می‌شدند. حکومتهای مذهبی چنان که
دولتی، از بهم آمیختگی قدرت مذهبی و
قدرت سیاسی تشکیل گردد مانند حکومت
امویان، عباسیان و حکومت اخیرت قبل از
هجوم چین کمونیست و اشغال نظامی لهاسا.
هر قدر که به تاریخ قدیم توجه شود این گونه
فرمانروایی‌ها بیشتر مشاهده می‌گردد...
تاریخ سومر و آکد و بابل و آسور این اصل را
بخوبی ثابت می‌کنند. حکومت دریونان
کماشی دموکراسی است یعنی حکومت مردم
است، ولی در مشرق قدیم تئوکراسی است،
حکومت، حکومت اشخاصی است که از
طرف خدایند.

ooo

تذکری بسیار بجاست، ساهاست که عده‌ای از دانشمندان خارجی بزرگان علم و ادب و هنر ایران را یا بسبب آن که آثار آنان به زبان عربی است، عرب معرفی می‌کنند، و یا در سالهای اخیر بعلت آن که این بزرگان مسلمان بوده‌اند از آنان در کتابهایی مانند: طب اسلامی و هنر اسلامی و امثال آن یاد می‌کنند که البته صحیح نیست. چون این گونه اظهار نظرها از طرف دانشمندان می‌شود، نمی‌توان آن را حمل بر جهل و نادانی ایشان کرد. شاید علتی جز این نداشته باشد. ما در باره این موضوع در یکی از شماره‌های آینده ایران نامه سخن خواهیم گفت.

از خوانندگان ایران نامه و نیز از همه کسانی که با نوجوانان و جوانان ایرانی در خارج از ایران آشنایی و رفت و آمد دارند با تأکید بسیار خواهش می‌کنیم حقایق مربوط به فرهنگ ایران را به هر گونه‌ای که می‌توانند به آگاهی آنان برسانند.

بانو منکه بقائی کرمانی در نامه‌های خود، از ما خواسته‌اند که در درجه اول فکری هم به حال نوجوانان و جوانان ایرانی که دوزخ ایران، در آمریکا، یا کشورهای دیگر بسر می‌برند بکنسیم تا آنان با فرهنگ ایران و بزرگان علم و ادب و هنر ایران و میراث نیاگانمان قطع رابطه نکنند. ایشان بخصوص بر این موضوع تأکید کرده‌اند که دانش آموزان و دانشجویان ایرانی را دیده‌اند که در آمریکا تحصیل می‌کنند و فی‌المثل وقتی درباره بزرگانی چون ابوعلی سینا، محمد بن زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و امثال ایشان با آنها سخن بمیان می‌آورند، آنان این افراد را عرب می‌دانند نه ایرانی، و دلیلی که برای اثبات نظر خود ذکر می‌کنند آن است که معلمان یا استادانمان به ما گفته‌اند این اشخاص عرب هستند چون همه کتابهای این افراد به زبان عربی است و یا در بعضی از کتابهای مرجع هم از این اشخاص بعنوان علمای عرب یاد شده است.

شادمانه، کود کانه

شامل: مَثَل‌ها، بازیهای عامیانه، شعرهای کودکان

گردآورنده:
لیلی ایمن

نقاشی از:
ناصر اویسی

در ۶۴ صفحه
بها ۳ دلار

از انتشارات:
بنیاد مطالعات ایران

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

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

تاریخ ایران
برای
نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها: ۸ دلار

از انتشارات :
بنیاد مطالعات ایران

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

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

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت
بر در می کنده ای با دف و نی ترسایی:
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بسود فردایی

دیوان حافظ

تصحیح شادروانان:

محمد قزوینی و قاسم غنی

بها با جلد مقوایی : ۱۹/۵۰ دلار

از انتشارات

بنیاد مطالعات ایران

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

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

«بناهای آساده گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکنند از نظم کاخی بلند
که از باد و باران نباید گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خوانند آن کس که دارد خرد»
فردوسی

برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

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

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

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

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد

قهرمان، نوشته: تقی کیارستمی

عمونوروز، از: فریده فرجام و م. آزاد

گل اومد بهار اومد، شعر: منوچهر نیستانی

جمشید شاه، نوشته: مهرزاد بهار

قصه گل‌های قالی، نوشته: نادر ابراهیمی

شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز

پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)

نوروز و بادبادکها، نوشته: ثمنین باغچه‌بان

روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار

بارون، نوشته: احمد شاملو

مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام

بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرایی

ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاملو

بابا برفی، نوشته: جبار باغچه‌بان

قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

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

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

enforcing the edict; as a result one did not see veiled women on the streets of Tehran. The University of Tehran became coeducational, the workplace infiltrated by women, and several articles favorable to the cause of women's rights entered the country's civil code.

In 1939, the Anglo-Russian occupation of Iran and Rizā Shāh Pahlavī's forced abdication brought a period of unrest to Iran. During the upheavals, conservative elements embarked upon a violent campaign against the government's unveiling policy. Women did not dare show their faces in public. The situation continued into the first part of the reign of Muḥammad Rizā Shāh Pahlavī, even though gradually a progressive number of women appeared unveiled in public, mainly throughout their own volitions. In general, it may be said, between 1941 and 1978 governments left the choice of veil to women themselves. In the years between 1941 and 1962, in spite of clerical opposition, there were appreciable increases in the numbers of girls attending high schools and universities, women working in gainful employment, and women participating in various feminist causes and organizations.

In 1962, clerical pressure forced the government to take back a bill in which the right to vote in provincial elections had been stipulated for women. In 1963, the Shāh submitted to a popular referendum the essentials of his "White Revolution" of which the women's right to vote and be elected in all elections was a main pillar. Among all religious leaders, Khomeinī proved most uncompromising on this point. During the period 1963 - 1978, women became delegates to the National Assembly, served in the Literacy and Health Corps, and began to enter professions that had traditionally been closed to them. They also began to enjoy a measure of autonomy in their family lives. Conservative elements saw these changes as the slavish aping of the United States and Europe and the window dressing of a regime trying to curry favor with the West.

Toward the end of the reign of Muḥammad Rizā Shāh Pahlavī, with opposition to the government mounting, women expressed their dissatisfaction with the regime and their solidarity with Khomeinī by reveiling, first with a wimple-like head cover and then with a full-length black, body veil.

After the founding of the Islamic Republic, women were the first to realize that the government intended to annul their legal equality with men. Some demonstrated against the new measures, but it was too late. The veil had become an essential element in Islamic Republic social and cultural policy. Squads of security police patrol the neighborhoods and arrest women who appear in public unveiled. During the first six years of the Islamic revolution, an unprecedented number of women have been executed for a variety of offenses previously not considered capital crimes.

Women in Iran from the Constitutional Revolution to the Vicarate of the Jurist*

In this article the author points out that the unveiling of Iranian women was not merely the instantaneous result of an edict issued by Rizā Shāh Pahlavī. He explores the cultural precedents of the women's movement in Iran, drawing on literary and historical evidence.

The struggle for women's rights, the movement to form girl's schools, to remove the veil, and to balance the rights of men and women in limited areas, began at a time when Iran's new constitutionality was still on shaky ground. The women's ordeal was a great deal more difficult than the constitutional struggle, for many of the constitutionalists and those who desired freedom from monarchical absolutism, swayed by the teaching of Islam in Iran, were opposed to any form of freedom for women. This was especially true of the clergy who used the term "*fahshā*" meaning both abomination and prostitution, to characterize the elimination of the veil and the creation of schools for girls.

The movement's initiatives in print go back to at least 1910 when the oldest women's journal was published. Many poets of the period such as Iraj Mīrzā, Ārif, the laureate Bahār, and Lāhūtī decried the veil and the inferior position of Moslem women in their works. Two unveiled women even dared to appear in public in Tehran and Tabriz in European dress.

Half a century ago, Rizā Shāh Pahlavī attended at an official ceremony with his unveiled empress and two daughters. He announced the lifting of the veil and called on Iranian women to serve their country along side the men. Most of the population, following the teaching of the clergy, saw this official unveiling as a grossly sinful act. The government reacted by ruthlessly

* Abstract translated by Paul Sparchman, University of Chicago.

Chinese army and practicing all manner of tyranny. At one point, Firīdūn, the king of Iran, imprisons him inside of Mt. Damāvand beside Żahḥak, but later he has a change of heart and releases him. Restored to his generalship, Kush-i Pilgūsh rebels once more...

Women in Iran from the Constitutional Revolution to the Vicarage of the Jurist*

In this article the author points out that the covering of Iranian women was not merely the instantaneous result of an edict issued by Rūḥ Šāh Fāyāz. He explores the cultural precedents of the women's movement in Iran, drawing on literary and historical evidence.

The struggle for women's rights, the movement to turn girls' schools to remove the veil, and to balance the rights of men and women in limited areas, began at a time when Iran's new constitutionality was still on shaky ground. The women's order was a great deal more difficult than the constitutional struggle for many of the constitutionalists and those who desired freedom from monarchical absolutism, thwarted by the teaching of Islam in Iran, was opposed to any form of freedom for women. This was especially true of the clergy who used the term "jihad" meaning both abstention and prohibition, to characterize the elimination of the veil and the creation of schools for girls.

The movement's initiatives in part go back to at least 1910 when the oldest women's journal was published. Many years of the period were as halcyon as the years of the journal, and I should doubt the veil and the interior position of Muslim women in their work. I do not recall women even dared to appear in public in Tehran and Isfahān in European dress.

Half a century ago, Rūḥ Šāh Fāyāz attended at an official ceremony with his unveiled empire and two daughters. He announced the lifting of the veil and called on Iranian women to cover their country along side the men. Most of the population following the teaching of the clergy, saw this official unveiling as a grossly sinful act. The government reacted by arbitrarily

* Author's translation of the original Persian text by the author.

The house of Jamshīd suffered about 600 years of perpetual flight, keeping one step ahead of Kūsh. Toward the end of Nūnak's long life, his grandson Ābtīn was born. Ābtīn's father, Mihārū, died before the boy was born, just before he died Nūnak named Ābtīn his successor.

Having failed to find Jamshīd's survivors, Kūsh led his army to the land of the Pīl Gūsh. There he killed a number of the inhabitants and took a number of them captive. Among the captives was a beautiful girl whom Kūsh married and who bore him a son. The infant had ears like an elephant's tusks like an elephant's (or a boar's), a ruddy face and red hair, and a black mole between his shoulders. Kūsh killed his wife and abandoned his freakish son in a forest far from public view. Abtin, now a man, happened to be hunting in the same forest and came upon the crying child. He was convinced that the baby was none other than the son of the Devil Ahrīman. Abtin ordered him to be thrown to the hunting dogs, but the dogs fled from the child; lions refused to eat him; and fire did not singe him. Finally, Ābtīn ordered the creature beheaded, but his wife interceded on the baby's behalf and persuaded her husband to allow her to raise him. The child, who in the poem goes by various names: "Kūsh," "Pīlgūsh," "Pīldandān," and "Div -chihrah," reached manhood in Ābtīn's house and became a marvel of power and strength. At the age of fifteen, no man in Ābtīn's army could match him.

When Kūsh-i Pīlgūsh reached the age of thirty-five, war broke out between Kūsh and Ābtīn. Despite their numerical superiority, Kūsh's troops do not overcome Ābtīn's army and its principal champion Kūsh-i Pīlgūsh. In one encounter, Kūsh-i Pīlgūsh kills Kūsh's son Nīvasb, the commander of the Chinese army. Kūsh himself then takes the field and offers Ābtīn amnesty in return for the killer of his son. Kūsh-i Pīlgūsh responds by killing 1000 Chinese.

The next day Kūsh, having indentified the hero of the opposing forces, challenges him. Their first encounter ends indecisively. That night, Kūsh remembering tales of those who had witnessed his opponents's prowess in battle and recalling his own experience during the day's fighting, realizes that his opponent must be the son that he had abandoned in the forest some forty years before. Kūsh reasons that his battle with his own son is God's way of punishing him for his actions. After consulting with his advisers, Kūsh decides to send one of his counselors, who knew Iranian language, dressed in his own armor and riding his own horse (so that the enemy would take him for Kūsh) to find the telltale mole on his son's back and determine whether or not he is indeed his son. Upon learning of his true parentage, Kūsh-i Pīlgūsh is persuaded by his father's counselor to join the Chinese forces. He proves his loyalty to the Chinese army by killing one of Ābtīn's sons, whom he considered his brother, and tossing his head before them.

Thus ends the battle between father and son in the *Kūshnāmah*, Kūsh-i Pīlgūsh, after the death of his father, spends the next centuries leading the

Kūsh versus Kūsh-i Pīlgūsh:

Battle between father and son*

by

Jalal Matini

The 12th century Persian epic *Kūshnāmāh* by Hakīm Īrānshāh ibn Abi al-Khayr tells the ancient tale of the encounter between the military governor of China Kūsh and his son Kūsh-i Pīlgūsh. The story begins with the first man Jamshīd, king of Iran, toward the end of his reign, fortune which had always shined on Jamshīd now turned its back on him. The tyrant-sorcerer Zāḥḥak now occupied his throne. As his wife was the daughter of Māhang, the emperor of China, Jamshīd sent her, their two sons, and their relatives into exile to Arghūn, which was located in one of China's dense forests. Around the same time, Jamshīd confided to his soldier that one of his son, prince Nūnak's children would one day avenge him against Zāḥḥak the sorcerer king. It was their duty, he said, to serve that prince. Jamshīd then went to India to do battle with Mihrāj and was captured. He languished in Zāḥḥak's prison for fifty years, till the tyrant had him sawn in half. Upon receiving the news of Jamshīd's death, Mahang sent a message to his exiled family, telling them that they must not leave the forest and that he would supply their needs. Māhang himself went into battle with Mihrāj and, despite several victories, he was unable to withstand the superior forces that Zāḥḥak had supplied Mihrāj and was killed.

In the meantime Zāḥḥak appointed his brother Kūsh ruler of China. Zāḥḥak ordered him to have the surviving members of Jamshīd's family, including the children, cut in two, for he feared that Jamshīd's dying vow that a prince of his house would avenge him would come true. Kūsh conquered all of China, scouring the countryside for traces of Jamshīd's family, but he failed to find them.

* Abstract translated by Paul Sparchman, University of Chicago Library.

Sayyid Muḥammad Baqā's Contribution to the *Shāhnāmah**

by
Ahmad Suhayli Khvansari

After referring to the condition of booksellers active in Iran at the outset of the Constitutional Revolution, the author turns to the famous bookseller Mīrzā Maḥmūd Khvānsārī, who was also known as a good judge of manuscripts. Khvānsārī was the publisher of the famous lithograph of the *Shāhnāmah*, the so-called Amīr Bahādur edition. After the work was published, Khvānsārī noticed that page 34 of the work was blank. At first he thought of filling the page with a picture that illustrated the contents of page 35; however, he determined that stretch of text to be unsuitable for illustration. He then commissioned the poet Sayyid Muḥammad Baqā to compose 91 lines to fill the blank page. The poet complied. Today page 34 of the Amir Bahadur edition of the *Shāhnāmah* contains these 91 appended lines, and the publisher seems to be unaware of them.

*The abstract translated by Paul Sparchman, University of Chicago Library.

Tha'ālibī does not mention the verses means that they were not to be found in the Abū Manṣūrī *Shāhnāmāh*. The anonymous 12th century compendium *Mojmal al-Tavārīkh va al-Qiṣaṣ* alludes briefly to this account, however, in its version, Kay Gubād resides in Hamadan.

e. There is very little textual variation among the mss. that contain these verses. In three mss. dated 675/1276, 733/1333, and 741/1340, forty out of eighty-nine lines are exactly the same. The other lines vary only slightly. On the other hand, the rate of variation in any other eighty-nine line sampling is five times as high. This proves that the inserted verses predate their manuscript hosts by at least a century.

The eight sections identified by the author in this article comprise 340 lines of the spurious 899 lines from the first part of the Mohl and Bīrūkhim editions (i.e., to the end of the reign of Kay Qubād), Khaleghi Motlagh speculates on the reasons for these accretions. He judges the report that, during the sixteen years between 384/994 and 400/1010, Firdawsī revised parts of his poem and that scribes later erred in fair copying his emendations to be of marginal importance. As he indicated at the outset, the presence of the spurious verses is due to a literary tradition which resulted in collection of all epic narratives in one volume. For example, there is a manuscript of the *Shāhnāmāh*, which he calls *Shāhnāmāh Kalān (Macro-Shāhnāmāh)* dated thirteenth century, A.H., in which in addition to the *Shāhnāmāh*, other epic tales such as *Garshāspnāmāh*, *Sāmnāmāh*, *Farāmarznāmāh*, *Burzūnāmāh*, etc. are all gathered in one manuscript.

Khaleghi Motlagh ends with a call to use a half century of experience in editing manuscripts to free classical Persian literature of the unauthorized work of scribes and copyists.

Firdawsī and the authors of the Abū Manṣūrī *Shāhnāmāh* would never have included such lines.

c. In the 11th history of Abū Manṣūr Husayn Ibn Muhammad Marghanī al-Thaʿālibī, *Ghurār al-Sīyar*, the story of Manūchihr which parallels the *Shāhnāmāh* account does not mention the matter of Moses. There was no reason for al-Thaʿālibī, an historian, not to include the matter, if his sources had contained it.

In Julius Mohl's edition of the *Shāhnāmāh* (Paris, 1838-1878) which is based on a manuscript in the Bodleian Library, "Moses" is corrected to *mawbad* (Zoroastrian "priest"); he presumed the original to have been *mawbad* and that Muslim readers had converted it to "Moses." In the manuscripts that form the basis of Khaleghi Motlagh's work, *mawbad* is not present.

7. In many manuscripts of the *Shāhnāmāh*, Zūtaḥmāsp is succeeded by his son Garshasp. This episode is also an accretion because:

a. It does not appear in the three oldest manuscripts of the work.

b. Later events indicate that the Iranian throne was vacant at the time of Zūtaḥmāsp's demise. After learning of the Iranian King's death, Pashang, the king of Tūrān, sends his son Afrāsiyāb to conquer the Iranians. When they appeal to Zāl for help, he tells them that they are bound to lose because they lack a king.

c. There is no mention of a king Garshasp in chronicles written in the Islamic era. Ṭabarī calls him Zūtaḥmāsp's vizier.

8. Realizing the need to have a king on the Iranian throne, Zāl proposes to find a figure of suitable stock, a scion of the Kayanids, who could succeed Zūtaḥmāsp. Rustam is sent to the Alburz mountains to retrieve Kay Qubād, a member of the house of Firīdūn who fits the bill. Firdawsī does not describe Rustam's journey to the Alburz, but a relatively skilled poet has inserted an eighty-nine line account of his trip. These lines are spurious because:

a. They do not appear in five or six of the old mss. of the poem nor do they appear in Bundārī's translation.

b. The way in which the verses are written in the British Library ms, dated 675/1276 shows that the ms, or the ms, on which it is based did not originally contain the verses. In the Bodleian ms, dated 852/1448, the heading "The Reign of Kay Qubād which lasted 120 years" both precedes and closes this section, an indication that the scribe forgot to eliminate the first heading that was made superfluous by his insertion.

c. Through the verses are stylistically similar to Firdawsī's, they still show occasional signs of uncharacteristic weakness and verbosity.

d. Neither the *Ghurār al-Sīyar* nor the 11th century *Zayn al-Akḥbār* of Abū Saʿīd Abd al-Ḥayy Gardīzī contain the verses. The fact that al-

Identifying Spurious Verses in the *Shāhnāmah**

by
Djalal Khaleghi Motlagh

(part 2)

Taking up where he left off in the first part of this article, the author identifies verses that found their way into the early part of the Iranian national epic.

6. As the death of seventh of the mythical, Pīshdādī kings of Iran Manūchihr approaches, he offers his son Nowzar some advice. Almost all of the manuscripts of the *Shāhnāmah* as well as the 13th century Arabic translation of the epic by Faṭḥ ibn Alī ibn Moḥammad al-Bundārī contain three lines that begin "Moses will become a prophet, follow his teaching." The lines are spurious because:

- a. They evince all the obvious earmarks of being appended to the original text.
- b. The *Khudāynāmah*, a Pahlavi source of the *Shāhnāmah*, could never have countenanced prejudice in favor of the religion of Moses, nor could this have been the work of its translators, namely, the authors of the prose Abū Maṣūri *Shāhnāmah* most of whom were Zoroastrians. Although, during the Islamic period, it had become customary among some historians to compare the time and characters of Old Testament prophets with those of the mythical kings of Iran, this was not the practice in works of the Sassanian period. For religious and natinalistic reasons and to keep faith with their sources, both

* Abstract translated by: Paul Sparchman, University of Chicago Library

On the Meaning of *Tanīdan**

by: M. Sanai

The word *Tanīdan*, (تنیدن) is taken by most old Iranian dictionaries to mean weaving. It is argued here that its real meaning is *Stitching* as is done by the spider. Its secondary meaning is spinning and this is the sense used by Farrukhī the famous contemporary of Firdawsī, in his poem:

با کاروان حله برفتم ز سیستان با حله ای تنیده زد دل بافته ز جان

The word *Tanīdan* is from the same Indo-European root as latin *tendere* which has entered French language as *tendre* and English as *to tend*. Another word form the same root in Persian is *Tang* (تنگ) meaning tightly stretched (and not the opposite of wide) as witnessed in this line from *shāhnāmāh*:

کنون اندر آیند ایرانیان بتاراج دژ تنگ بسته میان

Some years ago the author proposed, in his Persian textbook of psychology, that *tanesh* تنش should be used as equivalent of English and French *tension*. Here he further suggests *tanīdan* — to tend, *tanīdeh* = tense, *vātanīdan* — to distend and *vātanīdagūī* or *vātanesh* = detente.

* Abstract translated by author.

religious and conaonical character prevented explicit admission of other material into it, and eventually, as the people in the south and west of Iran embraced "the good religion" and began to identify with its historical tradition, their own histories and legends, now, mostly branded as "pagan", tended to fall into disuse and obliasion, and were finally forgotten. The fading of local histories in the face of the Zoroastrian domination was helped by the fact that at the time of the spread of Zoroastrianism these people did not possess written histories to preserve their memories of the past, only oral traditions which could not resist, in the long run, the onset of the Zoroastrian sacred history.

Thus it came to pass that memories of the powerful Median and Achaemenian kings gradually lost ground and eventually disappeared from Iranian memory, ceding place to local histories of the north-eastern Iranians, now rendered "national", and having a Zoroastrian aura. The long reign of the Parthians, extending for about half a millennium, completed the process. When the Sassanians rose to power they had no memory of the Achaemenians. If they knew Dara, that was only as a Kayanian king who succumbed to his "half brother", Alexander.

written to entertain, but also to edify. It mirrored the ideals and values of Persian society and dramatized them in the lives and example of Iranian kings and heroes. Nationalistic in outlook and rhetorical in presentation, it sought not a detached treatment of facts, but to validate and confirm the principles, values, and customs of Persian society.

Devoted as the traditional history is to the lives of Iranian kings, it knows amazingly nothing of the Median and Persian kings, the empires they built, or the lands they conquered; nor does it know much about the Selucids or the Parthians; only the Sasanians are fairly well known to the national history; but even here the events are placed in a frame dictated by the overall character of the traditional history: it is mixed with stories, fables, legends and myths, and ignores by and large precisions on dates, places, numbers, and logistics.

The question which naturally arises is how it has happened that Iranian national history has so completely forgotten its most glorious period and relegated to oblivion the names and deeds of Cysurs, Darius, Xerxes, and their like? While it is not unnatural for a nation to exaggerate or even to invent the existence of national heroes, it is not natural to lose sight of outstanding conquerors of the caliber of Cyrus and Darius, whom some neighboring nations have so well remembered. The article seeks an answer to the question.

The key to the puzzle of this historical amnesia must be sought in the spread and impact of the Zoroastrian religion. We must recall that the core of what we have called "national" history had in fact been a "local" history, originating not in the west, northwest, center or south of Iran, where the Medians or Achaemenians were located, but in the east and northeast. This can be gathered from much internal evidence. At some period in pre-historic times a certain Iranian tribe, among whom presumably at a later date Zoroaster arose, were ruled by the house of the Kayanians. We may call them, for lack of a better designation, the "Avestan people". The period was a heroic age and the tribe's warriors were engaged in martial exploits against a neighboring Iranian tribe, the Turanians, which presented a formidable challenge. The Kayanian minstrels had developed a repertory of songs of adventures and praise which formed the nucleus of the legends of the Kayanian kings, and which was passed on from generation to generation. When the tribes over which the Kayanians had ruled were converted to the Zoroastrian religion, this religion admitted the corpus of Kayanian legends and myths, including those of the cultural heroes (the Pishdadis), into the Zoroastrian tradition. In other words, much of the tribal lore of this east Iranian people was sanctified and perpetuated as part of the complex of Zoroastrian religious tradition.

As the Zoroastrian missionaries began to convert Iranians outside their Kayanian homeland the legends of the Kayanians and their feuds with the Yurians, together with the legends of the Zoroastrian holy wars, spread with the faith and came to be regarded practically as sacred history. Its

The Absence of Median and Achaemenian Kings in Iran's Traditional History*

by
Ehsan Yarshater

Standard histories of Iran, based on modern scholarship, normally begin with the pre-historical cultures of Iran, the Elamite and other Asianic kingdoms, and the occupation of the plateau by the Aryans. Then follows the history of the Median and Achaemenian empires, the conquest of Alexander, the rule of the Selucid, Parthian, and finally, the Sasanian dynasties, before the Islamic history of Iran is introduced.

Iranian traditional history, on the other hand, has an entirely different format. It begins with a series of world-kings, the Pishdadis, headed by Gayomarth, or more properly Hushang, which continues until the onslaught of the Turanian Afrasiyab. Then follows the account of the Kayanians and the exploits of their great warriors, ending with Kay Khosrow, the destroyer of Afrasiyab. A third dynasty, which begins with Lohrasb and ends with Dara(b), is attached to the end of the Kayanian dynasty; its history is less cohesive than that of the Kayanians proper and shows signs of having resulted from patchwork. The Arsacids are then mentioned in a brief, negligible summary, after which the history of the Sasanians is given in greater and more reliable detail. The traditional history, as seen in the *Shah-nama* and a number of Arabo-Persian works, is based on *Khwaday-namas*, semi-official histories compiled under the later Sasanians, based in their turn on a long oral tradition.

Modern scholarship does not consider the history of the Pishdadis or Kayanis as factual, but has relegated it to the realm of myths and legends. Factual or not, the purpose, premises and direction of the traditional history were different from what is expected of the discipline today. History was

* Abstract by the author.

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

DISSERTATION PRIZE

The Foundation for Iranian Studies announces a prize of \$1000 for the best Ph.D. dissertation in the field of Iranian Studies. All students completing their dissertations between July 1, 1984 and July 1, 1985 are eligible to apply for the 1985 prize.

Dissertations must be nominated by the author's advisor with a letter of acceptance for the degree accompanying the dissertation.

Applicants for the 1985 award should submit two copies of the dissertation to: Secretary; Foundation for Iranian Studies; 4801 Massachusetts Avenue, N.W.; Washington, DC 20016. The deadline is August 1, 1985.

Contents

Iran Nameh
Vol. III, No. 2, Winter 1985

Persian

Articles	189
Book Reviews	328
Communications	344

English

The Absence of Median and Achaemenian kings in Iran's Traditional History	<i>Ehsan Yarshater</i>	15
On the Meaning of <i>Tanīdan</i>	<i>M. Sanai</i>	18
Identifying Spurious Verses in the <i>Shāhnāmah</i>	<i>Djalal Khaleghi Motlagh</i>	19
Sayyid Muḥammad Baqā's contribution to the <i>Shāhnāmah</i>	<i>Ahmad Suhayli Khvansari</i>	22
Kūsh versus Kūsh-i Pīlgūsh	<i>Jalal Matini</i>	23
Women in Iran from the Constitutional Revolution to the Vicariate of the Jurist		26

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Editor:

Jalal Matini

Book Review Editor:

H. Moayyad, *University of Chicago*

Advisory Board:

Peter J. Chelkowski, *New York University*

M. DJ. Mahdjoub, *L'Universite des Sciences
Humaines, Strasbourg*

S. H. Nasr, *Temple University*

Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the preservation, study and transmission of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section 501 (c)(3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under Section 170(b)(1)(A)(vi) and section 509(A)(2) of the Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

The system of transliteration used by *Iran Nameh* is the Persian Romanization developed for the Library of Congress and approved by the American Library Association and the Canadian Library Association.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4801 Massachusetts Avenue, N.W., Suite 400
Washington, D.C., 20016, U.S.A.

Iran Nameh is Copyrighted © 1982
by the Foundation for Iranian Studies.
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor.

Annual subscription rates (4 issues) are \$20.00 for individuals, \$12.00 for students, and \$30.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$15.00 for air mail, or \$6.80 for surface mail.

Typesetting & printing: DELARASH, Washington, D.C.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Absence of Median and Achaemenian kings in
Iran's Traditional History —
Ehsan Yarshater

On the Meaning of *Tanīdan* —
M. Sanai

Identifying Spurious Verses in the *Shāhnāmāh* —
Djalal Khaleghi Motlagh

Sayyid Muḥammad Baqā's contribution to the
Shāhnāmāh —
Ahmad Suhayli Khvansari

Kūsh Versus Kūsh-i Pīlgūsh —
Jalal Matini

Women in Iran from the Constitutional Revolution to
the Vicarate of the Jurist —

Book Reviews —