

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

علوم عربی!	ج. ۲۰
فریدون فرخ	شاهرخ مسکوب
یادداشت‌هایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه (۲)	جلال خالقی مطلق
در باره گویش «کنار-آب»	یحیی ذکاء
رؤیایی از گذشته یا زن رؤیایی در آثار هدایت	فرزانه میلانی
مقام قانون اساسی مشروطیت در نثر فارسی ...	حسین فرهودی
یادداشت	احسان یارشاطر
ترجمه منظوم دیگری از یادگار بزرگمهر	جلال متینی

برگزیده‌ها:

محمد علی اسلامی ندوشن از کتاب «روزها»

نقد و بررسی کتاب، توسط:

سید حسین نصر-ولی رضانصر	«سایه خدا و امام غائب: مذهب، سیاست، ...»
کینگا مرکوش	«سفر شب و رجعت مسیح»
جلال متینی	«گاهنامه سال ۲۶۹۴ ایرانی = ۱۹۸۶-۸۷ مسیحی»

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

مدیر:

جلال متینی

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

دانشگاه شیکاگو

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) برطبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی، بمنظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران و نگاهیانی 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 مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

بهای اشتراک

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۲۴ دلار، برای دانشجو یا ۱۵ دلار، برای مؤسسات ۴۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست هوایی ۱۵ دلار

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

حروفچینی کامپوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیش»، واشنگتن، دی. سی. تلفن: ۲۳۴۰۲۴۷۰ (۲۰۲)

فهرست مندرجات

ایران نامه

سال پنجم، شماره اول، پائیز ۱۳۶۵

مقاله‌ها:

- | | | |
|-----|-----------------|---|
| ۱ | ج. ۴۰ | علوم عربی! |
| ۱۲ | شاهرخ مسکوب | فریدون فرخ |
| ۴۷ | جلال خالقی مطلق | یادداشت‌هایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه (۲) |
| ۷۶ | یحیی ذکاء | درباره گویش «کنار آب» |
| ۸۱ | فرزانه میلانی | رؤیایی از گذشته یا زن رؤیایی در آثار هدایت |
| ۹۸ | حسین فرهودی | مقام قانون اساسی مشروطیت در نثر فارسی ... |
| ۱۰۳ | احسان یارشاطر | یادداشت |
| ۱۱۵ | جلال متینی | ترجمه منظوم دیگری از یادگار بزرگمهر |

برگزیده‌ها:

- ۱۴۳ از کتاب «روزها»، نوشته محمد علی اسلامی ندوشن

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-------------------------------|---|
| ۱۷۱ | سید حسین نصر -
ولی رضا نصر | «سایه خدا و امام غائب؛ مذهب، سیاست، ...»
به زبان انگلیسی، تألیف: سعید امیرارجمند
«سفر شب و رجعت مسیح» |
| ۱۸۰ | کینگا مرکوش | به زبان انگلیسی، نوشته: بهمن شعله‌ور
«گاهنامه سال ۲۶۹۴ ایرانی = ۱۹۸۶-۸۷ مسیحی» |
| ۱۸۵ | جلال متینی | تهیه شده توسط: پاسداران فرهنگ ایران |
| ۱۸۹ | | کتابها و مجله‌هایی که به «ایران نامه» اهداء گردیده است |

نامه‌ها و اظهارنظرها

بزرگ علوی، پرشاد، محمد غروی، دکتر کاووس دهیار، احمد کریمی
حکاک، سید جلال الدین حسینی، جلال خالقی مطلق، و سه نامه دیگر.

ترجمه خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

شماره مخصوص

ملک الشعراء بهار

(آبان ۱۲۶۵ - اردیبهشت ۱۳۳۰)

بمناسبت یک صدمین سال ولادت

بهار

شاعر، نویسنده، محقق، و منتقد نامدار معاصر ایران

چهارمین شماره سال پنجم

ایران نامه

به چاپ مقاله‌هایی درباره ملک الشعراء بهار اختصاص یافته است

اهدای کتاب

از طرف

آقای سِیدمَن ب. نوبل Stedman B. Noble

به

بنیاد مطالعات ایران

آقای نوبل تعداد ۱۰۵۰ جلد کتاب فارسی و عربی چاپی که بدقت انتخاب شده است و مبلغ ۳۰۰۰ دلار به بنیاد مطالعات ایران اهداء کرده و در نامه مورخ ۱۰ سپتامبر ۱۹۸۶ خود به بنیاد نوشته‌اند: این کتابها و نیز مبلغ اهدایی همه متعلق به خانم Dora Shapley Van Wijk بوده است که پیش از مرگ آنها را در اختیار من قرار داده بود. ایشان در باره خانم شیپلی نوشته‌اند وی عضو خانواده‌ای بود که افراد آن عمر خود را صرف کارهای علمی و هنری کرده بودند. پدرش مورخ کارهای هنری بود و مدتی در مؤسسه پوپ به کار مشغول بود. مادرش برای یک مورخ مشهور هنری در فلورانس کار می‌کرد. عمو و شوهرش نیز هر دو ستاره شناسان مشهوری بودند.

خانم دورا شیپلی بخش اول عمر خود را در ایتالیا گذرانید و در آنجا زبانهای یونانی، لاتین، ایتالیایی و فرانسه را آموخت. پس از ورود به امریکا در حدود سن بیست سالگی به فرا گرفتن زبان فارسی پرداخت. سالها بعد او به ایران رفت و به تدریس در آن کشور مشغول شد و پنج سال این کار را ادامه داد. کتابهای اهدایی به بنیاد را وی در همین مدت در ایران جمع‌آوری کرده بود. خانم شیپلی قریب یک سال پیش از انقلاب اسلامی از ایران خارج شد زیرا از این امر بیمناک بود که مبادا در آن شرایط حاد، شاه، ایران را ترک کند. واقعه‌ای که یک سال بعد جامعه عمل پوشید.

آقای نوبل در نامه خود افزوده‌اند من اطمینان دارم اگر خانم شیپلی زنده می‌بود و از برنامه‌ها و کارهای فرهنگی بنیاد مطالعات ایران آگاه می‌گردید، نه فقط همین کاری را می‌کرد که من کرده‌ام، بلکه فعالیتهای آن بنیاد را مورد پشتیبانی کامل قرار می‌داد. بدین وسیله مراتب سپاس هیأت امنای بنیاد مطالعات ایران را به آقای نوبل تقدیم می‌دارد.



KETAB corp.

شرکت کتاب

- بزرگترین مجموعه کتابهای فارسی
- بزرگترین مجموعه کتابهای سیاسی چاپ خارج از ایران
- بزرگترین مجموعه کتابهای کلکسیونی و نفیس ایرانی و مربوط به ایران
- بزرگترین مجموعه کتابهای درسی و آموزش فارسی برای انگلیسی زبانان

شرکت کتاب ناشر

The Iranian Directory Yellow Pages
راهنمای مشاغل و نیاز مندیهای ایرانیان

برای دریافت فهرست کتابهای فارسی (بیک کتاب)
با شرکت کتاب تماس حاصل فرمائید.

KETAB CORP.

16661 Ventura Blvd.,
Suite 111
Encino, CA 91436

(818) 99 KETAB
995-3822

علوم عربی!

به گمان شما، مقصود از «علوم عربی» چیست و Arabic Sciences شامل کدام یک از انواع دانشهای بشری است؟ مکن است پاسخ بدهید: اصولاً تقسیم بندی علوم بر مبنای «زبان» نادرست است و غیر معقول و بی سابقه، زیرا هرگز نشنیده‌ایم کسی از علوم پارسی و ترکی و انگلیسی و فرانسوی و آلمانی و روسی سخن گفته باشد. بعلاوه دانشمندان مسلمان، اعم از عرب و ایرانی و ترک و بربر و غیره نیز در طبقه بندیهای گوناگونی که برای «علوم» پیشنهاد کرده‌اند، هیچ‌گاه برخی از دانشهای زمان خود را در زیر عنوان «علوم عربی» قرار نداده‌اند، پس طرح این موضوع از این نظرگاه نیز بیموردست، و سپس برای اثبات نظر خود به تقسیم بندی علوم بتوسط خوارزمی در مفاتیح العلوم^۱، فارابی در احصاء العلوم^۲، شمس الدین محمد آملی در نفائس الفنون فی عرائس العیون^۳، و ابن خلدون در مقدمه^۴ و امثال آن استناد نمایید.

مع هذا اگر قرار باشد، شخص شما - بی توجه به آنچه گفتید - بعضی از علوم را در زیر چنین عنوانی قرار بدهید، کدام یک از دانشها را برای عنوان «علوم عربی» مناسبتر می‌دانید؟

در پاسخ این سؤال، با احتمال قوی خواهید گفت: در درجه نخست، شاید بتوان - با

مسامحه بسیار. دانشهای مربوط به زبان و ادب قوم عرب در دوران پیش از اسلام (عصر جاهلیت) و دوران اسلامی را «علوم عربی» خوانند، دانشهایی چون صرف و نحو، معانی و بیان، زبان شناسی، تاریخ ادبیات، نقد الشعر، نقد النثر، علم لغت، فولکلور (فرهنگ عامه) و امثال آن، زیرا موضوع بحث در همه این رشته‌ها زبان عربی است. و در درجه بعد، «علوم شرعی» مسلمانان نیز با عنوان «علوم عربی» بی ارتباط نیست، زیرا: قرآن، کتاب دینی مسلمانان به زبان عربی است، تمام کتب حدیث نبوی و امامان شیعه هم بدین زبان است، مسلمانان - بی توجه به آن که به چه زبانی سخن می گویند و می نویسند - مجبورند عبادات و آداب مذهبی خود را به زبان عربی انجام بدهند و نیز بیشتر کتابهای فقه، تفسیر، حدیث، کلام و... به زبان عربی نوشته شده است. و آنگاه خواهید افزود: البته در هر دو مورد «علوم عربی» عنوان علمی دقیق و درستی نه برای علوم ادبی عرب است و نه برای علوم شرعی مسلمانان.

اما اگر شنونده به آنچه گفته اید قانع نشود، و از شما بخواهد که بجز علوم ادبی عرب و علوم دینی مسلمانان، رشته های دیگری از علوم را پیشنهاد کنید، که به گونه ای - ولو بسیار ضعیف - با عبارت «علوم عربی» مرتبط باشد، احتمالاً با اکراه پاسخ خواهید داد: بعید نیست شخص ناآگاه و غیر متخصصی، در تقسیم بندی من در آوردی خود، تاریخ، جغرافیا، جغرافیای تاریخی، مردم شناسی، جامعه شناسی، و باستان شناسی قوم عرب را که وطنشان جزیره العرب است در ذیل بخش «علوم عربی» قرار بدهد، تنها با تکیه بر این اصل که موضوع مطالعه و تحقیق در این رشته‌ها «قوم عرب» است نه اقوام و ملت‌های دیگر. و نیز محتمل است کسی با توجه به عبارت «کشورهای عرب» (Arab Countries) که در سالهای پس از جنگ جهانی دوم در زبان اهل سیاست و وسایل ارتباط جمعی جهان افتاده است، تاریخ، جغرافیا، مردم شناسی و... تمامی کشورهای عرب زبان را در آسیا و آفریقا، بطور کلی در زیر عنوان «علوم عربی» قرار بدهد، که یقیناً بکار بردن این عنوان برای این گونه دانشها نیز صد در صد نادرست است.

ولی باید به عرض شما برسانم که مقصود از «علوم عربی» هیچ یک از دانشهایی که برشمردید نیست. زیرا برخی از دانشمندان اروپایی و امریکایی علوم می مانند حساب، جبر، مثلثات، هندسه، نجوم، پزشکی، دارو شناسی، کان شناسی، گوهر شناسی، گیاه شناسی و نظایر آنها را تنها با این شرط که به عربی نوشته شده باشد Arabic Sciences «علوم عربی» می خوانند! اگر کسی بیندازد، نویسنده در بیان این مطلب، سخنی بر سبیل شوخی و مزاح بر قلم آورده، سخت بر خطاست. زیرا سالهاست که این عالمان

نامدار، در تقسیم بندی علوم، چون به دانشمندان مسلمان که اکثریت ایشان ایرانی بوده اند می‌رسند، عنوان غیر علمی و نادرست «علوم عربی» را بکار می‌برند و در درستی این اصطلاح نیز داد سخن می‌دهند. این کار امروز و دیروز نیست، چه سابقه کاربرد این اصطلاح به پیش از قرن بیستم مسیحی می‌رسد، به زمانی که از کشورهای بزرگ و کوچک معروف به «کشورهای عربی» امروز، یعنی عربستان سعودی، عراق، سوریه، لیبی، امارات متحده و غیره، در نقشه جغرافیای جهان نامی در میان نبوده است. زیرا همه این کشورها چنان که می‌دانیم در آن روزگاران یا بخشی از مستملکات امپراطوری عثمانی بوده است، یا قسمتهایی از مستعمرات انگلستان، فرانسه، هلند، و غیره. پس برگزیدن عنوان «علوم عربی» در آن دوران، به هیچ وجه، فی المثل، با کاربرد عنوان نادرست و غیر تاریخی و مغرضانه «خلیج عربی» بجای «خلیج فارس» در سه دهه اخیر در خور قیاس نیست. زیرا امریکاییان و اروپاییان در سالهای اخیر، بیشتر برای بیان نوعی اظهار محبت به برخی از کشورهای عرب است که «خلیج فارس» را «خلیج عربی» می‌خوانند، و در این باب، برخی را عقیده بر آن است که کاربرد «خلیج عربی» ارتباطی مستقیم به مبالغی دارد که گاهگاه از سوی بعضی از کشورهای نفتخیز به مؤسسات امریکایی و اروپایی برای مقاصد علمی و فرهنگی و هنری سرازیر می‌شود، و البته بیشتر در چنین مواقعی است که ادب و «اتیکت» امریکایی و اروپایی حکم می‌کند این گونه مؤسسات و دانشمندان وابسته به آنها، در برابر دریافت آن مبالغ، مطالبی نیز برای خوشایند اهداء کنندگان پول مانند Arabian Gulf بر زبان و قلم بیاورند!

اینک با توجه به این مقدمه باید دید در قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم مسیحی چه عاملی موجب گزینش اصطلاح «علوم عربی» گردیده است. اگر بخواهیم با حسن نیت در این باب داوری کنیم باید بگوییم ظاهراً این کار نادرست، باصطلاح سببی جز «تنگی قافیه» نداشته است. زیرا حد اکثر از قرن نوزدهم میلادی به بعد است که می‌بینیم برخی از دانشمندان اروپایی که به پژوهش در «تاریخ علم» اشتغال داشته‌اند، و رشته کارشان تحقیق و مطالعه علوم مختلف در سرزمینهای مسلمان نشین بوده است، اصطلاح «علوم عربی» را بکار برده‌اند، آن هم با تعریفی که باختصار از آن یاد کردیم، و آنگاه بر اساس این تعریف، نخست اروپاییان و سپس امریکاییان و برخی از مسلمانان به تقلید آنان کتابهایی درباره سیر علم در بین مسلمانان نوشته‌اند که از آن جمله است: *History of Arabian Medicine* تألیف ادوارد براون، علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون

الوسطی^۶ تألیف گرلو آفونسو و نلینو، *How Greek Science Passed to the Arabs* تألیف دُ لیسسی اولیری، تاریخ الفلسفة العربیة^۷ تألیف حنا الفاخوری - خلیل الجر و غیره. یکی از همین دانشمندان اروپایی، الفونسو نلینو، که در سال ۱۹۰۹ برای ایراد یک سلسله سخنرانی در باره علم نجوم در بین مسلمانان به دانشگاه قاهره دعوت شده بوده است، ضمن سخنرانی خود به توجیه اصطلاح «علوم عربی» پرداخته و چنین گفته است: «در درس گذشته گفتم که سخنرانیهای من به تاریخ علم هیأت در نزد اعراب قرون وسطی، یعنی تقریباً تا پایان سال نهصد هجرت نبوی مربوط می شود، و اکنون شایسته است که در باره آن سخن بگویم که لفظ «عرب» یا «اعراب» بر چه کسان اطلاق می شود. هر وقت سخن از روزگار جاهلیت یا آغاز اسلام بوده باشد، شک نیست که کلمه عرب به معنای حقیقی طبیعی آن بکار رفته و مقصود از آن قومی است که در شبه جزیره معروف به جزیره العرب سکونت داشته اند. ولی چون سخن از روزگار پس از قرن اول هجری باشد، این لفظ را به معنای اصطلاحی آن بکار می بریم و مقصود ما از آن همه اقوام و ملت‌هایی است که در ممالک اسلامی بسر می برده و در بیشتر تألیفات خود زبان عربی را بکار می برده اند. به این ترتیب ایرانیان و هندیان و ترکان و سوریان و مصریان و قوم بربر و اندلسیان و جز ایشان، یعنی همه کسانی که در استعمال زبان عربی در تألیف خود با یکدیگر مشارکت داشته و همه از اتباع دولت اسلامی بوده اند، در این نامگذاری «عرب» داخل می شوند. و اگر بنا بود لفظ عرب را شامل آنها نکنیم، شاید نمی توانستیم از علم هیأت در نزد اعراب چیزی بگویم. از آن جهت که دانشمندان ماهر در این علم از اولاد قحطان و عدنان بسیار اندک بوده اند. ابن خلدون (متوفی بسال ۸۰۸ هـ / ۱۴۰۶ م) در مقدمه خود چنین گفته است: «از عجایب آن که بیشتر دانشمندان ملت اسلامی، خواه در علوم شرعی و خواه در علوم عقلی، جز اندکی همه عجم [= غیر عرب] بوده اند. و اگر از ایشان کسی در نسب عربی بوده، در زبان و تربیت و استادان عجمی بوده است، در صورتی که دین و صاحب شریعت عربی بوده است.»^۹

از آنچه این دانشمند ایتالیایی در دنبال مطلب آورده است آشکار می گردد که در آن سالها نیز افرادی بر این اصطلاح نادرست اعتراض می کرده اند، و بدین سبب وی پیش از ورود در موضوع اصلی سخنرانی خود، لازم دانسته است به این گونه معترضان پاسخ بدهد. او در این باب می گوید: «و اگر کسی بر این اصطلاح اعتراض کند و بگوید استعمال لفظ «مسلمانان» درستتر و رواتر از استعمال لفظ عرب است، در جواب می گویم که این نیز به دو سبب نادرست است: نخست آن که با لفظ مسلمانان،

ترسیان و جهودان و صائبان و پیروان دینهای دیگری که سهم فراوانی در علوم و تألیفات عربی و بالخاصه ریاضیات و هیأت و طب و فلسفه دارند خارج می شوند؛ و سبب دوم آن که لفظ مسلمانان مستلزم آن است که از آنچه اینان به لغات غیر عربی همچون فارسی و ترکی تألیف کرده اند نیز بحث شود، و این از موضوع بحث ما خارج است. پس شایسته تر این است که آنچه را نویسندگان جدید بر آن اتفاق کرده اند بپذیریم و لفظ عرب را به آن قرار مذکور قبول کنیم که انتساب به زبان کتاب نویسی را نشان می دهد نه انتساب به قوم عرب را.»^{۱۰}

ملاحظه می فرمایید این دانشمندان اروپایی با آن که با ابن خلدون کاملاً موافقت داشته است که بیشتر دانشمندان مسلمان در انواع علوم غیر عرب بوده اند و بخصوص در علم نجوم بندرت می توان کسی را از ساکنان جزیره العرب نام برد، نه بصراحت بل به کنایه می گوید ما دانشمندان اروپایی که علمداران علم و دانش جهانیم، آن هم در زمانی که دنیای مسلمانان گرفتار خواب مرگ شده است، این چنین تشخیص داده ایم که بهترست آثار علمی ایرانیان، هندیان، ترکان، سوریان، مصریان، قوم بربر، اندلسیان و جز ایشان را که به زبان عربی نوشته شده است در ذیل اصطلاح من در آوردی «علوم عربی» قرار بدهیم. حقیقت آن است که دانشمندان اروپایی بر اساس این استدلال، و با گزینش این اصطلاح غلط، بر آثار علمی دانشمندان مسلمان غیر عرب که تمام یا برخی از آثارشان را به زبان مادری خود نوشته اند خط بطلان کشیده و در تاریخ علم جهان، آنها را عالمی عاقد از قلم انداخته اند، زیرا فتوای علمای فرنگی چیزی جز این نیست که ما در دنیای مسلمانان، علمی را «علم» می شناسیم و در «تاریخ علم» از آن یاد می کنیم که به زبان عربی نوشته شده باشد، و به بیان دیگر آن بخش از کتابهای علمی مسلمانان که به زبان عربی کتابت نشده است مطلقاً جنبه «علمیت» ندارد. آنگاه با توجه به این ضابطه است که در کتب تاریخ علم اروپاییان از جمله به کتابهای علمی ارجمندی چون هداية المتعلمين فی الطب اخوینی بخاری، دانشنامه و رساله نض ابو علی سینا، التفهیم لاوائل الصناعه التنجیم ابو ریحان بیرونی، ذخیره خوارزمشاهی سید اسمعیل جرجانی، درة التاج لعزة الدباج علامه قطب الدین شیرازی، نفائس الفنون فی عرائس العیون علامه شمس الدین محمد آملی، زیج ایلخانی، اساس الاقتباس، تنسوخ نامه ایلخانی (تنسوق نامه، کتاب الجواهر، رساله الجواهر) و دیگر آثار پارسی خواجه نصیر الدین طوسی، رساله ها و کتابهای مختلف بابا افضل کاشانی، و ایقاع صفی الدین ارموی و صدها کتاب پارسی دیگر کمترین اشاره ای نشده است. از

آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم که اگر گزینش اصطلاح «علوم عربی» صرفاً معلول «تنگی قافیه» هم بوده است، باز بعلت آن که اصطلاحی جامع و مانع نیست، گرهی را نمی‌گشاید، زیرا گفتیم که با وجود اصطلاح «علوم عربی» هنوز صدها کتاب علمی مسلمانان تنها بسبب این که به زبان عربی نوشته نشده، به کتابهای تاریخ علم اروپاییان و امریکاییان راه نیافته است.

درست، بسبب همین نادرستی و نارسایی اصطلاح «علوم عربی» است که در سی سال گذشته، مترجمان ایرانی که به ترجمه بعضی از کتابهای تاریخ علم دست زده‌اند، برای آن که نادرستی این نامگذاری را از دیده‌ها پنهان بدارند، ناگزیر گردیده‌اند، در ترجمه، بجای کلمه «عربی» لفظ دیگری را که مناسبتر تشخیص می‌داده‌اند بکار ببرند، چنان که مسعود رجب نیا کتاب *History of Arabian Medicine* را با عنوان طب اسلامی^{۱۱}، و احمد آرام کتاب *علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی* را با نام تاریخ نجوم اسلامی^{۱۲}، و کتاب *How Greek Science Passed to the Arabs* را در روی جلد با عنوان انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، و در بالای صفحات همین کتاب با عبارت «انتقال علم یونانی به جهان عربی»^{۱۳}، و عبدالمحمد آیتی کتاب *تاریخ الفلسفة العربیة* را با اسم تاریخ فلسفه در جهان اسلامی^{۱۴} به پارسی برگردانیده‌اند. و مترجم دقیقی چون احمد آرام که مردی است سخت مسلمان و در نتیجه با عرب و اسلام به هیچ وجه دشمنی ندارد و نیز ترجمه کتب را به زبان پارسی وظیفه شرعی خود اعلام کرده است^{۱۵}، در ترجمه تاریخ نجوم اسلامی می‌نویسد «در ترجمه این کتاب بجای «عرب» غالباً کلمات «عرب زبان» یا «عربی زبان» یا «جهان اسلام» را به مقتضای مقام آورده‌ام.»^{۱۶} یعنی اصطلاح «علوم عربی» و «نجوم عربی» و امثال آن را که بی معنی است قبول ندارم. و عبدالمحمد آیتی نیز در ترجمه تاریخ فلسفه در جهان اسلامی بدین شیوه عمل کرده است.^{۱۷}

اینک به پرسشی که بارها از طرف افراد بسیار مطرح شده است می‌توان، با دقت، پاسخ مناسب داد. می‌پرسند چرا اروپاییان و امریکاییان در کتابهای خود، دانشمندان نامدار ایرانی چون رازی، ابن سینا، ابوریحان بیرونی و هم‌اندان ایشان را عرب می‌خوانند. این کار سببی جز این ندارد که دانشمندان اروپایی و امریکایی چنان که گفتیم با بکار بردن اصطلاح «علوم عربی» به انکار حقایقی مسلم در تاریخ علم دست زده‌اند، و از جمله آن که عملاً سهم ملتها و اقوام مسلمان غیر عرب بویژه ایرانیان را که در دوران پیش از اسلام و دوران اسلامی به تصدیق دوست و دشمن در رشته‌های

گوناگون علم گامهای استوار و بلند برداشته‌اند^{۱۸} نادیده گرفته‌اند، و در برابر، اهمیت و اعتباری کاذب به «عرب» داده‌اند، گرچه خود متذکر گردیده‌اند که «علوم عربی» اصطلاح برساختهٔ ماست و مقصودمان به هیچ وجه قوم عرب و ساکنان جزیرهٔ العرب نیست، ولی بی تردید، بر اساس همین نامگذاری نادرست این بزرگواران است که دیگر اروپاییان و امریکاییان نیز در کتابهای خود از دانشمندانی چون رازی، ابن سینا، ابو ریحان بیرونی و نظایر آنان بعنوان دانشمندان عرب نام می‌برند. شما تصویری کنید چند تن از کسانی که امروز دائرة المعارفها و کتابهای مربوط به تاریخ علم تألیف فرنگیان را می‌خوانند، از سبب این نامگذاری غیر علمی آگاهند. نسبت این افراد به یک در هزار هم نمی‌رسد. پس از برکت این نامگذاری غیر علمی است که در یکی دو قرن اخیر، عده‌ای از دانشمندان ایرانی به افتخار «عرب» بودن نائل آمده‌اند.

برای آن که نادرستی کاربرد «علوم عربی» برای دانشهایی چون ریاضیات، پزشکی، نجوم و امثال آن بهتر آشکار گردد، باختصار باید بیفزاییم که خود دانشمندان مسلمان در قرون پیشین، این گونه «علوم»، یعنی فلسفه، ریاضیات، پزشکی، نجوم، دارو شناسی و نظایر آن را که در بین اعراب تقریباً بی سابقه بوده است، چنان که یاد کردیم نه تنها «علوم عربی» نخوانده‌اند، بلکه از این دانشها با نامهای زیرین یاد کرده‌اند. خوارزمی در نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری، این دسته از علوم را «علوم العجم»^{۱۹} یعنی «علوم غیر عربی»^{۲۰} خوانده است، بعضی نیز این دانشها را «علوم دخیله»^{۲۱} یاد کرده‌اند و به همین علت است که محققان اروپایی نیز این دو اصطلاح را به Foreign Sciences^{۲۲} ترجمه نموده‌اند. بجز این دو اصطلاح، پیشینیان، اعم از عرب و غیر عرب، این علوم را با عنوانهای: علوم اوائل، علوم قدماء، علوم قدیمه، و علوم عقلیه نیز خوانده‌اند، چنان که مخالفان این گونه دانشها هم آنها را: علوم مهجوره، حکمة مشوبة بکفر ذکر کرده‌اند زیرا این گروه معتقد بودند که تحصیل این علمها در نهایت به کفر و تعطیل خواهد انجامید.^{۲۳} حال چه معجزه‌ای بوقوع پیوسته است و چه نکتهٔ تازه‌ای بر عالمان اروپایی و امریکایی کشف شده است که آنان به خود اجازه می‌دهند علومی را که خود مسلمانان، اعم از عرب و غیر عرب، در طی قرنهای «علوم العجم» و «علوم دخیله»، یعنی «علوم غیر عربی» و بیگانه می‌خوانده‌اند، در زیر عنوان «علوم عربی» قرار بدهند، پرسشی است که براستی پاسخ معقولی ندارد.

از طرف دیگر در اینجا به این سؤال مقدر نیز جواب بدهیم که اگر کسی بگوید چرا به کاربرد اصطلاح «علوم یونانی» و «علوم لاتینی» خرده نمی‌گیرید، و «علوم عربی»

را با آن دو چه تفاوت است؟ پاسخ آن است که: ۱- بطور کلی تقسیم بندی علوم را بر اساس «زبان» - زبانی که کتابهای علمی به آن زبان نوشته شده است - از نظر علمی درست نمی دانیم؛ ۲- دو زبان یونانی (یونانی قدیم که در این تقسیم بندی مورد نظرست، نه زبان یونانی رایج در کشور فعلی یونان) و لاتینی، باصطلاح زبان شناسان از جمله زبانهای «مُرده» است و دیگر در تکلم و کتابت بکار نمی رود، در صورتی که زبان عربی، زبانی «زنده» است و زبان رسمی بسیاری از کشورهای مسلمان امروزی جهان؛ ۳- اگر امروز کسی فی المثل در ذیل عنوان «علوم یونانی»، فیلون و فلوطین اسکندرانی را «یونانی» بنامد، و یا دانشمندان ممالک اروپایی را که در قرون پیشین تمام یا بعضی از آثار خود را به زبان لاتینی نوشته اند «ایتالیایی» بخواند، بحق، سخت مورد اعتراض قرار می گیرد، در حالی که سالهاست دانشمندان اروپایی و امریکایی عده ای از دانشمندان طراز اول ایران را «عرب» می خوانند و توقع ندارند کسی بر آنان خرده بگیرد؛ ۴- امروز از اصطلاح «علوم عربی» بیشتر برای مقاصد خاص سیاسی سوء استفاده می شود، در صورتی که درباره علوم یونانی و علوم لاتینی خوشبختانه چنین موضوعی مطرح نیست. امروز دست اندر کاران امور سیاسی - علمی در بحث از «علوم عربی»، روی سخنشان با کشورهای عرب زبان جهان است نه ایرانیان و هندیان و غیره. برای اثبات این امر اینک مطلبی را که حائز اهمیت بسیارست از نظرتان می گذرانیم.

آنچه تا کنون گفتیم بیشتر مربوط بود به کار اروپاییان در سالهای پیشین که اوضاع و احوال جهان نیز به گونه ای دیگر بود، از جمله آن که در آن زمان از کشورهای عرب امروز اثری در دنیا دیده نمی شد. ولی یقیناً تعجب خواهید کرد اگر بشنوید همین پارسال یعنی در ماه مارس ۱۹۸۵، کتابخانه کنگره آمریکا با همکاری اتحادیه کشورهای عرب (The League of Arab States) در واشنگتن دی. سی.، کنفرانسی بین المللی به نام *Innovation and Tradition in the Arabic Sciences*، التجدید و التقليد فی العلوم العربیة، (ابداع و تقلید در علوم عربی) برگزار کرد که چند تن از عالمان امریکایی و غیر امریکایی در این کنفرانس سخنرانی کردند و در زیر این عنوان من در آوردی، بی پروا، بارها نام دانشمندان ایرانی را یکی پس از دیگری بر زبان آوردند. موضوع جالب توجه آن است که موضوع سخنرانی دو تن از سخنرانان: جورج صلیبا و آلبرت زی. اسکندر برترتیب درباره کارهای علمی خواجه نصیرالدین طوسی^{۲۱} و محمد بن زکریاء رازی^{۲۲} بود که در ایرانی بودن هیچ یک از آنان جای حرف نیست، ولی سخنران دوم با آن که در آغاز کلام خود، زادگاه رازی را شهر ری - نزدیک تهران جدید - خواند،

رازی را پزشک و فیلسوفی از ملل عرب زبان یاد کرد. در آن مجلس علمی، بطور کلی به اصطلاح «علوم عربی» اعتراض شد و از جمله یکی از معترضان پیشنهاد کرد برای «ختم غائله» بهترین بجای «علوم عربی» اصطلاح «علوم اسلامی»! را بکار ببریم. در حالی که «علوم اسلامی» نیز در نادرستی چیزی از «علوم عربی» کم ندارد و این مختصر را مجال بحث در باره آن نیست.

چرا کتابخانه کنگره آمریکا فقط با همکاری «اتحادیه کشورهای عرب»، نه دیگر کشورهای مسلمان، به برگزاری چنین کنفرانسی دست زده است؟ جواب این پرسش را در ضمن مطالبی که در این مقاله آمده است می توان یافت. این که گفتیم اصطلاح «علوم عربی» با اصطلاح «علوم یونانی» از زمین تا آسمان تفاوت دارد یکی از تفاوتهايش آن است که در روزگار ما از بُعد سیاسی «علوم عربی» بهره برداریهای ناروا می کنند و کشورهای عرب نیز، با «تواضع» خاص به ریش می گیرند که همه دانشمندی که آثارشان را به زبان عربی نوشته اند، عرب هستند!

خلاصه آن که اصطلاح «علوم عربی» و امثال آن بر ساخته اروپایان و امریکاییان است، بی آن که ملتها و اقوام مسلمان در قرنهای پیشین یا عصر حاضر هرگز بر آن صحنه گذاشته باشند. محصولی است خارجی و غربی، اروپایی و امریکایی. اصطلاحی است حد اقل نادرست و غیر علمی که در مواردی صرفاً برای مقاصد خاص سیاسی بکار برده می شود. بر خارجیان حرجی نیست که برای تأمین منافع کوتاه مدت و دراز مدت خود، هر جا که دستشان برسد و تیغشان ببرد، بال و پر «ایران» را بزنند و قیچی کنند، چنان که سالهاست خلیج فارس را Arabian Gulf می خوانند. ولی درد بیدرمان آن است که برخی از مسلمانان فارغ التحصیل مدارس و دانشگاههای اروپایی و امریکایی نیز در این زمینه ها، و به دلایل خاص که بر ما مجهول است، نه فقط قدم در جای پای خارجیان می نهند، بلکه در اثبات درستی اصطلاحات نادرست و کارهای ناصواب آنان، از زمین و آسمان، نیز دلیل و برهان می آورند.

در پایان این موضوع را ناگفته نگذاریم و حق مطلب را ادا کنیم که اروپایان در برگزیدن اصطلاح «علوم عربی» چنان که گذشت به ذکر دلیلی ظاهراً علمی - ولو بسیار ضعیف و غیر قابل قبول - اکتفا کرده اند، ولی هرگز در درستی این اصطلاح، مطالبی از این گونه نگفته اند که ما این علوم را «عربی» می خوانیم، چون به زبان عربی است که فصیح ترین زبانهاست و بهشتیان همه بی استثناء به این زبان سخن می گویند، چون زبان عربی، زبان وحی است و قرآن بدین زبان بر پیامبر اسلام نازل گردیده است، چون

تنها به زبان عربی است که می توان دقیق علوم ریاضی و طب و امثال آن را بیان کرد نه به زبانهایی چون پارسی و هندی، چون زبان عربی سبب پیشرفت این دانشها شده است و نظایر آن. در حالی که وقتی در این گونه موضوعها فرنگیان کار را به دست دانشمندان مسلمان اعم از ایرانی و پاکستانی و سعودی و لیبیایی و... که در مکتب آنان تلمذ کرده اند، می سپارند، اینان برای گرم کردن بازار خود سخنانی از آن گونه که یاد کردیم بر زبان می آورند، بی اشاره به این امر که اصطلاح «علوم عربی» و نظایر آن ساخته و پرداخته غیر مسلمانان است نه کار ما دانشمندان مسلمان، و کاربرد آن به هیچ وجه برای ادای احترام به «عرب»، «دین اسلام»، «پیامبر اسلام»، و «مسلمانان» نیست. و در این هنگام است که آدمی از دست این همکیشان خود به خود فرنگیان پناه می برد که گفته اند «در جهنم عقربی هست که از آن به مار پناه می برند!»

ج ۰۴

یادداشتها:

- ۱- خوارزمی، مفاتیح العلوم، تصحیح G. Van Vloten، بریل ۱۸۹۵، ص ۵، ۱۳۱.
- ۲- فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۱۸، ص ۴ - ۷، ۱۱.
- ۳- شمس الدین محمد آملی، نفائس القونون فی عرائس العیون، به نقل از: Seyyed Hossem Nasr، *Islamic Science, an Illustrated Study*, World of Islamic Festival Publishing Company Ltd., 1976, p. 16.
- ۴- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۸۳ - ۸۸۷.
- ۵- Brown, E. G., *History of Arabian Medicine*, Cambridge, 1921.
- ۶- کرلو الفونسو نلینو (Carlo Alfonso Nallino)، تاریخ نجوم اسلامی، (نام کتاب در اصل: علم الفلك. تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی)، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۴۹.
- ۷- ذلیسی اولیری (De Lacy O'Leary)، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، (نام کتاب در اصل: *How Greek Science Passed to the Arabs*)، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۴۲.
- ۸- حنا الفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، (نام کتاب در اصل: تاریخ الفلسفه العربیه)، ترجمه عبد المحمد آیتی، تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۹- کرلو الفونسو نلینو، تاریخ نجوم اسلامی، ص ۲۱ - ۲۲.
- ۱۰- همان کتاب، ص ۲۲ - ۲۳.
- ۱۱- ادوارد براون، طب اسلامی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران ۱۳۳۸.
- ۱۲- رک. زیر نویس ۶.
- ۱۳- رک. زیر نویس ۷، و نیز همان کتاب، صفحه «۵» مقدمه مترجم.

- ۱۴- رک. زیرنویس ۸.
- ۱۵- «۶۴ سال ترجمه بعنوان وظیفه شرعی»، کیهان فرهنگی، تهران، ش ۴، تیرماه ۱۳۶۳، ص ۷.
- ۱۶- کرلو الفونسو نلینو، تاریخ نجوم اسلامی، زیرنویس ص ۲۱.
- ۱۷- حنا الفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵ مقدمه مترجم.
- ۱۸- کرلو الفونسو نلینو، تاریخ نجوم اسلامی، ص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۱۹- رک. زیرنویس شماره ۱.
- ۲۰- خوارزمی، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۷، ص ۶.
- ۲۱- حنا الفاخوری - خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۳۵۵.
- ۲۲- از جمله رک. G. Anawati, "Science", *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2 B, P. 743.
- ۲۳- ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، چاپ چهارم، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۰.
- ۲۴- George Saliba, Columbia University, "al-Tusi's Tahrir al-Majisti: The Role of the Astronomical Commentators."
- ۲۵- Albert Z. Iskandar, Wellcome Institute for the History of Medicine, London, "The High Calibre of al-Razi's Medicine."

فریدون فرخ*

بادآوری

اساطیر اقوام هند و اروپایی (بجز یونانیان) دارای ساختی سه گانه است و ایزدان آن را در مجموع می توان به سه گروه خیلی کلی تقسیم کرد: ایزدان آسمانی، هوایی، (جوی) و زمینی! «جایگاه» ایزدان گروه اول در آسمان است. آنها ایزدان بنیانگذار، آفریننده یا قانونگذار و نگهدارنده نظام و سامان جهانند. «پیمان» کیهانی میان نیروهای مابعد طبیعی، نیروهای طبیعی و انسان، داد و هماهنگی اینجهانی وابسته به این ایزدان است. «جایگاه» گروه دوم میان زمین و آسمان، در هواست. اینها ایزدان جنگ (و گاه صلح)، نیرو، فلز و سلاحند. ایزدان گروه سوم بر زمین «جا» دارند و بیم‌رگی، رویندگی، فراوانی و باروری آب و گیاه و جز اینها وابسته به آنهاست. از سوی دیگر سه گروه ایزدان، بنیانگذار، نگهدار و مظهر سه طبقه بنیادی جامعه‌های کهن اقوام هند و اروپایی هستند: «دینیاران»، «رزمیان» و «دامداران - کشاورزان» و بطور کلی تولید کنندگان.

تعلق ایزدان به هر گروهی خویشکاری (Fonction)، سرشت یا خصلت و رابطه آنها را با طبیعت و انسان معین می کند. مثلاً خویشکاری ایزد جنگ، پشتیبانی از

* به دعوت «گروه فرهنگی و تحقیقاتی ایران، Iran Education and Research Group» وابسته به دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس (U.C.L.A.)، سمپوزیوم شاهنامه در روزهای ۱۴ و ۱۵ مارس ۱۹۸۶ در آن دانشگاه برگزار گردید. در این مجلس بحث علمی آقایان محمود امید سالار، امین بنانی، پرتو اعظم، کاوه صفا، جلال متینی، شاهرخ مسکوب، و احسان یار شاطر سخنرانی کردند و در پایان برنامه فیلمی از مینیاتورهای شاهنامه بتوسط آقای ایرج گرگین به نمایش گذاشته شد. «فریدون فرخ» متن مشروح خطابه آقای شاهرخ مسکوب در این سمپوزیوم است. ایران نامه

رزمیان و پیروز کردن آنهاست و ویژگی اخلاقی او بیباکی و «خشَم» (aēšma). فلزات که به کار مبارزه می آیند به این ایزد مربوطند، یا حمایت از رویدنیها و جانوران، باروری و فراوانی آنها، تندرستی و دانش پزشکی و چیزهای دیگر که از کارهای ایزدان گروه سوم است.

البته چنین تمایز آشکار و یا جدایی میان ایزدان سه گروه و خویشکاری آنها برای شکافتن و روشنتر دیدن موضوع مطالعه است و گرنه اساطیر این اقوام از همان آغاز پدید آمده ای دگرگون شونده بود، مفهوماً، ایزدان و پهلوانان، نقشها و وظائف و همه ساخت و سازشان پیوسته در هم می آمیخت و صورت و محتوای تازه ای می یافت، بطوری که تجزیه و بازشناختن خویشکاری بسیاری از ایزدان یا پهلوانان کاری دشوارست.

درباره سه طبقه اجتماعی و ساخت سه بخشی اساطیر اقوام کهن هند و اروپایی دانشمندانی چون G. Widengren, S. Wikander, E. Benveniste, M. Molé و دیگران و مخصوصاً بیشتر و پربارتر از همه G. Dumézil پژوهشهای گسترده و عمیقی کرده و توجیه و تفسیر تازه و هوشمندانه برای بسیاری از نکته های تاریخ و گرهای ناگشوده یافته اند.^۱ در اینجا قصد ما بازگویی سخنان گفته شده نیست، بلکه پس از این اشاره گذرا و سرسری به نظریه سه بخشی اساطیر اقوام هند و اروپایی، می خواهیم از دیدگاه این نظریه، نگاهی به خویشکاری فریدون در اساطیر و بازتاب آن در حماسه ایرانی، شاهنامه، بیفکنیم.

خویشکاری فریدون در اسطوره

در اوستا فریدون را در آبان یشت، ارت (Areta) یشت، گئوس (Gaušh) یشت، ماه یشت و نیز در رام (Ram) یشت می بینیم.

فریدون و آناهیتا

آبان یشت در ستایش اردو یسور آناهیتا (Aredvisur Anahita) ایزد آب، رودخانه ها و دریاها، باروری و برکت... (گروه سوم) است. در آبان یشت پس از زرتشت هریک از بزرگان اهورایی و اهریمنی از اردو یسور آناهیتا نیازی دارد و قربانی و فدیهای نثار می کند. نیاز و آرزوی هر کس سازگار با خویشکاری دو جهانی (مینو و گیتی) اوست. نخست هوشنگ پیشدادی و سپس جمشید خواهان پادشاهی بزرگ بر

همهٔ کشورها و پیروزی بر مردمان و جادوان... است و پس از آنها فریدون: «از برای او فریدون پسر آئویه از خاندان توانا در (مملکت) چهار گوشه (وَرنه) صد اسب هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد... و از او درخواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای اردو یسور ناهید که من به آزی دهاک (ضحاک) سه پوزه، سه کله، شش چشم هزار چستی و چالاکی دارنده ظفریابم به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قویترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباہ سازد و که من هر دو زنش را برابیم، هر دو را سنگهوک (شهرناز) و آرتوآک (ارنواز) را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می باشند.»^۲

پس از فریدون گرشاسپ و افراسیاب نیاز می آورند، اولی برای پیروزی بر اژدهایی و دومی برای دست یافتن به فرّی که از آن کشورهای آریایی و زرتشت است. و در این میان خواست افراسیاب، چون اهریمنی است، اجابت نمی شود. و اما آرزوی فریدون پیروزی بر اژدهاست که در بر دارندهٔ بی آبی و خشکسالی است و می خواهد زنان وی را که مظاهر آب، فراوانی، برکت و زاینندگی هستند بدست آورد.

در اینجا پیوندی قدسی و مابعد طبیعی میان پهلوان و ایزد (از گروه سوم) وجود دارد که نیاز پهلوان، سازگار با خویشکاری او برآورده می گردد.

فریدون و آب

فریدون از خاندان ائویه (Athwya) است. این نام اوستایی دگرگون شدهٔ آپتیه (Aptya) و دایسی و مشتق از ماده ap (آب)، Apah (آب) است. و آب به عنوان عاملی بارور کننده، شفا بخش، پاکساز و... مانند زمین به ایزدان و خویشکاری گروه سوم مربوط می شود.^۳ نام خاندان فریدون از «آب» گرفته شده و در نتیجه پیوند او با ایزد آب و جایگاه اساطیری دودمان او در گروه سوم بدیهی است.

فریدون و آرت

همانند چنین پیوندی میان فریدون و یکی دیگر از ایزدان گروه سوم نیز وجود دارد. آرت دختر اهورامزدا و اسفندارمذ، فرشتهٔ برکت، فراوانی، دارایی، نعمت است، پر نعمت به عنوان صفت اکثراً برای او می آید و گاه به همین صفت نامیده می شود. در اینجا فریدون با ایزدی پیوسته است که در فرار از برابر تورانیان بزیر پاهای گاو نر، بزیر گلوی یک میش گشن در گله ای مرکب از صد گوسفند پنهان می شود و از زنی که فرزند نزاید،

از زنی که فرزند از بیگانه بزاید و از ستمکاری که مردانی که دختران را بفریبند بیزارست.^۴ به این ترتیب فریدون با ایزدی پیوند قدسی و مینوی دارد که گذشته از فراوانی و دارایی نگهدار زناشویی و باروری و خانمان نیز هست. در حالی که هوشنگ از این ایزد پیروزی بر دیوها را آرزو می کند و جمشید خواستار برکت، نعمت و جاودانگی، از بین بردن گرسنگی و پیری است، پس از آنها نیاز فریدون، همان پیروزی بر — اژدها (آژی دهاک) و نتیجه نیز همان آسالی، برکت و فراوانی است.

فریدون و «گاو»

گئوش روانِ گاو نخستین و گاو، نخستین آفریده اهورامزدا،^۵ یکی دیگر از مقدسان گروه سوم است زیرا او چارپایان خرد و بزرگ را، دوستان و کودکان را تندرست نگه می دارد. او نگهدار تندرستی جانداران نیک است. فریدون همان یاری پیشین را از او هم آرزو می کند و به همان پیروزی می رسد.^۶

«گاو» مثال اعلا و نخستین نمون (Archetype) جانوران اهورایی و سودمند و نخستین جانوری است که اهریمن می کشد. روان گاو که بمنزله روان جانوران سودمندست وقتی از تن جدا می شود در برابر آن می ایستد و با صدایی چون فریاد همزمان هزار مرد، خطاب به اهورامزدا می گوید اکنون که زمین و یران، گیاه خشکیده و آب آلوده است سروری آفریدگان را به که می سپاری تا از آنها نگهداری کند. روان گاو در منزلگاه ستارگان، ماه و خورشید همین را سه بار باز می پرسد و سرانجام اهورامزدا «فَرَوَهَر» زرتشت را به وی می نماید و می گوید این را برای گیتی (اینجهان) می آفرینم تا نگهدارشان باشد. روان گاو خرسند می شود و می گوید من آفریدگان را می پرورم و می پذیرد که چون جانوری سودمند به گیتی باز آید.^۷

دارمستر می گوید: «به نظر می آید که جانان ائوویه (Athwya) پیش از هر چیز خاندانی کشاورز باشد زیرا نام بیشتر اعضاء آن با «گاو» ترکیب شده مانند پوروگئو (Puru Gao) سیاوگئو (Syava Gao) سپئت گئو (Spaeta Gao).»^۸

بستگی فریدون و دودمان او به «گاو» از اسطوره به دوران حماسی و سپس به «منابع» تاریخی نیز کشیده می شود. بنا به گفته طبری: «به پندار پارسیان پدران افریدون تا ده پشت همه ائفیان نام داشتند از آن رو که از ضحاک بر فرزندان خویش بیمناک بودند و روایت بود که یکیشان بر ضحاک چیره شود و انتقام جم را بگیرد. و اینان به لقبها ممتاز و شناخته بودند. یکی را ائفیان صاحب گاو قرمز گفتند و ائفیان صاحب گاو ابلق و

صاحب گاو چنان و چنان. و فریدون پسر اثفیان پر گاو بود به معنی صاحب گاو بسیار، پسر اثفیان نیک گاو یعنی صاحب گاوان خوب، پسر اثفیان سیر گاو، یعنی صاحب گاوان چاق و درشت، پسر اثفیان پور گاو (در متن عربی: بر گاو) یعنی صاحب گاوان به رنگ گورخر، پسر اثفیان اخشین گاو یعنی صاحب گاوان زرد، پسر اثفیان سیاه گاو یعنی صاحب گاوان سیاه، پسر اثفیان سپید گاو (در متن عربی: اسپید گاو) یعنی صاحب گاوان سپید، پسر اثفیان کبر گاو یعنی صاحب گاوان خاکستری، پسر اثفیان رمین گاو (در متن عربی: ابن اثفیان رمین) یعنی صاحب همه جور گله و همه رنگ گاو، پسر اثفیان بنفروسن پسر جمشاد»^۹

فریدون و ماه

بستگی فریدون و گاو او را به یکی دیگر از ایزدان گروه سوم - ایزد ماه - مربوط می‌کند، زیرا ماه نگهدارنده نطفه گاو و جانوران نیک است تا از گزند اهریمن در امان باشند.^{۱۰} «من می‌ستایم ماه، حامل نژاد ستوران را، بغ رایومندِ فرهمندِ آبرومندِ تابنده ارجمندِ مالدارِ چست و چالایکِ سودمندِ سبزی رویاننده آباد کننده بغ درمان دهنده را.»^{۱۱} اینها همه از ویژگیهای ایزدی است که «چون روشنایی او بتابد همیشه در بهار گیاه سبز از زمین بروید»^{۱۲} سر آغاز ماه‌یشت چنین است: «ماه حامل نژاد ستوران را، گوش یگانه آفریده را، چار پایان گوناگون را خشنود می‌سازیم». نژاد و روان «گاو»، صورت مثالی (مینو) چار پایان و هستی اینجهانی (گیتی) آنها با ایزد ماه در آمیخته و توأم است. از سویی نژاد فریدون و پدرانش با «گاو» پیوند دارد و از سویی دیگر نژاد «گاو»، با ماه. در نتیجه فریدون و ماه بواسطه بهم راه می‌یابند. اگرچه از پیوند این ایزد و پهلوان همگروه مستقیماً در اسطوره حرفی زده نشده ولی بعدها در حماسه نشانه‌ها و اشاره‌هایی از این رابطه می‌بینیم.

وهومن (اندیشه نیک) از همه ایزدان به اهورامزدا نزدیک‌ترست. جانوران سودمند و جامه سفید زندگی اینجهانی (گیتی) این ایزد هستند.^{۱۳} یا به عبارت دیگر، وهومن در این جهان به صورت جانداران نیک و در جامه سفید تجلی می‌کند. ایزد ماه و روان گاو (گوشورون) و ایزد «رام» از همکاران او یند.^{۱۴}

در میان امشاسپندان هفتگانه همانندی وهومن به اهورامزدا از همه بیشترست. او از گروه نخستین مقدسان مینوی است. گذشته از دیگران، او از جانبی همدستی ایزد ماه (نگهدار نطفه گاو) را دارد و از جانبی همدستی ایزد «رام» (گروه دوم) را. او چون

اهورامزدا «خویشکاری سه گانه» را در خود فراهم آورده و پیوندگاه هر سه آنهاست.

فریدون و «خشکسالی»

خویشکاری فریدون باروری و فراوانی است برای این که این خویشکاری از قوه به فعل درآید و هستی پذیرد، باید دیو بی آبی و خشکسالی (آژی دهاک) یعنی دشمن آبادانی و رویندگی و... از بین برود و این ممکن نیست مگر با نابودی «اژدها». به این ترتیب کشتن اژدها لازمه خویشکاری فریدون است. در جای دیگری می بینیم آبتین پدر فریدون دومین کسی بود که آیین آماده ساختن هوم^{۱۵} را بکار بست و اترپ پدر گرشاسپ سومین، و به پاداش، ایزد هوم فرزندان اژدها کش به آنها داد.^{۱۶} به تعبیری فریدون نژاد آسمانی از هوم دارد. اوست که این پسر را به آن پدر می دهد و خود هوم ایزد گیاه است و مانند فریدون با ابر و باران، با آب پیوند دارد و هر دو در گروه سوم هستند.

در جایی دیگر نیز او با هوم سر و کار دارد. فریدون بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی است که بیماری و مرگ را به بند می کشد و به گفته وندیداد «شمشیر جنبان تب سوزان را از تن مردم دور می دارد.» او برای درمان دردها گیاهان دارویی را از هوم دهنده جاودانگی و کارد (برای جراحی) را از خششروئیریه (Khashatra Vairya) ایزد فلزات (گروه دوم) می گیرد.^{۱۷}

فریدون و ایزدان جنگ

خویشکاری فریدون بدون جنگ به انجام نمی رسد و پیروزی در جنگ بدون خواست و یاری ایزدان جنگ بدست نمی آید. بنا بر این فریدون - شاید از راههای بسیار - اما در این برداشت از دو راه با ایزدان جنگ (گروه دوم) پیوند می خورد: یکی به سبب خویشکاری (و در گیتی)، دیگر به میانجی وهومن و «همکار»ش ایزد «رام» (در مینو) چون که «رام» ایزد جنگ است.

«وویو» ایزد جنگ و شاید کهنترین ایزد جنگ اساطیر ایران است. در اوستا نام یشت ویژه او «رام یشت» است. تمامی این یشت درباره «وویو» و به عبارت دیگر عنوان یشت ویژه وویو، رام یشت است. بنا به نظر دارمستتر «رام هواستر» (Rāma Hvastra) به معنای: «رام بخشنده (یا دارنده) چراگاههای خوب» است. او خود لذت، خشنودی و ایمنی است.^{۱۸} در سنت جدید «وویو» یا «رام» است ولی در سنتی کهنتر یعنی در بندهشن بزرگ رام و وویو یکی هستند. وای [وویو] را «رام» می نامند زیرا به همه

آفریدگان رامش می‌بخشد.^{۱۹} همچنين «رام» بخشی از «ویو» است که به وهومَن (اندیشه نیک) تعلق دارد.^{۲۰} یعنی آن بخشی از جنگ که دارای سرشت اهورایی است. «رام» چهره آرام، آشتی جو و مهربان ایزد خشم و ستیز (ویو) است. در رام یشت همین ویژگی ایزدی را که بخشنده «آشتی پیروزمند و سودمندی» است می‌بینیم. در «رام یشت» نخست اهورامزدا، هوشنگ و تهمورث «ویو» را برای پیروزی بر اهریمن، دیوها و دروغ پرستان، جادوه‌ها و پریهان می‌ستایند و جمشید او را برای فراوانی، برکت و جاودانگی. اما پیش از فریدون، ضحاک (آژی‌دهاک) او را می‌ستاید و از او می‌خواهد «این کامیابی را به من ده، تو ای اندروای (= ویو) زبردست که همه هفت کشور را از آدمی تهی کنم»^{۲۱} اما کامیاب نمی‌شود زیرا همچنان که اژدها (آژی‌دهاک) و ایرانی و خشکسالی است در اینجا «ویو» بخشنده آبادانی و فراوانی است. رام یشت این گونه آغاز می‌شود: «من می‌ستایم آب را و بغ (خدا - ایزد) را، من می‌ستایم آشتی پیروزمند را و سود را، هر یک از این دو را، این «اندروای» (= ویو) را ما می‌ستایم، این اندروای را ما (به یاری) می‌خوانیم... تا این که به یکبارگی به دشمن شکست دهیم و بهترین ایزد را ما می‌ستاییم.»^{۲۲}

ستایش ایزد جنگ (گروه دوم) با آب آغاز می‌شود که سرچشمه آبادانی، فراوانی، باروری و همه چیزهایی است که با خویشتکاری ایزدان و پهلوانان گروه سوم پیوند دارد. در دوره‌های متأخر اساطیر ایران با دو «ویو»، دو چهره متفاوت و ظاهراً بیگانه یک ایزد سر و کار داریم که یکی را «وای» (= ویو) وه (به) و یکی را «وای» بد می‌گفتند.^{۲۳} وای وه مثل ایزد دیگر جنگ، ورتَرَعَن (بهرام) و یا مثل ایزد رام «چراگاه خوب بخشنده»^{۲۴} و یاری دهنده نیکان است.

اینک در رام یشت، فریدون از دودمان «آبیان» (اثویه) برای پیروزی بر دیو خشکی دست نیاز بسوی ایزدی دراز می‌کند که ستایش او با «آب» آغاز می‌شود: ایزدی از گروه دوم به سحت و «سرزمین» گروه دیگر (سوم) راه می‌یابد و پهلوانی از این «سرزمین» برای پیروزی از او یاری می‌خواهد. «او را بستود فریدون پسر آبتین از خاندان توانا در (مملکت) چهار گوشه ورن در روی تخت زرین: در روی بالش زرین در روی فرش زرین^{۲۵} نزد «برسم» گسترده با کف دست سرشار. از او درخواست این کامیابی را به من ده توای «اندروای» زبردست که من به آژی‌دهاک (ضحاک) سه پوزه و سه کله و شش چشم و هزار مکر دارنده ظفر یابم به این دیو دروغ...»^{۲۶}

همه بندهای رام یشت این گونه آغاز می‌شود: «می‌ستایم آب را و بغ را...» اول آب و

بعد ایزد و چیزهای دیگر. نیازپهلوان «آب سرشت» به ایزد جنگی «آب کردار» هریکی را صاحب خوشکاری دیگری و در نتیجه دارای دو خوشکاری می‌کند.

فریدون و مهر

فریدون اژدها کش با ایزد مهر که او نیز در دوره‌هایی ایزد جنگیان بود، پیوند می‌یابد. جشن سال نو در ایران کهن دارای اهمیت زیادی بود. ولی بسیاری از نشانه‌های آن از بین رفته و چندان چیزی از آن بازنمانده است. اما به یاری اساطیر هند می‌توان بخشهایی از آن را باز ساخت. از جمله آیینهای ویژه این جشن کشتن اژدها بود. تصور می‌شد که در آغاز اژدهایی بر دنیا چیره بود و آنها را زندانی و خشکسالی را فرمانروا کرده بود. ایزد یا پهلوانی ایزدی پس از نبرد بر اژدها پیروز می‌شود، دژ او را می‌گشاید، آبهای فرو بسته در آن و زنانی را که در حرم اژدها اسیر بودند آزاد می‌کند. آنگاه باران باز می‌بارد و زمین را بارور می‌کند، همچنان که ایزد یا پهلوان جوان نیز با زنان آزاد شده در می‌آمیزد.

در هندی اژدها «ورتر» (Vratra) و نیز «آهی» (Ahi) به معنی مار بود و کشنده اژدها ورتره (Vrtahan) نامیده می‌شد.

در اساطیر ایران ورترا (Verethrayna) یعنی کشنده Verethra وجود دارد اما از خود ورترا (Verethra) اثری باقی نمانده. در عوض هم‌تای مار، «آهی» هندیان، در اساطیر ایران آری‌دهاک (= اژدها) وجود دارد.^{۲۷} ورتراغن مانند و یو یکی از دو ایزد بزرگ جنگ بود. بعدها و بویژه در دوران تاریخی پارت‌ها ایزد مهر پاره‌ای از ویژگیهای ورتراغن را می‌گیرد و مانند او به صورت ایزد رزمیان و سپاهیان در می‌آید و پرستش او مخصوصاً در میان اینان رواج می‌یابد. همچنان که «مهر» بعضی از ویژگیهای بهرام (ورتراغن) را از آن خود می‌کند، در این بابجایی، بهرام به صورت دستیار و همدست مهر در می‌آید.^{۲۸} مثل رام (= و یو) ایزد دیگر جنگ که به ایزد مهر بستگی می‌یابد.^{۲۹} از طرف دیگر در دوره‌هایی و در بخشهایی از ایران مهرگان آغاز سال نو و جشن تجدید سال با آیین اژدهاکشی توأم بود.^{۳۰}

خلاصه کنیم:

- ایزد مهر صاحب و ویژگیهای ورتراغن (اژدها کش) می‌شود.
- «ورتراغن» به صورت دستیار ایزد مهر در می‌آید.
- «و یو» ایزد دیگر جنگ نیز به مهر وابسته می‌شود.
- مهرگان با آیین اژدهاکشی توأم بود.

- کشتن اژدها هم با «ورثرغن» و هم با فریدون پیوند داشت.

به این ترتیب ایزد مهر هم با بهرام (ایزد کشنده اژدها) و هم با فریدون اژدهاکش ارتباط پیدا می کند، بطوری که پیروزی فریدون بر اژدها برابر می شود با روز مهر از ماه مهر.

«مهرگان شانزدهم روزست از ماه مهر و نامش مهر و اندر این روز فریدون ظفر یافت بر بیوراسب جادو آنک معروف است به ضحاک و به کوه دماوند بازداشت و روزها که سپس مهرگان است همه جشن اند بر کردار آنچه از پس نوروز بود و ششم روز آن مهرگان بزرگ بود و «رام» روز نام است و بدین داندش.»^{۳۱}

در این روایت بیرونی هم نوعی هماهنگی در خویشکاری میان دو ایزد گروه دوم یعنی رام (= و یو) و مهر دیده می شود، دو ایزدی که خویشکاری فریدون به هر دو آنها وابسته است.

فریدون، سرکرده رزمیان

اما فریدون فقط به عنوان پهلوانی از گروه سوم و برای کشتن اژدها با ایزدان جنگ ارتباط ندارد. در جایگاهی دیگر از اساطیر ایران، او بمنزله سرکرده رزمیان و پهلوانی از گروه دوم با ایزدان همین گروه پیوندی بیواسطه و مستقیم دارد.

فریدون، مانند گرشاسپ، اژدهاکش و از پهلوانان «انجمن مردان» جامعه های «هند و اروپایی» است.^{۳۲} وجود چنین گروهی از یلان به دورانهای کهن باز می گردد. این «انجمن» از جوانان جنگاور تشکیل می شد و اعضاء آن را Mairya به معنی «مرد جوان» می نامیدند. این مردان اهل جذبه و بی خویشی بودند. و بزرگی آنها خشم بیدریغ و شعارشان خشم (aēsma) بود و «وَرک» (گرگ) نیز نامیده می شدند. آنها در آیینهای خود پهلوانی کشنده اژدها را می ستودند و او را سرکرده و سرمشق خود می دانستند.^{۳۳}

پرستش مهر به عنوان ایزد رزمیان و سپاهیان در دوران تاریخی پارت ها گسترش فراوان می یابد و این ایزد بسیاری از ویژگیهای ایزدان جنگ (و یو- و رثرغن) را به خود اختصاص می دهند.^{۳۴} از طرف دیگر اسطوره فریدون اژدهاکش اوستا و افسانه های شفاهی او، به صورتی که بازمانده، در همین دوره تدوین و بر ساخته می شود.^{۳۵} بنا بر این می توان چنین پنداشت که در یک دوره دراز تاریخی (پارت ها) خصوصیات و خویشکاری مهر (ایزدی از گروه اول) و فریدون (پهلوانی از گروه سوم)، همزمان و در دو جهت اما به سوی یک هدف تحول یافته به یکدیگر نزدیک شدند و سپس بی آن که

سرشت نخستین خود را از دست بدهند، در و یژگیها و خویشکاری رزمیان (گروه دوم) بهم رسیده و داستان تازه‌ای ساختند و فریدون، پهلوان و سرکرده «انجمن مردان»، با ایزد نگهدار این انجمن^{۳۶} بهم پیوستند و بدین گونه فریدون دارای خویشکاری دو گانه‌ای شد، هم پهلوان آب و آبادانی، فراوانی و رویندگی و... هم پهلوان دشمن شکن جنگ، نابود کننده خشکی و خشکسالی و آزاد کننده آبها، زمینها و رویدنیها.

خویشکاری فریدون در حماسه

اینک به شاهنامه باز می‌گردیم.

فریدون و مهر

پیوند فریدون و مهر از اسطوره و افسانه‌های کهن پهلوانی تا دوران اسلامی تاریخ ایران باز می‌ماند و به حماسه ملی ما می‌رسد. در شاهنامه:

فریدون چو شد بر جهان کامکار	ندانست جز خویشان شهریار
به رسم کیان تاج و تخت مهی	بیاراست با کاخ شاهنشهی
به روز خجسته سرمهرماه	به سر نهاد آن کیانی کلاه
زمانه بی اندوه گشت از بدی	گرفتند هر کس ره ایزدی
دل از داورها بپرداختند	باین یکی جشن نو ساختند
می روشن و چهره شاه نو	جهان نوز داد و سرمه نو
پرستیدن مهرگان دین اوست	تن آسانی و خوردن آیین اوست
اگر یادگارست از او ماه مهر	بکوش و برنج ایچ منمای چهر ^{۳۷}

در این سر ماه مهر که فریدون به تخت می‌نشیند، فردوسی اشاره پنهان و «نا دانسته» ای به جشن سال نو دارد. فریدون در آغاز ماهی «نو» جشنی «نو» برپا می‌کند و جهان «نو» می‌شود. همه چیز نشان از باز آمدن و از سر گرفتن می‌دهد اما چون دیگر پیوند ایزد مهر و مهرگان با جشن سال نو در زمان شاعر از یاد رفته، در اینجا جهان نه از راه گردش طبیعی فصلها بلکه به سبب امری معنوی، از برکت «داد» پادشاه تازه، نومی شود و چون دیگر ایزد مهر وجود ندارد، پیوند فریدون فقط با مهرگان باقی می‌ماند و او به صورت پرستنده آیین و جشن مهرگان در می‌آید و «بنیانگذار نخستین» جشن، ایزد مهر، جای خود را به شاهی آرمانی می‌دهد که جشن یادگار اوست، همچنان که نوروز یادگار

جمشیدست.

فریدونِ باران کردار

و اما دربارهٔ خویشکاری فریدون، با وجود دگرگونیهای بسیار نشانه‌های دیگر شخصیت اسطوره‌ای او و از جمله پیوندش با «گروه سوم» بر جای می‌ماند و به حماسه منتقل می‌شود.

کشید ازدهافش به تنگی فراز	برآمد بر این روزگار دراز
جهان را یکی دیگر آمد نهاد	خجسته فریدون ز مادر بیزاد
همی تافت زو فرّ شاهنشهی	ببالید بر سان سرو سهی
بکردار تابنده خورشید بود	جهانجوی با فرّ جمشید بود
روان را چو دانش به شایستگی ...	جهان را چو باران به بایستگی
شده رام با آفریدون به مهر ^{۳۸}	به سر برهمی گشت گردان سپهر

با زادن فریدون نهاد، گوهر و آیین جهان دگرگون می‌شود. در تاخت و تاز هزار سالهٔ دیو خشکی و قحطی، برای زمین و گیاه و انسان سوخته چه چیز ضرورتی از باران و اینک کسی به دنیا آمده که به تازگی و رویندگی سرو، دارندهٔ فرّهٔ جمشید و به روشنی خورشیدست و بسی بیش از اینها «جهان را چو باران به بایستگی» است، بارانی که بر جهان تشنه ببارد! فریدون «باران کردار»^{۳۹} است و آمدن او مانند تولد زرتشت و مقدسان دیگر هستی را جان تازه می‌بخشد.

فریدون، پنهان از ضحاک که در جستجوی او بود، در مرغزاری با شیر گاو «برمایه» و سپس در البرز، «چومرغان بر آن تیغ کوه بلند» پرورده می‌شود و برای سرنگون کردن ضحاک هم از آنجا فرود می‌آید. در اساطیر ایران البرز کوه کوههاست. فریدون از آنجا می‌آید و ضحاک در آنجا زندانی می‌شود. اما چون سرگذشت فریدون موضوع گفتگوی ما نیست از اینها می‌گذریم و فقط به نشانه‌های بازماندهٔ خویشکاری او در حماسه می‌پردازیم.

فریدون و فروغ ماه

فریدون در شاهنامه نیز با «ماه»، آب و گیاه و «گاو» پیوند دارد. او چرم آهنگران را گوهر نشان کرد و آن را «بزد بر سر خویش چون گرد ماه»^{۴۰} کدخدای ضحاک او را می‌بیند که

نشسته بآرام در پیشگاه چو سرو بلند از برش گرد ماه»^{۴۰}
 او «شهریاری چو ماه» است که درباره خود می گوید: «چو سرو سهی قد و چون ماه
 روی»، و باز در جای دیگر:

نشست از بر تخت فیروز شاه چو سرو سهی بر سرش گرد ماه^{۴۰}
 تصویری که از فریدون در نظر می آید سرو و هاله ماه است. سرو با سرسبزی و خرّمی
 همیشگی نماد بالندگی و بيمرگی، درخت مقدس زرتشت و هاله ماه به یاد آورنده فرة
 ایزدی است. تشبیه مکرر فریدون به ماه بازمانده پیوند گم شده ای است که زمانی به آن
 دو وجود داشت. شاید تصور شود که «همانندی» فریدون و ماه تصویر شاعرانه ای بیش
 نیست و سرچشمه ای جز تخیل آفریننده شاعر ندارد. در شاهنامه زیبایی و روشنی
 بزرگان، از زن و مرد به ماه تشبیه شده، اما ترکیب سرو و هاله ماه آن هم به صورت مکرر
 از آن فریدون است و وجود آن نباید تنها از خیال شاعر برآمده باشد و گرنه آن را در سخن
 از دیگران نیز می دیدیم.

رابطه دودمان فریدون و گاو، گاو و ماه، و در نتیجه رابطه فریدون و ماه را که پیش از
 این در اسطوره دیده بودیم اینک در حماسه باز می بینیم اما این بار به صورتی دور و
 شاعرانه: سروی و هاله ماه به گرد سر در باغ بهشت که «زمین گلشن از پایه تخت و زمان
 روشن از مایه بخت»^{۴۱} اوست

بهاری است خرّم در اردیبهشت	همه خاک عنبر همه زرّ خشت
سپهر برین کاخ و میدان اوست	بهشت برین روی خندان اوست
به بالای ایوان او راغ نیست	به پهنای میدان او باغ نیست ^{۴۲}

فریدون آب آزموده

بستگی اساطیری ماه، آب و زن در اینجا نیز وجود دارد.^{۴۳} فریدون برای سرکوبی
 ضحاک، «برون رفت خرم به خرداد روز»^{۴۱} خرداد و مرداد
 (Haurvatāt-Amrtāt) دو ایزد همزاد و توأمند که با ناهید (اردو یسور آناهیتا) گروه سوم
 ایزدان اساطیر ایران را تشکیل می دهند. خرداد ایزد تندرستی و نگهبان آب است و مرداد
 ایزد بيمرگی و گیاه. تندرستی و بيمرگی، آب و گیاه با همند همچنان که دشمنان آن دو
 دیوهای گرسنگی و تشنگی نیز همیشه باهمند.

«بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی که بیماری و مرگ را به بند می کشد»^{۴۷}
 یعنی فریدون «باران کردار» در روز و ژة ایزد تندرستی و نگهبان آب لشکر می کشد تا

دیو خشکی و خشکسالی، اژدها را بکشد. او در راه جنگ باید با یاران از «اروند» رود بگذرد. رودبان کشتی نمی دهد و راه نمی نماید، می گوید شاه جهان مرا گفته است که پشه ای را بی پروانه مگذار بگذرد.

از آن ژرف دریا نیامدش باک	فریدون چو بشنید شد خشمناک
بر آن بارة تیز تک برنشست	همانگه میان کیانی ببست
به آب اندر افکند گلرنگ را	سرش تیز شد کینه و جنگ را
همیدون به دریا نهادند سر	ببستند یارانش یکسر کمر
به آب اندرون غرقه کردند زین ^{۴۵}	بر آن بادپایان با آفرین

در برابر پاسخ رودبان، شاه و همراهان نه به او آزاری می رسانند و نه کشتیهای رامی گیرند، بجای این کار آسان و بدیهی، همگی خطر می کنند، بیابانه به آب می زنند و مردانه از آن سو بیرون می آیند. ارزش تمثیلی (Symbolic) این کار پهلوانی پیداست. پیش از نابودی دیو خشکسالی باید در آب غوطه خورد، در راه آن از جان نهراسید و آب آزموده شد.

رستاخیز کننده ای دیگر (کیخسرو) در فرار از برابر اژدهایی دیگر (افراسیاب) به رودی دیگر (جیحون) می رسد و از آن می گذرد. کیخسرو و همراهان شتابزده اند و از رودبان کشتی می خواهند. گیومی گوید هر چه بایست بخواد و هر چه زودتر ما را بگذران. اما رودبان در عوض یکی از این چهار چیز ناممکن رامی خواهد: یا اسب وزره سیاوش که بی آنها گریز و رهایی محال بود یا خود کیخسرو و فرنگیس را. پاسخ پهلوان را به این «گسته خرد» پریشانگو می توان حدس زد. اما گیوی که در همین سفر، یک تنه سپاه دشمن را شکست می دهد و پیران را به کمند می افکند، رودبان گستاخ را به حال خود می گذارد و بجای آن که دست کم او را گوشمالی بدهد، می گوید «کنون آب ما را و کشتی تو را» زیرا فراریان به یاری فرّه ایزدی شاهزاده باید خود گرداب هلاک را پشت سر گذارند. پس خطاب به پسر سیاوش که بعد از هفت سال جستجو در میان دشمنان وی را یافته بود،

بدو گفت گيوار تو كيخسروي	نبيني از اين آب جز نيكوي
فریدون که بگذاشت اروند رود	فرستاد تخت مهی را درود
جهانی شد او را سراسر رهی	که با روشنی بود و با فرهی
چه اندیشی ار شاه ایران توی	سر نامداران و شیران توی
به بد آب را کی بود بر توراه	که با فرّ و برزی و زیبای گاه... ^{۴۶}

آب نیز چون آتش بر نیکان دست نمی یابد و آنان را نمی آزارد بویژه اگر دارای فرّه ایزدی باشند و پادشاهی آنان خواست و سرنوشتی الهی باشد. کیخسرو از اسب پیاده می شود روی نیاز به خاک می ساید و از خدا پیروزی و رهایی آرزو می کند. سپس همگی به آب می زنند و سلامت به کناره می رسند. اما پیداست که گذر از چنین رودی کار هر کس نیست.

چو از رود کردند هر سه گذر	نگهبان کشتی شد آسیمه سر
به یاران چنین گفت کاینک شگفت	کزین برتر اندیشه نتوان گرفت
بهاران و جیحون و آب روان	سه جوشنور و اسب و برگستوان
بدین ژرف دریا چنین بگذرد	خردمندش از مردمان نشمرد ^{۴۷}

شاعر خود به همانندی کار فریدون و کیخسرو اشاره می کند اما در اینجا معنای تمثیلی گذر از آب روشنترست و بهتر دیده می شود که این، با عبور از رودی معین در سرزمینی جغرافیایی یکی نیست و فقط برای بیان حرکت و رفتن از جایی به جای دیگر نیامده بلکه بیشتر نمودار طی مراحل و سلوک از مقامی به مقام دیگرست.

همچنان که اروند رود (دجله) ایران را از سرزمین ضحاک (عربستان) جدا می کرد، جیحون نیز مرز ایران و توران بود و این هر دو رود در دو کرانه ایران شهر جا داشتند. آزمون بزرگ کیخسرو تکرار همان کار پرخطر فریدون است، هریک از آنها در گذر شگفت انگیز، در خطر کردن و به آب زدن از «مرز» می گذرند، از مرحله تاریکی و ستم و خشکسالی اژدها به مقام روشنایی و داد و آبسالی، راه می یابند.

در بازگشت به توران برای شکستن و کشتن افراسیاب، یک بار دیگر کیخسرو و سپاهیانش از آب می گذرند. آنها هفت ماه تمام بر دریای پر آشوب «زره» کشتی می رانند و در راه به جانوران شگفت بر می خورند و رنجهای هراسناک را از سر می گذرانند تا به خشکی می رسند. در همه اینها گذر از آب بر آمدن از موج و طوفان و رسیدن به آستانه پیروزی است.

در اروند رود فریدون نشان می دهد که با «دریا» دمساز و از گوهر آب است. او سرانجام دژ اژدها را می گشاید و همچنان که پیش از این اشاره شد زنان زندانی حرم (= آبهای فرو بسته) و از آن جمله دختران جمشید را آزاد می کند: «خانه اژدها» کاخی بود «فروزنده چون مشتری بر سپهر» که ایوانش برتر از کیوان می نمود اما فریدون، جوان سترگ جهان ناسپرده «آن را به نام جهان آفرین گشود و

برون آورد از شبستان اوی بتان سیه موی و خورشید روی

بفرمود شستن سرانشان نخست
 در میان زندانیان حرم ضحاک، فریدون با دختران جمشید به شادی و کامرانی می نشیند.
 به یک دست گیرد رخ شهرناز
 به دیگر عقیق لب ارنواز
 شب تیره گون خود بترزین کند
 بزیر سر از مشک بالین کند
 چو مشک آن دو گیسوی دو ماه تو
 که بودند همواره دلخواه تو
 بگردد به برشان چو شد نیم مست
 بدین گونه مهمان نباید بُدست^{۴۹}

فریدون و گاو «طاووس رنگ»

بدین ترتیب بیشتر تمثیلهای پهلوان اژدهاکش اسطوره، در حماسه باقی مانده و از برکت سخن استاد جاودانی شده است. همچنین بطوری که دیده شد نشانه های فراوان دیگر از خویشکاری اساطیری فریدون (در گروه سوم) به حماسه راه یافته است. اما در خویشکاری این گروه، گویا تراز همه پیوند فریدون است با «نخستین نمون» گاو، با روان چارپایان سودمند، با ستوران.

همزمان با زادن فریدون گاو شگفت و بیمانندی نیز به دنیا می آید بنام «برمایه».^{۵۰}
 همان گاو کش نام «برمایه» بود
 ز گاو او را برترین پایه بود
 ز مادر جدا شد چو طاووس نر
 به هر موی بر تازہ رنگی دگر
 شده انجمن بر سرش بخردان
 ستاره شناسان و هم موبدان
 که کس در جهان گاو چو نان ندید
 نه از کرداران پیشین شنید^{۵۱}

گاو به زیبایی طاووس نر که هر مویش به رنگی و تن پرنگارش «همچوپریاه» ای «طاووس رنگ» است. «برمایه» گاو «نغز» و یگانه است که موبدان و ستاره شناسان آگاه از رازهای آسمانی نه چون او بی دیده اند و نه از داندگان پیشین شنیده اند. این «گاو» ایزدی، صورت مینوی چارپایان نیک و مظهر برکت، رسالتی آسمانی دارد، آمده است تا پهلوانی ایزدی را که دارای رسالتی چون خود اوست پرورَد و در پیروزی یاری کند. مادر فریدون که زمانی فرزند را از ضحاک پنهان می داشت و به هر سویی گریزان و پویان بود به وی می گوید:

سرانجام رفتم سوی بیشه ای
 یکی گاو دیدم چو خرم بهار
 که کس را نه زان بیشه اندیشه ای
 نگهبان او پای کرده به گش
 سراپای نیرنگ و رنگ و نگار
 نشسته به بیشه درون شاه فش
 همه پروریدت به بر بر به ناز
 بدو دادمست روزگاری دراز

ز پستان آن گاو طاووس رنگ برافراختی چون دلاور پلنگ
 سرانجام زان گاو و آن مرغزار یکایک خبر شد سوی شهریار
 زبیشه ببردم تو را ناگهان گریزنده ز ایوان و از خان و مان
 بیامد بکشت آن گرانمایه را چنان بی زبان مهربان دایه را^{۵۲}

پیداست که برومندی و دلیری پلنگ وار جوان «جهان ناسپرده» از برکت وجود این جانور آرمانی است که سه سال پستان به دهان کودک داد^{۵۳} و به همین سبب نیز کشته شد.

اما پیوند فریدون و «برمایه» از این فراتر می‌گذرد. در اسطوره دودمان فریدون با گاو مناسبی داشت اما در حماسه گویی هر دو از یک نژادند زیرا یکی از برادران فریدون که در نبرد با ضحاک همه جا همراه و همدست اوست «برمایه» نامیده می‌شود. برادر و «گاو» هر دو یک نام دارند. از این گذشته فریدون به کین خواهی پدر و گاو به جنگ ضحاک می‌رود. خواب‌گزار پیش بین در سبب دشمنی فریدون، به ضحاک می‌گوید:

برآید به دست تو هوش پدرش از آن درد گردد پر از کینه سرش
 یکی گاو «برمایه» خواهد بُدن جهانجوی را دایه خواهد بُدن
 تبه گردد آن هم به دست تو بر بدین کین کشد گرزّه گاو سر

فریدون خود نیز در پاسخ دختران جمشید نژادش را چنین می‌گوید:

منم پور آن نیکبخت آبتین که ضحاک بگرفت ز ایران زمین
 بکشتش به زاری و من کینه جوی نهادم سوی تخت ضحاک روی
 همان گاو برمایه کم دایه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
 ز خون چنان بی زبان چار پای چه آمد بر آن مرد ناپاک رای
 کمر بسته‌ام لاجرم جنگجوی از ایران به کین اندر آورده روی^{۵۴}

فریدون و «گرزّه گاو سار»

جان گاو هم ارزش زندگی پدرست و فریدون به خونخواهی آنان به جنگ اژدها می‌رود. در این جنگ سلاح پهلوان - «گرزّه گاو سر» - هم از «گاو» گرفته می‌شود. پیش از جنگ فریدون

نگاری نگارید بر خاک پیش همیدون بسان سر گاو میش^{۵۵}

و آهنگران گریزی به همین شکل: «گاو سار» و «گاو پیکر» می‌سازند.

در اسطوره اهریمن قاتل گاو است و در حماسه وجودی اهریمنی. در اسطوره نطفه

گاو در ماه - دور از دسترس دشمن - و روانش در جهان - برای یاری به آفریدگان - باقی می ماند،^{۵۶} در حماسه نیز «گاو» پس از مرگ - در نبرد با اژدها - حضور دارد و فریدون با سلاحی که نه فقط صورت بلکه سیرت خود را نیز از او گرفته، بر ضحاک پیروز می شود. زیرا گرز فریدون سلاحی معمولی، چون دیگر افزارهای جنگ نیست، از جایی دیگرست و نشانی ویژه از آن خود دارد. این گرز «چون لختی کوه در میان گروه می تابد و بگردار خورشید می افروزد.»^{۵۷} همانطور که فریدون از فروغ ماه برخوردار شد «گاو» نیز از این روشنی مینوی بی نصیبی نمانده، بوژه که «گرزه گاو سار» سلاحی مقدس است در نبرد با دیوی اهریمنی.^{۵۸}

«گاو» پرورنده فریدون که همنام برادر او و جانش دست کم هم ارزش و برابر با زندگی پدر پهلوان است، حتی پس از مرگ یار و هم‌زم فریدون می ماند. پرورده و پرورنده خویشان معنوی یکدیگرند. هر دو برای کار کیهانی یکسانی به جهان آمده اند، برای نابودی ضحاک!

ضحاک ماردوش

آژی دهاک اساطیر، در حماسه بدل به ضحاک ماردوش تازی شد. ضحاک پادشاهی است «اژدها، اژدهاپیکر، جادو پرست، دیو و دد و اهریمن» که «همی خون دام و دد و مرد و زن»^{۵۹} را می ریزد. او از نوجوانی فریفته ابلیس، پدرکش و دشمن مردم و جانداران بود. با وجود تحول داستان او در سده های دراز، هنوز در شاهنامه دیو گونه و جادو صفت است مثلاً کاوه او را «شاه» یا «اژدهاپیکر» می نامد و به مردم می گوید:

بسپوید کاین مهتر آهرمن است جهان آفرین را به دل دشمن است^{۶۰}
ولی با این همه اژدها و دیو خشکی «سه سر» اسطوره در حماسه تبدیل به شخصیتی «تاریخی» و پادشاهی بیدادگرمی شود و ویژگی دوران او در بی آبی و خشکسالی، در تشنگی و سوختگی مردم و طبیعت نیست، در بیدادست:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار	بر او سالیان انجمن شد هزار
سراسر زمانه بدو گشت باز	بر آمد بر این روزگار دراز
نهان گشت کردار فرزنانگان	پراگنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد جادوی ارجمند	نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز	به نیکی نرفتی سخن جز به راز ^{۶۱}

بیداد ضحاک آیین جهان را دگرگون و همه ارزشها را باژگونه کرد. گویاترین نمونه

بیداد او در این است که هر روز باید دو تن را بکشند تا یک تن او زنده بماند. زندگی او در مرگ دیگران است.

کاوه دادخواه

قیام کاوه نیز به ضد پادشاهی است که «جز از کشتن و غارت و سوختن» نمی داند، به ضد بیداد اوست نه چیز دیگر:

خروشید و زد دست بر سر ز شاه	که شاهان منم کاوه دادخواه
بده داد من کامدستم دوان	همی نالم از توبه رنج روان
اگر داد دادن بود کار تو	بیفزاید ای شاه مقدار تو
ز تو بر من آمد ستم بیشتر	زند هر زمان بر دلم بیشتر
ستم گر نداری تو بر من روا	به فرزند من دست بردن چرا...
ستم را میان و کرانه بود	همیدون ستم را بهانه بود...
تو شاهی و گر ازدها پیکری	بباید بدین داستان داوری
که گر هفت کشور به شاهی تورا ست	چرا رنج و سختی همه بهر ماست...
چو کاوه برون شد ز درگاه شاه	بر او انجمن گشت بازار گاه
همی بر خروشید و فریاد خواند	جهان را سراسر سوی داد خواند... ^{۶۲}

با این زبان، اندیشه به روشنی آفتاب است: کارپادشاه «داد» و کارپادشاهی چون ضحاک «بیداد» است. پادشاهی ضحاک نهایت و شخص او تجسم بیداد است.

خویشکاری تازه فریدون

بیداد ضحاک خویشکاری فریدون را تغییر می دهد. فریدون کشته «آژی دهاک» است. اکنون که ازدها پادشاهی بیدادگر شده، پهلوان نیز به پادشاهی دادگر تغییر می یابد. ضحاک کمال «بیداد» و فریدون کمال «داد» است. او برای پایان دادن به بیداد ضحاک به جهان می آید و سرنوشت او از پیش مقدر است.

در شاهنامه خویشکاری فریدون دارای سرشتی مینوی است. او مانند سیاوش و کیخسرو رستگاری بخشی است که از پیش برای نجات جهان و جهانیان از بیداد ضحاک در نظر گرفته شده بود. ضحاک شبی خوابی می بیند که حکایت از عاقبت شوم و بند و زندان او می کند. تعبیر آن را می خواهد و سرانجام پس از ترس و تردید موبدی خوابگزار

بدو گفت پردخته کن سر زباد
 کسی را بود زین سپس تخت تو
 که جز مرگ را کس ز مادر نژاد...
 به خاک اندر آرد سر و بخت تو
 زمین را سپهری همایون بود
 هنوز آن سپهد ز مادر نژاد
 مادر فریدون نیز این را می داند که در گریز از برابر ضحاک و سپردن فرزند به نگهبان
 می گوید:

بدان کاین گرانمایه فرزند من
 فریدون نیز در جایی به دیگران می گوید:
 همی بود خواهد سر انجمن^{۶۴}
 که یزدان پاک از میان گروه
 برانگیخت ما را ز البرز کوه
 بدان تا جهان از بد اژدها
 به فرمان گرز من آید رها^{۶۵}
 خویشکاری فریدون - در اتردین و فرهنگ دوران دراز ساسانی - سرشتی مینوی و مقدس
 می گیرد و پهلوان اژدهاکش افسانه واسطوره به صورت فرستاده عالم بالا در می آید. او
 پادشاهی آرمانی (ایده آل) است و پادشاه آرمانی مظهر هر سه گروه اجتماعی، دینیان،
 رزمیان، کشاورزان و دامداران است و خویشکاری هر سه در او تبلور می یابد.

جمشید پادشاهی آرمانی

پیش از فریدون، جمشید چنین پادشاهی بود. در شاهنامه او «بنیانگذار» و آورنده تمدن است و سه گروه کهن اجتماعی را باضافه پیشه وران (که در دوره ساسانی افزوده می شود) او بنیان می نهد، یعنی کاتوزیان (دینیان)، نیساریان (رزمیان) بسودی (کشاورزان) و اهتوخوشی (پیشه وران).^{۶۶} او ساختن سلاحهای گوناگون، کاربرد آهن، بوهای خوش، جامه، پزشکی و خانه را به دیگران می آموزد و جشن نوروز از او به یادگار مانده.

پادشاه آرمانی دارای فره ایزدی است و به همین سبب «نظر کرده» ایزدان و از پشتیبانی مینوی برخوردارست و در «عصر طلایی» فرمانروایی او انسان و جهان کامروايند. در پادشاهی جمشید مردم «ندیدند مرگ اندر آن روزگار»، از رنج و بدی خبر ندارند، دیوها رام و به فرمان شده اند و جهان پر از شادی و رامش است، ولی جمشید پس از سالها کامرانی سرانجام «به گیتی جز از خویشتن را ندید»، «با کردگار منی کرد» و به سبب غرور فرآز او گسست. همانطور که جمشید بنیانگذار طبقات اجتماعی است، از فره او بر می آید که مظهر آنها هم هست:

منم گفت با فرّۀ ایزدی همم شهریارى و هم موبدى^{۶۷} جمشید نه فقط دارندهٔ فرّۀ شهریارى و موبدى (= رزمیان و دینیاران) بلکه در بر گیرندهٔ خویشکاری هر سه گروه اساسی جامعه‌های هند و ارو پاییان است. وقتی فرّ از او می‌گسلد (در اوستا بسبب دروغ)^{۶۸} در سه نوبت بترتیب به مهر، فریدون و گرشاسپ (مظاهر گروه اول، سوم و دوم) می‌پیوندد. جمشید دارای فرّی «سه یگانه»، فرّ همه گروهها و خویشکاریها بود.

فریدون، پادشاه آرمانی

پس از جمشید، فریدون پادشاه آرمانی، پی‌آیند و جانشین اوست. فرّ جمشید به او می‌پیوندد، کشندهٔ جمشید را او می‌کشد. و «جهان را پر از عدل و داد می‌کند». پادشاهی او رستاخیزی است به ضد ویرانی و بیداد دوران ضحاک. جهان بینی معادی (Eschatological) و آخرت‌نگر ایرانی یکی از نمونه‌های «اسطوره» افسانه‌ای «خود را در فریدون می‌یابد، همانطور که نمونه‌های دینی آن در پسران زرتشت و آمدن هریک پس از هزار سال و آخرین آنها سوشیانس و «تن‌پسین» و رستاخیز جهان جلوه‌گر می‌شود.

در حماسهٔ ما کیخسرو رستاخیز کننده و نجات بخشی بکمال (par excellence) است. او نیز مانند فریدون ازدهایی دیگر، دیو خشکی (افراسیاب) را که مظهر بیدادست می‌کشد و دوران ستم هزار ساله‌ای را پایان می‌رساند.^{۶۹}

باری فریدون به عنوان پادشاهی آرمانی دارنده و گردآورندهٔ خویشکاری هر سه طبقه است. پادشاهی او منتجّه و «برآیند» هماهنگ و سازمند سه خویشکاری است در «بخت و کار» مردی که تجسم آنهاست. حتی در جمشید نیز چنین «برآیندی» به کمال نمی‌رسد. او چون «پادشاه خورشیدی» است سرشت ستیزنده و رزم آور ندارد.^{۷۰} اگر چه با دیوان مبارزه می‌کند^{۷۱} ولی از برابر ضحاک می‌گریزد. بجز فریدون، اهورامزداى آیین مزدیسنى نیز سرچشمهٔ همهٔ تواناییها و از جمله خویشکاریهای سه‌گانه است که از راه امشاسپندان هستی می‌پذیرند.^{۷۲}

«داد» و «بیداد» پادشاه

پادشاهی فریدون به عنوان «برآیند» خویشکاریها، فقط مجموعهٔ عددی آنها نیست

بلکه در عین حال حقیقت تازه یا کیفیتی است به نام «داد» که هم در بردارنده سه خویشکاری و هم فراتر از جمع کمی آنهاست. «داد» خویشکاری پادشاه آرمانی است. چنین پادشاهی دادگرس و خویشکاری سه طبقه (در دوره ساسانی چهار طبقه) یعنی همه افراد اجتماع در «داد» او با یکدیگر هماهنگ و سازگار می شوند. و داد تنها به معنای عدل و انصاف نیست بلکه «نظام و سامان چیزها، قانون کل حرکت گیتی، آیین هماهنگی مینو و گیتی... است. دادگری زیستن بنا بر این قانون کلی و بکار بستن آن»^{۷۳} و «بیداد» پریشانی و آشفتگی آن است به همین سبب بهتر از پادشاه دادگر و بدتر از پادشاه بیدادگر کسی نیست.

دراوستا «رشن» ایزد داد و راستی است. و داد خواهان او را از همه جا، از دل زمین، بالای کوهها و ته دریاها، از ماه و خورشید و ستارگان از «جو جاودان فروغ بی پایان و از بهشت پاکان فرا می خوانند»،^{۷۴} او همه جا هست و همه جای کیهان نیازمند اوست. به این سبب «داد» مفهومی فقط اجتماعی یا حتی انسانی نیست، مفهومی کیهانی است، بود و نبودش مایه سامان و بی سامانی جهان (و از جمله اجتماع) است. در دوران ساسانی به سبب «فرّه» و «داد» که یکی موهبتی ایزدی و دیگری وظیفه ای کیهانی و مقدس است، شاه در پایگاهی میان خدا و انسان، زمین و آسمان جای می گیرد، «ایزدی در میان مردان و مردی در میان ایزدان». بیداد پادشاه مایه گسیختن فرّه و تباهی پادشاهی است و پادشاهان بیدادگری چون افراسیاب از فرّه بی نصیب و پادشاهیشان اهریمنی است.^{۷۵}

«داد» در شاهنامه

در شاهنامه داد و دین، داد و نیکی، داد و خرد یا داد و دهش فراوان با هم می آیند و همیشه داد مایه ایمنی، آزادی از هراس و آبادانی است، مفهومی که همگی به صورتی دگرگون شده، پنهان و در بن با خویشکاری اول و سوم پیوند دارند.^{۷۶} و اما خویشکاری دوم در حماسه به بیرون از اجتماع منتقل شده به شکل جنگ دادگرانه با خودی یا بیگانه در می آید، مثل جنگ با ضحاک، سلم و توریا افراسیاب.

در اینجا باید به تفاوتی اساسی توجه داشت که در دوران اساطیری، خویشکاری ایزدان یا پهلوانان فارغ از اخلاق و دین، نگرش و برداشتی نا خودآگاه از زندگی اجتماعی و جهان بود. اما «داد» مفهومی دینی و زرتشتی و داد ورزیدن، از دیدگاهی دیگر عمل کردن به دین است. بنا بر این خویشکاری شاه آرمانی، هماهنگی و پیروی

اوست از آرمانی دینی و در نتیجه خویشکاری او در قیاس با پیشینیان - گذشته از این که پوشیده و دگرگونه می شود، بُعد تازه ای نیز می یابد و در ساحتی دیگرست. «داد» بویژه در شاهنامه از بارزترین صفت‌های خداست و شاه دادگر، از نمونه ازلی او و بیدادگر از سرمشق اهریمن یا ابلیس پیروی می کند و اثر کار هر دو از اجتماع در می گذرد و به سراسر کیهان می کشد بطوری که خشکسالی و قحطی تنها یکی از آثار فرمانروایانی چون ضحاک و افراسیاب می شود:

ز بیدادی شهریار جهان	همه نیکوی باشد اندر نهان
نزاید به هنگام در دشت گور	شود بچه باز را دیده کور
نپرد ز پستان نخچیر شیر	شود آب در چشمه خویش قیر
شود در جهان چشمه آب خشک	نگیرد به نافه درون بوی مشک
ز کژی گریزان شود راستی	پدید آید از هر سوی کاستی ^{۷۷}

در دوران ساسانی که حماسه ملی ایران - از عوامل گوناگون و ناهمزمان - در آب و هوای آیین زرتشتی پرورش یافت و ببارآمد، بسیاری از ایزدان، پهلوانان و پادشاهان پیش از زرتشت، چون فریدون و کیخسرو و دیگران، رنگ و بوی این آیین را به خود گرفتند، خویشکاری (= دادگری) آنان به صورت فریضه ای دینی درآمد و بیدادشان چون کاری دیو گونه و اهریمنی شد.

اکنون به دوران آرمانی فریدون «خویشکار» باز گردیم. بزرگان به او می گویند:	
تو را باد پیروزی از آسمان	مبادا بجز داد و نیکی گمان...
ز یزدان همی خواستند آفرین	بر آن تاج و تخت و کلاه و نگین...
که جاوید بادا چنین شهریار	برومند بادا چنین روزگر
وز آن پس فریدون به گرد جهان	بگردید و دید آشکار و نهان
هر آن چیز کز راه بیداد دید	هر آن بوم و بر کان نه آباد دید
به نیکی بیست از همه دست بد	چنان کز ره هوشی ران سزد
بیاراست گیتی بسان بهشت	بجای گیا سرو گلبن بکشت ^{۷۸}

فریدون ضحاک را در بند و جهان را از بیداد او آزاد می کند و «گیتی بد آراستگی بهشت می شود». اما خویشکاری فریدون پایان نمی یابد. ریرا در دوران او بیداد بزرگ دیگر روی می دهد. فرزند او، سم و تور، برادرش ایرج را بی گداهی می کشند و خون بیگانه را جهان برنمی تابد مگر آن که «دوبی سرم زپاک، دو بیداد بد مهر و زپاک»،^{۷۹} بسزای رسند.

سرگذشت غمناک ایرج و حسد و آزر برادران موضوع گفتگوی ما نیست. این داستان نیز مانند افسانه فریدون تنها از یک نظر مورد بررسی ماست که در اینجا به آن می پردازیم و سپس به پایان کار فریدون باز می گردیم.

داستان «سه برادران»

از جمله افسانه‌هایی که خویشکاری سه گانه اساطیر هند و اروپاییان را در آن می توان دید تقسیم کشورست به سه بخش بین سه فرزند و برتری و بزرگی برادر کوچکتر و دشمنی و حسد برادران دیگر یا پیدایش سه دودمان و سه قوم از سه برادر و توانایی و پیروزی بازماندگان برادر کوچکتر. این افسانه به صورتی که در میان «سکا»ها وجود داشت از راه هرودوت باز مانده و به ما رسیده است. روایت هندی آن در ریگ ودا و روایت رومی در داستان برادران «هوراس» و «کورياس» (Horaces - Curiaces) باقی مانده است. در اینجا همین یادآوری کافی است و خواستاران می توانند به جستجوهای باریک و ژرف اسطوره شناسان رجوع کنند.^{۸۰}

و اما در ایران، داستان ایرج و برادرانش مشهورتر از آن است که به یاد نیاید. منابع پهلوی، دینکرت، و بندهشن به اختصار و ایاتکار جاماسپیک به تفصیل این داستان را آورده اند^{۸۱} و در آنها نشانه‌های خویشکاری سه گانه را می توان دید. ماریان موله دانشمند فرانسوی داستان را در روایات پهلوی و شاهنامه بررسی کرده است^{۸۲} و ما در اینجا بررسی او را در شاهنامه، پیشتر می بریم و گسترده‌گی بیشتری می دهیم.

فریدون و آزمودن پسران

پسران فریدون پس از آن که دختران «سرو» پادشاه یمن را به همسری بر می گزینند، به سوی پدر باز می گردند. فریدون برای آزمودن آنها، به شکل اژدهایی در می آید - که باز به صورتی دیگر نشانی از مناسبت اوست با اژدها و اژدهاکشی - و بر سر راهشان ظاهر می شود.

ز دلشان همی خواست کاگه شود	ز بدها گمانیش کوتاه شود
بیامد بسان یکی اژدها	کز او شیر گفتی نیابد رها
خروشان و جوشان به خشم اندرون	همی از دهانش آتش آمد برون ^{۸۳}

«اژدها» نخست به سوی پسر بزرگتر می آید و او با خود می گوید جنگیدن با اژدها کار

مرد با خرد نیست، روی برمی تابد و می گریزد، پدر به پسر میانی روی می آورد و او بی درنگ کمان را به زه می کند و می گشاید، مرد رزم است. و اما پسر کوچکتر هم مرد خردست و هم مرد رزم. نه مانند اولی بی تأمل می گریزد و نه مانند دومی نیندیشیده می جنگد بلکه در رو یارویی با «اژدها»،

بدو گفت کز پیش ما باز شو
گرت نام شاه آفریدون به گوش
که فرزند او ییم هر سه پسر
گر از راه بیراه یک سوشوی
نهنگی تو در راه شیران مرو
رسیده ست هرگز بدین سان مکوش
همه گرزداران پرخاشخر
و گر نه نهمت افسر بد روی^{۸۴}

نامگذاری «پسران»

سپس اژدها ناپدید می شود و فریدون به سوی پسران باز می آید و خشنود از آزمودن و دریافتن چگونگی سرشت آنان، «اژدها» را به آنها بازمی شناساند و می گوید که او پدر بود که جست از شما مردمی کنون نامتان ساختستیم نغز و به پسران می گوید:

تویی مهتر و سلم نام تو باد
که جستی سلامت ز جنگ نهنگ
میانه کز آغاز تیزی نمود
ورا تور خوانیم شیر دلیر
دگر کهتر آن مرد با هنگ و جنگ
ز خاک و ز آتش میانه گزید
دلیر و جوان و هشیوار بود
کنون ایرج اندر خور نام اوی
به گیتی پراکنده کام تو باد
به گاه گریزش نکردی درنگ...
ز آتش مر او را دلیری فزود
کجا ژنده پیلش نیارد به زیر...
که هم با شتاب است و هم با درنگ
چنان کز ره هوشیاران سزید
به گیتی جز او را نباید ستود
در مهتری باد فرجام اوی^{۸۵}

فریدون پس از نامگذاری فرزندان، همسران آنها را نیز بترتیب به نامهای «آرزو»، «ماه» و «سپی» می خواند و بعد از دیدن طالع پسران کشورش را در سه بخش به آنها می دهد. در ایاتکار جاها اسپیک آمده است که فریدون پسران را پیش خواند و گفت می خواهم جهان را به شما بخشم هر یک بگویند چه چیز را بیشتر می خواهید تا به شما بدهم. سلم دارای فراوان، تور دلیری و ایرج که دارای فرّ کیانی بود داد و دین خواست. فریدون سرزمین روم را تا لب دریا به سلم، ترکستان و بیابان را تا لب دریا به تور و ایرانشهر و هند

را تا لب دریا به ایرج داد.^{۸۷}

از این سه شاهزاده یکی خواستار دارایی، یکی دلیری و دیگری داد و دین است، یعنی بترتیب و یژگیهای گروه سوم، دوم و اول! در شاهنامه نیز همین خصوصیت و خویشکاری سه گانه برادران را می توان یافت. سلم خواستار زندگی است و در گریز از مرگ و گزیدن سلامت درنگ نمی کند. تور از آغاز تیزی و دلیری بافزون می کند، دل شیر دارد و برپیل ژیان پیروزست و اما ایرج هم مرد جنگ (شتاب) است و هم خرد (درنگ) تندی و آهستگی را با هم دارد. هماهنگی و سازگاری آتش و خاک (نمادهای گروه دوم و سوم) در اوست و با وجود جوانی و بیباکی هوشمندست.

در ماجرای کشتن ایرج نیز رفتار سلم و تور با خویشکاری آنان بی مناسبت نیست. سلم گرفتار آرز (ثروت و دارایی از و یژگیهای گروه دوم است) و خواستار افزونی است. نخست او «دلش گشت غرقه به آزانرون»^{۸۸} که پدر «تخت زر» را به پسر کوچکتر داد نه او که پسر بزرگتر و پیش از همه سزاوار تخت و تاج و کلاه است.^{۸۹} ولی در جنگ پیشدستی نکرد بلکه در برادر آتش طبع جنگی دمید و «سر تور بی مغز پر باد کرد» تا او «برآشفست بر سان شیر دلیر»^{۹۰} و چون افسون سلم در او گرفت دیگر صبر نداشت و می گفت «نشاید درنگ اندر این کار هیچ»^{۹۱} در کشتن ایرج بی تاب بود. در برابر سلم حریص و زیاده خواه، و یژگیهای سرشت تور، کین توزی، شتابزدگی و خشم رزمجویان است و سرانجام هم دست اوست که به خون ایرج آلوده می شود.

در توصیف و تشخیص پدر از پسران نیز همین و یژگیهای سه گانه آنها آشکار می شود.

نکته جالب توجه این که در شاهنامه آزمون پسران با اژدها، آیین تشرّف آنها به پایگاه پهلوانی، مردی و شهریاری و رسیدن دختران به پایگاه همسری چنین شوهرانی نیز هست.^{۹۲} پسران فریدون بزرگ و برومند شده اند اما پدر هنوز نامی سزاوار، نامی که گویای سرشت، گوهر و کردارشان باشد نیافته است. پسران هنوز بی نام و ناشناخته مانده اند و هنوز در نظر دیگران شناخته و به چیزی پذیرفته نشده اند. شاه به یکی از درباریان می گوید جهان را بگرد و سه دختر از تژاد بزرگان شایسته پسرانم بیاب،

سه خواهر زیک مادر و یک پدر پریچهره و پاک و خسرو گهر

به خوبی سزای سه فرزند من چنانچون بشاید به پیوند من

به بالا و دیدار هر سه یکی که این را ندانند از آن اندکی^{۹۳}

سرانجام پس از جستجوی بسیار فرستاده فریدون دختران «سرو» پادشاه یمن را با

و یژگیهای مطلوب می یابد و پیام شاه ایران را به او می رساند که:

ز کار آگهان آگهی یافتم	بدین آگهی تیز بشتافتم
کجا از پس پرده پوشیده روی	سه پاکیزه داری تو ای نامجوی
مرآن هر سه را نوز ناکرده نام	چو بشنیدم این دل شدم شاد کام
که ما نیز نام سه فرخ نژاد	چو اندر خور آید نکردیم یاد
کنون این گرامی دو گونه گهر	بباید برآمیخت با یکدگر
سه پوشیده رخ را سه دیهیم جوی	سزا را سزاوار بی گفتگوی ^{۹۴}

نه پسران نامی دارند و نه دختران. تازه پس از آزمون به هریک از پسران، هماهنگ با رفتارشان در برخورد با «آزدها» نامی می دهد. از این گذشته با نامگذاری عروسانش، پسران بمنزله شوهر و مرد، پذیرفته می شوند و آنگاه پدر سرزمینش را میان آنها تقسیم می کند و سه قوم و سه کشور (ایران، توران و روم) ایجاد می شود: کشور اصلی و بزرگتر به نام برادر کوچکتر، ایرج، ایران نامیده می شود و توران به نام برادر میانی. این سه گانگی خواست پسران در یادگار جاماسپیک و سه گانگی سرشت و رفتار آنها در شاهنامه بازتاب دگرگون شده ای است از خویشکاری سه گانه دینیاران، رزمیان و کشاورزان در اساطیر و جامعه کهن ایران.

فریدون هم مانند ایرج دو برادر بزرگتر دارد. خود بخش نخستین نام او (Thraetaona) به معنی سومین است.^{۹۵} در شاهنامه از همان آغاز که ضحاک بر گشتن بخت و سرنگونی خود را بخواب می بیند، «سه جنگی» بر او ظاهر می شوند. چو از روزگارش چهل سال ماند نگرتابه سربرش یزدان چه راند در ایوان شاهی شبی دیر یاز به خواب اندرون بود با ارنواز چنان دید کز کاخ شاهنشهان سه جنگی پدید آمدی ناگهان دو مهتریکی کهتر اندر میان به بالای سرو و به فر کیان کمر بستن و رفتن شاهوار به چنگ اندرون گرزّه گاوسار دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ نهادی به گردن برش پالهننگ همی تاختی تا دماوند کوه کشان و دوان از پس اندر گروه^{۹۶}

در این «رؤیای صادقه» نیز مانند دیگر افسانه های «سه برادران» آن که به سال کوچکترست در تواناییهای روحی و جسمی بزرگترست، بطوری که فقط او «به بالای سرو و به فر کیان است» زیرا پس از این بیت هر چه می آید دیگر صفت فریدون است، گرزّه «گاو سار» و یژّه اوست نه دیگری و ضحاک را او می گیرد و در دماوند به بند

می کشد. برادران از همان آغاز در سایه فریدون کمتر دیده می شوند. پس از آن چند بار به نام آنها «کیانوش» و «پرمایه» (یا برمایه) برمی خوریم اما هر بار فقط چون همراهان و پیروان برادر کوچکتز. وقتی فریدون آهنگ جنگ با ضحاک می کند به آنها می گوید:

که گردون نگردهد به جز بر بهی به ما باز گردد کلاه مهی
بیارید داننده آهنگران یکی گرز فرمود باید گران
چوبگشاد لب هر دو بشتافتند به بازار آهنگران تاختند^{۹۷}

و در راه به سوی ضحاک، برادران بزرگتر در کنار فریدون و «چو کهتر برادر ورا نیکخواه» بودند. بزرگتران به فرمان برادر کوچکتز. وقتی «کندرو»، کدخدای ضحاک می خواهد به او خبر بدهد که تخت و بختش به دست فریدون افتاد چنین می گوید:

بدو گفت کای شاه گردنکشان به برگشتن کارت آمد نشان
سه مرد سرافراز با لشکری فراز آمدند از دگر کشوری
از آن سه یکی کهتر اندر میان به بالای سرو و به چهر کیان
به سال است کهتر فزونیش بیش از آن مهتران او نهد پای پیش^{۹۸}

از پایگاه فریدون در اسطوره و حماسه آگاهیم، خویشکاری او چنان گسترده و فراگیرنده بود که سرشت، کار و سرنوشت هر سه گروه «اجتماعی - اسطوره‌ای» را در خود گرد آورد و برای برادران به جز نام چیزی نماند که در نتیجه ما نیز «از آنان به جز نام نشنیده ایم».

اکنون به پایان کار فریدون، پادشاه دادگرباز گردیم. او ماند و روزگار درازی را از سر گذراند تا منوچهر نواده ایرج به دنیا آمد، آنگاه

چنان پروریدش که باد هوا بر او برگزشتی نبودی روا...
هنرها که آید شهان را بکار بیاموختش نامور شهریار
چو چشم و دل پادشا باز شد سپه نیز با او هم آواز شد
نیا تخت زرین و گرز گران بدو داد و پیروزه تاج سران^{۹۹}

و خود از پادشاهی کناره کرد اما کار خونخواهی فرزند را خود در عهده داشت. او به فرستاده «دو خونی» که بظواهر جو یای آشتی و خواستار دیدار منوچهر بودند پاسخ می دهد:

کنون چون ز ایرج بپرداختید به کین منوچهر برساختید...
درختی که از کین ایرج برست به خون برگ و بارش بخوایم شست

از آن تا کنون کین او کس نخواست
 نه خوب آمدی با دو فرزند خویش
 کنون زان درختی که دشمن بکند
 بیاید کنون چون هژبرژیان
 او با همین درشتی و مهابت کار را به پیش می راند و زمانی که آن «دو بیدادِ بد مهر»
 بسزا رسیدند و داد ایرج داده شد

پس آنکه سوی آسمان کرد روی
 توگفتی که من دادگر داورم
 هم داد دادی و هم داوری
 بفرمود پس تا منوچهر شاه
 جوانی کرده شد روزبرگشت بخت
 کرانه گزید از برتاج و گاه
 پر از خون دل و پرزگریه دوروی
 خدا داور دادگروست و می گوید که من داور دادگرم. پادشاه او نیز هم دادگروست و هم
 داور چون دارای «تاج و انگشتری» است توانایی داوری دارد و می تواند سایهٔ داد را
 بگسترده و بیخ بیداد را بر کند. اینک از برکت آن خدا و به دست این پادشاه آیین داد بر
 جهان روا شد.

«چو این کرده شد» دیگر کار این «درخت کیانی» بفرجام رسید، از کار و بار
 داوری کرانه گرفت و روزگارش تمام شد.

فریدون در «تاریخ» حماسی

در شاهنامه سرنوشت «فریدون فرخ» که از سویی به ضحاک و از سوی دیگر به
 ماجرای پسران پیوند دارد از داستانهای دلپذیر، شورانگیز و بسیار با معنا و سزاوار
 بررسیهای گوناگون است. ما در اینجا فقط از یک زاویه آن را گذرا نگاهی کرده ایم. اما
 برای یادآوری مسائلی که این داستان پیش می آورد، برای نمونه در زیر فقط به یکی دو
 نکتهٔ اساسی اشاره ای می کنیم.

دورهٔ فریدون دورهٔ گذر از اسطوره به حماسه است. در زندگی او اسطوره پایان
 می گیرد و حماسه آغاز می شود. جمشید با ایجاد طبقات و آموختن پیشه ها و کشاورزی،

زندگی اجتماعی را بنیان می‌نهد اما هنوز سرزمین و تاریخ ایران بوجود نیامده است. فریدون با تقسیم پادشاهی و سرزمینش میان فرزندان سه کشور، سه قوم و تاریخ آنها را بنیان می‌نهد. ایران مانند توران و روم دارای «تاریخ» می‌شود. در پادشاهی منوجهر، نواده و جانشین او، برای نخستین بار دودمان رستم پدیدار می‌شود. سام جهان پهلوان است، زال سر بر می‌کشد و رستم بدنیا می‌آید. از این زمان پهلوانان در کنار پادشاهانند. کار آنها در جنگ و صلح آغاز می‌شود و آیین و آداب پهلوانی در کارست.

با دادن ایران و روم و توران به ایرج و سلم و تور، سرزمینی از آن ایرانیان، جدا از سرزمین رومیان و تورانیان ایجاد می‌شود. مفهوم کشور و قوم، ایران و «انیران» پیدا می‌شود، هر قومی به خود، زندگی و سرزمینش، جدا از دیگران آگاهی می‌یابد و «تاریخ» بدنیا می‌آید و با پیدایش «تاریخ» زمان که پیش از آن - مانند مکان - سرشتی کیهانی داشت دارای خصلتی اجتماعی و یکسویه می‌گردد. پیش از این همه جاها «یک جا» و همه زمانها «یک زمان» بود. پس از این تقسیم دوران «ما قبل تاریخ» حماسه ایران تمام و دوران تاریخی آن شروع می‌شود.

در دوران دراز پارت‌ها و ساسانیان که عوامل و عناصر حماسه ملی ما گرد می‌آمد و سپس تکوین و تدوین می‌یافت ایرانیان با دو قوم و دو دشمن نیرومند و خطرناک سر و کار داشتند، نخست رومیان و سپس ترکان آسیای میانه. تاریخ حماسی ما نیز با بنیانگذاری همین اقوام به دست فریدون آغاز می‌شود. تورانیان که از تبار ترکان نبودند بعدها با آنها یکی دانسته شدند و اصلشان از یادها رفت. هر سه قوم و هر سه کشور به فریدون می‌رسند. فریدون بنیانگذار کشورها، اقوام و تاریخ آنهاست.

بعدها، از نیمه دوره ساسانی ایرانیان بتدریج با دشمن دیگری، با عرب‌ها، در نزدیکی پایتخت (تیسفون) آشنا و سرانجام مغلوب آنها شدند. در زمان گردآوری و سرودن شاهنامه بیش از سه قرن از پیروزی اعراب می‌گذشت و ایرانیان خواری شکستی بنیانکن را - آن چنان که در «نامه رستم فرخ زاد» آمده - فرو خورده بودند. در نتیجه در حماسه ملی ما فاتحان نیز جایی از آن خود یافتند و آژی دهاک، ازدها و دیواسطوره به صورت ضحاک مار دوش «تازی» از دشت «سواران نیزه گذار» (صحرای عربستان) به «تاریخ» ما راه یافت، جمشید را گشت و پادشاه ایرانیان شد. اما در این «تاریخ» آرزوی شیرین جای حقیقت تلخ را گرفت و فریدون، پادشاه عرب و دیوان و جادوهای را کشت و پادشاهی ایران را پی افکند. ۱۰۲ در شاهنامه دو رستگاری بخش دورانهای هزارساله دو پادشاه اهریمنی، بیدادگر و بیگانه را به آخر می‌رسانند: فریدون دوران

ضحاک تازی و کیخسرو دوران افراسیاب تورانی (= ترک) را.

فریدون سرزمینش را در سه بخش به پسران می دهد اما سلم و تور که از آرزو و خشم کور شده اند بر ایرج حسد می ورزند و او را بی گناهی می کشند. مرگ ایرج رفتن به پیشواز مرگ، شهادت است: در پیام سلم به فریدون آمده بود که ایرج را از پادشاهی برکنار کن و گرنه فراز آورم لشکر گرزدار- از ایران و ایرج بر آرم دمار. ۱۰۳ و فریدون که از آغاز فرجام را می دید به ایرج گفت که اگر سرت را می خواهی خودت را دریاب و الا با این برادران اگر دیر بجنبی رفته ای. ولی ایرج پاسخ می دهد که اگر این همه برای پادشاهی است: نباید مرا تخت و تاج و کلاه شوم پیش ایشان دوان بی سپاه ۱۰۴ و با وجود هشداری پدر که می گفت «برادر همی رزم جوید توسور»، بی سپاه نزد آنها می رود و می گوید:

من ایران نخواهم نه خاور نه چین به شاهی، نه گسترده روی زمین ۱۰۵
با شما سر جنگ ندارم، تاج و تخت را به شما وا می گذارم و «از جهان به گوشه ای بسنده می کنم»

مکش مر مرا کت سرانجام کار بپیچاند از خون من کردگار...
جهان خواستی یافتی خون مریز مکن با جهاندار یزدان ستیز ۱۰۶
با وجود این ایرج را می کشند و شهادت او «ستیزه با یزدان»، بیدادی بزرگ است و از همین زمان کار نبرد با بیدادگران آغاز می شود.

توران نام خود را از تور و ایران از ایرج می گیرد. ایران و ایرج همنام و همنهاد با هم یکی هستند. پس تاریخ حماسی ما با «شهادت» و «بیداد» - با دشمنی برادران - آغاز می شود و تا امروز ادامه می یابد.

ایرج پیشاهنگ سیاوش و شهیدان دیگرست. در دوران اسلامی شهادت در زندگی اجتماعی و عقیدتی ما پایگاه و کارکرد پر دامنه تری می یابد تا آنجا که سرانجام به صورت یکی از ارکان مذهب ما در می آید. البته در طی قرنهای مفهوم و خصلت آن دگرگون می شود. شهادت مظلومانه ای که برای جلوگیری از خونریزی و برادرکشی رخ داد بدل به شهادتی شد که می خواهد دیگران را به آیین خود در آورد و در این راه از خونریزی ابایی ندارد.

مفهوم داد (و بیداد) نیز پس از اسلام البته تغییر می یابد و از جمله جنبه کیهانی خود را از دست می دهند و «عدل» و «ظلم» که بیشتر مفهومی اجتماعی و مذهبی هستند جای آنها را می گیرند. ولی با وجود همه دیگرگونیهی «انوشیروان دادگر» همچنان نمونه

فرمانروایی کامل و عدل او (افسانه یا حقیقت) همچنان به عنوان بزرگترین آرزوی بر باد رفته باقی می ماند و زندگی اجتماعی و سیاسی ما مثل گذشته در شهادت و خونخواهی (طلب عدالت) می گذرد. گویی هنوز از «قرون وسطای» تاریخمان بیرون نیامده ایم و پس از آن همه سال دردها و نیازهای ما همچنان «بدان نام و نشان است که بود».

شاهرخ مسکوب

اسفند ۱۳۶۴

یادداشتها:

- ۱- برای گزارش کوتاه و جامعی در این باره می توان مراجعه کرد به:
 - G. Dumézil, *L'idéologie Tripartite des Indo-européens*, Latomus, Bruxelles, 1958.
 - ۲- پورداد، گزارش یشت ها، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۴۷، آبان یشت، بندهای ۳۳ و ۳۴.
 - ۳- نگاه کنید به: G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, puf, Paris 1969, pp. 22, 23, 24.
 - ۴- نگاه کنید به: پورداد، گزارش یشت ها، ارت یشت، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۴۷.
 - ۵- نگاه کنید به:
 - Zand-Ākāshī, *Iranian or greater Bundahishn*, by B.T. Anklesaria, Bombay, 1956, 4, E.
 - ۶- پورداد، همان، گوش یشت.
 - ۷- Anklesaria, *ibid*, 4, E.
- «روان گاو (گشوش اورون Gēuš Urvan) که دربرگیرنده گاو نر و ماده... یک موجود آسمانی است، همین روان است که هم معنای دیگر خدایان... می باشد. او نماینده چهارپایان زمینی است به عنوان یگان جامع و شخصیت آسمانی شده، ولی در عین حال او چارپای زمینی است و هر چه که در روی زمین گاو نامیده می شود جزئی از اوست او وجودی نخستین است... دارای روادید در آمدن به جهان آسمانی است و در آسمان است.» (ه. س. نیبرگ، دینهای ایران باستان، ترجمه س. نجم آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران ۱۳۵۹ ص ۱۹۶ - ۱۹۷)
- ۸- J. Darmesteter, *Zand-Avesta*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1960, Vol. 2, p. 525 No. 55.
- ۹- تاریخ طبری، ترجمه پاینده، ج ۱، ص ۱۵۳، به نقل از جلال متینی، ایران نامه سال ۴، شماره ۱، ص ۱۰۵.
- ۱۰- Anklesaria, *ibid*, 4, E.
- ۱۱- پورداد، همان، ماه یشت، بند ۵.
- ۱۲- همان، بند ۴.
- ۱۳- وهومن از ایزدان گروه نخست و پیوسته به اهورامزدا و گاه با او یکی است. رنگ و جامه سفید از آن گروه اول ایزدان و طبقه وابسته بدان، دینیاران و روحانیان است.
- ۱۴- Anklesaria, *ibid*, XXVI.
- ۱۵- آماده ساختن گیاه هوم بنا به مراسمی ویژه، آیین ستایش ایزد گیاه و رویدندنیاست (گروه سوم) به همین نام هوم.
- ۱۶- یسنا، ها ۹، بندهای ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱.
- ۱۷- نگاه کنید به وندیداد، فرگرد ۲۰ بند ۱ تا ۴ که در آنجا فریدون بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی است که بیماری و مرگ را به بند می کشد و اینها همه از خوشکارهای گروه سوم است.

- برای هوم ایزد گیاه نگاه کنید به یسنا، ها ۱۰.
- ۱۸- Darmesteter, *ibid.*, Vol. 2, p. 578-79.
- ۱۹- بندهشن، به نقل از دارمستتر، همان و همانجا.
- ۲۰- بندهای ۲۱ و ۲۲ (روزهای «رام» و «باد» در «سی روزه کوچک» و «سی روزه بزرگ» دیده شود در: Darmesteter, *ibid.*, Vol. 2, pp. 302-328.
- ۲۱- پورداد، همان، رام یشت، بند ۲۰.
- ۲۲- همان، بند یک
- ۲۳- Darmesteter, *ibid.*, Vol. 2, p. 579.
- ۲۴- ویسپرد (Vispered)، کرده ۲، بند ۹.
- ۲۵- مناسبت زر- فلز گرانبها، زنگ نزدنی و نمونه اعلای همه فلزات- با ایزد جنگ آشکارست.
- ۲۶- پورداد، همان، بند ۲۳ و ۲۴.
- ۲۷- نقل به معنی و کوتاه شده از
- G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris, 1968, pp. 58-59.
- ۲۸- مهریشت، بند ۷۰.
- ۲۹- یسنا، ۱ و ۴.
- ۳۰- G. Dumézil, *Le problème des centaures*, Librairie Orientalists, Paris, 1929, pp. 72.
- و نیز همانجا، پانوشت ص ۷۳ که نظر J. Marquart درباره ارتباط مهرگان و جشن سال نواز Philologus 1905 آورده شده.
- ۳۱- بیرونی، التفهیم، تصحیح جلال همایی، تهران، امیر کبیر، ص ۸۷.
- پس از پیروزی گناه «...مردم فریدون را به شهریاری برگزیدند و او را بر تخت نشانند و افریدون به جستجوی ضحاک شتافت و بر او چیره شد و او را بست و در کوههای دماوند بزنجر کشید و این روز روز مهرگان بود و ایرانیان آن را بزرگ شمردند و جشن گرفتند». مطهرین طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفعی کدکنی، تهران، ص ۲۳.
- ۳۲- نخستین بار در سال ۱۹۳۸ س. ویکاندر با انتشار رساله انجمن مردان آسیایی وجود چنین انجمن یا گروهی را میان اقوام هند و اروپایی در دورانهای کهن به دیگران شناساند. S. Wikander, *Der arische Mannerbund*. Upsala, 1938.
- ۳۳- برای آگاهی بیشتر می توان مراجعه کرد به: S. Wikander, *ibid.*, pp. 22, 40.
- در باره سازمان، درفش، سلاح، خصال و نقش سیاسی، مذهبی و اجتماعی آنها در ایران پیش از زرتشت می توان مراجعه کرد به: G. Widengren, *ibid.*, pp. 39...
- ۳۴- در مهریشت، بند ۷۰، ورتوغن (بهرام) ایزد جنگ به صورت یکی از دستیاران مهر در می آید و در بهرام یشت، بند ۴۰، از برکت پیروزی همین ایزد (بهرام) فریدون ضحاک را شکست می دهد.
- ۳۵- S. Wikander, *ibid.*, p. 100.
- ۳۶- G. Widengren, *ibid.*, pp. 40-41.
- ۳۷- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۷۹.
- ۳۸- همان، ص ۵۷.
- ۳۹- «واران کوتارا» از صفات پادشاهان ساسانی است. نگاه کنید به: G. Widengren, *ibid.*, p. 75.
- ۴۰- شاهنامه، همان، بترتیب در صفحات: ۶۴، ۷۱، ۹۶، ۱۱۲.

۴۱- همان، ص ۱۱۳.

۴۲- همان، ص ۱۱۶.

۴۳- پیوند زن، آب، ماه و چند «عامل» دیگر در اساطیر امری دانسته و معلوم است. خوانندگان کنجکاو برای آگاهی کوتاه و کلی در این باره می توانند نگاه کنند به:

M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.

۴۴- شاهنامه، ص ۶۶.

۴۵- همان، ص ۶۷.

۴۶- همان، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۴۷- همان، ص ۲۲۹.

۴۸- همان، ج ۱، ص ۶۹.

۴۹- همان، ص ۷۳.

۵۰- درباره چگونگی نام «گاو» و صورتهای گوناگون آن نگاه کنید به: جلال متینی، «روایات مختلف درباره دوران کودکی و جوانی فریدون»، ایران نامه، سال چهارم، شماره یک، ص ۱۱۱-۱۳۰.

۵۱- شاهنامه، همان، ص ۵۷.

۵۲- همان، ص ۶۰.

۵۳- همان، ص ۵۸.

۵۴- همان، ص ۵۷ و ۶۹.

۵۵- همان، ص ۶۶.

۵۶- پور داود، پشت ها، ج ۱، ص ۳۱۷.

۵۷- شاهنامه، همان، ص ۶۶، ۷۲.

۵۸- برای تفسیری دیگر از «گرزه گاوسار» می توان به ویدن گرن، (ص ۶۹) و مراجعی که داده مراجعه کرد.

۵۹- شاهنامه، همان، ج ۱، ص ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۴.

۶۰- همان، ص ۶۴.

۶۱- همان، ص ۵۱.

۶۲- همان، ص ۶۲، ۶۳، ۶۴ و پانوش ص ۶۲. تصحیح کنندگان شاهنامه، چاپ مسکوبیا روش و تشخیصی که داشتند، گاه پاره هایی از متن را به حاشیه برده و یا حذف کرده اند مانند «آزمودن فریدون پسران خود را».

۶۳- همان، ص ۵۶.

۶۴- همان، ص ۵۹.

۶۵- همان، ص ۷۶.

۶۶- همان، ص ۴۰ و بعد.

E. Benveniste, "Les classes sociales: در باره نام درست این گروهها در دوره ساسانی و در اوستا نگاه کنید به: dans la tradition avestique", *Journal asiatique*, Paris, 1932, p. 131.

۶۷- همان، ص ۳۹.

۶۸- در اینجا گفتگو درباره جمشید اوستا مورد نظر نیست. فقط یادآور می شویم که برای دوران پادشاهی و گسستن قرآز او می توان نگاه کرد به پور داود، همان، زامیاد پشت، بندهای ۳۰ تا ۳۸.

G. Widengren, *ibid*, p. 59. ۶۹

۷۰- برای توضیح کوتاه در این باره: ویدن گرن، همان، ص ۷۳.

- ۷۱- پور داود، همان، فروردین یشت، بند ۱۳۰.
- ۷۲- دربارهٔ امشاسپندان و خویشکاری سه گانه نگاه کنید به:
G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945; Mitra-Waruna, 2. ed. Paris, 1948.
- ۷۳- ش. مسکوب، سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، چاپ پنجم، ص ۳۶.
- ۷۴- پور داود، همان، رشن یشت دیده شود.
- ۷۵- بازماندهٔ همین دریافت از داد و بیداد پادشاه به دوران اسلامی تاریخ ما نیز راه می یابد که در زیر برای یادآوری نمونه ای از آن نقل می شود:
- «فرق میان پادشاهان مؤید موقت و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکو کردار و نیکو سیرت و نیکو آثار باشند طاعت باید داشت و گماشتهٔ به حق باید دانست، و متغلبان را که ستمکار و بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد. و این میزانی است که نیکو کردار و بد کردار را بدان بسنجند و پیدا شوند، و به ضرورت بتوان دانست که از آن دو تن کدام کس را طاعت باید داشت.» تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، کتابفروشی ایرانمهر، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۰۴.
- ۷۶- خرد بازشناختن نیک و بد و داد نگهداری هریک از آنهاست، به جای خود. «داد» در شاهنامه، مفهوم پر دامنه ای دارد. در اینجا به مناسبت موضوع ما فقط به یک جنبهٔ آن توجه کرده ایم.
- ۷۷- شاهنامه، همان، ج ۳، ص ۵۲.
- ۷۸- شاهنامه، همان، ج ۱، ص ۸۱.
- ۷۹- همان، ص ۱۱۴.
- ۸۰- دربارهٔ افسانهٔ سکایی می توان مقالهٔ زیر را دید: E. Benveniste, "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", *Journal asiatique*, tome 130. همچنین دومزیل در آثار مختلفش این افسانه را بررسی کرده و مخصوصاً در کتاب مستقل زیر:
- G. Dumézil, *Roman de Scythie et d'alentour*, Payot, Paris, 1978.
- و نیز به: G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 1968, 4^{em} ed., Vol. I, pp. 446...
- دربارهٔ افسانهٔ هوراس و کوریاس می توان نگاه کرد به: G. Dumézil, *Heur et Malheur*, *ibid.*, pp. 16... و Dēnkart, 7, 1, 26. Ankesaria, *ibid.*, p. 211. ۸۱
- Messina, *Il libro apocclittico persiano, ayatkar i Zanaspik*, 44...
- به نقل از مقالهٔ: M. Molé, "Le partage du monde dans le tradition iranienne", *Journal asiatique*, 1952.
- ۸۲- M. Molé, *ibid.*
- ۸۳- شاهنامه، تصحیح و ترجمهٔ Jules Mohl، ج ۱، «آزمودن فریدون پسران خود را»، همهٔ بیتهای این بخش از همانجاست.
- شاهنامهٔ چاپ مسکوب این بخش با معنی و اساسی را ندارد. تصحیح کنندگان آن را الحاقی پنداشته و در آخر جلد اول، بخش ملحقات جا داده اند!
- ۸۴- شاهنامه، همان.
- ۸۵- شاهنامه، همان.
- ۸۶- شاهنامه، همان.
- ۸۷- نگاه شود به: M. Molé, *ibid.*
- ۸۸- شاهنامه، همان، ص ۹۱.

۸۹- همان، ص ۹۱ و ۹۲ دیده شود.

۹۰- همان، ص ۹۲.

۹۱- همان، ص ۹۳.

در جای دیگر افراسیاب نیز تور را سرچشمه دشمنی ایران و توران می داند. در نخستین دیدار او و سیاوش گرفتار شدند مریکدگر را ببر
از آن پس چنین گفت افراسیاب
از این پس نه آشوب خیزد نه جنگ
به آبشخور آیند میش و پلنگ
کنون روی گیتی شد از جنگ سیر
بر آشفت گیتی ز تور دلیر

شاهنامه، ج ۳، ص ۸۲-۸۳.

۹۲- خود فریدون به مادرش که او را از جنگ با ضحاک می ترساند،

چنین داد پاسخ به مادر که شیر
نگردد مگر ز آزمایش دلیر

۹۳- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۸۲.

۹۴- همان، ص ۸۴.

G. Dumézil, *Heur et Malheur*, *ibid*, p. 21. -۹۵

فریدون دو برادر داشت که خود از هر دو آنها پرهیز کارتر بود.

(بندهش، فصل ۳۱، از فقره ۷ به نقل از پورداد، پشت ها، ج ۱، ص ۱۹۴).

۹۶- شاهنامه، همان، ص ۵۳.

۹۷- همان، ص ۶۵.

۹۸- همان، ص ۷۲.

۹۹- همان، ص ۱۰۹.

۱۰۰- همان، ص ۱۱۴.

۱۰۱- همان، ص ۱۳۲.

۱۰۲- تازی بودن ضحاک در شاهنامه از نظر قومی و سیاسی و در مقابله با ایرانیان با معنی است و خصالت تزادی

ندارد چنان که پدر ضحاک «مرداس» نیز چون او تازی اما گرانمایه و «به داد و دهش برترین پایه بود». شاهنامه،

همان، ص ۴۳.

۱۰۳- شاهنامه، همان، ص ۹۴.

۱۰۴- همان، ص ۹۹.

۱۰۵- همان، ص ۱۰۲.

۱۰۶- همان، ص ۱۰۳.

یادداشتهایی در تصحیح انتقادی

بر مثال شاهنامه*

(۲)

هشت - تصحیح قیاسی

در بخش پیشین گفتیم که بسیار پیش می‌آید که ضبطی کاملاً فاسد به صورت اصلی نزدیک‌ترست تا ضبطی بظاهر درست و بی نقص. در همهٔ مثالهایی که ما در بخش پیشین زدیم ضبط اصلی را داشتیم. ولی اگر ضبط اصلی از دست رفته باشد چه باید کرد؟ شناخت مراحل فساد ضبط و تأمل در ضبطهای فاسد برای همین است که بتوانیم در این گونه موارد ضبط اصلی را بازسازی یا تصحیح قیاسی کنیم. از این رو تصحیح قیاسی (Konjektur) یکی از ارکان مهم تصحیح انتقادی و محک آگاهی یا ناآگاهی مصحح از متن مورد تصحیح اوست. یعنی مصححی که نتواند دست کم چند مورد از نواقص متن را از راه تصحیح قیاسی اصلاح کند، نشان داده است که بر متنی که تصحیح می‌کند احاطهٔ چندانی ندارد. ولی از سوی دیگر برخی از ادبا و مصححان ایرانی که باید آنها را خلف الصدق کاتبان قدیم نامید بدون نگاهداشت شرایط تصحیح قیاسی و تنها برای ارضای نوعی هوس ادبی دست به تصحیح قیاسی زده‌اند و در برخی از آنها این هوس تا آنجا قوی است که می‌توان آن را جنون تصحیح قیاسی نامید. نظیر کار این ادبای ایرانی درمیان برخی از مصححان غربی در سده‌های هجدهم و نوزدهم نیز رسم بود و آنها نیز بیشتر از راه هوس ادبی در تصحیح آثار کلاسیک دست به تصحیح قیاسی می‌زدند.

تصحیح قیاسی دارای شرایطی است: نخست ضرورت. دوم نزدیکی شکل خط تصحیح قیاسی با شکل خط ضبط فاسد شده. سوم مطابقت تصحیح قیاسی با زبان متن از نگاه دستور و سبک و واژگان. چهارم آوردن گواهی‌هایی از همان متن یا از متون دیگر برای

تأیید تصحیح قیاسی. تصحیحهای قیاسی زیر نمونه‌هایی است که تاکنون نگارنده در تصحیح شاهنامه بکار برده است:

۱- دربارهٔ سیامک پسر گیومرت آمده است:

پسر بُد مر او را یکی خوبروی	هنرمند و همچون پدر نامجوی
سیامک بُدش نام و فرخنده بود	گیومرت را دل بدو زنده بود
ز گیتی به دیدار او شاد بود	که بس نامور (بارور) شاخ و بنیاد بود

۱۹-۱۷/۲۹/۱

مصرع دوم بیت سوم در همهٔ شاهنامه‌های خطی و چاپی به همین صورت بالاست که معنی درستی ندارد و در چاپ مسکوههٔ بیت را الحاقی دانسته و به زیر خط برده‌اند. به عقیدهٔ نگارنده در این مصرع بس را باید پُس خواند به معنی پسر. و حرف و را باید زائد دانست و زد: که پُس بارور شاخ بنیاد بود. یعنی پسر که سیامک باشد شاخ بارور آن درخت یعنی گیومرت بود. در اینجا بنیاد به معنی درخت یا تنه و ریشهٔ درخت است، چنان که در این بیت:

که ای پهلوان جهان شاد باش ز شاخ توام من، تو بنیاد باش

۱۵۷۵/۲۴۴/۱

۲- در پادشاهی هوشنگ می خوانیم:

بدان ایزدی جاه و فرّ کیان	زنخچیر گور و گوزن ژیان
جدا کرد گاو و خر و گوسفند	به ورز آوری آنچه بُد سودمند
بدیشان بورزید و زیشان خورید	همه تاج را خویشان پرورید

۲۹/۳۵/۱ بجلو

نخست این که در مصرع دوم بیت یکم یک حرف و کم دارد و باید باشد: زنخچیر و گور و گوزن ژیان. یعنی از نخچیر که شکار باشد و آن نوع کوهی گوسفندست گوسفند را خانگی کرد، و از گور که خردشتی باشد خررا، و از گوزن که گاو کوهی باشد گاو را. ولی این حرف و در برخی از دستنویسها هست و فقط در شاهنامه‌های چاپی نیست. و اما در مصرع یکم بیت سوم که در چاپ مسکوههٔ آن را الحاقی دانسته و به زیر خط برده‌اند، همه دستنویسها یا خورید دارند یا خرید و یا همین ضبطها را بدون نقطه دارند. به گمان نگارنده، صورت درست این ضبط چرید است و چریدن به معنی «خوردن آدمی» باز هم در شاهنامه آمده است:

شما دست شادی به خوردن برید به یک هفته اندر چمید و چرید

۲۷۸۷/۴۰۰/۵

همی بود تا برکشید آفتاب

دهان ناچریده، دو دیده پر آب

۴۸۹/۳۵۲/۹

و گر خویشتن تاج را پروریم

نشاید کزین پس چمیم و چریم

جنگ مازنداران ۲۳۷

ببایست لختی چمید و چرید

سیاوش از او خواست آمد پدید

جنگ هاماوران ۳۹۵

و نیز چراگاه به معنی محل خوردن آدمی:

نیابد همی توشه از کارکرد،

هر آن کس کجا بازماند ز خورد،

هر آن کس که آید سپاه من است

چراگاهشان بارگاه من است،

کیقباد ۱۷۰

بنا بر این بیت مورد بحث نیز باید بدین صورت باشد:

همی تاج را خویشتن پرورید

بدیشان بورزید و زیشان چرید

۳- درپادشاهی جمشید آمده است:

به آب اندر آمیختن خاک را

بفرمود پس دیو ناپاک را

سبک خشت را کالبد ساختند

هر آنچه از گل آمد چوبشناختند

نخست از برش هندسی کار کرد

به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد

چو ایوان که باشد پناه از گزند

چو گرمابه و کاخهای بلند

بجلو ۳۴/۴۱/۱

در مصرع دوم بیت سوم همه شاهنامه‌های چاپی و خطی نخست دارند، ولی این ضبط

نادرست و بی معنی و گشته‌بخشت (= به خشت) است. می‌گوید: دیو آب و خاک را

در هم آمیخت و از آن خشت ساخت سپس دیوار سنگ و گچ دیوار ساخت و هندسی

یعنی مرد مهندس از خشت که دیو ساخته بود طاق زد و بدین گونه گرمابه و کاخهای بلند

پدید آمد. خواست از این طاقهای خشتی، طاق ضربی است که اصطلاح فارسی آن زخم

است. و خواست از خشتی که با آن طاق ضربی زده‌اند، خشت پخته یا آجرست و در

طبقات ناصری درپادشاهی جمشید آمده است: «و دیوان به فرمان او سیماب از کوهها

بیرون آوردند و شیشه و گوهرها و خشت پخته و گچ و آهک و گرمابه در عهد او تخریب

کردند.»^۲

۴- درپادشاهی ضحاک آمده است:

فریدون چومی دید رامش گزید شبی کرد و جشنی چندان چون سزید
چو شد رام گیتی دوان کندرو برون آمد از پیش سالار نو

۳۶۸/۷۲/۱

جریان داستان این است که فریدون در غیاب ضحاک درون کاخ او می گردد و کندرو و کیل ضحاک برای فریدون می می آورد و فریدون شب را به رامش می گذراند. کندرو شب را در خدمت فریدون است، ولی با رسیدن صبح به هند می تازد تا ضحاک را از جریان آگاه سازد. مصرع نخستین بیت دوم به همین صورت در دستنویسهای فلورانس ۶۱۴ و لندن ۶۷۵ و چند دستنویس دیگر آمده است. در برخی از دستنویسها آمده است: چو شد بامدادان... و در برخی دیگر: چو شد تیره گیتی... ولی هیچ یک از این ضبطها درست نیست، بلکه ضبط اصلی به گمان ما بام است به معنی بامداد که در برخی از دستنویسها آن را نشناخته و به رام گردانیده اند و در برخی دیگر آن را به بامدادان ساده کرده اند: چو شد بام گیتی... واژه بام در همین معنی باز هم در شاهنامه آمده است:

چو آگه شد از کار دستان سام ز کاول بیامد به هنگام بام

منوچهر ۲۷۴

۵- در پادشاهی منوچهر آمده است:

به داد و به آیین و مردانگی به نیکی و پاکی و فرزاندگی

۵/۱۳۵/۱

مصرع نخستین برابر ضبط دستنویس لندن ۶۷۵ است. در دستنویسهای دیگر این مصرع به این صورتها آمده است: به داد و دهش هم به مردانگی، به داد و به دین و به مردانگی، به داد و به بخشش به مردانگی. و در دستنویس فلورانس ۶۱۴ آمده است: به داد و دهش و به مردانگی. به عقیده نگارنده، ضبط اصلی همین ضبط اخیرست و فقط نقطه ای از آن افتاده است: به داد و دهشن و به مردانگی.

۶- در شاهنامه در چند جا ارمیده که صورت کوتاه ارمیده است به ضبطهای گوناگون گشتگی یافته است. از آن میان:

بدان برتری نام یزدان پاک به رخشنده خورشید و بر تیره خاک

۲۷۹/۹۶/۱

در مصرع دوم بر تیره در دستنویسهای دیگر به صورتهای: ارمده، ناریک، آرنده، ارمیده آمده است. بر طبق آنچه در بخش پیشین گفتیم در این گونه موارد باید ضبط اصلی را در ضبطهای فاسد شده ای چون ارمده، آرنده، ارمیده جست و نه در ضبطهای

ساده و بظاهر درست تیره و تاریک. این ضبط اصلی چنان که در بالا اشاره شد
ارمیده است: به رخشنده خورشید و ارمیده خاک. و باز:

کمان را به زه کرد بهرام گور برانگیخت از دشت آرام شور

۱۸۳/۲۷۴/۷

در مصرع دوم آرام در دستنویسهای دیگر به صورتهای ارمنده و آرنده آمده است و باز
هم گشته ارمیده اند: برانگیخت از دشت ارمیده شور.

ارمیده باز هم در شاهنامه آمده است:

شما را به داد جهان آفرین دل ارمیده بادا به آیین و دین

۴۷۵/۳۸/۲

که پذیرفت خسرو زیزدان پاک ز گردنده خورشید و ارمیده خاک

۱۳۴۵/۸۸/۹

و در گرشاسپنامه:

هوا هست ارمیده باد از نهاد چو جنبید هوا، نام گردش باد

۷۴/۱۳۷

۷- در پادشاهی نودر آمده است:

شما اساس گفت از خزروان میز نکردی چنین نرم گردن به چیز

نه مهرباب ماندی، نه لشکر، نه گنج نه از زال بودی بدین روز رنج

۷/۳۲/۲ پانویس

در مصرع یکم بیت نخستین میز ضبط دستنویس لندن ۶۷۵ است. در دستنویسهای
دیگر این ضبط به صورتهای شیر، چیر، نیز و غیره آمده است. روانشاد عبدالحسین نوشین در
واژه نامک ضبط میز را درست دانسته و آن را به معنی «شاش و ادار» گرفته است.
نگارنده سالها پیش^۶ این ضبط را به بنیز به معنی «نیز، همچین، هرگز» تصحیح قیاسی
کرد و گواهیهای فراوانی از شاهنامه بدست داد، از آن میان:

که شیرینتر از جان و فرزند و چیز همانا که چیزی نباشد بنیز

۱/۲۵۲/۱

ببخشمت چندان گرانمایه چیز کز آن پس نیازت نیاید بنیز

۸۶۳/۱۷۰/۴

چنین غم بدین دوده نامد بنیز غم و درد فرزند برتر ز چیز

۸۰۵/۵۵/۵

بکوشی و آری زهر گونه چیز نه مردم نه آن چیز ماند بنیز
۶۵۴/۱۹۲/۷

کنند چون بخواهد ز ناچیز چیز که آموزگارش نباید بنیز
۳۳۰/۳۳۸/۹

چنان که می بینیم در این گواهما و گواهماهای فراوان دیگر شاعر بنیز را همیشه با چیز
پساوند ساخته است. صورت درست مصرع مورد بحث ما هم چنین است: شما ساس گفت
ار خزروان بنیز.

در آن زمان که نگارنده این تصحیح قیاسی را پیشنهاد کرد دسترسی به دستنویسهای
شاهنامه نداشت. ولی اکنون دو تا از دستنویسها نیز درستی آن را تأیید می کنند. ضبط
نیز در شاهنامه در چند جای دیگر هم به صورتهای دیگری گشتگی یافته است.

۸- سهراب پشت رستم را بخاک می آورد، ولی پیش از آن که او را بکشد، رستم به
او می گوید که در دیار او رسم چنین است که اگر در کشتی پشت حریف را دو بار
بخاک رسانند او را می کشند. سهراب بدین سخن فریب می خورد و از سینه رستم
برمی خیزد:

دلیر و جوان سر به گفتار پیر بداد و ببود این سخن دلپذیر
۸۵۹/۲۳۵/۲

در مصرع دوم همه دستنویسها دلپذیر دارند، مگر دستنویس فلورانس ۶۱۴ که
یادگیر دارد ولی حرف نخستین آن بی نقطه است. چنان که در بخش پیشین دیدیم در این
ضبطهای فاسد یا بظاهر فاسد باید تأمل کرد و در اینجا ضبط ساده دلپذیر را مشکوک
دانست. اما یادگیر (اگر واقعاً یادگیر باشد) در شاهنامه در حالت اسم فاعل و به معنی
«یادگیرنده و دارای نیروی حافظه قوی» بکار رفته است، در حالی که در اینجا معنی
مورد انتظار ما موثر، کاری، کارگرس است. از این رو به گمان نگارنده یادگیر گشته
جایگزین است به معنی «نشستن، موثر گشتن، کارگرافتادن»، و در این معنی باز هم در
شاهنامه آمده است:

چو گشت آن سخن بر دلش جایگیر بفرمود تا نزد او شد دبیر
۷۸۶/۹۹/۸

در همه این تصحیحهای قیاسی شرایطی که در آغاز این بخش برای تصحیح قیاسی
برشمردیم موبه مو رعایت شده اند.

اکنون چند نمونه از تصحیحهای قیاسی دیگری را که در همین متن شاهنامه پیشنهاد

کرده‌اند می‌آوریم تا نمونه‌هایی نیز از تصحیح‌های قیاسی بی‌مورد و حتی مضحک بدست داده باشیم.

یک پژوهنده ایرانی در کتابی که به زبان آلمانی درباره شاهنامه نوشته است درباره این بیت:

سپهدار خاقان چین سنجه بود همی باسماں برزد از خاک دود

۱۷۷۱/۱۵۸/۸

گفته است که چون سنجه در گزارش طبری و ابن خردادبه سنجبوست، پس صورت درست بیت بالا در اصل چنین بوده است:

سپهدار خاقان چین سنجبو همی باسماں پرزد از آبرو

این دانشمند در آن تب خیالبافی خود گمان کرده است که فردوسی باید نام سنجه را حتماً به همان صورتی بکار برده باشد که طبری و خردادبه بکار برده‌اند و نه تنها بی‌جهت در ابروی مصرع او دست برده، بلکه چشم مصرع دوم را هم کور کرده است. و ندانسته است که از آبرو باسماں پرزدن عبارتی من درآوردی و مضحک است، ولی اصطلاح از آب، خاک (دود) به آسماں (گردون) برزدن که در مصرع دوم آمده است از اصطلاحات شاهنامه است:

همی گفت: با من که جوید نبرد؟ کسی، کوبرانگیزد از آب گرد

جنگ مازندران ۷۴۹

به جنگش بیاراست افراسیاب به گردون همی خاک برزد ز آب

جنگ هاماوران ۳۲۶

سه دیگر سخن چین و دوروی مرد بران تا برانگیزد از آب گرد

۱۴۳۰/۱۳۹/۸

و همین دانشمند درباره بیت زیر:

چنین گفت پیران میلاد را، که من عهد کید از پی داد را،

همی نشکنم تا بماند بجای، همی پیش او بود باید بپای

۴۵۱/۳۱/۷

گفته است که چون میلاد نام همان قومی است که در شمال غربی هند می‌زیسته و نام اصلی او چنین و چنان بوده، پس فردوسی نیز باید در اصل میلاو گفته باشد. از این رو میلاد را به میلاو تصحیح قیاسی کرده است و چون دیده‌پساوند بیت نادرست شده است، گشته و گشته تا در فرهنگها واژه‌ای به نام داو گیر آورده به معنی «دعوی کاری و ادعای

امری» و داد را هم به داو تصحیح قیاسی کرده است. و باز به همین شیوه در چند جا نام دیوان شاهنامه را با توجه به صورت نام آنها در سانسکریت تصحیح قیاسی کرده است.^۷ در حالی که ما حتی تنها به اتکاء زبان پهلوی، یعنی زبانی که مأخذ فردوسی از آن ترجمه شده است و برخی معتقدند که فردوسی هم خود آن زبان را می دانسته، بدون پشتیبانی دستنویسها و یا دست کم مأخذ همعصر فردوسی نمی توانیم در شاهنامه تصحیح قیاسی کنیم. برای مثال در این بیت:

هم از پهلوی پارس و کوچ و بلوج ز گیلان جنگی و دشت سروج

سیاوش ۶۰۶

جای هیچ گونه شکی نیست که در مصرع نخستین در اصل پهلوی پهلوی و پارس بوده و پهلوی به معنی پارت است. یعنی: از پارت و پارس و کوچ و بلوج و گیلان و سروج سپاهی گرد آورد. شاید در مأخذ فردوسی هم پهلوی و پارس بوده است. ولی از آنجایی که هیچ دستنویسی پهلوی و پارس ندارد و فردوسی در شاهنامه پهلوی را همه جا یا به معنی «پهلوان» و یا به معنی «شهر و پایتخت» بکار برده (که اصل پهلوی بسیاری از آنها نیز به معنی پارت بوده) پس در اینجا نیز محتمل است که پهلوی پارس گفته است به معنی «شهر پارس». بنا بر این بدون گواهی از شاهنامه که در آن پهلوی به معنی «پارت» بکار رفته باشد نمی توان در اینجا دست به تصحیح قیاسی زد، چه برسد به آن که کسی بخواهد به اتکاء زبان سانسکریت چنین کاری کند.

همین دانشمند در یک کتاب دیگر خود که آن را هم به زبان آلمانی نوشته است^۸ در باره این بیت از هزار بیت دقیقی که ارجاسپ پسر خود کهرم را سپهدار لشکر خود می کند:

پسر داشتی یک گرانمایه مرد	جهان دیده و دیده هر گرم و سرد
سواری جهان دیده نامش کهرم	رسیده بسی بر سرش سرد و گرم
مر آن پور خود را سپهدار کرد	بر آن لشکر گشن سالار کرد

بجلو ۴۶۳/۹۷/۶

نوشته است که چون کهرم جهان دیده و سرد و گرم چشیده است پس پیر مردست و نمی تواند پسر ارجاسپ باشد. از این رو مصرع یکم بیت سوم را بدین گونه تصحیح کرده است: همان پیر خود را سپهدار کرد. و باز درباره این بیت:

گرامی بدید آن درفش چونیل که افگنده بودند از پشت پیل

۵۱۷/۱۰۱/۶

که معنی آن این است که گرامی درفش بنفش را که از پشت پیل بر زمین افکنده بودند بدید، نوشته است که چون در دستنویس معتبر قاهره مورخ ۷۹۶ بنیل دارد بجای چونیل، پس این بنیل به نیل نیست، بلکه گشته نیل است که در عربی به معنی «بزرگ» است. بنا بر این چونیل را به نیل تصحیح قیاسی کرده است. و باز دربارهٔ این بیت:

درفش و سر لشکر و جای خویش برادرش را داد و خود رفت پیش

۶۲۹/۱۰۸/۶

می نویسد که چون اسفندیار که در این بیت سخن از اوست، نه سر لشکر بوده و نه ته لشکر، بلکه فرماندهٔ جناح راست بوده، پس در مصرع یکم سرگشته پر است و پریعی بال و بال یعنی جناح (راست) لشکر.

اینها تنها چند نمونهٔ اندک از تصحیحات قیاسی این دانشمند است. هر دو کتاب او از این گونه تصحیحات قیاسی پرست و بیشتر آنها بقدری مضحک اند که خواننده واقعا نمی داند که آنها را جدی نوشته یا با خواننده قصد مزاح داشته است. مضحک است همچنین تفسیری که او از برخی از بیتهای شاهنامه کرده است. مثلاً این بیت را:

سرت سبزیاد و تن و جان درست مبادت کیانی کمرگاه سست

۱۳۶/۷۴/۶

چنین معنی کرده است: امیدست که به سستی کمر دچار نشوی و از نیروی مردی (Potenz) نیفتی. و دربارهٔ این بیت:

به یک دست شمشیر و دیگر کلاه به دندان درفش فریدون شاه

۳۵۶/۹۰/۶

پس از آن که آن را به صورت:

به یک دست شمشیر و دیگر درفش بگیرد به دندان درفش بنفش

تصحیح کرده - و یا بهتر بگوئیم: از نو سروده ست -، می گوید درفش در مصرع نخستین همان آلت کفشگران است و در این بیت پهلوان در حالی که پرچم را به دندان دارد، به یک دست شمشیر و به دست دیگر سوزن کفشگران گرفته و به دشمن حمله ور می گردد. لابد به قصد دوختن کفش دشمن. (جملهٔ آخر از بنده است). و دربارهٔ این بیت:

وز آن ناله و زاری خستگان به بند اندر آیند ناپستگان

۳۹۳/۹۲/۶

که دقیقی می گوید: ناله و زاری مجروحان چنان دلخراش بود که آنها را که پا در بند نداشتند چنان به درد می آورد که دیوانه وار در بند می شدند، و مانند آن را فردوسی هم

گفته است: (تهمتن ز درد از دربند بود - سهراب ۹۷۰)، دانشمند ما پس از آن که هر چه گشته اند کسی را دربند ندیده اند، ناچار بند را به چند تصحیح کرده و گفته اند به چند اندر آمدن یعنی بر خود لرزیدن و افزوده اند که چند به زیر یکم همان است که هنوز هم وقتی کسی می لرزد، می گوید چندشم شد.

نُه - ضبط ساده منفرد

در سه بخش پیشین سخن بر سر این بود که در تصحیح انتقادی همیشه ضبط دشوارتر برترست، اگر چه این ضبط دشوارتر بطور منفرد تنها در یک دستنویس آمده باشد. و نیز دیدیم که ضبط دشوارتر به همین علت دشوار بودن آن گاه فاسد یا بظاهر فاسد می گردد و در این گونه موارد باید در صورت فاسد شده تأمل کافی کرد تا روشن شود که آیا فساد واقعی است یا ظاهری و اگر فساد واقعی بود باید با درجات فساد ضبط آشنایی داشت و فساد کوچک ولی آشکار را از فساد بزرگتر، ولی پنهان، باز شناخت و برای بازسازی صورت اصلی و از دست رفته از راه تصحیح قیاسی کوشید.

اما چه باید کرد در مواردی که از یک ضبط واحد تنها دو صورت ساده در دست باشد که هیچ یک از نگاه لغوی و دستوری و سبکی و جنبه های دیگر بر یکدیگر برتری نداشته باشند و از این دو ضبط ساده یکی تنها در اقدم نسخ آمده باشد، ولی در ضبط دیگر همه دستنویسها اتفاق داشته باشند؟ آیا باید ضبط ساده و منفرد اقدم نسخ را در متن نهاد و اتفاق همه دستنویسهای دیگر را از گروهها و شاخه های گوناگون ندیده گرفت؟

برای آن که گرفتار فرضیه بافی نگردیم می آیم و کار خود را بر اساس بررسی متن و گرد آوری شواهد می گذاریم. برای این کار مواردی را که ما تنها دو ضبط ساده و یکسان داریم و یکی تنها در اقدم نسخ و دیگری در همه دستنویسهای دیگر آمده است گردآوری می کنیم. ولی این اقدم نسخ را دستنویس لندن ۶۷۵ می گیریم، یعنی فرض می کنیم که ما هنوز پیش از سال ۱۹۷۷ هستیم و آقای پیه مونتره هنوز دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ را کشف نکرده اند. سپس به سراغ دستنویس فلورانس می رویم تا ببینیم که آیا این دستنویس کدام یک از این دو ضبط را تأیید می کند. بنا بر این در مثالهایی که در زیر آمده اند همه دستنویسها در ضبط اتفاق دارند مگر دستنویس لندن ۶۷۵ که ضبطی دیگر دارد و ما این ضبط منفرد را همه جا در میان کمانک گذاشته ایم:

۵۹۵ فریدون

۱- هنرها که بُد پادشا را (که آید شهان را) بکار

۶۵۸ فریدون

۲- برون آمد از کاخ (برون شد ز درگاه) شاپور گرد

- ۳- سپهدار چون قارن رزمخواه (رزم زن)
 فریدون ۶۸۴ چو شاپور نستوه پشت سپاه (شمشیر زن)
- ۴- یکی داستان زد جهان‌نیده کی
 فریدون ۷۶۵ که مرد جوان چون بود (شود) نیک پی
- ۵- برفتند گردان زرین ستام (همه شاد کام)
 منوچهر ۲۹۷
- ۶- پس آن ماه را شاه (شید) پدرود کرد
 منوچهر ۵۵۴
- ۷- بگفتش که (بدو گفت) با او به چربی بگوی
 منوچهر ۶۸۹
- ۸- سر (دل) از ما کند زین سخن پرز کین
 منوچهر ۸۲۳
- ۹- چنین داد (کرد) خورشید و ماه افرم
 منوچهر ۹۹۳
- ۱۰- بر این بر نیامد فراوان (زمانی) درنگ
 نوذر ۱۲۲
- ۱۱- به پیش پسرت آدمم جنگجوی (کینه جوی)
 نوذر ۳۴۸
- ۱۲- کزین گونه چاره نه اندر خورد (گفتار کی در خورد)
 نوذر ۴۹۲
- ۱۳- چگونه فرستم به دشت نبرد
 نوذر ۷۴
- ۱۴- ز کشته زمین گشت با کوه راست (مانند کوه)
 نوذر ۷۴
- ۱۵- ندیدم کسی از کهان (کس از کهتران) و مهان
 جنگ هاماوران ۲۷۰
- ۱۶- که چندان سپاه است کاندازه نیست
 جنگ هاماوران ۴۰۲
- ۱۷- چو از دیده سهراب آوا شنید
 هفت گردان ۵۹
- ۱۸- سپهدار (جهاندار) گودرز کشوادگان
 سهراب ۴۲۹
- ۱۹- تو گفתי ز جنگش سرشت آسمان
 سهراب ۵۲۲
- ۲۰- چو شیران به کشتی (به کشتی گرفتن) برآو یختند
 سهراب ۷۱۱
- این بیست بیت مثال که آوردم گزیده‌ای است از مثالهای فراوانی که در گذر کار تصحیح با صرف وقت زیاد یادداشت کرده‌ام و در همه آنها دستنویس لندن ۶۷۵ یک ضبط ساده دارد و سیزده دستنویس دیگر همگی بر ضد آن در ضبط ساده دیگری اتفاق دارند و حتی در مواردی که ترجمه بنداری از بیتی ترجمه دقیق کرده است ترجمه او نیز

باضبط دستویسهای دیگری خواند و نه با ضبط دستویس لندن ۶۷۵. از جمله در مثال شماره بیست: ... کأنهما أسدان يتصاولان.

در چاپ مسکو از دو سه مورد گذشته، و همچنین در چاپ بنیاد شاهنامه تا آنجا که مربوط به داستان رستم و سهراب می گردد، همه جا اتفاق همه دستویسهای دیگر را نادیده گرفته اند و ضبط منفرد دستویس لندن ۶۷۵ را که اقدم نسخ آنها بوده به متن برده اند. ولی اکنون دستویس فلورانس ۶۱۴ نیز در همه این موارد با ضبط دستویسهای دیگر همخوانی دارد و نه با دستویس لندن ۶۷۵، در حالی که معمولاً همخوانی دستویس فلورانس ۶۱۴ با دستویس لندن ۶۷۵ بسیار بیشتر است تا با دستویسهای دیگر.

بنا بر این از میان دو ضبط ساده که هیچ یک را بر دیگری امتیازی نباشد، اگر یکی در اقدم نسخ آمده باشد و بقیه دستویسها در ضبط دیگر اتفاق داشته باشند، با احتمال نزدیک به یقین آن ضبط ساده و منفرد در اقدم نسخ الحاقی است و نه آن ضبط ساده ای که شمار بزرگی از دستویسها از گروهها و شاخه های گوناگون در آن اتفاق دارند. با این حال باید توجه داشت که اگر بتوان به ضبط ساده و منفرد اقدم نسخ کوچکترین امتیازی نسبت به ضبط دیگر داد، در این صورت باید آن را در متن پذیرفت، اگر چه با احتمال زیاد در بسیاری از این موارد نیز ضبط اصلی ضبط دیگر است. برای نمونه به این مثال توجه کنید:

پپرداخت آنکه به خوردن گرفت به چنگ (به خاک) استخوانش سپردن گرفت

چنگ مازندران ۳۳۳

در اینجا بر خلاف همه دستویسهای دیگر که چنگ دارند، دستویس لندن ۶۷۵ خاک دارد. با آن که ضبط دستویس لندن ۶۷۵ را امتیازی بر ضبط دیگر نیست و حتی عکس آن صادق است، ولی باز در این گونه موارد ممکن است مصحح به این شک افتد که نکند ضبط خاک از مقوله ضبط دشوار باشد و بر او ایرادی نیست و حتی از نظر احتیاط درستتر است اگر ضبط خاک را که در اقدم نسخ آمده در متن نگهدارد، حتی با دادن این احتمال که روزی دستویس کهنتری پیدا گردد و در اینجا نیز با دستویسهای دیگر همخوانی داشته باشد، چنان که دستویس فلورانس ۶۱۴ در همین مورد نیز ضبط دستویسهای دیگر را تأیید می کند.

پس آیا اکنون که اقدم نسخ ما دستویس فلورانس ۶۱۴ است باید این آزمون بالا را در تصحیح بکار زد و یا آن که صدها ضبط ساده و منفرد این دستویس را به دستاویز این

که ضبط اقدم نسخ است درون متن کرد و نشست به امید روزی که دستنویس کهنتری سر از آب درآورد و نادرستی کار ما را ثابت کند؟ من از این آزمون می‌آموزم و آن را بکار می‌بندم:

- ۱- به کین اندرون چون نهنگ (پلنگ) بلاست
منوچهر ۳۴۳
- ۲- همش زیب و هم فرّ (همش فرّو هم زیب) شاهنشهی
منوچهر ۴۸۲
- ۳- پرستنده شد سوی (پیش) دستان سام
منوچهر ۵۰۵
- ۴- بیستند لب موبدان و ردان
منوچهر ۵۹۳
- ۵- همه پیکرش سرخ یاقوت و زر
منوچهر ۷۱۱
- ۶- کز او باز گشتم تن روشنم
منوچهر ۱۰۳۰
- ۷- کنون چند سال است تا (بر) پشت زین
منوچهر ۱۰۳۵
- ۸- چنان ماه بیند به کاولستان
منوچهر ۱۰۴۹
- ۹- از این دخت مهرباب و زپور (و دستان) سام
منوچهر ۱۲۰۸
- ۱۰- ز گرد اندر آمد بسان نهنگ
منوچهر ۱۰۳۷
- ۱۱- نوندی برفکنند نزدیک (دستان) سام
منوچهر ۱۳۲۸
- ۱۲- پذیره شدش سام یل شادمان
منوچهر ۱۳۶۹
- ۱۳- وز آواز او چرم جنگی (استخوان) پلنگ
منوچهر ۱۴۵۱
- ۱۴- همه پشت زین خواهم و درع و خود
منوچهر ۱۵۴۳
- ۱۵- به پیش پدر شد گشاده زبان
منوچهر ۱۵۴۳

- دل آگنده از کین، کمر بر میان (به کین نیا تنگ بسته میان) نوذر ۷۶
- ۱۶- روان نیاگان ما (نیاگان ما را روان) خوش کنید نوذر ۱۱۱
- ۱۷- از آن سخت شادان شد (از آن شاد شد سخت) افراسیاب نوذر ۱۲۸
- ۱۸- چنو کشته شد (چو کشته شد او) قارن رزمجوی نوذر ۱۹۴
- ۱۹- دو لشکر بسان دو دریای چین
توگفتی که شد جنب جنبان زمین (که شد جم جنبان ازیشان زمین) نوذر ۱۹۵
- ۲۰- پراز ناله کوس شد مغز میغ (مهر و میغ) نوذر ۲۰۰
- ۲۱- تو را زین جهان جاودان (تورا جاودان زین جهان) بهره باد نوذر ۲۰۹
- ۲۲- فرستاده ای آمد از نزد (پیش) اوی نوذر ۳۶۲
- ۲۳- که بیدار دل شاه توران سپاه
بماناد تا جاودان با کلاه (با سپاه) نوذر ۳۶۴
- ۲۴- خداوند این را (او را) ندانیم کس
همی رخس رستم خوانیم و بس نوذر ۱۰۸
- ۲۵- سه سال است تا این به زین آمده است
به چشم (بنزد) بزرگان گزین آمده است نوذر ۱۰۹
- ۲۶- هزار و صد شصت (بیست) گرد دلیر
بدو گفت ما بر نهادیم رخت کیقباد ۵۳
- ۲۸- چنین داد پاسخش دیو سپید
تو بگذار تابوت و بردار (بنشین به) تخت کیقباد ۱۷۹
- ۲۹- که از روزگاران مشونا امید (که زود آمدن شاه داده نوید)
جنگ مازندران ۱۹۴
- ۳۰- که شمشیر کوتاه شد اندر (کوتاه شد در) نیام
جنگ مازندران ۲۳۶
- ۳۰- برت را به ببر بیان (دلت را بر این کار بر) سخت کن
جنگ مازندران ۲۴۲
- ۳۱- به گوش تو گر نام من بگذرد
دم جان و خون دلت بفسرد (همانگه روان درنت بفسرد) جنگ مازندران ۴۵۱
- ۳۲- از ایدر بنزدیک کاووس کی (کاووس شاه)
صد افکنده بخشنده فرسنگ پی (فزون است فرسنگ سیصد به راه) جنگ مازندران ۴۷۳
- ۳۳- یکی نعره زد در میان گروه
تو گفتی بدرید (برآشفت) دریا و کوه جنگ مازندران ۵۱۱
- ۳۴- بیاید یکی مرد با هوش و سنگ

- کجا (که او) باز داند شتاب از درنگ جنگ مازندران ۶۱۲
- ۳۵- بدو گفت پیش فرستاده شو (بدو گفت رو پیش آن مرد شو) جنگ مازندران ۶۹۱
- ۳۶- وزان پس بدو گفت رستم توی؟ جنگ مازندران ۷۰۸
- ۳۷- چو رستم ز مازندران گشت باز جنگ مازندران ۷۳۰
- ۳۸- سرپرده شهریار سران شہ (سر) جادوان رزم را کرد ساز جنگ مازندران ۷۳۹
- ۳۹- ز دیوان هر آن کس که بُد ناسپاس کشیدند بر دشت (کشید او بر شاه) مازندران جنگ مازندران ۸۳۶
- ۴۰- زیاقوت جامی پر از مشک ناب وزیشان دل انجمن (دیگران) پر هراس جنگ مازندران ۸۶۸
- ۴۱- چو آمد به شاه جهان آگهی ز پیروزه دیگریکی پر گلاب (ز پیروزه درجی ز در خوشاب) جنگ مازندران ۸۶۸
- ۴۲- فرستاده را گر کنم سرد و خوار که انباز دارد به شاهنشهی (از آن لشکر و بارگاه مهی) جنگ هاماوران ۳۳
- ۴۳- غمی گشت و سوداوه را پیش خواند ندارم پی و مایه (همی مایه) کارزار جنگ هاماوران ۹۵
- ۴۴- بیاراست آخر به سنگ اندرون ز کا ووس با او سخنها براند (وزان نامدارانش برتر نشاند) جنگ هاماوران ۱۰۲
- ۴۵- به نخچیرگاه رد (یل) افراسیاب ز پولاد میخ و ز خارا ستون (ز بهر ستودانش سیصد فزون) جنگ هاماوران ۳۴۴
- ۴۶- پیاده چو نزدیکی دز رسید هفت گردان ۱۹
- ۴۷- خروشیدن نوش (خروشیدن و بانگ) ترکان شنید سهراب ۴۴۷
- ۴۸- بدو گفت کان شاه ایران بود چو بر گشت رستم (چو آمد تهمتن) بر شهریار سهراب ۴۷۵
- ۴۹- همانا که داری ز نیرم نژاد به درگاه او (که جایش پر از) پیل و شیران بود سهراب ۵۱۳
- ۵۰- بدو گفت اریدونک رستم توی (تورستمی) کنی (بکن) پیش من گوهر خویش یاد سهراب ۷۹۹

- بکشتی مرا خیره بر بد خوی (چرا گشتی از کشتن من غمی) سهراب ۸۷۰
 ۵۱- دو اسپ اندر آن دشت (جای) بر پای بود
 ۵۲- همه کاخ تابوت بُد سر بسر
 سهراب ۸۸۴

غنوده به صندوق (تابوت) در شیرنر سهراب ۱۰۰۴
 در همهٔ این ۵۲ مثال و مثالهای فراوان دیگر ما دارای دو ضبط ساده هستیم که هیچ یک را برتری آشکاری بر دیگری نیست. از این دو ضبط آن که در کمانک نهاده شده است تنها در اقدم نسخ یعنی در دستنویس فلورانس ۶۱۴ آمده است و دیگری در چهارده دستنویس دیگر. حتی هر جایی که بُنداری این بیتها را دقیقتر ترجمه کرده است ترجمهٔ او نیز با آن چهارده دستنویس دیگری خواند و نه با اقدم نسخ. مثلاً در مثال ۲۶: أَلْف و مائة و ستون. و در مثال ۲۸: فقال قل لملك ما زندان: لا بأس عليك. و در مثال ۳۱: و إن ذكری بسمعك انقطع نفسك، و جمد فی قلبك دمك. و در مثال ۳۲: إن بینك و بین الموضوع الذی حبس فيه كیکاوس مائة فرسخ. و در مثال ۳۵: فأمره باستقبال الرسول و إظهار رجوليته له. و در مثال ۳۷: ملك السحرة. و در مثال ۳۸: فضرّبوا سراقق الملك كیکاوس فی الصحراء. و در مثال ۴۰: و جام مخروط من الياقوت مملؤ بالمسك الأذفر، و جام آخرین من الفيروز مملؤ بالماورد. و در مثال ۴۱: فلما بلغ كیکاوس أنه ظهر له شريك ينازعه فی السلطنة. و در مثال ۴۳: فدعا بابته و كانت تسمى سوزابه، و ذكر لها حال كیکاوس. و در مثال ۴۴: و نحتوا فيهما من الأحجار أوارى الدواب، و عملوا لها سواری من الرخام، و سموها بالفولاذ. و در مثال ۴۶: فسمع لفظ الأتراک و صياحهم على الشرب. و در مثال ۴۷: و لما رجع رستم... و در مثال ۴۸: فهو الذی يكون على بابہ الغيلة و الأسد. و در مثال ۵۰: فقال عند ذلك: إن كنت أنت رستم فانما قتلتی بسوء خلقك. و در مثال ۵۱: فأروا فی الصحراء فرسين ليس معهما أحد. و در مثال ۵۲: و شاهدوه كالأسد ناثما فی الصندوق.

دربارهٔ ترجمهٔ بُنداری این نکته را باید در نظر داشت که در مواردی که این ترجمه با ضبط دستنویسی یا دستنویسهایی می خواند، دلیل بر این است که در این موارد بُنداری متن خود را آزاد ترجمه نکرده است، بلکه ترجمهٔ او برابر اصل دستنویس اساس اوست و دستنویس اساس ترجمهٔ بُنداری از همهٔ دستنویسهای موجود شاهنامه کهنتر بوده است. در حالی که وقتی ضبطی تنها در اقدم نسخ آمده باشد ما نمی توانیم با اطمینان بگوئیم که آن ضبط در دستنویس اساس آن هم بوده است، چه ممکن است آن ضبط در همان

اقدام نسخ بوجود آمده باشد.

اکنون آیا با این وصف درست است که ما از میان دو ضبط ساده آن را که چهارده دستنویس از گروهها و شاخه‌های گوناگون در آن اتفاق دارند و از راه ترجمه بنداری دست کم به دستنویسهای سده ششم برمی‌گردد به زیر خط و ضبط ساده دیگری را، تنها به این دلیل که در اقدام نسخ آمده است به متن ببریم؟ نگارنده در مقاله پیشین نشان داد که دستنویس فلورانس معتبرترین دستنویسهای موجود شاهنامه است. چون شمار بزرگی از ضبطهای دشوار و کهن را که در دستنویسهای دیگر تغییر پذیرفته اند نگهداشته است. ولی در همان مقاله اشاره شد که بزرگترین عیب این دستنویس وجود شمار بزرگی ضبطهای ساده و منفردست. به گمان نگارنده اکثریت بزرگ نزدیک به تمامی این ضبطها که نمونه‌های چندی از آنها نشان داده شد به دلایل بالا الحاقی اند و می‌توان اطمینان داشت که اگر روزی دستنویس کهنتری از شاهنامه بدست آید نادرستی این ضبطها را به همان گونه آشکار خواهد کرد که اکنون دستنویس فلورانس ۶۱۴ نادرستی ضبطهای ساده و منفرد دستنویس لندن ۶۷۵ را آشکار کرده است. در هر حال در این گونه موارد که نمی‌توان برتری ضبطی را بر ضبط دیگر ثابت کرد، اگر تصحیح را بر اتفاق چهارده پانزده دستنویس دیگر بنا کنیم مطمئن‌ترست تا بر پایه یک دستنویس.

گذشته از ترجمه بنداری که ما را در مواردی به چگونگی ضبط دستنویسهای سده ششم راهنمایی می‌کند، ما اینجا و آنجا راهنمای دیگری نیز برای اثبات نادرستی ضبطهای ساده و منفرد دستنویس فلورانس داریم و آن همانطور که در بخش دوم این مقاله گفته شد وجود بیت‌های پراکنده‌ای است که در تألیفات سده‌های پنجم و ششم و هفتم آمده‌اند. برای نمونه در این بیت:

گر ایوان ما سر به کیوان برست از او بهره ما یکی جادوست

منوچهر ۱۲۶۸

در مصرع نخستین چهارده دستنویس ما ایوان ما دارند و دستنویس فلورانس ایوانت را. ولی همین بیت با ضبط ایوان ما در راحة الصدور راوندی (ص ۹۹) تألیف سال ۵۹۹ هجری نیز آمده است.

پس از میان دو ضبط ساده که یکی منفرد در اقدام نسخ آمده باشد و دیگری در بقیه دستنویسها، ضبط دوم برتر و جایش در متن است. اکنون همین روش را می‌توان گسترش داد و در شناخت بیت‌های اصیل و الحاقی نیز بکار بست. برگردیم دوباره به سراغ دستنویس لندن ۶۷۵ که در چاپ مسکو و چاپ بنیاد اقدام نسخ است و این بار مثالها را

تنها از داستان رستم و سهراب برمی‌گزینم:

- ۱- همی‌گفت هرکس که این رستم است؟
- ۲- بیامد سوی شهر ایران چو باد
- ۳- چو خواهی که یابی رهایی زمن
- ۴- وز آنجا دمان شد به پرده سرای
- ۵- ز پای و رکیبش همی مهر من
- ۶- نگه کرد رستم به آواز گفت
- ۷- روا باشد ار سر گنند زو جدا
- ۸- همی جستمش تا ببینمش روی

- وگر آفتاب سپیده‌دم است؟ ۳۲
 وزین داستان کرد بسیار یاد ۹۵
 سرافراز باشی به هر انجمن ۴۹۸
 به نیزه در آورد بالا ز جای ۶۰۷
 بجنبند، به شرم آورد چهر من ۷۸۳
 که این راز باید گشاد از نهفت ۸۱۷
 چنین بود تا بود آیین ما ۸۲۲
 چنین جان بدادم به دیدار اوی ۸۶۰

این هشت بیت که جای آنها در چاپ مسکو در داستان رستم و سهراب بترتیب پس از بیت‌های ۴۱، ۱۱۱، ۵۳۵، ۶۴۳، ۸۱۹، ۸۵۲، ۸۵۷، ۸۹۵ و در چاپ بنیاد شاهنامه پس از بیت‌های ۴۰، ۱۰۶، ۵۲۳، ۶۳۳، ۸۰۶، ۸۴۳، ۸۴۸، ۸۸۵ است تنها در اقدم نسخ این چاپها یعنی در دستنویس لندن ۶۷۵ نیامده‌اند و با آن که همه دستنویسهای دیگر این بیتها را داشته‌اند و هیچ عنصر الحاقی نیز در آنها نیست، مصححان چاپهای نامبرده همه را الحاقی دانسته و به حاشیه برده‌اند (در چاپ مسکو تنها بیت شماره ۳ را در متن میان چنگک نگه‌داشته‌اند). بیشتر این بیتها در ترجمه بنداری هم هست. چون بیت ۲: عاد الی أرض ایران. و بیت ۴: و رکض نحو سراق کیکاوس ففوضه برمح. و بیت ۶: فلما رأی ذلک رستم احتال علیه و قال... و بیت ۷: ... بل حتی یصرعه ثانيا فحینئذ له ذلک. و بیت ۸: و ما کان خروجی إلا لأنقاه. و أبصر وجهه. وهأنا قد حضرنی الموت قبل أن أراه، و بحسرتیه. و اکنون همه این بیتها در دستنویس فلورانس ۶۱۴ نیز هست.

این مصححان یک بارپیش خود نیندیشیده‌اند که هر کاتبی هنگام کتابت بیت‌هایی را ممکن است از قلم بیندازد و کاتب اقدم نسخ را نباید از این حساب جدا دانست. پس دست کم آن بیت‌هایی را که جز در اقدم نسخ در همه دستنویسها آمده‌اند و بیشتر آنها در ترجمه بنداری هم که پنجاه سال کهنتر از اقدم نسخ آنهاست هست و هیچ گونه عنصر الحاقی نیز در آنها نیست، بلکه برعکس در شمار بیت‌های زیبا و استوار و مؤثر داستان هم هستند، به حساب افتادگیهای اقدم نسخ بگذارند و درون متن کنند. این مصححان که در یک داستان هزار بیتی رستم و سهراب هشت بیت اصیل را از متن انداخته‌اند، اگر شاهنامه را ۴۷ هزار بیت بگیریم در کل کتاب حدود چهار صد بیت را تنها از راه نشناختن همین یک روش انتقادی خواهند انداخت. و اما خرابی کار تنها در انداختن

بیت‌های اصیل نیست، بلکه نیز با همین روش غیر انتقادی شماری از بیت‌های الحاقی را درون متن کرده‌اند:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------|
| ۱- همی رفت زین سان پرانده و رنج | تن اندر عنا و دل اندر شکنج |
| ۲- زدوده سنان آنگهی در ربود | درآمد بدو هم بکردار دود |
| ۳- ز تیر و ز پیکان هوا تیره گشت | جهان از شگفتی همی خیره گشت |
| ۴- همان نیز مادر به روشن روان | فرستاد با من یکی پهلوان |
| ۵- کجا نام آن نامور زند بود | زبان و روان از در پند بود |
| ۶- بدان تا پدر را نماید به من | سخن برگشاید به هر انجمن |
| ۷- چو آن نامور پهلوان کشته شد | مرا نیز هم روز برگشته شد |
| ۸- بفرمود کاووس خورشیدفر | که باشد زواره بدین راهبر |
| ۹- چو آمد زواره بر پیلتن | همان پور گودرز شمشیرزن |

این بیت‌ها تنها در دستنویس لندن ۶۷۵ آمده است و در هیچ یک از دستنویسهای دیگر و ترجمه بنداری نیست. در چنین وضعیتی مصحح باید بیندیشد که هر دستنویسی تعدادی بیت الحاقی دارد و اقدم نسخ نیز در وضعیت نسخه‌های شاهنامه از این قانون جدا نیست. بنابراین اگر بیتی تنها در اقدم نسخ آمده باشد و در متن نیازی بدان نباشد، در این صورت باید آن را بیت الحاقی اقدم نسخ دانست و به حاشیه برد. هیچ یک از این بیت‌ها در دستنویس فلورانس ۶۱۴ نیز نیست. در چاپ مسکو بیت‌های شماره ۳ و ۵ را الحاقی دانسته و به حاشیه برده‌اند و بیت‌های شماره ۸ و ۹ را با سه بیت پس از بیت شماره ۸ بکلی سر به نیست کرده‌اند و از آنها هیچ اثری نه در متن است و نه در حاشیه. ولی بقیه را بترتیب زیر شماره‌های ۳۸، ۲۱۹، ۹۱۲-۹۱۴ به متن برده‌اند. در چاپ بنیاد شاهنامه همه این بیت‌ها زیر شماره‌های ۳۷، ۲۱۴، ۷۰۵، ۹۰۲-۹۰۶، ۱۰۲۳، ۱۰۲۹ در متن آمده‌اند. بر طبق این روش، بخاطر ننگه نداشتن همین یک قانون کلی و ساده در تصحیح انتقادی، در کل شاهنامه ۵۰۰ بیت الحاقی درون متن می‌گردد.

شاید بر من انتقاد کنند که من اکنون که دستنویس فلورانس ۶۱۴ بدست آمده است می‌توانم چنین نظری درباره اقدم نسخ پیشین یعنی دستنویس لندن ۶۷۵ بدهم. بگیرم که چنین باشد، ولی آیا اکنون باید از این آزمایش آموخت، یا آن که تباهیهای اقدم نسخ فعلی را در متن پذیرفت و منتظر نشست تا باز دستنویس کهنتری پیدا گردد و خطای ما را آشکار سازد؟ من در اینجا نیز از این آزمون می‌آموزم:

- ۱- که داند چنین داستان را یقین بجز دادفرمای دادآفرین

- ۲- جهاناندریده گزدهم بُد کوتوال
 - ۳- هجیر سپهدار داماد بود
 - ۴- که دادت ز دستان و سام آگهی
 - ۵- چو از پیش او روی کردی به راه
 - ۶- همه تا در آرزو رفته فراز
 - ۷- عنان را بپیچید گرد آفرید
 - ۸- چو بشنید گفتار گودرز، شاه
 - ۹- پشیمان بشد زان کجا گفته بود
 - ۱۰- درخشیدن خشت و ژوپین ز گرد
 - ۱۱- جهان را شب از روز پیدا نبود
 - ۱۲- همی زُفت خواهد به گِردش سپهر
 - ۱۳- یکی زود سازد، یکی دیرتر
- که او را نبود از دلیری همال
 نژادش ز فرخنده کَشواد بود
 که بادا تن رستم از جان تهی
 جهان بر جهانبین او شد سیاه
 به کس بر نشد این در راز باز ۵
 سمنند سرافراز بردز کشید ۲۳۹
 بدانست کُو دارد آیین و راه ۳۷۶
 به بیهودگی مغزش آشفته بود ۳۷۷
 چو آتشش پس پرده لاژورد ۴۲۳
 تو گفستی سپهر و ثریا نبود ۴۲۶
 نباید فگنندن بدین خاک مهر ۹۷۹
 سرانجام بر مرگ باشد گذر ۹۸۰

از این سیزده بیت که همه از داستان رستم و سهراب برگزیده شده‌اند، بیت‌های ۱ تا ۵ تنها در دستنویس فلورانس ۶۱۴ آمده‌اند و دستنویسهای دیگر و همچنین ترجمه بنداری این بیتها را ندارند و در داستان نیز به هیچ یک از آنها نیازی نیست و حتی در برخی از آنها عناصر الحاق نیز هست، چون واژه یقین و کوتوال که هیچ کدام جزو واژه‌های شاهنامه نیستند. بنا بر این هر پنج بیت را باید جزو بیت‌های الحاقی اقدم نسخ دانست و به زیر خط برد (در تصحیح نگارنده پس از بیت‌های ۵، ۱۵۶، ۱۸۶۹ و ۹۴۸). برعکس بیت‌های شماره ۶ تا ۱۳ تنها در دستنویس فلورانس نیامده‌اند و بقیه دستنویسها آنها را دارند و عناصر الحاقی نیز در آنها نیست و بیشتر آنها حتی در ترجمه بنداری نیز هستند، چون بیت شماره ۷: فطفت عنانها... و شماره ۹: فندم کیکاوس علی بدرمنه، و اعترف علی نفسه و صدق جودرز فیما (که گویا پایان آن مربوط به بیت شماره ۸ می‌شود). و شماره ۱۲ و ۱۳: إن مصیر الكل الی الفناء، فمن واحد يتقدم، و آخریتأخر. بنا بر این این بیتها در دستنویسهای سده ششم هم بوده‌اند. در این صورت چه دلیل دارد که ما آنها را تنها به این دلیل که در یک دستنویس مورخ ۶۱۴ نیامده‌اند از متن بیندازیم؟ بلکه راه درست این است که آنها را جزو افتادگیهای اقدم نسخ بدانیم و به متن ببریم. هدف تصحیح انتقادی به هیچ روی کوتاه کردن متن نیست، بلکه هدف زدن افزودگیهای دستنویس اساس و افزودن افتادگیهای آن است بر طبق روشی علمی و انتقادی. همین قانون کلی و ساده را می‌توان برای شناخت ترتیب درست بیتها نیز بکار بست.

در همین داستان رستم و سهراب جای درست بیت‌های ۱۰۲۴-۱۰۲۶ در چاپ بنیاد شاهنامه، به پیروی از اتفاق همه دستنویسها و ترجمه بنداری که اکنون دستنویس فلورانس ۶۱۴ هم آن را تأیید می‌کند، پس از بیت ۹۳۹ است و در این چاپ به پیروی بی دلیل از اقدم نسخ و توجه نکردن به جریان داستان و دستبرد زشت کاتب اقدم نسخ، آنها را نود بیت پایین‌تر برده‌اند. همچنین جای درست بیت‌های ۸۰۲-۸۱۲ در چاپ بنیاد شاهنامه به پیروی از اتفاق همه دستنویسها و ترجمه بنداری که باز اکنون دستنویس فلورانس هم آن را تأیید می‌کند پس از بیت ۸۱۷ است و باز به پیروی بی دلیل از اقدم نسخ آنها را پنج بیت جلوتر برده‌اند. در چاپ مسکودر هر دو مورد جای درست بیتها را شناخته‌اند، منتها در مورد نخستین بیتها را از جای نادرست آن برداشته، ولی در جای درست آن هم نشانده‌اند، بلکه بیتها مفقود شده، نه در متن است و نه در حاشیه.

در بخش یک این مقاله گفتیم که یکی از دلایل عدم توفیق مصححان چاپ مسکوپر بها دادن به ترجمه بنداری است. عکس این مطلب را باید بر مصححان چاپ بنیاد گرفت و گفت که یک علت عدم توفیق آنها کم بها دادن به این ترجمه است. یعنی هیچ یک از مصححان این دو چاپ روش درست استفاده از این ترجمه را ندانسته‌اند. مصححان چاپ مسکوبه این دلیل که حتی در مواردی که ترجمه بنداری با هیچ یک از دستنویسهای آنها همخوانی نداشته و ناچار می‌بایست ضبط آن را ترجمه آزاد می‌گرفتند، باز از آن پیروی کرده‌اند. و مصححان چاپ بنیاد شاهنامه به این دلیل که حتی در مواردی که این ترجمه جز با اقدم نسخ آنها با بقیه دستنویسها اتفاق داشته و ما را به ضبط دستنویس اساس این ترجمه که دستنویسی از سده ششم بوده راهنمایی می‌کرده است، باز بدان اهمیت نداده‌اند و عملاً ضبط یک دستنویس از سده ششم را فدای ضبط منفرد یک دستنویس از نیمه دوم سده هفتم کرده‌اند.

بنا بر آنچه رفت اگر مصحح چشم بسته از اقدم نسخ پیروی نکند، بلکه با روش انتقادی و صرف وقت به تصحیح پردازد، با بکار بستن همین قانون کلی و ساده که در این بخش پیشنهاد شد، می‌تواند بخش بزرگی از ضبطهای فاسد و بیت‌های الحاقی اقدم نسخ را به حاشیه ببرد و مقداری از افتادگیهای آن را جایگزین کند و برخی از درهم ریختگیهای بیت‌های آن را راست گرداند و در تصحیح به متنی برسد که اعتبار آن از اعتبار اقدم نسخ بیشتر باشد. ولی تصحیح انتقادی نیاز به صرف وقت و زنج جستجو دارد. کسانی که این مقاله را با دقت تا پایان بخوانند می‌توانند پیش خود حدس بزنند که مؤلف آن تا چه اندازه باید در اثنای کار تصحیح شاهنامه به خود زنج جستجو و یادداشت برداری

داده باشد و چه راههای گوناگونی را آزمایش کرده باشد. مصححی که کارش تنها پیروی از اقدم نسخ است برآستی که کاری بس آسان و بی درد سر و بی مسؤولیت برگزیده است و از این تن آسانی خود فضیلت امانت هم می سازد. بعد هم هر کجا ضبط اقدم نسخ درست از آب درآمد آن را به حساب دانش خود و هر جا که نادرستی آن ثابت شد به حساب اقدم نسخ می گذارد. ولی رونویسی از اقدم نسخ را یک کاتب امین و با سواد هم می تواند انجام دهد. مصحح، کاتب نیست، و علم تصحیح از فن کتابت جداست. هدف تصحیح انتقادی نزدیک شدن به متن اصلی است. اگر مصحح نمی تواند از متن اقدم نسخ به متن اصلی نزدیکتر شود، ما عکسی از اقدم نسخ تهیه می کنیم و دیگر نیازی به کار او نداریم.

ده - جداسازی عناصر نواز کهن

در بخش شش گفته شد که ضبط دشوارتر برترست. ولی دشواری و سادگی در لفظ یک امر نسبی است و مرز میان آن دو روان است نه استوار. مثالهایی که در بخش شش زدیم، بیشتر مواردی بود که میان لفظ دشوار و ساده فاصله ای بزرگ افتاده بود و از این رو شناخت آن دو از یکدیگر آسان و بر همه کس آشکار بود. ولی در پاک ساختن سخن اصلی از عناصر الحاقی باید موضوع دشواری و سادگی لفظ را در چارچوب بزرگتری بررسی کرد. این چارچوب بزرگتر شناخت و جدا سازی عناصر نواز کهن است:

با مقایسه دستویسهای شاهنامه با یکدیگر از یک سو و توجه به تحول زبان و ادب فارسی از سوی دیگر، می توان در زمینه واژگان، دستور، سبک و وزن شاهنامه، عناصر کهن و نورا از یکدیگر باز شناخت و معیارهای بدست آمده را در تصحیح متن بکار بست. کوچکترین دستبندی که در متن شاهنامه زده اند گرداندن صامتها و مصوتها در درون یک واژه است تا برسد به گرداندن یک واژه به واژه دیگر، یک عبارت به عبارت دیگر و تمامی یک مصرع به مصرع دیگر. پس از بررسی مجموع این دگرگونیهاست که ما می توانیم ویژگیهای سخن فردوسی را در تلفظ واژه، در گزینش واژه، در دستور زبان، در اصطلاحات و تعابیر و تصاویر و سبک شعری بطور کلی، و در جزئیات مربوط به وزن شعر، بر پایه ای استوار و منطقی - و نه قیاسی و احساسی - بشناسیم.

در بررسی زیر آنچه را که عناصر کهن می نامیم الزاماً همیشه سخن اصلی نیست، بلکه خواه نا خواه برخی از الحاقات و دستبردهای کهن نزدیک به زمان و زبان شاعر نیر در آنها هست. همچنین صورتهایی که نوشناخته شده اند همیشه به این معنی نیست که

شاعر این صورتها را اصلاً بکار نبرده است. بلکه بدین معنی است که اگر در دستنویسها یک ضبط واحد به دو یا چند صورت گوناگون آمده باشد، در آن محل کدام ضبط کهن و کدام نو است. ضبط نو در آن محل الحاقی است. ولی شاید در محل دیگری از شاهنامه بکار رفته باشد و شاید هم نرفته باشد و در سراسر شاهنامه هر کجا آمده است الحاقی باشد. برای نمونه فریدون اگر نسخه بدل آفریدون قرار گیرد نو است و در آن محل الحاقی است، ولی در جاهای دیگر بکار رفته است. اما کابل و زابل همه جا نو گشته کاول و زاول اند. در فهرست زیر همچنین در جلوی برخی از صورتهایی که کهن شناخته شده اند ولی وجود آنها فرضی یا مورد شک اند نشانه پرسش گذاشته ایم. صورتهای نو و الحاقی در میان کمانک نهاده شده اند.

الف - افکنندگی، افزودگی، گردیدگی، و واژگونگی

مصوتها و صامتها

۱- افکنندگی (حذف یا تخفیف).

افکنند آ - آفریدون به فریدون:

- چو بگذشت بر آفریدون (ل: چو بگذشت از آن بر فریدون) دو هشت ضحاک ۱۵۳
 شد از آفریدون (ق ۲: شده از فریدون) دلش پر نهیب ضحاک ۱۸۵
 ز یک میل کرد آفریدون (ق: کردش فریدون) نگاه ضحاک ۳۱۱
 بدو گفت: شاه آفریدون (شاهها فریدون) توی؟ ضحاک ۳۴۸
 افکنند آ - از به ز (ل بیش از همه دستنویسهای دیگر این حرف را افکنده است):
 از (ز) اسپ اندر آمد گونا مدار

- از (ز) ایران پرسید و از (ز) شهریار سهراب ۳۱۰
 غمی بود ازین (زین) کار و دل پر شتاب سهراب ۳۳۴
 کامه به کام:

همیشه هنرمند بادا تننت

- رسیده به کامه (کام) دل روشنست سیاوخش ۶۷۳

جوانه به جوان:

به زه بر نهادند هر دو کمان

- جوانه (ل: جوان و) همان سالخورده همان سهراب ۶۷۹

هفته به هفت:

دو هفته (هفتش) نبودی ورا سال بیش

چو دیدی مرا بسته در پیش خویش سیاوخش ۷۲۸

یکباره به یکبار:

ز ره سوی ایوان رستم شدند

بیودند و یکباره (بیودند یکبار و) دم برزدند سهراب ۳۱۱

در مثال بالا یکباره به همان معنی یکبارست که سپستر در زبان فارسی به معنی ناگهان شده است و همین موضوع سبب گردیده که آن را به یکبار تغییر دهند و در جایی دیگر به یکدره. همچنین هفته را که به معنی هفت است به معنی هفت روز گرفته اند و آن را به هفت تغییر داده اند.

افکنند آن - اندرون به درون، اندر به در:

به پرده اندرون (به پرده درون) پاک بی گفت و گوی ضحاک ۴۰

به پرده اندرون (به پرده درون) جای پرمایگان فریدون ۳۴۳

به پرده اندرون (به پرده درون) بود خاور خدای فریدون ۷۱۶

به پرده اندر (به پرده در) آمد سوی نوبهار منوچهر ۵۶

به پرده اندر (به پرده در) است این سخنها بجوی منوچهر ۱۲۴۲

به حلقه اندر (به حلق اندر، به حلقه در) آورد گور دلیر جنگ مازندران ۲۸۱

چنانش به حلقه اندر (به حلق اندر، به حلقه در) آورد گور جنگ مازندران ۲۶۵

در مثالهای بالا فردوسی بهتر دانسته است که دو مصوت a را به ضرورت وزن در

یکدیگر ادغام کند تا بتواند صورتهای کهنتر اندرون و اندر را بجای درون و در بکار ببرد.

مثالهای فراوان دیگر که در این بخش آمده اند همه گرایش شاعر را به استعمال صورت

کهنتر واژه‌ها، حتی اگر صورت نوتر نیز در زمان او و زبان خود او آمده است، نشان

می دهند. ادغام دو مصوت a در یکدیگر مثال فراوان دارد: درود آورنده‌ش خجسته

سروش (گیومرث ۴۴) که در اینجا نیز آن را به آوردش گردانیده اند. و مثالهای دیگر آن

نشسته‌ست و مانند آن، ولی در این گونه موارد چون ضبط ساده بوده‌اند شناخته‌اند و تغییر

نداده‌اند. و باز مثال دیگر آن: که از مهر بهره‌ش نبود اندکی (جمشید ۸۲) که در برخی

از دستنویسها بهره‌ش را به بهره تغییر داده‌اند و یا این مصرع: به آره‌ش سراسر به دو نیم

کرد (جمشید ۱۸۶) که باز در برخی از دستنویسها آره‌ش را به آرش و آره تغییر داده‌اند.

اکنون که دانستیم فردوسی دو مصوت کوتاه a را در یکدیگر ادغام می‌کند، پس

دیگر جای هیچ گونه تردیدی نمی ماند که این مصرع:

سیاوخش ۷۸۱

ندارد به نافه درون بوی مشک

که در دستنویس فلورانس ۶۱۴ و واتیکان ۸۴۸ به صورت:
ندارد به ناف اندرون بوی مشک

آمده است، در اصل چنین بوده است:

ندارد به نافه اندرون بوی مشک

و یا صورت اصلی این مصرع:

سیاوخش ۷۸۶

دو بهر از جهان زیرپای من است

که در برخی از دستنویسها بصورت: دو بهره جهان... آمده است، چنین بوده است:

دو بهره از جهان زیرپای من است

می بینید که تنها با مطالعه در تک تک دستنویسها و مقایسه آنها با یکدیگرست که ما می توانیم عناصر کهن را از اینجا و آنجا دستچین کنیم و از روی الگوی هریک صورت اصلی چندین مورد مشابه ولی تباه شده را باز شناسیم و گام به گام به سخن اصلی شاعر نزدیکتر شویم.

افکندن پیشوند فعلی به:

ضحاک ۴۹۷

به آخر بشد (شد و) ماند از او جایگاه

دلیر و جوان سر به گفتار پیر

سهراب ۸۲۴

بداد و بیود (نبود، بدادش که بود) آن سخن جایگیر

ز خنده نیاسود لب یک زمان

هفت گردان ۳۴

بیودند (ف: که بودند) روشندل و شادمان

افکندن ت (برای سبک کردن وزن):

دیبچه ۱۷

خرد بهتر از هر چه ایزد داد (ایزد بداد)

سهراب ۱۱۵

چو داند بخواندت نزدیک (بخواند بنزدیک، بخواند تو را نزد) خویش

شارستان به شارسان، خارستان به خارسان:

خرامنده شد مردم شارستان (شارسان)

منوچهر ۱۲۳۷

گرفتند هامون یکی خارستان (خارسان)

نسخت به نسخه:

بیاورد پس دفتر خواسته

منوچهر ۱۴۱۶

همان نسخه (نسخه) گنج آراسته

- افکندن خ - دشخوار به دشوار (صورت دشخوار بیش از همه در ف آمده است):
 سخن هر چه بر بنده دشوارتر (دشوارتر)
 دلش خسته تر زان و تن زارتر منوچهر ۶۶۷
 مگر بخت رخشنده بیدار نیست
- وگر نه چنین کار دشخوار (دشوار) نیست سهراب ۳۲۳
 افکندن ذ / د - بد / بد (در جلوی مصوتها) به به (صورت بد / بد بیش از همه در ف آمده است):
 برفت و بیامد به دروازه پیش
- چنانچون سزا بُد بدآیین (به آیین) خویش فریدون ۲۳۸
 بد آهن (به آهن) سراسر پوشید تن ضحاک ۴۳۴
 افکندن ز (= از):
 تو گویی به سنگستم آگنده پوست
- وگر ز آهن است (آهن است) اینک بمیان اوست منوچهر ۱۴۳۷
 وگر باره زیر اندرش ز آهن است (اندرش آهن است) سهراب ۷۱۲
 افکندن ش (ضمیر پیوسته سوم شخص مفرد در حالت کنایی):
 پذیره شدش (بشد) دیورا جنگجوی گیومرت ۳۱
 به داد و دهش تنگ بستش (بستم، بسته، بندم) کمر هوشنگ ۵
 فریدون به خورشید بر برد سر
- کمر تنگ بستش (ف: بسته) به کین پدر ضحاک ۲۶۸
 منوچهر بنهاد تاج کیان
- به زَنار خونین بستش (بسته) میان فریدون ۱۰۶۳
 افکندن ک (= که):
 مگر کاندر (اندر) آن تندای افسون برد سهراب ۳۴۹
 همی گفت کای (ای) کشته بردست من سهراب ۸۷۸
 مگر کاردها (اژدها) را سر آید به گاز ضحاک ۳۵۴
 شنید آن سخن کارزو (آرزو) کرد مرگ ضحاک ۴۰۸
 بدو گفت کافراسیاب (افراسیاب) این سخن سهراب ۱۱۳
 مگر کاشکارا (آشکارا) شود جفت من منوچهر ۵۴۸
 بدو گفت کین (این) کودک شیرفش سیاوخش ۷۳

فردوسی در این گونه موارد هر جا وزن اجازه دهد حرف که را نمی‌اندازد. ولی دستنویسها هر چه جوانتر یا کم اعتبارتر می‌گردند حرف که را بیشتر می‌اندازند. ولی اینجا و آنجا پیش می‌آید که دستنویسهای کهن و معتبر هم آن را انداخته‌اند. در مثال آخرین در چاپ بنیاد شاهنامه به پیروی از دستنویس لندن ۶۷۵ حرف که را انداخته‌اند، ولی بجای آن نشانه نقل قول («») گذاشته‌اند و ندانسته‌اند که این حرف که خود در بسیار جاها کارکرد همین نشانه نقل قول را دارد.

افکندن م (ضمیر پیوسته اول شخص مفرد):

پدرم (پدر، پدرش) آن گرانمایه پهلوان
 سهراب ۹۵۸
 افکندن ن - دهشن به دهش:

به داد و دهشن و (دهش و) به مردانگی (تصحیح قیاسی است) منوچهر ۶
 فردوسی بی شک واژه‌هایی چون دهش، بوش، روش و مانند آنها را هر کجا وزن اجازه می‌داده‌است به صورت دهشن، بوشن، روشن بکار برده بوده‌است و بعداً کاتبان حرف ن را انداخته‌اند. در مورد روشن در چند جا صورت اصلی باقی مانده‌است.

چن (در جلوی مصوتها) به چو (صورت چن بیش از همه در ف آمده‌است):

چن (چو) آمد مرآن کینه را خواستار
 گیومرت ۶۷
 چن (چو) از نام دادار یاد آوریم
 ضحاک ۲۶۷
 که موبد چن (چو) ایشان صنوبر نکشت
 فریدون ۲۱۱
 چنو (چواو) زاید از مادر پرنهر
 ضحاک ۹۴
 کردن به کرد (تبدیل مصدر تمام به مصدر مرخم):

نشاید نگه کردن (کرد) آسان بدوی
 سهراب ۶۱۲
 افکندن و عطف و ربط:

تو گویی که سام سوارست و بس (سوارست بس)
 سهراب ۴۸۶
 ز سوداوه بوی می و مشک ناب

همی یافت کاووس و (کاووس) بوی گلاب سیاوخش ۳۶۵
 و گر (اگر) نشنود بودنیها درست
 ضحاک ۷۹

وزان (از آن) پس بسازیم سهراب را
 سهراب ۱۴۱
 از آهنش ساعد، وز آهن، از آهن، ز آهن) کلاه
 جنگ مازندران ۵۷۰

برافروخت و (برافروخت) گلنارگون کرد روی
 منوچهر ۳۴۶
 می و مجلس آراست و (آراست) شد شادمان
 منوچهر ۹۱۵

افکندن حرف و در کتابت برخی واژه‌ها - خوژم به خرّم (صورت خوژم بیش از همه در ل و گاهی در ل آمده است):

که خوژم (خرّم) زبید ای دلیران و شاد
افکندن ی (گواه‌های آن بسیارست):
۲۵۵ ضحاک

چو دریا به موج اندر آید ز جای (جا)
ندارد دم آتش تیزپای (پا)
۳۲۴ سهراب
۳۲۴ سهراب
بدوی (بدو) اندرون زعفران و گلاب
۱۴۵ جمشید
دو بازوی (بازو) و دل شهریار من اند
۳۵۹ سهراب
نشاید نگه کردن آسان بدوی (بدو)
۶۱۲ سهراب
افکندن است:

شده ست (شده) انجمن لشکری بیکران
افکندن حرف مشدد در مواردی که پس از آن مصوّتی نیاید و یا افزودن مصوّتی به
دنبال آن برای روان کردن وزن:

همی کز شد (همی گشت کر، که کرگشت زان، همی کر شدی) مردم تیز گوش
۷۷۹ فریدون

همی کز دانست (همی کز بدانست، بدانست کز جمله) گفتار او
۷۲۶ منوچهر

یکی کز ناخوب (کز و نا خوب) چاره گزید
۳۷۹ جنگ هاماوران
چند گواه زیر شیوه فردوسی را نشان می دهند:

چنان خواست یزدان که باد هوا
نشد کز با اختر پادشا
۱۹۷۲/۳۵۱/۵

بیاریم جاماسپ ده ساله را
که با در همتا کند ژاله را
۱۸۹/۴۰/۸

اگر ویژه ابری شود در بار
کشنده پدر چون بود دوستدار
۳۵۶۱/۲۳۴/۴

هر آنکه که شد پادشا کز گوی
ز کژی شود شاه پیگارجوی
۹/۲۹/۸

یادداشتها:

۶- سخن. دوره ۲۵، ص ۱۹۷ - ۲۰۱.

۷- D. Monchi-Zadeh, *Topographisch-historische Studien zum iranischen Nationalepos*, Wiesbaden 1975.

۸- D. Monchi-Zadeh, *Die Geschichte Zarēr's*, Uppsala, 1981.

۹- نگاه کنید همچنین به: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۴/۱۳۵۴، ص ۷۲۶-۷۲۸.

در بارهٔ گویش «کنار - آب»

و دو غزل بدر شروانی

مدیر محترم مجلهٔ ایران نامه

در شمارهٔ یکم سال چهارم مجله، در نقد و معرفی دیوان بدر شروانی، ضمن اشاره به گویش «کنار - آب»، دو غزل از همین شاعر شروانی آورده، از خوانندگان خواسته‌اید که نظر خود را در بارهٔ غزلها و معنی آنها برای شما بنویسند تا در مجله به آگاهی دیگران برسد، از این رو برای آگاهی آقای ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف مصحح و چاپ کنندهٔ دیوان و سایر علاقه مندان این گونه مباحث یادآور می‌شوم که این دو غزل به زبان ایرانی «آذری» - که پیش از تغییر زبان آذربایجانیان به ترکی تا حدود سدهٔ یازدهم هجری، کم و بیش در این سامان بدان سخن می‌گفتند - سروده شده است.

منظور از «زبان کنار - آب» که در متن دیوان آمده، برخلاف نظر آقای رحیموف، زبان مازندرانی و گیلکی و تالشی و گویشهای ایرانی دیگر و حتی تاتی قفقاز که خود رحیموف نیز بدان اشاره کرده نیست، زیرا اصطلاح و ترکیب «کنار - آب»، (نباید به صورت اضافه خوانده شود) به سرزمینها و نواحی کرانه‌های رود آرس گفته می‌شده که معمولاً جزو آذربایجان بوده و ارتباط زبانی چندانی با زبان مردم حکمرانیهای شروان و آران و قراباغ - که امروزه به اشتباه عمدی آذربایجان شمالی یا شوروی می‌نامند و سابقاً به زبان آرانی سخن می‌گفتند - نداشت.

توضیحاً باید دانست که در زبان فارسی وقتی «کنار» به آغاز یا انجام نامی پیوندد، معمولاً حکایت از ساحلی بودن محل می‌کند و اصطلاح و نامهای «ارس - کنار»، «ارسیار»، «آب - کنار» (که نام ناحیه‌ای است در تالش دولاب)، «فریدون کنار» و «ناتل کنار» و جز آن همه از این مقوله است.

حمدالله مستوفی در کتاب نزهت القلوب (تألیف سال ۷۴۰ ه. ق.) منطقهٔ مورد نظر

را «کنار- آب» ارس نامیده می گوید:

«موغان - از گریوه سنگ بر سنگ که محاذی تومان مشگین است تا «کنار- آب» ارس از ولایت موغان است» (ص ۱۰۳ چاپ دبیر سیاقی). و «آران - از «کنار- آب» ارس تا آب گر، بین النهرین ولایت اران است» (ص ۱۰۵ چاپ دبیر سیاقی).
بدین سان مشخص می گردد که منظور از «زبان کنار- آب» گویش مردم ناحیه ای از کرانه های رودخانه ارس در شمال آذربایجان ایران است که آذری بوده و در روزگار شاعر (۷۸۹ - ۸۵۴ ه. ق.) بدان سخن گفته و شعر می سروده اند و در آن هنگام زبان ترکی هنوز گسترش امروزی را نداشته و جز در میان ترکمانها و تاتارهای مهاجر بکار برده نمی شده است.

پیش از پرداختن به طرز قراءت غزلها و معنی کردن آنها، لازم به یادآوری است که متأسفانه در رونویسی و نقل متن از نسخه خطی، دقت کافی بعمل نیامده و در چندین مورد علامت جزم (۸) که حاکی از سکون حرف مورد نظر بوده و یا علامت نیم دایره ای که معمولاً در ضبط گویشها و فلهویات بر روی حرف «راء» می گذاشتند که «ز» یا «ژ» خوانده نشود، سه نقطه پنداشته شده، در نتیجه واژه های «مهرر» و «ستمر» و «یر» و «آر» به صورت «مهرژ» و «ستمژ» و «یرژ» و «آژ» درآمده است. و نیز برخی از «واو»ها «دال» خوانده شده و واژه «وی» به صورت «دی» ضبط گردیده و در مواردی نیز «شو»، «شه» و «نرن»، «یرن» نوشته شده و نیز واژه «یر» از اول مصراع دوم به آخر مصراع اول نقل مکان کرده است.

اما دلیل این که چرا ما زبان این غزلها را «آذری» می دانیم، این است که خصوصیات و عوامل فونتیکی و دستوری و لغوی آذری بخوبی در آنها پیداست. از جمله آنها تبدیل ضمیر ملکی دوم شخص «ت» به «ر» است که از اختصاصات زبان آذری است و در گویشهای دیگر دیده نشده است، همچون «مهرر» به معنی «مهرت»، «ستمر» به معنی «ستمت» و «غمر» به معنی «غمت»، و نیز واژه های «چو» به معنی «از برای بازان و از آن»، «آژ» به معنی «از»، «آرس» به معنی «اشک»، «روژ» به معنی «روز»، «بو»، به معنی «بود»، «آل» به معنی «سرخ» و «نرن» به معنی «بگذارید» (از مصدر Nore) ، «وی» به معنی «بی» (وی قرار، وی صبر و قرار)، «گرم» به معنی «گرم»، «واژه» به معنی «بگوید» و «یر» به معنی «اگر و گر» همه واژه هایی است که در آذری و تاتی های بازمانده از زبان آذری بکار می رود. با این همه باید توجه داشت که زبان غزلها، شدیداً تحت تأثیر زبان فارسی دری که شاعر

بیشتر اشعارش را بدان زبان سروده، قرار گرفته و برخی واژه‌های بکار برده شده، در آذری صورت دیگری دارد، همچون: «من» بجای «مو»، «تو» بجای «ته».

اینک برای آشنایی با طرز تلفظ واژه‌های غزلها، آنها را با حروف لاتین نیز نوشته معنی هر مصراع را در زیر آن می‌آوریم:

«وله ایضاً به زبان کنار-آب»

چو من دلبر خوش و صاحب جماله

cho mon dolbar xoš o sāhab camāla

دلبر من خوشرو و دارای جمال است

به رُخ بَدَره به ابرووان هلاله

ba rox badra ba abrowān halāla

رویش [مثل] بَدرو ابروانش [همچون] هلال است

هزاران دل بُری به ناز و شیوه

hazārān dol bore ba nāzo šayva

هزاران دل را به ناز و شیوه می‌بَرَد (می‌رباید)

به ناز و دلبری صاحب کماله

ba nāzo dolbari sāhab kamāla

در ناز کردن و دل‌بردن دارای کمال است

اژ و دم کوشونده، روزه بوشو

aj o dam ku šonda roja bu šav

از آن لحظه که او [از بَرَم] رفته روزم شب گشته

(قراءت و معنی این مصراع روشن و دقیق نیست)

رخانم زرد و خونین ارسم آله

roxānom zardo xunin arsam āla

رخانم زرد و اشک خونیم سرخ [شده] است.

به کوری دشمنان بوسی به من ده

ba kori dōšmnān busi ba mon deh

به کوری [چشم] دشمنان بوسه‌ای به من بده

نُرِن کُو دَشْمَنُم اژ دور ناله

nören ku dōšmanom aj dur nāla

بگذارید که دشمنم از دور [ببیند و] بنالد

من اژ مهررچر — و ذره وی قرارم

mon aj mehrar cho zarra vi qarārom

من از عشقت چو ذره بیقرارم

نپرسی بدر سرگردان چه حاله

na pōrsi Badre sargardān cha hāla

[هیچ] نمی‌پرسی بدر سرگردان در چه حال است

وله ایضاً

اژ تو وی صبر و قرارم چه گرم

aj to vi sabro qarārom cha karom

از [دوری] تو بی صبر و قرارم چه کنم؟

اژ غمر خسته و زارم چه گرم

aj ʔamar xasta vo zārom cha karom

از غمت خسته و زارم چه کنم؟

بگشتم جور و جفا و ستم

bakašom cor o cafā vo setamar

جور و جفا و ستمت را می‌کشم

نیه غیر اژ تونگارم چه گرم

niya ʔayraj to negārom cha karom

غیر از تونگاری [معشوقی] ندارم چه کنم؟

دشمنم هر چه بواژه گو [به] واتر

dōšmanom harcha bavāja gu vāj

دشمنم هر چه بگوید، گو، بگو

آر توی دوست ندارم چه گرم

ar tovi dost nadārom cha karom

اگر تو را دوست نداشته باشم چه کنم؟

ای دل آرام چو من کو بَشُور
i dolāram cho mon ku bašor

این آرامش دل من که [از بر من] برفت

یگر در دل آرام ندارم چه گم

yar dar dol ārām nadārom cha karom

اگر در دل آرام ندارم چه کنم؟

دل به مهرر چو ببستم چون بدر

dol ba mehrar cho babastom chon Badr

مثل بدر چون به مهتر دل بستم

نیسه یک ذره قرارم چه گم

niya yak zarra qarārom cha karom

یک ذره قرارم نیست چه کنم؟

یحیی ذکاء

۶۵/۲/۲۰

یادداشت:

۱- نگاه کنید به گویش گلین قبه (هرزندی) ص ۲۲.

رؤیایی از گذشته یا زن رؤیایی در آثار هدایت*

زن در بخش مهمی از ادبیات معاصر فارسی بطور اعم و در نوشته‌های هدایت بطور اخص دو چهره دارد.^۱ از طرفی، تصویری است از فرشته‌ای اثری، از خود گذشته، و رئوف. از دیگر سو نقشی است که تار و پودش را با خودخواهی، لثامت، و جهالت بافته‌اند. لطافت و ظرافت و یژگی اولی است، سفاقت و فرومایگی مختص دومی. یکی دوی در دست و دیگری خود درد. اولی مدام در پی تسکین رنج است و دومی رنج مداوم. سخن کوتاه، اگر یکی مقدس است و آرامش جان، دیگری آلوده است و ملال خاطر.

هر چند در ظاهر این دو تصویر کوچکترین تشابه و تجانسی با هم ندارند، ولی در اصل دو روی یک سکه‌اند. درست بسان «سرجانوس» که هر چند دو پهلو دارد و هر کدام در دو جهت مختلف می‌گردد ولی در عمل هر دو سر متعلق به خودجانوس است. دوگانگی تصویر زن هم در حقیقت خصایص و ویژگیهای یک زن است که به دلایل متعدد از هم گسیخته می‌شود و هر کدام زندگی و هویتی مستقل می‌یابد. «قلب مادر» شعر معروف ایرج میرزا نمونه بارز این دوگانگی ظاهری و فریبنده است.^۲

هر بیت این شعر که بعنوان یکی از زیباترین بزرگداشتها از مقام والای مادر شناخته شده است، لبریز از عشق بیچون و چرای مادرست و گذشت بیکرانیش. بخش اصلی «قلب مادر» موجودی را تصویر می‌کند که قبل و حتی بعد از مرگش تنها سلامت و سعادت فرزند را می‌طلبد و جز آن نیاز دیگری ندارد. ولی باید توجه داشت که این شعر تنها جولانگاه مادر نیست که عرصه تاخت و تاز زن دیگری نیز می‌باشد. مقصودم معشوقه

* در تدوین این مقاله از پیشنهادات امین بنائی، کاوه صفا، محمود امیدسالار، فرامرز نعیم، شهلا حائری، عباس و فریدون میلانی استفاده کرده‌ام. از راهنماییهای بیدریغشان سپاسگزارم.

«نازکدلی» است که چون جدش حوا که آدم را فریفت و از بهشتش راند، عقل و انصاف را از پسر می رباید و او را علیه مادرش می شوراند. هم اوست که شرط وصال خود را قتل مادر می گذارد و جوان عاشق را که هوش و گوش به او سپرده و چون جدش آدم تسلیم هوی و هوس است به کشتن مادر تشویق و ترغیب می کند. در پس پرده این فاجعه و در لابلای خطوط این شعر، زن «این همدست دیرینه شیطان» فرمان قتل مادر را صادر می کند و توسط عامل بی اراده اش آن را به مرحله عمل می رساند. بعبارت دیگر گرچه این شعر به تصریح تمجیدی زیبا و لطیف از مقام مادری است ولی تلویحاً انتقادی است گزنده از زن «این دشمن خانگی».

ولی نکته در اینجا است که دختر امروز مادر فرداست. یعنی قاعده چه بسا که پسر همان معشوق خونخوار و سفاک «قلب مادر» هم بتواند بنوبه خود در رثای مادرش چنین شعری بسراید. پس چگونه موجودی خودخواه و فرومایه به عزیزی نازنین تبدیل می شود که خوبهپایش را، بسبب زیادتی، به رشته تسبیح هم نمی توان کشید؟ در چه لحظه معجزه آسایی مادر مهربان بجای دختر ناخلف می نشیند و وجودش بناگهان از پلیدیها پاک و منزه می شود؟ آیا این واقعیت وجود زن است که تا مهربانیش خورده، فی الفور تطهیر و مقدس می شود و یا برعکس این دگردیسی تحمیلی ساخته و پرداخته ذهن جمعی اجتماعی است که پیچیدگیها و ابعاد انسانی و طبیعی زن را نمی خواهد پذیرد و بناچار او را مصلوب تصویری از پیش ساخته می کند و محبوس قابی تنگ؟

باری، این دوگانگی و از هم گسیختگی در آثار هدایت بوضوح مشهودست و کلید درک سیما و نقش زن در بسیاری از داستانها. تصویر این نویسنده از زن همواره میان دو نقطه اوج و فرود در نوسان است. از طرفی هدایت آفریننده شخصیتهای زنانی چون پروین (پروین دختر ساسان)، شهرناز (مازیار)، گلشاد («سایه مغول»)،^۳ و فرشته اثری (بوف کور) است. از دیگرسو، زنانی چون ربابه («محلل»)، علویه خانم (علویه خانم)، زرین کلاه («زنی که مردش را گم کرد»)،^۴ و لکاته (بوف کور) می آفریند. اگر گروه اول تجسم زیبایی، مهربانی، و از خودگذشتگی هستند، گروه دوم زشتی، پلیدی و خودخواهی محض اند. اگر یکی شایسته پرستش است و تقدیر، دیگری درخور انتقادست و انزجار. و البته آن حس تقدس این حس تنفر را نفی نمی کند که هر یک برای خود موجودیتی مستقل دارد و قلمروی متفاوت.

در بوف کور دوگانگی سیمای زن که در دیگر آثار صادق هدایت نیز بچشم می خورد به شکلی سخت بارز جلب توجه می کند. اگر فرشته اثری به اوج زیبایی و پاکی پرواز

می کند، لکاته به قعر کراحت و ناپاکی نزول می کند. اگر یکی اصیل و منزه است، دیگری وقیح و اهریمنی است. اگر اولی حتی به نگاه بیگانه آلوده نمی شود، دومی با هرزگی و ولنگاری تن به همخوابگی با هر کس و ناکس می دهد و بیشرمانه شوهر بیمارش را به سرحد جنون و خانه نشینی می کشاند. بطور خلاصه اگر یکی نیکی و خیر مطلق است، دومی بدی و شرّ بی انتهاست. ولی جالب این که اگر این دوزن کوچکترین تجانس روحی ندارند، تشابهات جسمی فراوان دارند. مثلاً دهان هر دو تنگ و نیمه بازست. صدای هر دو خفه و آرام است. هم این و هم آن با چشمان مورّب و ترکمان به جویدن انگشت سبابه دست چپ خوی دارند. و این تشابه به حدی است که برای خود راوی هم معما می شود: «آیا این [لکاته] همان زن لطیف، همان دختر ظریف اثری بود که لباس سیاه چین خورده می پوشید و در کنار نهر سورن با هم سر مامک بازی می کردیم.»^۵ (۱۰۰) گویی فرشته اثری منطق هستی خود را در لکاته می یابد و لکاته تصویر فرشته اثری است در مرداب. گویی همان گونه که در لحظه دمیدن سپیده، تیرگی شب و روشنایی روز در کنار هم قرار می گیرند و حتی «گرگ و میش» از سر آشتی در می آیند، در بوف کور نیز دو سیمای متناقض زن به نحوی حیرت آور تلفیق می شوند و تعادلی که در عالم هستی میسر نیست، در عرصه هنر متحقق می شود.

داستان بوف کور را مشکل بتوان خلاصه کرد. کوتاه کردن این شاهکار کاری به عبثی خلاصه کردن شعر زیبا و پرمایه ای است که با کلمات درهم تنیده و تصاویر نقش در نقش خاصیتی سیال دارد. وانگهی خواندن هر اثر ادبی باز آفرینی مجدد آن است و اثری چون بوف کور که آغشته به دریافتها، رؤیایها، و استعارات است و در پرده ای از ابهام پیچیده، تعبیر گونه گون می پذیرد. بی تردید، این کتاب نه تنها بحث انگیزترین اثر هدایت که دشوارترین آنها نیز می باشد و طبیعی است که هر خواننده باقتضای مایه احساسی و فکری خود فقط خوشه ای از این خرمن سرشار خواهد چید. به هر حال، شاید به حدس و تخمین و نه به قطع و یقین بتوان ادعا کرد که خطوط اصلی این داستان در دو بخش اتفاق می افتد. در قسمت نخست با نقاشی آشنا می شویم که همواره یک صحنه را روی جلد قلمدانها می کشد: پیرمردی قوز کرده زیر درخت سروی نشسته است و دختری جوان از آن سوی جویی به او نیلوفر آبی می دهد. روزی این دختر ساکن جلد قلمدانها موجودیت پیدا می کند، به خانه نقاش می آید و مستقیم به اطاق خواب وی می رود. ولی هنگامی که صاحبخانه می خواهد با شرابی که در خانه دارد از میهمان محبوب خود پذیرایی کند، متوجه می شود که او مرده ای بیش نیست. نقاش تمام شب را

به باز آفرینی چشمان این فرشتهٔ اثیری می گذرانند و سحرگاهان با مدد پیرمردی قوزی جسد دختر را کنار رود سورن بخاک می سپارد.^۶

این سه شخصیت اصلی نیمهٔ اول، یعنی راوی داستان، فرشتهٔ اثیری (که تبدیل به لکاته می شود) و پیرمرد، در بخش دوم نیز نقشهای عمده را دارند. ولی در این قسمت راوی داستان مضطرب است و مدام هراس آن دارد که داروغه ها دستگیرش کنند، ناچار می خواهد قبل از مرگ محتملش زندگی خود را بنویسد. او از کودکی فریفته دختر عمه و خواهر شیریش بوده و او را خیلی عزیز می داشته. ولی روزی، هنگامی که کنار رود سورن با او بازی می کرده پای دختر می لغزد و در رود می افتد. او را بیرون می آورند و جلوش چادر نماز می گیرند. و بناگهان عشق کودکی به نوعی انزجار در بزرگسالی تبدیل می شود و لکاته جای فرشتهٔ اثیری می نشیند. آغشته به کینه ای عمیق ولی گرفتار پاره ای ملاحظات و نیاز عمیق به عشق و جسم این زن (هرزه)، بوف کور با او ازدواج می کند. و بالاخره پس از چندی، مایوس و مستأصل از ازدواج عقیم و غمبارش به اطاق خواب همسر بیوفایش می رود و پس از اولین همخوابگی، در حجله گاه، با گزلیکی که در دست دارد این عروس هزار داماد را می کشد و خود تبدیل به پیرمرد خنزر پیزی می شود.

در عظمت تنهایی بی پایش که آمیخته به ترس، شک، و از خود بیگانگی است، بوف کور با سایه اش به نجوا می نشیند. به صیغهٔ اول شخص مفرد سخن می گوید و به مکالمه ای با خویشان خویش همت می گمارد. سفری به اعماق وجود می کند و سفرنامه ای شیوا از هجرتش می آفریند. هر چند سودای کارهای ادیبانه ندارد ولی می نویسد تا خود را بهتر بشناسد و به سایه اش - این همزاد با وفا و معتمد - بهتر بشناساند. هر چند رابطهٔ او با دنیای اطرافش کاملاً قطع شده ولی او چون کرم ابریشم درون پیلهٔ تنهایی و انزوای خود نخواهد پوسید. او یارای گفتن را یافته هر چند اطرافیانش توان شنیدن را نیافته اند. او گفتنی زیاد دارد و در غیاب مخاطب مشتاق به این نتیجه تلخ می رسد که: «فقط با سایهٔ خودم خوب می توانم حرف بزنم... او حتماً می فهمد»^۷ (۴۸).

دنیای بوف کور دنیای تنهایی و بی پناهی است. دنیای کابوسها و اضطرابها و سرخوردگیهاست. دنیای آوارگی روحی و احساسی و عاطفی است. دنیای وا همه های بی نشان و دردهای بی نام است. برزخ است. درد بوف کور درد غربی است که غربت لحظه ای رهایش نمی کند. درد کسی است که از اینجا بریده و از آنجا مانده است. درد او بیش از درد کسی است که از عشق زنش ناکام مانده. درد او بیش از درد کسی است که اختناق را تا اعماق وجودش لمس کرده. درد او دردی است که در انزوا چون خوره

روح را می خورد و جسم را می خورد. درد او آگاهی به این حقیقت است که نه تنها همدمی ندارد تا خنده ها و گریه هایش را با او قسمت کند که روحش هم همیشه با قلبش متناقض بوده است. به گفته خودش: «گویا همیشه این طور بوده و خواهم بود یک مخلوط نامتناسب عجیب» (۶۷)، ملغمه ای از خواستها و نیازهای ناهمگون و متعارض، میعادگاه کشمکشهای درونی.

بوف کور میان دو تعلق خاطر در تعلیق است و زندانی تضادی توانفرسا ولی خلاق. در سرچشمه آب حیاتش سم تناقض ریخته اند و او هر چه بیشتر از آن آب می نوشد زندگی مسمومتر می شود و تشنگیش افزون. گویی می خواهد از گرگ، چوپانی بسازد و ناگزیر گله احساسش در سنگر دشمن پناه می جوید. گویی می خواهد مار و قورباغه را با هم آشتی دهد، و این دو را هرگز سر سازگاری نیست. بوف کور از درون متلاشی است و رابطه او با زن بیانگر گویای این تضاد و کلید درک عدم توالی زمان و مکان در این کتاب.

بوف کور گشت و گذار ذهن یک نویسنده ست شکن در ماوراء زمان است، «ساعت و دقیقه و تاریخ ندارد. یک اتفاق دیروز ممکن است برای من کهنه تر و بی تأثیرتر از یک اتفاق هزار سال پیش باشد» (۴۹). پیوندهای مکان هم طبعاً ابعاد جدیدی پیدا می کنند. سایه قبر مردگان قرنهای پیش و خانه زندگان درهم می آمیزد. بین شهرری و تهران مرتب سفر می کنیم و توشه راهمان تنها کلام و تخیلات نویسنده است. شاید بنظر برسد که غرض از درهم شکستن این موازین رهایی از نظارت عقل و تسلط اندیشه است. گویی با ارائه دادن یک سلسله ارزشهای بیرون از زمان و مکان، نویسنده می خواهد منطق و معیارهای رایج و متداول را کنار بگذارد و با نشان دادن مأنوس و نامأنوس در کنار هم، دنیایی خیال انگیز و مرموز بیافریند. ولی بوف کور نه تنها نویسندگی از روی تفنن و تازه طلبی و یا استفاده از صور نامأنوس ادبی نیست که نوعی خویش درمانی است و دست یازیدن به زوایای تاریک درون. کلام بی پرده دل است. سفرنامه یک ذهن گریز پا و مشاهده گریست. نه تنها هدیان نیست که با دقتی خدشه ناپذیر نیز طرح ریزی شده و دو قطب زمانی و مکانی کاملاً متفاوت دارد.^۸ در حقیقت سفرهای ذهنی نویسنده متکی بر نیت خاصی است و فروریختن حصار و نظم زمان و مکان معلول درهم آمیختن دو برهه تاریخی کاملاً متفاوت است. خود هدایت در نامه ای به دوستش، شهید نورایی، به این مسأله اشاره می کند: «باز صحبت از بوف کور کرده بودی که تریاک و عینک و تنباکو در آن زمان وجود نداشته، ولی این موضوع تاریخی نیست. یک نوع فانتزی تاریخی

است که آن شخص بواسطهٔ غریزهٔ پنهانکاری یا وانمود سازی فرض کرده است و زندگی واقعی خودش را Romancée قلم داده.»^۹

به این ترتیب، از هم گسیختگی و عدم توالی زمان و مکان در بوف کور منطق خاص خود را دارد. سفرهای راوی به دور و گذشته رجعت او به ایران باستان است و نگاهی حسرت آلود به زمانی که از نظر وی ایران هنوز ارزشهای اصیل خود را از دست نداده و مأمّن اصالت و نجابت است. بوف کور که از زمان حال و شرایط موجود افسرده و سرخورده است، از گذشته، مدینهٔ فاضله و بهشت گمشده اش را می سازد و از هر فرصتی استفاده می کند تا یکی را تمجید و دیگری را تنقید کند. بی گمان عشق به ایران باستان (و در سطحی دیگر بازگشت به آغوش مادر و رجعت به دوران کودکی) و بزرگداشت آن چون آتش زیر خاکستر در لابلای خطوط این داستان نهفته است.

هدایت، همچون بوف کور، ایران قبل از اسلام را همواره سخت می ستود و با برداشتی کاملاً عاطفی، تمام نابسامانیها و دون منشیهای زمان خود را با حملهٔ اعراب مرتبط می دید.^{۱۰} در کتاب هازیار می نویسد که «اصلاً نژاد این مردم از اختلاط و آمیزش با عربها فاسد شده. فکر، روح، ذوق، و جنبش در اثر کثافت فکر عرب از آنها رفته.»^{۱۱} حملهٔ اعراب به کزات و به مزارت دلیل درهم آمیختن ارزشهای اصیل ایرانی با آیینهای بیگانه و تحمیلی قلمداد می شود و هدایت با ریشخندی تلخ و دردآلود به سوگ گذشتهٔ آرمانیش می نشیند: «ما برای خودمان ثروت و آزادی و آبادی داشتیم و فقر را فخر نمی دانستیم. همهٔ اینها را از ما گرفتند و بجایش فقر و پریشانی و مرده پرستی و گریه و گدایی و تأسف و اطاعت از خدای غدار قهار و آداب کون شویی و خلا رفتن بر ایمان آوردند. همه چیزشان آمیخته با کثافت و پستی و سودپرستی و بی ذوقی و مرگ و بدبختی است.»^{۱۲} اعراب فقط ریشهٔ تمام کزیها و کاستیها و اشاعه دهندهٔ غم و غصه و فقر و فلاکت نیستند که قاتل هنر و ادب نیز می باشند. «می خواهیم بدانیم این قبایل بیشمار بادیه نشین شتر چران چطور شد که یکمرتبه از زیر بته درآمدند و تمام اصطلاحات علم و فرهنگ و اخلاق و آداب و رسوم را ناگهان تدوین کردند در صورتی که کوچکترین تصویری از آن نداشتند؟ و بعد از آن که کتابهای دیگران را سوزانیدند و ادبیات و موسیقی و نقاشی و حجاری را تحریم کردند. بهمان سرعت که فلسفه و علوم و فنون بوجود آوردند، بهمان سرعت نیز در علم و تمدن سرخوردند و همین که ملل مغلوب عذرشان را خواستند و آنها را راندند، دوباره در بیابانهای سوزان به شکار سوسمار پرداختند.»^{۱۳} به غیر از فساد، تزویر، بی فرهنگی، بی مایگی، روحیهٔ کسل و مرده حملهٔ

اعراب غنایم دیگری هم برای ایرانیان داشته از قبیل «لوله هنگ و نعلین و چادر چاقچور و عبا و چارقد قالبی و رو بنده و مهر و تسبیح و چند مشک دوغ عرب و چند بشکه واجبی و کنسرو موش و سوسمار خشکیده».^{۱۴} در عوض ایرانیها - این پاسداران تمدن و فرهنگ - برای مهاجمین عرب هدایای ارزنده و کاملاً متفاوتی داشتند: «این تقصیر خودمان بود که طرز مملکتداری را به عربها آموختیم. قاعده برای زبانشان درست کردیم. فلسفه برای آیینشان تراشیدیم. برایشان شمشیر زدیم جوانهای خودمان را برای آنها به کشتن دادیم فکر، روح، صنعت، ساز، علوم و ادبیات خودمان را دودستی تقدیم آنها کردیم تا شاید بتوانیم روح وحشی و سرکش آنها را رام و متمدن بکنیم. ولی افسوس! اصلاً نژاد آنها و فکر آنها زمین تا آسمان با ما فرق دارد و باید هم همین طور باشد. این قیافه‌های درنده، رنگهای سوخته، دستهای کوره بسته برای سر گردنه گیری درست شده. افکاری که میان شاش و پشکل شتر نشو و نما کرده بهتر ازین نمی شود.»^{۱۵}

هدایت که صمیمانه به ایران مهر می‌ورزید و در ضمن در دنیایی زندگی می‌کرد که به قول بوف کور «برای یک دسته آدمهای بیحیا، پررو، گدامنش، معلومات‌فروش، چاروادار و چشم و دل گرسنه بود» (۹۰) هرگز نخواست ایرانی را مسؤول این اغتشاشات و بی‌منشیها بداند. ناگزیر، به جستجوی متهم نشست و بالاخره حمله اعراب را شروع زوال و آشفتگی دانست. او از گذشته و بردوش تعصب، دنیای آرمانی خود را ساخت. درست مثل بوف کور که پشت به مردم و رو به دیوار برای سایه اش نوشت و از گذشته‌های دور قصری مجلل با ساکنینی اثری ساخت.

بوف کور جامعه خود را همواره به خواری نگرست و به زیستن در میان لکاته‌ها و رجاله‌ها - این صورتک‌هایی که چیزی بجز تفاله معنویت انسانی نبودند - پوزخند تلخی زد. ^{۱۶} او از طعم مهوع آزادی اینان مشمژ بود و به چشم دل می‌دانست که «همه آنها یک دهن بودند که یک مشت روده بدنبال آن آویخته و منتهی به آلت تناسلیشان می‌شد» (۶۸). او از ابتذال و سفلگی اطرافیانش رنج می‌برد و می‌دانست «از همه مردمی که می‌دیدم و می‌انسان زندگی می‌کردم دور هستم»^{۱۷} (۶۷). و در اوج تنهایی و غربتش، بوف کور همدمش را از گذشته آفرید: «شاید از آنجایی که همه روابط من با دنیای زنده‌ها بریده شده یادگارهای گذشته جلوم نقش می‌بندد» (۴۹). و چنین است که فرشته اثری - این مونس بیجان، این همدم رؤیاها - موجودیت خود را مدیون تخیلات بوف کورست و باز آفریده‌ای از اعصار گذشته بیش نیست، «بنظرم آمد که تا دنیا دنیاست تا من بوده‌ام - یک مرده، یک مرده بیحس و حرکت در اطاق تاریک با من بوده

است» (۲۵).

فکر این زن که «دیگر متعلق به این دنیای پست درنده نیست» (۱۱) و روان راوی «در زندگی پیشین در عالم مثال با روان او همجوار بوده» (۱۶) لحظه‌ای بوف کور را رها نمی‌کند. هر چند عضلات، رگ و پی و استخوان این نازنین «خوراک لذیدی برای کرمها و موشهای زیرزمینی» (۲۵) شده ولی خیال او جاویدست و کماکان سرچشمه الهام و عشق. هر چند موجودیت این انسان شریف و شیرین برای خواننده و حتی خود راوی ابهام‌انگیزست، (او بارها از خود می‌پرسد: «آیا او موجودی حقیقی و یا یک وهم بود؟ آیا خواب دیده بودم و یا در بیداری بود؟» (۷۱). هویت او تثبیت شده است. «آن دخترک یکی از ساکنین شهر قدیمی ری» (۷۱) است، سیمایش روی «یک گلدان راغه، مال شهر قدیمی ری» (۳۴) حک شده و کنار رود سورن مدفون است.

رود سورن در بوف کور اهمیت مرکزی و در ضمن پوشیده‌ای دارد و چون آشنایی ما با دنیای این کتاب عمده از دریچه چشم نویسنده است برای درک کاربرد و مفهوم برخی واژه‌ها و اصطلاحات مبهم باید در مجموع آثار خود هدایت به جستجو پرداخت. به هر جهت در کتاب پروین دختر ساسان^{۱۷} بوضوح آشکار می‌شود که از نظر هدایت در کنار رود سورن است که سرانجام اعراب غالب می‌شوند و رزمندگان ایرانی مغلوب.^{۱۸} مبارزینی که همواره برای این نویسنده عزیز و ارجمند بودند در همین محل تار و مار می‌شوند و با از بین رفتن این آخرین دژ استقامت، دوران طلایی و آرمانی تاریخ ایران هم برای هدایت پایان می‌رسد. بی سبب نیست که فرشته‌اثری در کنار این رود مدفون است و پس از او گویی بانوی رؤیایی هدایت نیز برای همیشه بخاک سپرده می‌شود. لاجرم، اهمیت این رود نه تنها تاریخی که نمادین نیز می‌باشد. یک سوی آن واقعیت است و سوی دیگر خیال و بهشت موعود. گویی رود سورن پل صراط بوف کور است و زندگان را توان گذشتن از آن نمی‌باشد.

در بخش دوم کتاب نیز همبازی و محبوب دوران کودکی راوی در رود سورن می‌افتد و دستخوش دگردیسی بنیادی می‌شود. «یک مرتبه که من دنبال همین لکاته رفتم نزدیک رود سورن بود. پای او لغزید در نهر افتاد. او را بیرون آوردند. بردند پشت درخت سرو رختش را عوض بکنند من هم دنبالش رفتم جلو او چادر نماز گرفتند» (۷۲).

دختری که تا قبل از این ماجرا لباس ابریشمی بتن می‌کرد که «قالب و چسب تنش بود» (۱۵) و هرگز پوشش دیگری بدنش را نمی‌پوشانید (۳۰) از این پس با چادر دیده خواهد شد. و این نکته قابل توجه است که هر چند عده‌ای از محققین معتقدند که در زمان

ساسانیان هم سنت حجاب و چادر زن متداول بوده است، هدایت همواره و با اطمینان چادر را ره آورد بیچون و چرای حمله اعراب می دانست. مثلاً در مقاله «چند نکته درباره ویس و رامین»، از گرگانی که در اثر خود تصرف کرده و برخی آداب و رسوم اسلامی را جزو آداب و رسوم زرتشتی آورده انتقاد می کند و به بعضی از این تحریفات من جمله این که وی چادر و «روگیری زنان را نیز مطابق اسلام امری مسلم می دانسته»^{۱۹} اشاره می کند.

لکاته نه تنها چادر به سردارد و «بعلت این که آخوند چند کلمه عربی خوانده» (۶۰) به ازدواج بوف کور درآمده که جای دندانی که از لای آن آیات عربی تلاوت می شود نیز بر چهره دارد: «آری جای دو تا دندان زرد کرم خورده که از لایش آیه های عربی بیرون می آمد روی صورت زخم دیده بودم» (۹۹). راوی نمی تواند و نمی خواهد موجودیت این زن را بپذیرد. به گفته خودش «من فقط خودم را به یاد بود موهوم بچگی او تسلیت می دادم. آن وقتی که یک صورت ساده بچگانه یک حالت محو گذرنده داشت و هنوز جای دندان پیر مرد خنزرپنزی سر گذر روی صورتش دیده نمی شد» (۱۰۱). بوف کور می خواهد طومار گذشته را (که دوران کودکی و پاکی را القا می کند) بار دیگر بچنگ آورد و در عالم تخیل زنی که تمامی وجودش ملهم از آن دوران است می آفریند و در زنان اطراف خود به جستجوی آن خصوصیات و ویژگیها می نشیند. و البته نسخه بدل هرگز توان مقابله با اصل را ندارد. خود بوف کور هم از آن محرومیت و این جستجوی عبث کاملاً آگاه است: «... عشق نسبت به او [لکاته] برای من چیز دیگر بود - راست است که من او را از قدیم می شناختم: چشمهای مورب عجیب، دهن تنگ نیمه باز، صدای خفه و آرام همه اینها برای من پر از یادگارهای دور و دردناک بود و من در همه اینها آنچه را که از آن محروم مانده بودم که یک چیز مربوط به خودم بود و از من گرفته بودند جستجو می کردم» (۱۰۵).

در سقوطی سرسام آور و در کنار رود سورن، دیده راوی از ملکوت رؤیا و گذشته به برهوت زمین و حال رانده می شود و دریچه دیدش بر جهنمی می گشاید که آستن واقعیت است. قصرهای پوشالی که بر نردبان خواب و خیال سر به آسمان گذاشته بودند با وزش نسیم بیداری متلاشی می شوند. فرشته اثیری در نتیجه یک لغزش به لکاته بدل می شود. زیبایی می رود و زشتی سر می رسد. همبستگی می گذرد و غربت می آید. آداب و رسوم تحمیلی و بیگانه جای ارزشهای اصیل و بومی را می گیرد. مادیات جای معنویات می نشیند. چادر بی حجابی را می راند و پرده ای از ابهام و پوشیده گویی بر تمامی

مناسبات سایه می افکند. پاکی رخت بر می بندد و بیماریگی حکمفرما می شود. عشق می میرد و داد و ستدهای مبتذل و شهوانی تولد می یابد. براستی که رؤیا شکننده است و سوگلی ذهنی گریزپا.

همان گونه که امیال سرکوب شده و آرزوهای محال در خواب کمتر تحت سلطه خود سانسوری، محظورات اخلاقی و قیده‌های اجتماعی قرار می گیرند و آزادانه عرض وجود می کنند، در بن بستهای پرپیچ و خم بوف کور نیز عمیقترین نیازهای راوی داستان (و در غایت خود هدایت) نقش می بندند. «قصه فقط یک راه فرار برای آرزوهای ناکام است. آرزوهایی که به آن نرسیده‌اند، آرزوهایی که هر ممتل سازی مطابق روحیه محدود و موروثی خودش تصور کرده است»^{۲۰} (۶۴). فرشته اثیری نه تنها کانون و تلاقیگاه دریافت‌های راوی داستان از ایران باستان و وسیله‌ای برای کشف و بازآفرینی مجدد آن دوران است که تجسم کاملی هم از زن ایده‌آل وی می باشد.

ولی این سوگلی شخصیت‌های زن آثار هدایت، این تجلی نجابت و پاکی، این نماد زیبایی رهرویی است تیزپا که چون نسیم گریزنده و چون باد صید ناشدنی است. گوشت و پوست ندارد و به مفهوم دقیق کلام تصویری است تجریدی. عروسک است. ابعاد انسانی ندارد. در تمام طول حیاتش نه حرف می زند، نه اظهار وجود می کند، نه توقعی دارد. زمزمه نیازش هرگز به گوش نمی رسد. درست مثل مجسمه داستان «عروسک پشت پرده» که هر چند بیش «ازیک مشت مقوا و چینی و رنگ و موی مصنوعی»^{۲۱} نیست ولی «مظهر عشق، شهوت، و آرزوست»^{۲۲}. چون مهرداد، شخصیت اصلی داستان، «از آدم زنده که حرف بزند، که تنش گرم باشد، که موافق یا مخالف میل او رفتار بکند، که حسادتش را تحریک بکند»^{۲۳} می ترسد و وا همه دارد. در حقیقت، این جوان محبوب، مبادی آداب، فرنگ رفته، و خجول با پیگیری خاصی مجسمه‌ای را که در یک مغازه لباس فروشی زنانه یافته به تمامی دختران و نامزد با وفا و مشتاقش ترجیح می دهد و مدتها با او عشق می ورزد. «این مجسمه نبود، یک زن، نه بهتر از زن یک فرشته بود که به او لبخند می زد. آن چشمهای کبود تیره، لبخند نجیب دلربا، لبخندی که تصورش را نمی توانست بکند. اندام باریک ظریف و متناسب، همه آنها مافوق مظهر عشق و فکر و زیبایی او بود. باضافه این دختر با او حرف نمی زد مجبور نبود با او به حيله و دروغ اظهار عشق و علاقه بکند، مجبور نبود برایش دوندگی بکند، حسادت بورزد، همیشه خاموش، همیشه به یک حالت قشنگ، منتهای فکر و آمال او را مجسم می کرد. نه خوراک می خواست و نه پوشاک، نه بهانه می گرفت و نه ناخوش می شد و نه خرج داشت.

همیشه راضی، همیشه خندان، ولی از همه اینها مهمتر این بود که حرف نمی زد. اظهار عقیده نمی کرد و ترسی نداشت که اخلاقشان با هم جور نیاید. صورتی که هیچ وقت چین نمی خورد، متغیر نمی شد، شکمش بالا نمی آمد، از ترکیب نمی افتاد.»^{۲۴}

نه تنها برای مهرداد که در کلیه آثار هدایت زن ایده آل تجسم یک زن است. موجودیت ندارد. یا متعلق به قرنهای پیش است و یا مجسمه‌ای بیش نیست. نمادی برای القای جهان بینی آفریننده خود و وسیله‌ای برای تصویر پایگاه فکریش است. صامت است. مأمّنش لابلای خطوط یک کتاب و یا ذهن خلاق نویسنده است. لعبت بیجان است. خون زیر پوستش موج نمی زند. تافته جدا بافته‌ای است که با زیبایی معصومانه اش و سوسه آمیز نیست. به حریم تنهایی مرد تجاوز نمی کند.^{۲۵} دوردور مطیع و مطبوع است و هیچ اصراری برای نزدیکی و آمیزش با مرد ندارد. فواصل را نگه می دارد، مرزها را می شناسد و می داند که: «عشق مثل یک آواز دور، یک نغمه دلگیر و افسونگرست که آدم زشت و بدمنظری می خواند. نباید دنبال او رفت و از جلو نگاه کرد، چون یادبود و کیف آوازش را خراب می کند و از بین می برد. در آستانه عشق هم نباید جلوتر رفت تا همین جا بس است.»^{۲۶} زن رؤیایی هدایت تجسم بی پروای جنبه جسمانی عشق نیست. از وصال و پیوند گریزان است و می داند که انسجام روابط زن و مرد در انفصال است. او با بی نیازی در آستانه عشق می ماند و هرگز قدمی از آن فراتر نمی نهد.

ولی این تنها زن ایده آل هدایت نیست که محبوس نجابت و بی نیازی خودست بلکه قهرمانهای مرد هم علیه «دیو شهوت» و هوسرانی عصیان می کنند و هرگز سر تسلیم برابرش فرود نمی آورند و یا اگر احیاناً مغلوب آن شوند بهای گزافی خواهند پرداخت. مثلاً بوف کور پس از اولین (و آخرین) هم‌آغوشی با زنش دستخوش دگردیسی نامطبوعی شده تبدیل به پیرمرد خنزرپنزی می شود: «رفتم جلوآینه... روح تازه‌ای در تن من حلول کرده بود. اصلاً طور دیگری فکر می کردم. طوری دیگری حس می کردم و نمی توانستم خود را از دست او... از دست دیوی که در من بیدار شده بود نجات بدهم» (۱۱۴). و این است ابتدای اسارت و تسلیم به خواسته‌های غریزی... مرگ محتوم بوف کور و پیوستنش به خیل رجاله‌ها که عشق برایشان فقط یک هوس پست و یک ولنگاری است. رجاله‌هایی که با لکاته‌ها جورند و عشق برایشان تمرینی در ابتدال، نیرنگ و هرزگی است.

فضای دوزخی روابط زن و مرد در ایران، هدایت را که همواره مشاهده گری باریک بین و نازک اندیش بود می آزد. او در بسیاری از نوشته‌هایش با تعرضی تند و گزنده

ضوابط اخلاقی - عاطفی تحمیلی بر زن و مرد را تصویر می کند و با نگاهی کاونده در بدر بدنبال جرعه ای همرنگی و همدلی میان آن دو می نشیند. ولی اصولاً خانه روابط زن و مرد در دنیای داستانهای این نویسنده از پای بست و یران است و مناسبات بیمارگونه از مضامین مرکزی آثار او است. گویی پیوندها هرگز روزه ای بسوی رهایی و رضا نمی گشایند و نوید بحرانهای پی در پی و جانکاه می دهند. همسر دلسوز و دلنواز، زن مونس و مرد همدم، زوج مناسب و همدل بندرت تصویر می شود. رستگاری نه در روابط مشروع و نه در روابط نامشروع است. ازدواج محبسی بیش نیست و Prison را کسه به معنی زندان است در جلوی کلمه زناشویی اضافه کرده اند. معلوم می شود کسی که این لغت را جلوی کلمه زناشویی گذاشته شب قبل با زنش نزاع کرده بوده و خواسته است علی رغم کسانی که جوانان را به زناشویی تشویق می کنند ایشان را به این حقیقت متوجه نماید.»^{۲۷} در تجرد و در تأهل بیشتر صحبت از دوگانگی و فراق است تا پیوستگی و وصال. چرتکه ها و قیحانه زیر بغلها نهفته و داد و ستدهای کاسبکارانه مبنای روابط است. محرومیت های متعدد، تربیت های نادرست، موانع فراوان، این زنان و مردان را از یکی از ارزنده ترین و رایگانترین مواهب طبیعی بی بهره کرده است. همراهی و تنعم حکم کیمیا را یافته و زنجیرها و زبونها سخاوتمندانه رد و بدل می شوند. اینجا دیگر حاکم و محکوم، ظالم و مظلوم، صیاد و صید، هر دو محکومند و محروم. زندانی و زندانبان - زن و مرد - سرشت و سرنوشت مشترکی یافته اند و همواره وصل و یکرنگی چون آب از میان انگشتان کاسه شده شان روان است. هر چند هر دو به یکدیگر نیاز دارند ولی در ضمن از هم گریزانند. دست در دست تنهایی، هم این و هم آن دانه های تفرقه را به لانه های دل می کشانند و تکیده و فرتوت خلوتگهی می جویند تا به عرصه رؤیا و تخیل پناه برند.

ولی جالب آن که گاه تلویحاً و گاه تصریحاً این نابسامانیها و در بدریها معلول نیازهای جنسی قلمداد می شود^{۲۸} و گویی با از بین بردن این تمناهای شعله ورست که اجتماع سامان می یابد و روابط زن و مرد صادقانه از عشق و محبت مایه می گیرد. در داستان «س. گ. ل. ل.» پروفور راک سرمی کشف می کند که شهوت را می کشد و آرامش کامل در اشخاص تولید می کند. یکی از مشتریهای پر و پا قرص این معجون معتقدست که: «من خیلی شهوت پرست بودم و همه وقتم صرف این کار می شد، چندین بار عمل کردم و شعاع Rayon Vb را امتحان کردم، تغییری پیدا نشد. بعد از استعمال س. گ. ل. ل. حالا دیگر از این تهییج و میلی که دائم مرا وسوسه می کرد بکلی آزاد شده ام، من برای همین زن (اشاره) می مردم و علاقه من از راه شهوت بود ولی

حالا فقط با هم رفیق هستیم. اما نمی‌توانم بگویم که بدبختم، برعکس یک آسایش و آرامش مخصوصی در من تولید شده مثل این است که به میل و آرزوی خودم رسیده‌ام. بقدری وضعیت روی زمین و عشق‌ورزی به نظر ما خنده‌آور شده که اندازه ندارد. در هر صورت من باید از پروفیسور راک تشکر بکنم که زندگیم را آرام و آسوده کرد.»^{۲۹}

و در غیاب سرم «س. گ. ل. ل.» و دستخوش هوی و هوس، رابطه اکثریت قریب باتفاق شخصیت‌های مرد هدایت با زن با تضادی لاینحل عجین شده است. از طرفی اینان در تب و تاب غرایز جنسی می‌سوزند و از دیگر سوازافق‌های بیکران احساس و نزدیکی هراس دارند. از یک سو همدمی می‌خواهند که تحقق بخش نیازهای طاق و جفتشان باشد - زنی تمام عیار، موجودی که هر چند خود نیز کوبه کوبه جستجوی آغوشی گرم و پذیراست ولی «حرارت تنش جان تازه به کالبد می‌دمد» (۱۱۲) - و از سوی دیگر ایده‌آشان زنی است دست نیافتنی و اثیری - فرشته‌ای که از ابعاد انسانی و طبیعی محروم است و محدود به تصویر و تصویری. سخن کوتاه از جانبی اینان در بدر بدنبال موجودی ملکوتی می‌گردند و از جانب دیگر به موجودی ناسوتی نیاز دارند. گویی پیوند عشق و نیاز این مردان به مادر هرگز گسیخته نشده و بخشی از وجودشان در پیلۀ کودکی محبوس مانده و چون طفل ره گم کرده‌ای بر سر هر کوی و برزن بدنبال آغوش گرم و نوازشگر مادر می‌گردند.^{۳۰} آغوشی اقناع کننده که آماده پذیرایی است و متعلق به انسانی بی‌نیاز و کاملاً خلع جنسیت شده.^{۳۱} آغوشی که هر چند مأمنی است امن و امان و همواره آرامش بخش ولی میله‌های سر به آسمان کشیده بازوانش می‌تواند زندانی به وسعت زندگی باشد. آغوشی که با پشتوانۀ مهر احساس تملک و تصاحب دارد و مرد را در نقش کودکی محبوس و محصور نگاه می‌دارد. و چه بسیارند مردان عاقل و بالغی که در چشم مادر از طرفی همان طفل بی‌پناه، نیازمند مراقبت و راهنمایی باقی می‌مانند و از طرفی دیگر - مستقیم یا غیر مستقیم - مسؤول برآوردن بسیاری از امیال سرکوب شده‌اش می‌باشند. بی‌سبب نیست که تعارض تند و کشمکش مداوم عروس و مادر شوهر با استواری شگفتی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. نبرد خونین شعر «قلب مادر» هم بر سر تقسیم و تصرف پسر جوان است. در بوف کور هم دایه دل‌پری از عروسش دارد و با کینه‌ای عمیق از او یاد می‌کند، اصلاً گویی «هووی اوست و از عشق و شهوت پسرش نسبت به او دزدیده». (۸۰)

و این چنین است که در دنیای اغلب داستانهای هدایت تجربه‌های عقیم دوستی و عشق شکوفاست. ارمغان اغلب روابط جز ستیز و آوار دیوارهای امید نیست. دو احساس

کاملاً متضاد بر قلب زنان و مردان سنگینی می کند و غالب بر عمیقترین قسمتهای ضمیرشان می شود. دو نهایت دلباختگی و نفرت، آرامش و اضطراب، التهاب و اشتیاق. و این چنین است که رضا و تنعم در قامت اغلب مناسبات نمی گنجد و به قول فروغ فرخزاد عشق محکوم و وصال رؤیا می شود.

می دود، معتاد بوی جفت خویش	کوبه کودر جستجوی جفت خویش
جفتش اما سخت تنهاتر از او	جویدش گهگاه و ناباور از او
تلخکام و ناسپاس از یکدیگر	هر دو در بیم و هراس از یکدیگر
وصلشان، رؤیای مشکوکانه‌ای ^{۳۲}	عشقشان سودای محکومانه‌ای

یادداشتها:

۱- این دیدگاه و دو پارگی سیمای زن در جامعه ما، مانند بسیاری جوامع دیگر، تاریکی ندارد و مسبوق به سابقه‌ای طولانی است.

۲- داد معشوقه به عاشق پیغام هر کجا بیندم از دور کند با نگاه غضب‌آلود زند از در خانه مرا طرد کند مادر سنگدلت تا زنده‌ست نشوم یکدل و یک‌رنگ تو را گر تو خواهی به وصالم برسی روی و سینه تنگش بدری گرم و خونین به منش باز آری عاشق بیخرد ناهنجار حرمت مادری از یاد ببرد رفت و مادر را افکند به خاک قصد سر منزل معشوق نمود از قضا خورد دم در به زمین وان دل گرم که جان داشت هنوز از زمین باز چو برخاست نمود دید کز آن دل آغشته به خون آه دست پسرم یافت خراش	که کند مادر تو با من جنگ چهره پر چین و جبین پر آرنج بر دل نازک من تیر خدنگ همچو سنگ از دهن فلما سنگ شهد در کام من و توست شرنج تا نسازی دل او از خون رنگ باید این ساعت بی خوف و درنگ دل برون آری از آن سینه تنگ تا برد ز آینه قلبم زنگ نه بل آن فاسق بی عصمت و ننگ خیره از باده و دیوانه ز بنگ سینه بدربید و دل آورد بچنگ دل مادر به کفش چون نارنگ و اندکی سوده شد او را آرنج اوفتاد از کف آن بی فرهنگ پی برداشتن آن آهننگ آید آهسته برون این آهننگ آخ پای پسرم خورد به سنگ
---	---

ایرج میرزا، باهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، چاپ سوم، نشر اندیشه، ۱۳۵۳، ص ۱۹۱.

۳- داستان «سایه مغول» از مجموعه سایه روشن.

۴- «محلل» در مجموعه سه قطره خون و «زنی که مردش را گم کرد» در کتاب سایه روشن چاپ شده‌اند.

۵- در طول این مقاله هر جا بعد از نقل قولی شماره صفحه ای آمده اشاره به صفحات بوف کور، چاپ چهاردهم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۱ است.

۶- همان گونه که نقاش بخش نخستین چهره پرداز دنیای مرگ و خاموشی است و می خواهد چشمهای جسد بیجان را بر کاغذ بیاورد و جاودانه سازد، نویسنده بوف کور نیز با تجسم کردن تازنین از یاد رفته دیگری می خواهد در کالبد بیجان روح تازه و پابنده ای بدمد. باشد که این سوگلی هرگز فراموش خاطرها نشود.

۷- بوف کور و بسیاری از شخصیت‌های دیگر داستانهای هدایت هرگز کلام دل را در مقابل دیگران نمی توانند (یا نمی خواهند) بر زبان بیاورند. به قول خجسته: «آیا می شود دو نفر با هم راست حرف بزنند... آیا ممکن است که دو نفر ولو برای دو دقیقه باشد صاف و پوست کنده همه احساسات و افکار خودشان را به هم بگویند.» [داستان «صورتکها» از مجموعه سه قطره خون، چاپ هشتم، کتابهای پرستو، ۱۳۴۴، ص ۱۵۹] ولی در این وادی سکوت و صورتکها، خاموشی سرشار از شکفتیهاست و هر کلام آمیخته به رازها و نیازهای نهان. نقبهای رابطه خاموشند و احساسات هرگز صاف و پوست کنده مطرح نمی شوند و در نهانخانه دل می مانند و انبار و تلمبار می شوند تا روزی چون آشفشان منفجر شوند. اگر هم بندرت بند از زبان گشوده شود و مهر سکوت شکسته، مخاطب حیوان یا شینی بیش نیست. داش آکل با طوطیش به درد دل می نشیند. فاطمه با سنگ صبور سخن می گوید و بوف کور غم دل را با سایه اش در میان می گذارد.

۸- در یک سو اضطراب و استبداد و آوارگی حکومت می کند، در دیگر سو آرامش و آسایش و یگانگی. در یک طرف عشق حکمفرماست و در طرف دیگر دروغ و ریا و مادیات. در یک قطب انسانها زندانی نقابند و شهوت و ابتذال و در قطب دیگر انسانها آزاده اند و اصیل و والا.

۹- عبدالعلی دست غیب، نقد آثار صادق هدایت، نشر سپهر، ۱۳۵۷، ص ۵۴.

۱۰- حتی خیام هم از نظر هدایت «نماینده ذوق خفه شده، روح شکنجه دیده و ترجمان ناله ها و شورش یک ایران بزرگ، با شکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زخمیت سامی و استیلای عرب کم کم مسموم و ویران می شده.» ترانه های خیام، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۲، ص ۶۳.

۱۱- مازیار، چاپ سوم، امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۹۶.

۱۲- توپ مرواری، انتشارات ۳۳۳، ؟، ص ۱۷.

۱۳- نوشته هایی از صادق هدایت، ؟، ؟، ص ۸۰.

۱۴- توپ مرواری، ص ۳۰.

۱۵- سایه روشن، چاپ ششم، کتابهای پرستو، ۱۳۴۳، ص ۱۴۴.

۱۶- خود هدایت هم با دنیای رجاله ها و لکاته ها و داروغه های مست، دنیای دروغ و ریا و مادیات سرآشتی نداشت. در نامه مورخ ۱۵ اکتبر ۱۹۴۸ به محمد علی جمالزاده می نویسد: «باری اصل مطلب اینجاست که نکبت و خستگی و بیزاری سرآپایم را گرفته. دیگر بیش از این ممکن نیست. به همین مناسبت نه حوصله شکایت و چستانه دارم و نه می توانم خود را گول بزنم و نه غرت خود کشی دارم فقط یک جور محکومیت قی آلودی است که در محیط گند بیشنرم مادر قجه ای باید طی کنم. همه چیز بن بست است و راه گریزی هم نیست.» راهنمای کتاب، زمستان ۱۳۴۳، شماره دوم، سال هفتم.

۱۷- گویی این انزوا و غربت خواست بوف کور نیست که معلول جامعه «احمق نواز و سفله پرورست.» نویسنده جوان داستان «حاجی آقا» با بیانی صریح و خشم آلود که گویی زبان خود هدایت است می گوید: «در این محیط پست احمق نواز سفله پرور و رجاله پسند که شما رجل برجسته آن هستید و زندگی را مطابق حرص و طمع و پستیها و حماقت خودتان درست کرده اید و از آن حمایت می کنید، من در این جامعه که به فراخور زندگی امثال شما درست شده نمی توانم متشاً اثر باشم. وجودم عاطل و باطل است چون شاعرهای شما هم باید مثل خودتان باشند. اما افتخار

می کنم در این چاهک خلا که به قول خودتان درست کرده اید و همه چیز با سنگ دزدها و طارها و جاسوسها سنجیده می شود و لغات مفهومی و معانی خود را گم کرده در این چاهک هیچکاره ام» حاجی آقا، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۴، ص ۱۰۶.

۱۸- پروین دختر ساسان و اصفهان نصف جهان، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۴۹. «بریش پاسی از آن گذشته بود که لشکریان ما به گروهی از سپاهیان شما نزدیک رودخانه سورن شیبخون زدند. جنگ سختی در گرفت. پارسیان دلیرانه جنگیدند و همگی بخاک و خون خفتند.»^{۱۸} در مقدمه همین کتاب می خوانیم که «این پرده در بحبوحه جنگ عربها با ایرانیان در حدود سنه ۲۲ هجری در شهر ری (راغا) نزدیک تهران کنونی می گذرد» (ص ۹۰)، و «تا اندازه ای که در دسترس نگارنده بوده این پرده را با وقایع تاریخی مطابقت داده است» (ص ۱۱).

۱۹- «چند نکته درباره یس و رامین»، نوشته های پراکنده، چاپ دوم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۴، ص ۴۱۴.
۲۰- در داستان «س. گ. ل. ل.». هم هنر خوشکاری مشابهی دارد: چون آرتیست حساستر از دیگران است و بهتر از سایرین کشفها و احتیاجات خشن زندگی را می بیند برای این که راه فرار پیدا کند و خودش را گول بزند زندگی را آن طوری که می خواهد، نه آن طوری که هست در تراوشهای خودش می نمایاند.» سایه روشن، ص ۲۱.

۲۱- داستان «عروسک پشت پرده» از مجموعه سایه روشن، ص ۸۸.

۲۲- همان مرجع، ص ۹۳.

۲۳- همان مرجع، ص ۸۸.

۲۴- همان مرجع، ص ۸۵.

۲۵- نیت از تنهایی در اینجا "Privacy" است که واژه مترادف دقیق فارسی برایش نیافتیم.

۲۶- داستان «آفرینگان» از مجموعه سایه روشن، ص ۱۲۰.

۲۷- علویه خانم و ولنگاری، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۹۵.

۲۸- شهوت رانی فقط آفتی نیست گریبانگیر انسانها که حیوانات هم از بلایای آن در امان و مصون نیستند. پات، سنگ اسکاتلندی زیبایی که در میان ناز و نعمت و نوازش زندگی می گذراند مجذوب بوی سنگ ماده ای می شود و همین «باعث بدبختی او می شود» [داستان «سگ ولگرد» از مجموعه سگ ولگرد، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، ص ۱۰۵]. او برای یافتن جفتش، صاحب با وفا و مهربانش را رها می کند و از راه آب وارد باغ معشوق می شود. ولی هر چند وصال شیرین است و این سنگ بخت برگشته «سبک و راحت» [همان مرجع، ص ۲۷] می شود ولی خوشی بسیار زود می گذرد و فلاکت سر می رسد. پات نه تنها صاحبش را گم می کند که از این پس نصیبش از زندگی فقط لگد، قلبه سنگ، ضرب چماق، گرسنگی، تنهایی و در غایت مرگ زودرس می شود.

معشوق نازی، گربه ماده سیاوش، هم سرنوشتی مشابه دارد. وقتی برای اولین بار شور عشق به کله نازی می زند، پرزورترین و خوشصداترین گربه محله را انتخاب می کند و «روزها و بخصوص تمام شب نازی و جفتش عشق خودشان را به آواز بلند می خواندند. تن نرم و نازک نازی کش و واکش می آمد، در صورتی که تن دیگری مانند کمان خمیده می شد و ناله های شادی می کردند. تا سفیده صبح این کار مداومت داشت. آن وقت نازی با موهایی ژولیده، خسته و کوفته اما خوشبخت وارد اطاق می شد» [داستان «سه قطره خون» از مجموعه سه قطره خون، ص ۱۹]. ولی خوشبختی نازی مثل زندگی معشوق نگونبختش دیری نمی پاید و سیاوش با ششلول دمار از روزگارش برمی آورد.

۲۹- سایه روشن، ص ۳۲.

۳۰- مسلماً بوف کور دنیای کودکی خود را نمی خواهد پشت سر بگذارد و مرتب به گذشته های دور که در ذهنش با دوران خرد سالی مترادف است رجعت می کند. «اغلب برای فراموشی، برای فرار از خودم، ایام بچگی خودم را بیاد می آورم.» (۷۷) در آن دوران نه تنها ایران به ارزشها و آیینهای بیگانه و تحمیلی نیامیخته که زن نیز پاک و منزه باقی

مانده (اگر هم او را در کنار مردی ببینیم بین آنها جوی آبی روان است که پیوند را غیر ممکن می سازد). مادر پاک و دست نخورده هنوز به دام پیرمرد خنزرپنزی نیفتاده است و نشانه دندانهایی که از میان آن آیه‌های عربی تلاوت شود به چهره ندارد.

۳۱. گرایش حرام و ممنوع جنسی بسوی مادر و احساس شرم و گناه از تحقق بخشیدن و یا اندیشیدن به این نیاز نامشروع خود مقوله دیگری است در مبحث تفاوت احساس عشق و نفرت برتنی مردان به زنان. آنچه مسلم است بوف کور بوضوح گرفتار این تابوی جنسی است. او گرایش شدیدی بسوی خواهری که در اصل تصویر مادر نیز می باشد دارد. «من او را گرفتم چون شبیه به مادرش بود» (۶۸): «از وقتی که خودم را شناختم عمه‌ام را بجای مادر خودم گرفتم و او را دوست داشتم. بقدری او را دوست داشتم که دخترش، همین خواهر شیرینی خودم را بعدها چون شبیه او بود بزنی گرفتم» (۵۸): آن زن بلند بالا که موهای خاکستری داشت مرا بزرگ کرد. مادر او بود که مثل مادرم دوستش داشتم و برای همین علاقه بود که دخترش را بزنی گرفتم» (۵۳): آیا حقیقه من مایل بودم با او بخوابم، آیا صورت او مرا شیفته خودش کرده بود یا تنفر او از من، یا حرکات و اطوارش بود و یا علاقه و عشقی که از بچگی به مادرش داشتم و یا همه اینها دست بیکی کرده بودند؟» (۶۱).

۳۲. فروغ فرخ زاد، تولدی دیگر، چاپ ششم، انتشارات مروارید، شعر «مرداب»، ص ۹۶.

مقام قانون اساسی مشروطیت در نثر فارسی و فرهنگ حقوقی

از پایه گذاران بنیاد مطالعات ایران باید سپاسگزار بود که برای مجله تحقیقاتی خود عنوانی دلکش را اختیار کرده اند که در بدو نظراندازی فروغ چشم را می افزاید و روح را نوازش می کند علی الخصوص که آن عنوان را با خطی خوش که زاده ذوق هنری ایرانی است آراسته اند، بطوری که دیدن آن در دور افتادگان از وطن همان اثر را می بخشد که: ابر در بیابان بر تشنه ای بیارد، و مقصد بنیاد را مطالعه و تحقیق در باره میراث فرهنگی ایران معلوم ساخته اند از این رو هر آنچه که ثمره هریک از شاخه های درخت تناور فرهنگ ایران باشد در ایران نامه جای خواهد داشت.

موضوعی را که می خواهیم به آن پردازیم با این اعتقاد که از حوزه تحقیقاتی ایران نامه بیرون نیست مقام و اثر قانون اساسی مشروطیت ایران است در نثر فارسی و ادبیات حقوقی ایران. قانون اساسی ایران سیوای جنبه اصلی خود، از نظر ادبی نیز مقامی خاص دارد زیرا این قانون شیوه تازه ای در نثر فارسی بوجود آورده که تا زمان تنظیم خود، یعنی نیمه دی ماه ۱۲۸۵ خورشیدی (۱۴ ذی قعدة ۱۳۲۴ قمری) سابقه نداشته و آن شیوه قانون نویسی است.

نثر فارسی طی چند قرن بصورتی پیچیده با ترکیبی از موازنه الفاظ و با بکار بردن مترادفات و به قول ادبا معقد ادا می شد و بیان مقصود را فدای الفاظ می ساخت. از اوایل قرن دوازدهم واکنشی نسبت به آن ظهور کرد و نویسندگان زمان شروع به پیراستن آن از ترکیبات عجیب و الفاظ غریب و نامأنوس کردند و بسوی نثر روان گلستان سعدی گراییدند. این نثر هم طولی نکشید که تحولی در آن پدید آمد یعنی با حفظ صورت اصلی خود که نثر روان باشد در دوره متصل به نهضت مشروطیت نثری نسبتاً تازه معمول گردید و آن نثر آراسته منشیانه بود که بیشتر در فرمانها و احکام دولتی یا مکاتبه میان نویسندگان

زمان بکار می رفت. آخرین نمونه این نثر، متن فرمان مشروطیت مورخه ۱۴ جمادی الاخر ۱۳۲۴ قمری (۱۴ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی) می باشد. از این موقع است که نثر فارسی بتدریج از صورت آراسته منشیانه بیرون می آید و بسوی نثر ساده، یعنی نثر قابل فهم عموم می رود و نثری که در قانون اساسی مشروطیت و متمم آن (۲۹ شعبان ۱۳۲۵ قمری - مهر ماه ۱۲۸۶ خورشیدی) بکار رفته در واقع آغاز دوره نثر ساده در ادب فارسی بشمار می رود و از این تاریخ است که ساده نویسی یعنی انتخاب بجای لغات، جمله بندی صحیح، و رسایی معنی دستور عملی نویسندگان روز شد و روزنامه های اوایل عهد مشروطیت مانند روزنامه صور اسرافیل و روزنامه ایران و مجلات بهار و دانشکده و روزنامه نوبهار کمابیش به همان سیاق رفتند و در تکمیل و ترویج این نثر ساده اثری وافر بخشیدند.

اثر ادبی قانون اساسی مشروطیت به همین جا ختم نمی شود، بلکه آثار محسوس و چشمگیر دیگری هم بر آن مترتب بوده است، از آن جمله فن و شیوه قانون نویسی است که آن را عملاً به قانونگذاران بعدی آموخته است و بیست و چند جلد کتاب قطور شامل مجموعه قوانین دوره های متوالی قانونگزاری که عموماً به همان سبک قانون اساسی نوشته شده شاهد گویای این جنبه قانون اساسی می باشد. نکته ای که در اینجا قابل یاد آوری بنظر می رسد این است که قانون اساسی و متمم آن طی اصول خود در پینجاه و هفت مورد در مسائل حقوقی، قضائی، نظامی، مالی، جزائی و تشکیلاتی و امثال آن وضع قوانین جداگانه را لازم شمرده است، و بیشتر قوانین بعدی از این اصول نشأت گرفته است. نویسندگان قانون اساسی الفاظ و لغاتی را از آنچه معمول محاورات و مکاتبات زمان بوده گرفته اند و ترکیباتی از آنها ساخته و به آن ترکیبات و الفاظ معانی تازه بخشیده اند و به قول اهل ادب آنها را از محیط اصلی خود به محیط کار خود نقل کرده اند و اصطلاحاتی نوپدید آورده اند مانند خود اصطلاح قانون اساسی، حقوق ملت ایران، اقتدارات محاکمات، هیأت منصفین، محکمه تمیز، حقوق سیاسیّه، قوه مقننه، سلطنت مشروطه، امور سیاسی و معاشی وطن و امثال اینها، و از آنجا که در مسند امر ونهی نشسته بودند به آن اصطلاحات جدید نیرو بخشیده اند و در نتیجه عباراتی ساخته اند که به قول علمای اصول از «محکمات» بشمار می رود و بدین گونه بر وسعت میدان نثر فارسی افزوده اند مانند «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود» و یا «حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی شود مگر بموجب قانون» یا «تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزادست» یا «عامه مطبوعات... آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است» یا «محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند.»

اثر عمده قانون اساسی و قوانینی که به دستور آن بعدها وضع گردید، چه از نظر اصطلاحات تازه و چه از نظر معانی و مفاهیم نوینی که این قوانین پدید آورده‌اند در یکی از رشته‌های علوم یعنی علم حقوق بخوبی نمایان است و کتابها و رساله‌های متعددی که مخصوصاً در موضوع حقوق اساسی، اصول محاکمات، حقوق مدنی، حقوق جزائی نوشته شده و نشر یافته است و موضوع تدریس در دانشکده‌های حقوق ایران قرار دارند همگی در واقع از سرچشمه قانون اساسی تراویده‌اند. در این کتابها و رساله‌ها، لغات و اصطلاحات و ترکیباتی بکار رفته که هر یک در جای خود معنی و مفهوم خاص دارند و مجموعاً در نثر فارسی نوعی ادبیات بوجود آورده‌اند که می‌توان آن را در ردیف دیگر انواع ادبیات از قبیل ادبیات عرفانی یا ادبیات عامیانه قرار داد و آن را «ادبیات حقوقی» نامید که زبان استادان و دانشجویان علم حقوق و قضات و وکلای دادگستری می‌باشد.

افزودن این نکته شاید خالی از فایده نباشد که از آغاز نهضت مشروطیت که نثر ساده جانشین نثر مزین منشیانه شد، در جنب نثر قانون نویسی، دو نوع نثر دیگر هم همدوش آن بکار افتاد: یکی نثر اداری که معمول دستگامه‌های دولتی و مکاتبات رسمی گردید، و دیگری نثر ساده و فصیح ادبی که استادان و دانشجویان علوم ادبی و اهل ادب در کتابها و رساله‌ها و مقالات تحقیقاتی خود بکار برده و می‌برند، و این سه شاخه نثر ساده یعنی نثر قانون نویسی و نثر اداری و نثر ادبی را می‌توان هدیه مشروطیت به ادب فارسی دانست.

در پایان مقال مناسب می‌بینم دو خاطره مربوط به قانون اساسی مشروطیت را که راجع به چگونگی آن قانون است، و اگر جنبه تحقیقاتی نداشته باشد دست کم جنبه تاریخی دارد نقل کنم:

۱- گفتگو با نویسنده قانون اساسی- مرحوم حسن پیرنیا معروف به مشیرالدوله از رجال صدر مشروطیت و نویسنده و در واقع مصنف دو جلد کتاب گرانقدر شامل تاریخ مفصل ایران باستان جزء هیأت پنج نفری بود که مأمور تنظیم قانون اساسی شدند. وی در آن هیأت، وظیفه یادداشت برداری و تهیه متن قانون را بعهده داشت. این هیأت مأخذ کار خود را قانون اساسی سال ۱۸۳۰ بلژیک قرار داد. در سال ۱۳۰۷ خورشیدی موقعی که به دستور کمیسیون معارف به ریاست مشیرالدوله به کار ترجمه تاریخ قرن نوزدهم و معاصر تألیف پروفسور آبرماله فرانسوی مشغول بودم، روزی از او پرسیدم کنجکاوای پرسیدم: دلیل این که قانون اساسی بلژیک مأخذ قانون اساسی ایران قرار گرفت چه بود؟ در جواب گفت: یک دلیل ساده‌اش این بود که کشور بلژیک مشروطه سلطنتی است و ما

هم قانون اساسی را می‌بایست در همین زمینه فراهم می‌آوردیم. دلیل عمده‌تر این بود که در بلژیک در سال ۱۸۳۰ قیام بر ضد سلطه خارجی که هلندیها بودند صورت گرفت و در عین حال نهضت آزادیخواهی هم به آن پیوست و در واقع انقلابی بود دو پهلو، و قانون اساسی بلژیک ثمره این انقلاب بود. نهضت مشروطیت ایران هم همین حال را داشت. بعلاوه بلژیک از نظر موقع سیاسی در همسایگی دولتهای زورمندتر از خود قرار دارد از این رو قانون اساسی خود را بیشتر به صورت سپر دفاعی در مقابل تجاوز خارجیان درآورد چنان که در قانون اساسی ما هم اصول بیست و سیم و بیست و چهارم و بیست و پنجم و بیست و ششم به همین منظور گنجانیده شده است. از نظر عملی هم دقت کردیم، در قوانین اساسی که در قرن هیجدهم تدوین شده جنبه‌های تند افراطی وجود داشت که با حال و روحیه و موقع سیاسی ایران سازگار نبود، ولی قانون اساسی بلژیک در ثلث اول قرن نوزدهم که نزدیکتر به تاریخ انقلاب مشروطه ایران بود تدوین شده و از تجربه‌های تلخ و شیرین ملل دیگر در این راه بهره گرفته و همچنین از افکار و عقاید نوینی که در راه بهتر بکار انداختن چرخهای حکومت ملی پدید آمده بود، نویسندگان قانون اساسی بلژیک استفاده کرده بودند، برای ایران که قانون اساسی خود را در دهه اول قرن بیستم تدوین می‌کرد بهتر بود به یک قانون اساسی نزدیکتر به عصر خود نظر بيفکند.

۲- پرسش و پاسخی دیگر- روزی در درس حقوق اساسی در مدرسه علوم سیاسی تهران، فیلسوف مأسوف علیه ذکاء الملک فروغی را که در سیمت ریاست دیوان عالی تمیز به بازدید مدرسه آمده بود، در حدّ دانشجو پرسیدم: از معنی و مقصود نهایی اصل هفتم متمم قانون اساسی که مقرر می‌دارد «اساس مشروطیت جزء و کلاً تعطیل بردار نیست». ذکاء الملک با آوای نرم و لحن حکیمانه مخصوص خود جواب داد: این ماده به اصطلاح علمای حقوق نه اصلی را بنیان گذاشته و نه ارشادی بکار برده، بلکه خواسته است بگوید که قانون اساسی مشروطیت یک واحد کلی و تجزیه ناپذیرست، به این معنی که نمی‌توان چند اصل آن را چسبید و بقیه اصول را رها ساخت و به عبارت دیگر کلیه مقامات و قوای که قانون اساسی بوجود آورده، باید متوجه باشند که حفظ قانونی مقام و قدرت آنان موکول به حفظ مقامها و قدرتهای دیگری است که قانون اساسی معین کرده و هر کدام به کاری مخصوص مأمور گشته‌اند و هیچگاه دچار این وسوسه نشوند که بخواهند به اتکاء مقام قانونی خود سایر مقامات را ندیده انگارند، زیرا مشروطیت باصطلاح حکما کلی مرتکبی است از اجزاء و این ترکیب همیشه با هیأت اصلی خود باید محفوظ بماند و اگر یک یا چند جزء آن معطل بماند، تمامی دستگاه معطل خواهد شد و این قول حکما

را فراموش نکنند: هر واحد مرکبی به انتفاء یکی از اجزایش خودش هم منتفی می شود. اما اگر آنطور که از سؤال شما پیداست بخواهید ثمره عملی اصل هفتم را روشن کنم می گویم: «هیچگاه نباید ملت بی نماینده و مملکت خالی از مجلس شورای ملی باشد.»

روانشان شاد و جایشان خالی

اسفند ماه ۱۳۶۴

یادداشت*

۱- شمعی در معرض تندباد حوادث

درگذشت زودرس و نابهنگام غلامحسین ساعدی واکنشهای مختلف در مطبوعات فارسی برانگیخت. برخی وی را به عنوان نویسنده‌ای توانا و مبارزی راستین ستودند و برخی دیگر بر حسب چشم انداز سیاسی خود وی را گمراه و از سبب سازان انقلاب شمردند.

داوریهای ادبی در سالهای پس از جنگ غالباً در گرو ملاحظات و تعهدات سیاسی بوده است. مبالغه در اهمیت ادبی صمد بهرنگی و غفلت ناروا از هنر نادر پور در نقدهای دهه قبل از انقلاب از مظاهر آن است. شاید در دوره‌هایی که جامعه‌ای دچار بحرانهای سیاسی و اجتماعی و کشمکش و تلاطم درونی است جز این چشم نمی‌توان داشت. مقصد سیاست تحصیل قدرت است و قدرت طلبی در پویه خود معمولاً حد نمی‌شناسد. هنگامی که نویسندگان و شعرا و ناقدان خود به بقای نظامی سیاسی دل می‌بندند و یا از نظامی سیاسی رو یگردان می‌شوند، میزانهای نقد و سنجش آنان نیز غالباً رنگ سیاست به خود می‌گیرد. داوری وارسته و تفکیک منطقی مسائل در چنین دوره‌هایی دشوارتر می‌شود. معیارها انحراف می‌پذیرد و ارزشهای ادبی در برابر میزانهای سیاسی رنگ می‌بازد.

اما ذهن وارسته و آزاداندیش این را روا نمی‌دارد و در پی بکار بردن معیارهای ثابتتری است که الهامات عاطفی زمانی خاص را در آن راهی نباشد. شاید منکر متفلسفی بگویند که حیات ادبی جامعه از لوازم سیاسی و اقتصادی آن جدا نیست و هر

• استاد یارشاطر در کمال محبت وعده کرده‌اند که از این پس حاصل برخی از مطالعات خود را، در زیر عنوان «یادداشت» برای چاپ در اختیار این مجله قرار بدهند. با سپاسگزاری از ایشان. ایران نامه

نظامی معیارهای ادبی خاص خود را بوجود می آورد. ولی این گفته هم با وجود ظاهر آراسته اش در عمل جز کوششی برای مسلط ساختن معیارهای سیاسی بر میزانهای هنری نیست. کار شعر و ادب، ایجاد یا تجدید تأثرات ذهنی و عاطفی است از طریق مجاز و به کمک تصویرهای محسوس، و این ملاکی ثابت است و پایبند زمان و مکان گوینده نیست. اما سیاست پیوسته در پی آن است که «شاعر یا نویسنده چه گفته است» را به جای «چگونه گفته است» ملاک قضاوت قرار دهد.

ساعدی نویسنده ای زبردست و صاحب قریحه بود. بی شک ایران تا کنون نمایاننامه نویسی به توانایی او نداشته است. اما ساعدی مثل هر فرد زنده و پویایی انسان سیاسی نیز بود، یعنی در خوب و بد جامعه ای که در آن می زیست نظر داشت و به سرنوشت آن و نحوه ای که جامعه رهبری و اداره می شد می اندیشید، همچنین در کسب قدرت مادی و معنوی برای طبقه ای که خود را به آن متعلق می شمرد کوشا بود. در این طریق ساعدی دنباله رو اکثریت افرادی بود که از اواسط قرن نوزدهم که ضعف و انحطاط سیاسی و اجتماعی ایران آشکار شد خواستار تغییر «اساسی» در اداره جامعه بوده اند. نمونه بارز این «روشنفکران» و از بنیاد گذاران این طبقه میرزا آقا خان کرمانی (مقتول در ۱۸۹۶ / ۱۲۷۵) است. آنچه این طبقه را از «مصلحین» دیگر مثل جمال الدین اسدآبادی و احمد کسروی و محمود طالقانی و انقلاب طلبانی که اعتقادات مذهب وار دارند جدا می کند سه چیزست: یکی سلب اعتماد از دربار و دستگاه شریعت و کوشش در خنثی کردن نظامی که حکومت جامعه را به دست این دو سپرده است. دوم انطباق خود با مردم محروم و بلاکش و به دوش کشیدن علم مصالح حقیقی یا خیالی آنها در تفکر یا مبارزه سیاسی. سوم تداوم در مخالفت با اصحاب قدرت هر چند از خود آنان باشند. این خصوصیت سوم شاید شرط وجودی این طبقه نباشد، ولی در عمل اطلاق نام «روشنفکر» تا وقتی بر کسی صادق است که مخالفت وی با نظام موجود مورد و مصداق داشته باشد.

بسا که در تحلیل نهایی آشکار شود که اندیشه و رویه روشنفکران صادق بیشتر نشانی از ارمان جویی آنان بوده و هست و عامه مردم شاید نه چنان «رنجبر» و «زحمتکش» اند که اینان گمان برده اند، و نه اعتقاد و توجه کافی به کار این پیشوایان ناخوانده ای که سینه خود را برای آنان سپر بلا کرده اند دارند؛ نه نسخه اینان درمانگر همه دردهای آنان است و نه لزوماً با طرد تاج و عمامه برادری و برابری جانشین ظلم و تعصب می شود. اما انسان طبعاً انتظار دارد - و این انتظاری اخلاقی است - که هر معتقد صادقی بر حسب اعتقاد خود عمل کند. بحث در این اعتقادات و درستی و نادرستی آنها امری

دیگرس‌ت و عموماً مثل بحث در اعتقاداتی که مبنای عاطفی دارد کمتر به نتیجه‌ای منجر می‌شود.

ساعدی معتقدی پابرجا بود. پایداری او در روشی که برگزیده بود و پابندی او به احوال مردم محروم و بینوا و تحمل رنج و مرارت در راه عقایدش احترام ما را بر می‌انگیزد. همچنین ساعدی یکی از تابناکترین چهره‌های ادبیات معاصر بود. نویسنده‌ای جدی و صاحب قصد و کوشا بود که نوشته‌های او را آرزوی عدالت اجتماعی جهت می‌بخشید. در وصف احوال آدمی دقیق و تیزبین بود و از همه مهمتر صاحب موهبتی بود که او را در پایه‌ای والا از نویسندگی جای می‌داد. برای درک وسعت دایره دید و هنر او کافی است که انسان نمایشنامه‌های چوب به دستهای ورزبل و آی با کلاه آی بی کلاه و ماه غسل و داستانهای عزاداران تیل و رساله اهل هوا و شماره‌های الفبا را از نظر بگذرانند. یادش بخیر باد، شمعی بود که در تندباد حوادث قرار گرفت و زود خاموش شد.

۲- بزرگترین رُمان زبان فارسی

در سالهای اخیر داستان نویس نیرومندی به جمع نویسندگان معاصر زبان فارسی افزوده شده. هنوز چنان که باید نامش زبائزد همه نیست، هر چند کسانی که با ادب فارسی سر و کار دارند او را بخوبی می‌شناسند. تا اواخر سالهای ۱۳۳۰ نویسندگان سرشناس معاصر، گذشته از جمال زاده و هدایت که فضل تقدم داشتند و دشتی و حجازی که به علت پیوستگی به حکومت و شیوه دیرین نویسندگی کمتر مورد التفات نقادان قرار می‌گرفتند کم و بیش همان چند تنی بودند که از پیروان هدایت محسوب می‌شدند و یا حد اقل در پسندیدن آثار او متحد بودند. فقط محمد مسعود از مقوله دیگر بود. چند صباحی شوری کرد و خاموش شد. نقد و هجای اجتماعی را با خشم درون درهم آمیخت و آثاری که از یک سویانگر تشنگی روحی مهرجو و از سوی دیگر مظهر غیظ و فریادی زاینده بود بوجود آورد.

در سال ۱۳۴۰ محمد علی افغانی با رمان شوهر آهو خانم و پس از آن در ۱۳۴۵ با شادکامان دره قره‌سومی توان گفت بعد تازه‌ای به هنر نویسندگی در ایران افزود. تا زمان او، نویسندگان ایران عموماً از مقوله داستان نویس بودند تا رمان نویس، چنان که جمال زاده و هدایت و دشتی و حجازی را هم باید بیشتر داستان نویس خواند. افغانی بر عکس در این دو کتاب صحنه‌ای فراختر از زندگی را اختیار کرده و مقطعی وسیعتر از روابط اجتماعی و احوال درونی را موضوع کار خود قرار داده است و فرصت کافی برای

پروراندن خصوصیات افراد و تحول آنها و روابطشان در طی داستان به خود بخشیده است. ذهنی نافذ و دیدگانی گشاده و بیانی رسا و نثری شیرین و دهانی گرم دارد و خواننده را بی مشکلی به عالم افراد داستان منتقل می کند و از احوال آنان متأثر می سازد. بعضی نارساییها در ساختمان دو کتاب و برخی خامیهای فنی، مثل پیوند زدن بحثها و حتی مقالات سیاسی در داستانی ادبی و اظهار فضلهای زائد از اهمیت اساسی دو کتاب نمی گاهد. سه سال پس از انتشار شادگامان گلشیری با نشر شازده احتجاب در ۱۳۴۸ و بکار بردن استادانه شیوه نوی در داستان نویسی، این فن را رونق تازه ای بخشید.

اما نویسنده ای که اکنون اثر ده جلدیش را باید بزرگترین رمان زبان فارسی بشمار آورد محمود دولت آبادی است. غرضم رمان حماسه وار کلیدر است که در میان سالهای ۱۳۵۸ و ۱۳۶۲ در پنج مجلد بطبع رسیده است. هسته مرکزی داستان، سرگذشت خاندان فقیر مایه کلمیشی از ایلات کوهپایه های سبزوار است که زندگی آنها هم سهمی از چادر نشینی دارد و هم از ده نشینی و مخلوطی است از کوچ و زراعت دیم و گله داری و کار روزمزد و راهزنی. اما منظره ای از زندگی را که دولت آبادی در این داستان فراخ دامن و پرشاخ و برگ و چندین پهلو ترسیم می کند، بسیار گسترده تر از این هسته است. بیشتر داستان در داخل و اطراف ده قلعه چمن می گذرد که غالب مردمش به نوعی با خاندان ایلاتی کلمیشی ارتباط می یابند. توانایی نویسنده در توصیف احوال پنهان و آشکار افراد داستان و طبقات مختلفی که در زندگی و سرنوشت قلعه چمن مؤثرند از بزرگ و مالک و ژاندارم و افسر و عضو اداره و قهوه چای و پینه دوز و مباشر و کاسب و شترچران و حمامی و دلاک و توتناب و روسپی و شیره کشخانه دار و درویش و ویلان الدوله و مقاطعه کار و طفیلی و قالی باف و خادم و وردست و زغال ساز و کاروانسرادار و گله بان و رمه دار و زندانبان و زندانی و چوپان و مطرب و رقااص و تفنگچی و یاغی دولت و عضو حزب و مبلغ حزبی پهنه داستان را به صورت نهرپهناورزنده و جوشانی در می آورد که خواننده را نیز به درون خود می کشد و همراه می برد. چشمان تیزبین نویسنده در دیدن و ضبط کردن کوچکترین حرکات و سکناات مردم و حیوان و درک جلوه های طبیعت و دگرگونیهای مناظر کوه و دشت و بیابان در تحولات باریک نور و ظلمت استثنایی است و دائماً موجب اعجاب خواننده می شود.

قهرمان داستان، گل محمد، چوپان جوان خوشخوی و دلیری است که برحسب یک رشته تصادفات امنیه ای را می کشد، به زندان می افتد و می گریزد و یاغی می شود. اما چون جوانمرد و پاک طینت است غمخوار روستاییان ستمکش می شود و سرانجام به دستور

دولت و دسیسه و همکاری اربابان و متنفذین محلی در محاصره می افتد و در برابر رگبار مسلسل جان می سپارد.

کلیدر اصولاً به سبک رئالیست نوشته شده و ادعای ضمنی نویسنده آن است که صحنه‌ها و رویدادها و افراد داستان همه منطبق با واقع است. بکار بردن اسامی و اصطلاحات نامأنوس محلی و زبان ولایتی همه نشانی است که نویسنده از سبک واقع بین کتاب بدست می دهد. گفتگوها نیز بخصوص مکالمات کوتاه همه کم و بیش طبیعی است. ولی در وصف، زبان نویسنده عموماً زبان شعرست یعنی زبانی که بر استعاره و مجاز تکیه دارد و از تصاویر حسی مدد می گیرد. قدرت خاص دولت آبادی در همین وصفهاست، یعنی در احساس تند و ژرف شکلها و صداها و بوها و تحولات رنگها و بخصوص درک شهود مانند حالات متحول درونی، و سپس ریختن این احساسها و ادراکهای ژرف در قالب لفظی پرمایه و موج و زاینده و رنگین. یک چیز را مکرر و به چندین گونه و از چندین نظر وصف می کند. در آغاز انسان گمان می برد که به تطویل پرداخته است و وصفی را که در دو جمله می توان پایان آورد به نیم صفحه و یا بیشتر کشانده است. اما بتدریج در می یابد که این شیوه و هنر خاص نویسنده است، و در این وصفهای مکرر و متوازی و جوشان است که نویسنده، خواننده را هنوز از نشأه تشبیه یا استعاره بدیعی بدر نیامده، در دامن وصفی دیگر می اندازد و او را در گرمای احساسی عمیق و پرهیجان و لذت یک رشته ادراکات متوالی نگاه می دارد. دولت آبادی حساسیت شاعرانه و قدرت تخیل کممانندی را در نثر خود مهار کرده و در خدمت حکایت گماشته است - حکایتی که افراد و وقایع آن خاکی و حقیقی نما هستند ولی وصف آنها ما را به عالمی شاعرانه و خیال انگیز می برد. کلیدر در حقیقت حماسه‌ای است با تصاویر پر بار شعری در جامعه نثر. نهر عظیم خروشان از احساسهای تند و برتافته است که در مسیر منظم و محدوده دیواره‌های انسان ساخته، گاه پر شور و گاه آرامتر جریان دارد.

راهنمای اندیشه اجتماعی نویسنده در این اثر مثل غالب آثار دیگرش عدالت اجتماعی و باز داشتن ظلم از ستمکشان و تصویر ضمنی والا شهری (مدینه فاضله‌ای) است که در آن نعمات زندگی بر پایه انصاف و عدالت تقسیم شود و تزویر و دروغ و ستمگری موجب بهره‌مندی نشود. دولت آبادی نیز مانند روشنفکرانی که ذکر آنها گذشت خواستار تغییر «اساسی» در تنظیم و اداره جامعه است. اما این گرایش سیاسی و اجتماعی او را از لوازم ادبی داستان نگارش بازنمی دارد. از مؤثرترین و گیراترین فصول

کتاب فصولی است که در آنها نویسنده به ماجرای عشق و بیکراری و خودداری و رشک و کینه‌توزی در مثلثی مرکب از گل محمد و زن اولش زیور و معشوق و زن دومش مارال می‌پردازد و در این همه (مانند وصفهای درازی که از قدیر و عباس جان و پدر مفلوجشان کربلایی خداداد و یا وصفهای مطولی که از جوان آشفته‌حال و غریب احوال نادعلی چارگوشلی می‌کند) اندیشه سیاسی و اجتماعی او کمتر مطرح است و ارتباط آشکاری با این ماجراها ندارد. همچنین نویسنده آن قدر واقع بین هست که شکست همفکران اجتماعی خود را با ابعاد و علل واقعی آن تشخیص دهد. شکست نهضت چپ را در ایران به گردن دولت و عواملان استعمار و حتی دسیسه اربابان نمی‌اندازد. از زبان گل محمد که این شکست و هم پایان غم انگیز کار خود را دریافته است، می‌گوید که در خرسف شکست خوردیم. ما «با دستهای بیصدای مردم از پای درآمدیم» (جلد دهم، ص ۲۷۸۷). و این بیانی پرمعنی است. ماجرا این است که کسان گل محمد انبارهای ارباب ده خرسف را که مردی مال اندوز، زورگو و مزورست برای مردم فقیر و ستمدیده ده می‌گشایند، ولی مردم با وجود تشویق مهاجمین کلمیشی از دستبرد به انبارها خودداری می‌کنند. گل محمد در حقیقت قهرمان دون کیشوت‌واری است که برای مردم ستمدیده روستا مبارزه می‌کند، ولی این مردم که دولت آبادی ترس و طمع و دورویی و قدرت پرستی آنان را نیز در کنار صفات خوبشان وصف می‌کند، این پشتیبانی و رهبری را به خود نمی‌پذیرند. سر می‌دزدند و یقین زندگی پر ادبار خود را به امکان نعمت مشکوک و نامطمئن نمی‌فروشند.

در اواخر داستان که مرگ محتوم چهره می‌نماید و پایان مبارزه و زندگی و آرزوی قهرمانان نزدیک می‌شود سخنان گل محمد و چند تن از بازیگران دیگر داستان رنگ فلسفی تری به خود می‌گیرد. و تحلیل نویسنده از وقایع سیاسی اواخر سالهای ۱۳۲۰ و مشکلات و مسائل عدالت خواهان و روشنفکران را در توضیحات حسرتبار گل محمد منعکس می‌بینیم. حماسه گذشت و دلاوری و دوستی و مهرورزی و جانبازی و شکست و دریغ و رضا در این قسمت از کتاب اوجی محسوس می‌گیرد و پایان مناسبی به ماجرای غم انگیز خاندان کلمیشی می‌بخشد.

گرچه ارزش اساسی کلیدر در قوت و کشش داستان و وصف‌های نیرومند و موشکافیهای خیال انگیز و خصوصیات ادبی دیگر آن است، کتاب از ارزشهای اجتماعی و فواید روانشناسی و زبانشناسی نیز بهره‌وفای دارد. صحنه‌های داستان پرده‌پر شمایل و رنگارنگی است از زندگی روزمره مردم روستا و خیمه نشینان اطراف روستاها و

از انعکاس برخورد افکار انقلابی و سنتهای دیرین در میان روستاییان و مالکان دهات و کارگزاران آنها. دولت آبادی با دلیری در بکار بردن زبانی که آکنده به ترکیبات بدیع و ابتکاری و تعبیرات نوین و لغات و اصطلاحات محلی است به بالیدن و توسعه زبان ادبی فارسی کمک شایان کرده است و هر چند اگر نقد دقیق کتاب در میان باشد می توان به بعضی کمبودهای کتاب نیز اشاره کرد. انتشار کلیدر را باید در ردیف انتشار یکی بود یکی نبود جمال زاده و بوف کور هدایت و شوهر آهو خانم افغانی از وقایع عمده ادبی این قرن در ایران بشمار آورد. باید منتظر بود که نقدهای مبسوطی از آن بطبع برسد.

۳- ثنای خداوند

اخیراً هرمان لندولت (Hermann Landolt) استاد دانشگاه مک گیل چند رساله از نورالدین عبدالرحمن اسفراینی از صوفیان قرن هفتم هجری را با ترجمه آنها به فرانسه و حواشی و توضیحات منتشر کرده است. رساله کاشف الاسرار مقدمه ای در ستایش خداوند دارد که در آن اسفراینی از جمله می گوید: «شکر بی حد کردگاری را... و ثنای بی عدد پادشاهی را که روح پاک علوی لطیف را... به اسفل قالب خاکی کتیف فرستاد و گفت ثم رَدِّذناه اسفل السافلین.»

دلیل غریبی برای ثنای خداوند یافته است!

۴- میراث فرهنگی ما

آقای منوچهر بزرگمهر در مقاله ای در مجله ره آورد که به کوشش حسن شهباز منتشر می شود، لزوم حفظ زبان فارسی از انحطاط را بدرستی گوشزد نموده و ضمناً برخی از لغات و تعبیرات مغلوط را که در ده بیست سال اخیر رواج یافته و عموماً ترجمه از اصطلاحات خارجی است و بجای آنها می توان تعبیرات درست و فصیح بکار برد بر شمرده است. از آن جمله است «بخاطر» (بجای به سبب این که، به علت این که، برای این که)، «بی تفاوت» (بجای بی اعتناء، بی علاقه)؛ «انسان ها» (بجای انسان یا بشر که هر دو هم اسم جمع اند و به نوع اطلاق می شوند)، «می رود که (مثلاً شکوفا بشود)» (بجای رو به شکوفایی می رود)، «برای اولین دفعه» (بجای بار اول، اولین دفعه)، «برای همیشه» (بجای همیشه، همواره)، «با این وجود» (بجای با این حال، با این وصف).

در میان این تذکرات، جای «دلهره» را خالی دیدم. این ترکیبی است متعلق به

زبان عامه و زبان گفتگو. کتابی و ادبی نیست. کتابی کردن آن و بکار بردنش در زبان ادبی گناهی نیست، هر چند بکار بردنش در زبان رسمی مثل زبان مقالات و مراسلات دیوانی کمتر از آثار ادبی به معنی اخص مطلوب است. ولی معنی درست آن ترس و بیم و هراس و وحشت نیست بلکه ترسی ناگهانی و هولی دفعی است همراه با احساسی بدنی، گویی چیزی در دل انسان فرو می ریزد. در یکی دو دهه پیش از انقلاب این کلمه در نوشته عده‌ای از نویسندگان نوین به معنی ترس و بیم و نگرانی، خاصه نگرانیها و هراسهای اجتماعی چنان مرسوم شد که گویی بکار بردن آن شاخص نوآوری و بکار نبردن آن میزان ارتجاع ادبی بشمار می آمد.

در کمتر موضوعی به اندازه لزوم حفظ زبان فارسی و اصالت آن، کتاب و مقاله نوشته شده. خطر انحطاط زبان از اوایل این قرن دست به تهدید زده و کسانی که به فرهنگ ایران پایبندند هرگز از بیم آن غافل نبوده‌اند. از آنجا که زبان عالیترین مظهر فرهنگ ملی است دستبرد بر آن بیش از هر چیز دیگر جانهای حساس را می آزرده. اما کاش حفظ زبان و اصالت آن در برخورد با فرهنگهای نیرومند آسان بود. زبان از اندیشه جدا نیست و اندیشه پیرو تحول جامعه است. نمی توان به اقتباس ماشین و بانک و رستوران و سینما و تلویزیون و هواپیما و کامپیوتر و لباس و آرایش غربی و تفکر غربی پرداخت و زبان را نیز بکر نگاهداشت. تمام کسانی که توصیه کرده‌اند که اصول تمدن غربی را بپذیریم ولی فرهنگ اصیل ایرانی را نگاهداریم نیتی درخور ستایش داشته‌اند. اما ارتباط محکم میان تحول جامعه و تحول زبان که خود چیزی جز جلوه صوتی اندیشه نیست، بکار بستن این نیت را دشوار می کند. با همه هشدارها که اهل قلم و شیفتگان زبان فارسی داده‌اند، زبان فارسی تحولی در خلاف جهت این هشدارها یافته است. آری، اگر در ما نیرویی بود که به فرهنگ خود وفادار می ماندیم، و در آیینهای خود چنان رسوخی داشتیم که مجذوب و مفتون فرهنگ غربی نمی شدیم و در همه کار از جمله آثار ادبی و هنری به تقلید بی لجام بیگانگان نمی پرداختیم، آنگاه میسر بود که اصالت زبان خود را هم نگاهداریم. آری، اگر در اقتباس، به «اصول» تمدن غربی پرداخته بودیم و تنها به مظاهر و ظواهر آن دلخوش نبودیم، شاید توسعه زبان را هم با حفظ اصول آن انجام می دادیم. ولی آیا چنین است؟ آیا چندان از ایرانیان جوانی که این ایام به جستجوی ریشه خود برخاسته‌اند، و ناگاه در تنگنای غربت بخاطر آورده‌اند که به سرزمینی متعلق‌اند که فرهنگی کهن دارد، این سرزمین را می شناسند، زبان نویسندگان اصیل آن را درک می کنند و یا می دانند همدان در مشرق یا مغرب ایران است و یا فردوسی در چه قرنی می

زیسته است؟ زبان این گروه چون بحث از گفتگوی غذا و لباس و خرید و سینما بگذرد جز ترجمه شکسته و مغلوطی از زبان درست نیاموخته صاحبان هواپیما و تلویزیون و کمپیوتر چه می تواند باشد؟ آیا روزی نخواهد آمد که از فرهنگ کهنسال ما تنها افتخار به آن باقی بماند؟

۵- ایران در دیده دو عکاس

در سال ۱۳۶۳ دو دفتر عکاسی از مناظر ایران انتشار یافت که هر دو در خور ذکر و تماشایی و بسیار زیباست.

یکی برگزیده‌ای از عکسهایی است که نصرالله کسرائیان از مناطق روستایی و عشایری ایران برداشته، و در سوئیس بطبع رسیده و در مجموعه Double Page پاریس به قطع رحلی منتشر شده است. من توفیق آشنایی با آقای کسرائیان را نداشته‌ام، اما از مقدمه کوتاه این مجموعه و صفحه‌ای چاپی که بر این اسپونر لطفاً در اختیار من قرار داده است بر می آید که متولد خرم آباد لرستان است و در دانشگاه طهران حقوق تحصیل کرده و مدتی در خدمات دولتی بوده و به ترجمه آثار تاریخی و روانشناسی پرداخته و چند سالی هم در زندان گذرانده و سرانجام پس از ۱۳۵۹ یکسره عکاسی که شیفته آن است پیشه کرده. دو مجموعه عکاسی به نام زندگی و از کودکی در ایران از وی منتشر شده و نمایشگاههایی از آثار او از جمله در «موزه هنر معاصر» و «مرکز فرهنگی نیاوران» ترتیب یافته.

مثل هر عکاس خوبی، کسرائیان در تشخیص مناظر گویا و گیرنده چشمی تیزبین و خوش گزین دارد. توجه او نه تنها به نحوه زندگی در مناطق دور افتاده و نامشهور ایران است، بلکه انتخاب صحنه‌ها و صورتها را با توجه مخصوصی به تناسب و تضاد رنگها انجام داده است. همان ملاحظاتی که قلم نقاشان رئالیست را رهبری می کند راهبر انتخاب صحنه و اجزاء این تصاویر بوده است، و از این رو تصاویر کسرائیان وجوه مشترک بسیار با آثار این نقاشان خاصه نقاشان فرانسه پیش از ظهور امپرسیونیسم دارد. در غالب تصاویر عامل انسانی اگر موضوع اصلی نیست یکی از دو عامل عمده است. عامل دوم که طبیعت ایران است تقریباً همه جا خودنمایی می کند. با این همه اگر انسان بخواهد موضوع این صحنه‌ها را در یک کلمه بگنجاند باید بگوید «زندگی» است. اما در روستاها و صحراها و در کوهها و دره‌ها و در سردسیر و گرمسیر ایلها طبیعت عاملی مقتدر و چشمگیرست. از این رو این تصاویر عموماً حکایتی از زندگی انسان در کنار طبیعت،

به کمک آن و یا علی رغم آن دارد. تصویری از کندوان که از دیدنی ترین عکسهای این مجموعه است بتنهایی نشانی از تلاش پیگیر مردمی سخت کوش در آویختن به دامن طبیعت و بکار بستن آن برای راه بردن حداقل زندگی است. اطاقهایی که در دل صخره افراشته ای از سنگ سست حفر شده با در و پیکر چوبی و پنجره های شیشه ای، پل چوبی بدوی و معجزداری که صخره ای را به صخره دیگر می پیوندد، دیواره کوتاه سنگی که پل را نگاه می دارد و جرزهای خشتی و دیوارهایی که مدخل اطاقها را شکل می بخشد و آنگاه زنی در چادر نماز گلدار که با کوزه ای در دست رهسپار خانه است، نشان گویایی از لانه جستن انسان در دل سنگ و کوه است.

حلقه ای از زنان ایلاتی با چارقد های سفید گلدار که در دامن کوه سبلان و کنار آلاچیق خود به نان پختن و گفتگو مشغول اند، دوزن گیلانی که با لباسهای رنگین در شالیزار پای در گل فرو برده اند، ماهیگیری که در ساحل بابلسر دسته جمعی تور عظیم ماهیگیری را بیرون می کشند، زن برزگری که بیل بردوش و دسته علف در بغل سرفراز به خانه باز می گردد، زن قالیباف (بجنوردی؟) که دهان خود را با چارقد پوشانده و با چشمانی زیبا و مردد و نامطمئن به عکاس خیره شده است، و باز زن مینابی که با سر پیچه و نقاب سیاهی که فقط چشمان و کمی از پیشانی او را باز گذاشته و کارد بلندی با دسته سفید که در دست دارد صورتی وهمناک به خود گرفته است همه مظاهری از زندگی و کوشش برای زندگی دور از همهمه شهرهاست.

اثر دوم مجموعه ای است به نام *فاناکجا* از عکسهای عکاس هنرمند ایتالیایی ریکاردو زیپولی *Riccardo Zipoli* که انجمن فرهنگی ایتالیا در طهران انتشار داده است. زیپولی نه تنها شاعرست، بلکه نیز از ایران شناسان و پژوهشگران ایتالیاست و در دانشگاه ونیز به تدریس زبان و ادبیات فارسی می پردازد. موضوع خاص پژوهش او سبک هندی و برخی شاعران این سبک است.

در این مجموعه که تصاویر آن بعمد در قطع کوچک طبع شده، عامل انسانی کمتر بچشم می خورد. طبیعت فلات ایران خاصه در نقاط کم آب و صحراها و دامنه کوههاست که عکاس را پیوسته به خود مشغول داشته است. اصول کار زیپولی نیز اصول کار نقاشان است: ضبط صحنه هایی که او را متأثر ساخته و نمایانگر احساس او از طبیعت ایران است. اما آنچه بخصوص بر او اثر گذاشته و راهنمای عکسبرداری او بوده است تضاد میان مناظر ایران نیست. این نوع تضاد را خود می گوید همه جا می توان

یافت. آن اختلاف و تباینی مورد نظر اوست که در نتیجه تغییر «نور» و تغییر «نقطه دید» در منظره‌ای واحد پدید می‌آید. این است که غالباً تصاویر دو صفحه متقابل تصویر یک موضوع است با نور مختلف، با دید مختلف. حساسیت فوق‌العاده زیپولی در برابر تغییرات نور و تحول آشکار رنگها در برابر این تغییرات یادآور نقاشان امپرسیونیست است. در مقدمه‌ای که زیپولی بر این مجموعه نوشته نخست شرح می‌دهد که چگونه در ۱۳۵۱ روزی در اصفهان منظره‌ای از کوچه درازی با دو دیوار گلی موازی و درختی در منتهای کوچه و کوههایی در پس آن و نور درخشانی که بر یک دیوار افتاده بوده و سایه غلیظی که دیوار دیگر بر کوچه انداخته بوده او را مسحور کرده است و متوجه شده است که چگونه با تغییر نور و یا تغییر دید مناظر دگرگون می‌شوند. غرضش از «نقطه دید» عواملی است که بر حسب انتخاب عکاس در صحنه عکس قرار می‌گیرند و در یکدیگر اثر می‌کنند، چنان که وارد کردن شاخ درختی یا بزی یا انسانی در صحنه‌ای صورتی دیگر به آن می‌دهد و مستلزم قالب دیگری است. هم در این مقدمه می‌گوید که در عکاسی مناظر ایران عوامل آن از کوه و درخت و شهر و علفزار و غیره ثابت‌اند همان‌طور که در مینیاتور و موسیقی ایرانی نیز مضامین محدوداند. ابتکار نوازنده و نقاش باید در محدوده این عوامل ثابت و از راه تغییرات ظریفی که هنرمند در نحوه اجرا پدید می‌آورد بروز کند. عکاس هم آفرینش هنری خود را می‌تواند از راه ضبط تغییراتی که در منظره‌ای با گردش نور و با تغییر نقطه دید حاصل می‌شود جلوه‌گر سازد. البته در این تشبیه جای سخن هست، ولی تردید نیست که زیپولی که عکاسی بتمام معنی کلمه هنرمندست نه تنها نسبت به مناظر طبیعی ایران حساسیت فوق‌العاده دارد بلکه به تحولات آنها در پرتو نورهای مختلف و از دیدهای مختلف بسیار حساس است. نتیجه این حساسیت و نتیجه این «اعتیاد» به مناظر ایران مجموعه مسحورکننده‌ای از تصاویر زیبا و وهم‌انگیزست که انسان از دیدن آنها سیری نمی‌پذیرد.

خصوصیت هنری این تصاویر چنان است که اسم و محل در تأثیر آنها اعتباری ندارد. هر تصویر پرده‌ای است که به خودی خود انسان را جلب می‌کند و به خود می‌کشد. چه عکاس تا خصوصیات پرده نقاشی شایسته‌ای را در طبیعت ندیده و بر آن عاشق نشده است از آن عکس نگرفته. بیابانهای ترک خورده، درختهای شکوفان یا خشک، دیوارهای گلی، خرابه‌های متروک، تک برجهای غریب، پهنه آبها، صحراهای دراز، آسمانهای آبی، غروبهای گلی و بنفش، علفزارهای سبز، ابرهای پیوسته و گسسته، تک درختهای پر برگ، خارزارها و ریگزارهای خشک، قله‌های سرفراز،

افقهای صاف و ابرآلود در طیف نورهای مختلف، شنزارهای برتافته از باد، ساحلهای آرام، گلهای وحشی، خانه‌هایی در دور دست، درختان به گل نشسته، چمنزارهای دل‌انگیز موضوع این عکسهاست.

تصاویر هیچ یک عنوان ندارد. اما در زیر عکسهای دست‌چپ صفحات هر یک شعری به سبک نواز علی موسوی گرمارودی که به مناسبت تصویر سروده است چاپ شده و در زیر تصاویر دست راست ترجمه آنها به شعر ایتالیایی توسط زیپولی و جانرو برتو اسکارجیا Gianroberta Scarcia استاد ایران‌شناس دانشگاه ونیز طبع گردیده.

آنچه مختصراً می‌توان گفت این است که در تصاویر این مجموعه زیپولی در حقیقت طبیعت ایران را در قالب شعر ریخته و تصاویر طبیعت را به زبان شعر بازگو کرده و از هر صحنه غزلی پرداخته است. لذت بیننده از آنها لذت‌غنائی است.

ترجمه منظوم دیگری از یادگار بزرگمهر

یادگار بزرگمهر یا اندرزنامه بزرگمهر حکیم پندنامه‌ای است به زبان پهلوی منسوب به بزرگمهر بُختکان^۱ که بر طبق روایات وزیر فرزانه خسرو اول انوشیروان (جلوس ۵۳۱، فوت ۵۷۹ مسیحی) بوده است. متن پهلوی این پندنامه بسال ۱۸۹۷ مسیحی به همت جاماسپ‌جی دستور مینوچهر جی جاماسپ - آسانا، در جزء متون پهلوی، در بمبئی بچاپ رسیده، و تا کنون به زبانهای انگلیسی، گجراتی، فرانسوی، پارسی، و تازی نیز ترجمه گردیده است.^۲ از متن پهلوی جاماسپ اسانا دو ترجمه پارسی در دست داریم یکی با عنوان «یادگار بزرگمهر» ترجمه ماهیار نوایی در نشریه دانشکده ادبیات تبریز،^۳ و دیگری بصورت رساله‌ای مستقل به نام اندرزنامه بزرگمهر حکیم ترجمه فرهاد آبادانی.^۴ متن پهلوی پندنامه مرکب است از ۲۶۴ بند، که چهار بند نخستین آن مشتمل بر عباراتی است که بزرگمهر در معرفی خود نوشته و ضمن آن به چند موضوع کلی نیز اشاره کرده است، و سپس قسمت اساسی پندنامه از بند پنجم آغاز می‌گردد.

از سوی دیگر می‌دانیم که فردوسی در شاهنامه، در ضمن حوادث «پادشاهی کسری نوشین روان» و در زیر عنوان «پند دادن بوزرجمهر نوشین روان را»^۵ که با بیتهای زیرین آغاز می‌شود:

جهاندار بنشست یک روز شاد	بزرگان داننده را بار داد
سخن گفت خندان و بگشاد چهر	بر تخت بنشست بوزرجمهر
یکی آفرین کرد بر شهریار	که دل شد بکردار خرم بهار
چنین گفت کای داور تازه روی	که بر تو نیابد سخن عیبجوی
خجسته شهنشاه پیروزگر	جهاندار با دانش و با گهر

نوشتم سخن چند بر پهلوی
ابر دفتر و کاغذ خسروی
سپردم به گنجور تا روزگار
برآید، بخواند مگر شهریار...

۲۴۳۷-۲۴۳۱/۲۴۴۸/۸

پرسشهای انوشیروان از بزرگمهر و پاسخهای وی را بنظم درآورده است. ماهیارنوبی در سال ۱۳۳۸ در مقاله مذکور در فوق نوشت که «با مقایسه این متن [پهلوی]... با فصلی از شاهنامه فردوسی که از آن به عنوان «پند دادن بوزرجمهر نوشین روان را» یاد شده است می توان بدین نکته پی برد که بی هیچ شکی این متن پهلوی یکی از منابع شاهنامه بوده و آن را فردوسی، خود، و یا «مهربان سرای» او از پهلوی ترجمه کرده است. اگر چه در همه جا و در تمام کلمات این دو متن با یکدیگر تطبیق نمی کند و عبارات مکرر و بعضی واژه ها در ترجمه فردوسی دیده نمی شود و گاه گاه افزایشی و کاهشی بکار رفته است، ولی باز، تقریباً همه اندرزها و مضامین (با اندک اختلافی) با همان نظم و ترتیبی که متن پهلوی راست، در شاهنامه آمده است...»^۶ وی ضمن آن که بیت های این بخش شاهنامه را با بندهای یادگار بزرگمهر تطبیق کرده، به این چند موضوع نیز اشاره نموده است که فردوسی چهار بند آغاز متن پهلوی را بصورت کلی بنظم آورده، بندهای ۸۸ تا ۱۰۴ متن پهلوی را در دو بیت در کمال اختصار یاد کرده است، بیت های ۲۶۴۴ تا ۲۶۵۸ پایان این بخش در شاهنامه با متن پهلوی مطابقت ندارد و غیره. به آنچه ماهیارنوبی در این باب نوشته، و حق مطلب را نیز ادا کرده است، باید بیفزاییم که در شاهنامه فردوسی، تنها، کمتر از نیمی از متن پهلوی این پندنامه بنظم درآمده است، زیرا اگر از چهار بند نخستین پندنامه که به مطالب کلی اختصاص دارد بگذریم، از ۲۶۰ بند باقی مانده فقط ۱۲۳ بند آن در شاهنامه مذکور است.

ضمناً ذکر این موضوع نیز برای بحثی که در پیش داریم، خالی از فایده نیست که بخش «پند دادن بوزرجمهر نوشین روان را»، از آغاز تا انجام، در شاهنامه چاپ بروخیم و چاپ مسکو بترتیب دارای ۲۳۰ و ۲۳۴ بیت است، که بر اساس محاسبه ماهیارنوبی، فقط ۱۷۸ بیت آن، (ظاهراً از چاپ بروخیم) ترجمه منظوم ۱۲۳ بند (بند ۵ تا پایان) متن پهلوی است که به آن اشاره کردیم.

تا آنجا که می دانیم بجز همین بخش از یادگار بزرگمهر که فردوسی آن را در شاهنامه بنظم درآورده، ترجمه منظوم پارسی دیگری از این پندنامه شناخته نشده است. ولی نگارنده، در ضمن تصحیح منظومه کوش نامه، که در سالهای اخیر برخی از اوقات خود را بدان اختصاص داده است، به سؤال و جوابهایی در این متن برخورد که قابل تأمل

می نمود. به خاطر گذشت که مضمون بعضی از این پرسشها و پاسخها را پیش از این دیده‌ام. ولی در آن هنگام حتی بیاد نداشتم که در شاهنامه و در ضمن حوادث پادشاهی خسرو انوشیروان، پنندهای بزرگمهر به انوشیروان نیز آمده است. پس برای یافتن مأخذ احتمالی این بخش کوش نامه در صدد برآمدن برخی از متون پارسی را از نظر بگذرانم. نخست به سراغ برخی از آثار منثور پارسی رفتم که در آنها امثال و حکم و مطالب اخلاقی و آیین مملکتداری و امثال آن مذکورست، ولی هر چه بیشتر در آنها جستجو کردم، کمتر یافتیم. سپس نوبت به آثار منظوم و از جمله شاهنامه فردوسی رسید. و از جمله بزمهای هفتگانه انوشیروان با بوزرجمهر و موبدان را در این کتاب خواندم. با آن که در آنها سخنان حکمت آمیز بسیارست ولی موضوع بصورت پرسش و پاسخ مطرح نگردیده است. به مطالعه خود ادامه دادم تا رسیدم به «پند دادن بوزرجمهر نوشین روان را». آنچه را می‌جستم، در این بخش شاهنامه یافتیم و آنگاه معلوم شد، از آغاز به دنبال یافتن همین ابیات شاهنامه بوده‌ام که در سالهای پیش خوانده و اینک از یاد برده بودم. بعد به یادگار بزرگمهر و ترجمه‌های پارسی ماهیارنوایی و فرهاد آبادانی مراجعه کردم و آشکار گردید گرد آورنده یا گرد آورندگان متن اصلی کوش نامه، در دوران پیش از اسلام یا در دوره اسلامی، تمام یا قسمتی از آنچه را که ما به نام یادگار بزرگمهر می‌شناسیم در اختیار داشته‌اند و بخشی از آن را به پارسی برگردانیده و در قسمتی از داستان، که به هیچ وجه به خسرو انوشیروان و بزرگمهر ارتباطی ندارد گنجانیده‌اند.

اکنون نخست باختصار تمام نگاهی به کوش نامه می‌افکنیم تا از سابقه طرح این پرسشها و پاسخها در این کتاب آگاه گردیم و سپس بحث اصلی خود را دنبال می‌کنیم:

در منظومه یازده هزار بیتی کوش نامه^۶ که قریب نیمی از آن به سرگذشت خاندان جمشید از پیروزی ضحاک بروی تا به پادشاهی رسیدن فریدون اختصاص دارد، آمده است که چون ضحاک بر ایران چیره شد، جمشید، زین خود دختر پادشاه چین و فرزندانش را به چین فرستاد تا از گزند ضحاک در امان بمانند. خاندان جمشید راهی چین می‌شوند و چند قرن در آن سرزمین، در حال جنگ و گریز، با کوش، پدر و پسر - فرمانروایان دست‌نشانده ضحاک در چین - بسر می‌برند. سرانجام، آبتین (فرزند مهارو، مهارو فرزند نونک، نونک فرزند جمشید بر اساس روایت کوش نامه) با توجه به «اندرز جمشید» به ماچین پناه می‌برد و سالها در شهر بسیلا، پایتخت آن، اقامت می‌گزیند و از مهر بانی بسیار و پذیرایی گرم و صمیمانه طیبور، فرمانروای ماچین، بهره‌مند می‌گردد و بترتیبی که در کوش نامه مذکورست با فرانک دختر زیبای طیبور نیز ازدواج می‌کند. سالها بر این ماجرا می‌گذرد، آبتین بر

اساس خوابی که می بیند، آهنگ بازگشت به ایران می کند، و به همراه زن و همراهانش، و به یاری ملاحی دریاشناس و کهنسال از ماچین بسوی ایران حرکت می کند، و پس از ماهها به دریای گیلان می رسد و به شهر آمل قدم می نهد و زندگانی خود را بطور پنهانی در بیشه های این بخش ایران آغاز می کند. آبتین در اینجا، از این راز آگاه می گردد که با آن که هفت کشور به فرمان ضحاک است، ولی مردی به نام سلکت که هواخواه جمشیدیان است، کوه دماوند را حصار قرار داده و بدین سبب ضحاک در طی این مدت دراز بروی دست نیافته است. بعلاوه سلکت، گاه گاه، یاران خود را نیز برای خبرگیری از «ایرانیان»، از کوه به زیر می فرستد.

روزها و ماهها سپری می گردد. آبتین شبی در خواب می بیند که آفتاب از رخان او می درخشد و... روز بعد خواب را با کامداد، دستور خود، در میان می نهد. کامداد در گزارش خواب به او می گوید که از پشت تو فرزندی خواهد آمد، و اوست که ضحاک را در بند خواهد کشید... فرارنگ، زن آبتین، پس از گذشت نه ماه و یک روز پسری زیبا که بسان کودکی یک ساله بوده است می زاید. آبتین در طالع کودک می نگیرد، همه چیز را مساعد می بیند و شادمان می گردد، اما چون به طالع خود نظر می افکند، از آینده خود غمگین می شود. کودک را فریدون نام می گذارد، و دو دایه به مدت سه سال او را شیر می دهند. هنگامی که بیش از سه سال از تولد فریدون گذشته بوده است، آبتین بار دیگر جمشید را به خواب می بیند. روز بعد، از رؤیای خود با کامداد سخن می گوید. کامداد از شنیدن خواب، اندوهگین می گردد و به آبتین می گوید گزارش خواب چیزی جز این نیست که باید فریدون را از بیشه بیرون برد و برای نگهداری او مکانی استوار جست و او را به دست مرزبان خردمند روشندل مهربانی سپرد. آبتین از این پس در فکر یافتن جایی امن برای فریدون است. روزی بهنگام گذشتن از بیشه می بیند که دو تن در صدد دستگیری مردی برآمده اند و آن مرد می کوشد تا از چنگ آنان بگریزد. آبتین وارد معرکه می شود. می پرسد این مرد مرتکب چه گناهی شده است؟ یکی از آن دو تن پاسخ می دهد که این مرد بی گمان از یاران سلکت است. سلکت هواخواه جمشید و آبتین است و با ما به کین است. می خواهیم او را به نزد شاه، ضحاک، ببریم تا وی را تباہ سازد. آبتین چون می فهمد آن دو از ضحاکیانند بی درنگ آن دو را می کشد. سپس از آن مرد درباره سلکت به پرسش می پردازد. مرد در ضمن پاسخ خود به آبتین می گوید که سلکت از آمدن ایرانیان به این بیشه آگاه شده است. مرا برای خبرگیری از آنان فرستاده بود که به دست این دو گرفتار شدم. آبتین با این مرد به جایگاه خود باز می گردد، و کامداد را به همراه وی به نزد سلکت می فرستد، تا کامداد، سلکت را ببیند و وی را بیازماید تا «اگر مهربان است و یزدان پرست - خردمند و آهسته و داددست» فریدون را به وی بسپارد. کامداد به در سلکت می رود. سلکت او را بگرمی پذیرا می گردد. وی بی آن که مأموریت خود را بتمامی فاش سازد، به سلکت می گوید: ما از ایرانیانی هستیم که از بیم ضحاک بداندیش شوم در بیشه ها و کوهها بسر می بریم. ما را سروری است که وی مرا به نزد تو فرستاده است تا تو دستور را به دانش و وادی و خوی بیازمایم و ببینم آیا می توان زینهارایی (کنایه از فریدون) را که

در نزد ماست به دست توسپرد یا نه، زینهار بی که سر سروران است و پشت گوان... سلکت با شادمانی بسیار این پیشنهاد را می پذیرد. آنگاه کامداد برای آرمودن وی به طرح پرسشهایی می پردازد و سلکت به هر یک از آنها پاسخی درست می دهد. کامداد از پاسخهای او شاد می شود. شب را در در می گذراند و روز بعد برآین، دستور سلکت، را مورد آزمایش قرار می دهد. برآین نیز به پرسشهای او پاسخهای شایسته می دهد. آنگاه کامداد در جلسه ای خصوصی، راز آبتین و فریدون را بر سلکت فاش می کند. از آنچه سلکت در پاسخ کامداد بر زبان می آورد، خواننده در می یابد که سلکت در طی چند قرن گذشته، پیوسته در انتظار رسیدن چنین روزی بوده است تا پرورش و آموزش کودکی به وی واگذار گردد که در آینده طومار زندگی ضحاک جادو را در هم خواهد نوردید.

سپس، سلکت به همراه کامداد به نزد آبتین می رود. آبتین او را هدیه های گرانقدر می بخشد، و سلکت فریدون چهار ساله را بزینهار از وی می پذیرد. آبتین «اندرز جمشید» را نیز به سلکت می سپارد. وی فریدون را با خود به در می برد و به تربیت و آموزش او می پردازد. پس از سپری شدن زمانی کوتاه، آبتین و دو تن از پسرانش در بیشه به دست ضحاکیان کشته می شوند، و سر هر سه تن را به درگاه ضحاک می فرستند و ضحاک مغز سر آنان را به ماران بر رسته بر دوشهایش می خوراند...

اینک با توجه به مطالبی که گذشت باید بگوئیم:

۱- بخشی از آنچه امروز به نام یادگار بزرگمهر یا پندنامه بزرگمهر حکیم می شناسم و عبارت است از سخنان حکمت آمیز بزرگمهر که در شاهنامه نیز بصورت پرسشهای خسرو انوشیروان و پاسخهای بزرگمهر بدو آمده است، در کوش نامه بی هر گونه اشاره ای به نام انوشیروان و بزرگمهر، از قول شخصیتهای افسانه ای که در سالهای آخر دوران پادشاهی ضحاک - یعنی در اواسط دوران پیشدادیان - در ایران می زیسته اند بنظم در آمده است.

۲- پرسشها همه از طرف کامداد، دستور آبتین عنوان می شود که سلکت فرمانروای در می در ماوند کوه، و برآین دستور وی به آنها پاسخ می دهند.

۳- پرسشهای کامداد از سلکت و پاسخهای سلکت به او تقریباً منطبق است بر بندهای ۲۹-۳۳، ۳۵-۳۶، ۳۸-۴۱، ۴۳-۴۸، ۶۳-۶۴، ۷۹-۸۲ یادگار بزرگمهر (بندهای ۲۹-۸۲ با حذف ۲۳ بند). و سؤالهای کامداد از برآین و جوابهای برآین به وی تقریباً منطبق است بر بندهای ۵-۱۲، ۱۷-۲۲، ۱۱۲-۱۱۷، ۱۲۰-۱۲۵، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۵۷-۱۶۲، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۷۹-۱۹۶، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۷-۲۲۰، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۱-۲۵۴ متن پهلوی.

۴- پیش از این گفتیم که فردوسی فقط ۱۲۳ بند متن پهلوی یادگار بزرگمهر را در ۱۷۷ بیت بنظم کشیده است، و اینک می افزاییم که در کوش نامه جمعاً، یک صد بند از متن پهلوی مورد بحث در ۱۰۳ بیت بنظم در آمده است.

۵- در کوش نامه پس از بیت ۴۵۷۹ که با بند ۲۵۴ یادگار بزرگمهر تطبیق می کند هشت پرسش از سوی کامداد مطرح گردیده، و بر مابین به آنها جواب داده است، که در متن پهلوی وجود ندارد. ذکر این موضوع خالی از اهمیت نیست که برخی از این سؤال و جوابها در پایان «پند دادن بوزرجمهر نوشین روان را» در شاهنامه نیز آمده و چنین می نماید که لا اقل در این قسمت متن واحدی از یادگار بزرگمهر در اختیار نویسندگان متن اصلی شاهنامه و کوش نامه بوده است.

اکنون پیش از آن که گفتار اصلی خود را درباره مقایسه یادگار بزرگمهر با پرسشهای کامداد از سلکت و بر مابین و پاسخهای آن دو به وی بر اساس روایت کوش نامه آغاز کنیم، به ذکر چند موضوع کلی درباره کیفیت ترجمه های منظوم کوش نامه و شاهنامه، و نیز همخوانی و ناهمخوانی آن دو، با متن پهلوی پندنامه می پردازیم:

الف - در این بخش کوش نامه حداقل شش کلمه پهلوی نامستعمل در زبان پارسی دری بکار رفته است. این کلمات در ترجمه منظوم بند ۱۲ یادگار بزرگمهر (در پاسخ بند ۱۱) آمده، و سپس به همان ترتیب که هر یک از آنها یک بار در یکی از بندهای ۱۷ تا ۲۲ متن پهلوی ذکر شده، در کوش نامه نیز این شش کلمه هر کدام یک بار در بیتهای دیگر تکرار گردیده است. بندهای ۱۱ و ۱۲ در متن پهلوی بدین شرح مذکور است:

۴۴ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲
 ۴۴ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲ ۱۱-۱۲

آوانوشت این دو بند بدین قرار است:

11- Čē vēhīh ūt čē vattarīh?

12- Vēhīh hūmat ūt hūxt ūt hūvaršt ūt vattarīh, dūšmat ūt dūš-hūxt ūt dūš-hūvaršt. 9

ماهیار نوایی این دو بند را بدین صورت ترجمه کرده است:

بند ۱۱- چه بهی و چه بدی؟

بند ۱۲- بهی، پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک، و بدی، پندار بد و گفتار بد و

کردار بد.^{۱۰}

فرهاد آبادانی نیز این دو بند را با همین الفاظ ترجمه کرده است با این تفاوت که

بجای «بدی»، «بدتری» و بجای «پندار»، «اندیشه» بکار برده است.^{۱۱}

این بند در شاهنامه فردوسی ترجمه نشده است چنان که در شاهنامه، بندهای پس از

آن نیز تا بند ۲۲، که در حقیقت همه دنباله بند ۱۲ است، تنها در ده بیت و بطور بسیار مجمل بنظم آمده است.

اما در کوش نامه بند ۱۲ تقریباً لفظ به لفظ به شعر پارسی درآمده است آن هم با شش کلمه پهلوی (با دگرگونیهایی که در آنها راه یافته است) و گوینده (برماین)، خود نیز به پهلوی بودن آنها تصریح کرده و سپس به شرح هر یک از آنها به زبان پارسی پرداخته است:

بند ۱۱:

پرسیدش از بئری و بهی که خوانند با دانش و ابلهی

بند ۱۲:

بگویم تورا، گفت اگر بشنوی ز گفتار پرمایه پهلوی

بهی، هوخت دانیم، ماهوخت، هور تباهی، دوشت دوسوخ و دوشور^{۱۲}

کوش نامه ۴۴۸۳ - ۴۴۸۵

در نسخه خطی منحصر به فرد کوش نامه «هومت»، در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۴۸۹ و ۴۴۹۰ با ضبط «هوخت» آمده که یقیناً تکرار لفظ بعدی است و خطای کاتب. و آن را باید به hūmt (بجای hūmat) اصلاح کنیم. کلمه دوم در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۴۹۴ بترتیب با ضبط «اهوخت» و «آهوخت» آمده که لااقل در بیت ۴۴۹۴ تغییر آن به «هوخت» امکان پذیرست (بجای hūxt). لفظ سوم در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۴۹۸ با ضبط «هور» و با تلفظ hūr (بجای hūvaršt) آمده است که قراءت آن بصورتی دیگر بویژه در بیت ۴۴۹۸ وزن شعر را برهم می زند. هر سه کلمه بعدی بمانند کلمات معادل پهلوی با لفظ «دُش» (duš: آغـاز شده است که قراءت آن با تلفظ dūš نیز به وزن شعر لطمه ای نمی زند. کلمه «دوشت» را که در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۵۰۲ مذکورست از نظر مراعات وزن باید بترتیب dūšat و dūšāt بخوانیم گرچه تغییر آن، در هر دو مورد، به «دوشمت» یا dūšamt یا dūšamt آن را به ضبط پهلوی dūšmat نزدیکتر می سازد بی آن که در وزن دو بیت خللی وارد شود. کلمه بعد در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۵۰۶ بترتیب با ضبط «دوسوخ» و «دوسوخت» آمده، که تبدیل «ش» را به «س» می توان از خطای کاتب نسخه خطی دانست و از مقوله تصحیف، و آن را بترتیب به «دوشوخ» و «دوشوخت» - مخفف: دوش هوخ و دوش هـوخت - اصلاح کرد (بجای dūš-hūxt). آخرین کلمه پهلوی در بیت‌های ۴۴۸۵ و ۴۵۱۱ با ضبط «دوشور» آمده است (بجای dūš-hūvaršt). بطوری که ملاحظه می شود شاعر ناگزیر بوده است دو کلمه hūvaršt و dūš-hūvaršt را که با وزن شعر سازگار نبوده است، در مصرع اول و

دوم بیت ۴۴۸۵ و ابیات دیگر بکلی تغییر بدهد و آنها را بترتیب با ضبط هور و دوشور (شاید مخفف دوش هور) بیاورد.

با توجه به آنچه گفته شد تصحیح قیاسی زیرین را برای بیت ۴۴۸۵ پیشنهاد می کند:

بهی، هومت دانیم، آهوخت [و] هور تباهی، دوشت (یا: دُشمت) [و] دوشوخ و دوشور

ب - در برخی از موارد ترجمه منظوم شاهنامه و کوش نامه با متن پهلوی تقریباً یکسان است:

۱۱۶- که بدبخت تر؟ ۱۱۷- دین آگاه دروند (کافر). ۱۳

بپرسید و گفتا که بدبخت کیست که هموارش از درد باید گریست

چنین داد پاسخ که داننده مرد که دارد ز کردار بد روی زرد^{۱۴}

شاهنامه، ۲۵۴۹ - ۲۵۵۰

بپرسید از او، گفت: بدبخت کیست؟ که بر بخت بد هر کسی خون گریست

بدو گفت دانای ناخوبکار که کردار بد دارد (داند) ۱۵ اندر کنار

کوش نامه، ۴۵۲۰ - ۴۵۲۱

۱۲۴- که امیدوارتر؟ ۱۲۵- کوشامرد جهشیار (بختیار).

بپرسید از او نامور شهریار که از مردمان کیست امیدوار؟

بدو گفت آن کس که کوشاترست دو گوشش به دانش نیوشاترست

شاهنامه ۲۵۵۷ - ۲۵۵۸ باضافه پنج بیت در موضوعهای دیگر

بپرسید تا کیست امیدوار؟ کسی گفت کوهست [کو] شا به کار

کوش نامه، ۴۵۲۷، باضافه شش بیت در توضیح امید

ج - و بعکس گاهی هیچ یک از دو ترجمه منظوم با متن پهلوی تطبیق نمی کند:

۱۷۱- به دیده مردمانی که اندر گیتی اند، چه بایسته تر آید؟

بپرسید و گفت ای خرد یافته هنرها یک اندر دگر یافته

چه دانی کز اوتن بود بی گزند همان بردل هر کسی ارجمند

شاهنامه، ۲۵۹۰ - ۲۵۹۱

بپرسید کاند در جهان سر بسر چه دارند مردم همی دوستر؟

کوش نامه، ۴۵۴۱

ولی پاسخ این پرسش در شاهنامه و کوش نامه، در کلیات به متن پهلوی نزدیک است.

د - پرسش و پاسخ در شاهنامه با متن پهلوی کاملاً متفاوت است در حالی که در

کوش نامه این ناهمخوانی تنها در پرسش بچشم می خورد:

۱۳۵- که برگزیننده تر؟ [که گزیدارتر؟ ترجمه آبادانی]^{۱۶} ۱۳۶- دانای بسیار

آزموده.

پرسید و گفتش که بیدارتر؟ پسندیده‌تر مرد هشیارتر
 شاهنامه، ۲۵۶۴
 که بیدارتر؟ گفت: دانا کسی که او آزمایش نماید بسی
 کوش نامه، ۴۵۳۴

ه - پرسش در متن پهلوی و هر دو منظومه یکسان است، ولی پاسخ در شاهنامه با متن پهلوی نمی خواند، در صورتی که پاسخ مذکور در کوش نامه با متن پهلوی کاملاً تطبیق می کند:

۲۱۷- چه روشنتر؟ ۲۱۸- کنش دانایان.

بدو گفت کسری چه روشنترست
 چنین گفت کان جان دانا بود
 که بر تارک هر کسی افسرست
 که بر آرزوها توانا بود

شاهنامه، ۲۶۲۴ - ۲۶۲۵

به گیتی بگو تا چه روشنترست؟
 که کردار دانای روشن روان
 کردار روشنترست
 چو در باغ آبی است روشن، روان
 کوش نامه، ۴۵۶۸ - ۴۵۶۹

۲۱۹- و چه فراختر؟ ۲۲۰- دست رادان.

بدو گفت شاه ای خداوند مهر
 بگفتش یکی شاه بخشنده دست
 چه باشد به پهنای فزون از سپهر
 و دیگر دل مرد یزدان پرست

شاهنامه، ۲۶۲۶ - ۲۶۲۷

چه چیزست گفتم به گیتی فراخ
 چنین داد پاسخ که دو (در) دست راد
 که او را بدان سر بود برگ و شاخ؟
 فراخ است و زفتی به گیتی مباد
 کوش نامه، ۴۵۷۰ - ۴۵۷۱

و- این همخوانی و ناهمخوانی بصورتی دیگر نیز مشهودست، چنان که نام ده دروغ (دیو)، و هفت نگاهدارنده مینوی که در بندهای ۳۰ و ۴۳ متن پهلوی ذکر شده با آنچه در دو منظومه مورد بحث آمده است کاملاً تطبیق نمی کند:

۲۹- آن دروغها کدام و چند؟

بدو گفت کسری که ده دیو چیست
 کز ایشان خرد را ببايد گریست

شاهنامه، ۲۴۸۰

بسپرسید کاندرا تن آدمی
 چه دیوست چندان که دارد غمی

کوش نامه، ۴۳۶۳

۳۰- آژ و نیاز و خشم و رشک و ننگ و وَرَن (: شهوت) و کین و بوشسپ (: بوشاسپ ، خواب) و دروغ بیدینی و دشیدادی (: غیبت) .

دو دیونند با زور و گردنفرار	چنین داد پاسخ که آژ و نیاز
چو نَمَام و دوروی و ناپاکدین	دگر خشم و رشک است و ننگ است و کین
به نیکی و هم نیست یزدان شناس	دهم آن که از کس ندارد سپاس

شاهنامه، ۲۴۸۱ - ۲۴۸۳

که اندر تن مردم گم‌ره‌ند	چنین داد پاسخ که دیوان دهند
سخن چین و دوروی و خشم و شتاب	نیازست و آژست و رشک است و خواب
همه دیو در گیتی آن ده (دم) شناس	دگر ننگ و کین و دگر ناسپاس

کوش نامه، ۴۳۶۵ - ۴۳۶۷

بطوری که ملاحظه می‌شود از ده دروغ یا دیو مذکور در متن پهلوی اندرزنامه یعنی: آژ، نیاز، خشم، رشک، ننگ، کین، بوشسب (: بوشاسپ، خواب)، وَرَن (: شهوت)، دروغ بیدینی، و دشیدادی (: غیبت)، در شاهنامه نام شش دیو نخستین و در کوش نامه نام هفت دیو اول ذکر گردیده ولی از وَرَن، دروغ بیدینی، و دشیدادی در هیچ یک از دو منظومه نامی بمیان نیامده است و بجای آنها در شاهنامه نام چهار دیو: نَمَام، دوروی، ناپاکدین، و ناسپاس، و در کوش نامه نام سه دیو: سخن چین، دوروی، و ناسپاس آمده است.

از طرف دیگر در متن پهلوی درباره هریک از این ده دروغ توضیحاتی داده شده است، در حالی که در شاهنامه و کوش نامه بترتیب به توضیح درباره پنج و هشت دروغ یا دیو بسنده شده است.

همچنین در متن پهلوی اندرزنامه در بند ۴۳، از هفت نگاهدارنده مینوی، که دادار اورمزد برای یاری مردم در برابر ده دروغ (دیو) آفریده بدین شرح یاد شده است: ۱- آسین خرد (: خرد فطری)؛ ۲- گوشان سرود خرد (: خرد مکتسب)؛ ۳- خیم (خوی و خصلت)؛ ۴- امید؛ ۵- خرسندی؛ ۶- دین؛ ۷- همپرسی دانا (: مشورت با دانایان) . در شاهنامه نام این هفت نگاهدارنده مینوی بصورت مذکور در بند ۴۳ نیامده و خواننده از نام آنها در ضمن شرح خویشکاری هریک از آنها آگاه می‌گردد. بعلاوه در شاهنامه و کوش نامه بجای دو گونه خرد مذکور در متن پهلوی، تنها از یک «خرد» بطور مطلق یاد شده، خیم و امید در هر دو منظومه مشترک است، شاهنامه بجای خرسندی و دین، خشنود و یزدان

پرست دارد، در صورتی که کوش نامه بمانند متن پهلوی از خرسندی و دین یاد کرده است. شاهنامه بر خلاف متن پهلوی و کوش نامه از همپرسی دانا سخن بمیان نیاورده است و بجای آن لفظ «پرهیز» را آورده. همچنین در کوش نامه هنر بجای یکی از دو «خرد» محذوف آمده است. در نتیجه در شاهنامه بجای هفت نگاهدارنده مینوی، تنها از شش نگاهدارنده یاد شده است.

ز- گاهی ترجمه منظوم کوش نامه با مراعات ایجاز تمام به متن پهلوی نزدیکتر از شاهنامه است:

۱۸۹- دوست کدام به؟ ۱۹۰- آن که فریاد رس تر و اندر سختی یارتر.

بپرسیدش از دوستان کهن	که باشند هم گوشه و هم سخن
چنین داد پاسخ که از مرد دوست	جوانمردی و داد دادن نکوست
نخواهد به توبد به آرم کس	به سختی بود یار و فریادرس

شاهنامه، ۲۶۱۱ - ۲۶۱۲

کدام است بهتر تورا دوست؟ گفت کسی کو بود گاه سختیت جفت

کوش نامه، ۴۵۶۰

ح- بعکس مثال فوق الذکر، گاهی در شاهنامه - بر خلاف کوش نامه - ایجاز کامل رعایت گردیده است، چنان که ترجمه چهار بند ۵۳ - ۵۶ در شاهنامه در چهار بیت آمده است و در کوش نامه در پانزده بیت.

ط- ترجمه کوش نامه با متن پهلوی نمی خواند، مانند بندهای ۷۹-۸۰ و ۱۱۸-۱۱۹ که در شاهنامه هم ترجمه نگردیده است:

۷۹- نام کدام مه؟ [نام کدام به؟ ترجمه آبادانی؛ در متن پهلوی mas] ۸۰- خویشکاری (وظیفه)

بپرسید کز نامهامه (به) کدام	مه (به) از نیکنامی مدان گفت، نام
چو نیکی کنی نام (جان) تویی گمان	به نیکی برزند از پست مردمان

کوش نامه، ۴۴۳۵ - ۴۴۳۶

۱۱۸- که بی نیازتر؟ ۱۱۹- آن که خورسندتر.

بپرسید کاندرا جهان کیست پاک	کز آلودگی نیستش ترس و باک؟
چنین داد پاسخ که یزدان پرست	که این خود نیاید (شاید) کم آید) به گیتی بدست
ز پاکی کسی بهره ای یافته ست	کز او اهرمن روی برتافته ست

کوش نامه، ۴۵۲۲ - ۴۵۲۴

ی - بندرت در ترجمه یک بند از متن پهلوی، در شاهنامه و کوش نامه، یک مصرع بی هر گونه تفاوتی آمده است:

۸۱- دشمن کدام زورمندتر؟ ۸۲- کنش بد.

ز نیروی خصمش بپرسید شاه / و چون جست خواهد همی دستگاه
چنین داد پاسخ که کردار بد / بود خصم روشن روان و خرد
شاهنامه، ۲۵۲۳ - ۲۵۲۴

روان را بتر (ببر) دشمنی گفت چیست / کز او برتن وجان نباید گریست؟
چنین داد پاسخ که کردار بد / که نپسندد از هیچ مردم خرد
کوش نامه، ۴۴۳۷ - ۴۴۳۸

۱۹۳- دشمن که بیش؟

بدو گفت دشمن کرا بیشتر / که باشد بدو بر بداندیش تر
شاهنامه، ۲۶۱۷

بدو گفت دشمن کرا (ترا) بیشتر؟ / کسی کو گران دارد از کینه سر
کوش نامه، ۴۵۶۳

ک - ترجمه بعضی از بندهای متن پهلوی در شاهنامه و کوش نامه ذکر نگردیده است
از جمله بندهای ۶۵ - ۶۸، ۷۱ - ۷۴، ۷۶ - ۷۸، ۱۶۷ - ۱۷۰، ۱۷۵ - ۱۷۸، ۲۰۱ - ۲۱۶،
۲۵۷ - ۲۵۸، ۲۶۱ - ۲۶۴.

ل - چنان که پیش از این گفتیم بجای ده بند آخر متن پهلوی که در شاهنامه (بجز بندهای ۲۵۹ و ۲۶۰) و کوش نامه ترجمه نگردیده، در این دو کتاب، پرسشها و پاسخهایی آمده است که در کلیات با یکدیگر تطبیق می کند.

آیا آنچه در زیر بخشهای: ج، د، و، ط، ک، ل گفتیم، حاکی از آن نیست که متن پهلوی پندنامه یا ترجمه آن که در اختیار مؤلفان اصلی شاهنامه و کوش نامه یا ناظران آنها بوده است احتمالاً با متن پهلوی یادگار بزرگمهری که اینک در دسترس ماست تفاوتی داشته است؟

اینک به مقایسه ترجمه متن پهلوی اندر زنامه و کوش نامه می پردازد، بدین ترتیب که نخست ترجمه پارسی هر بند را می آورد و پس از آن ترجمه منظوم کوش نامه را. بی آن که به کم و کاستیهای کوش نامه اشاره ای بکند:

[آزمودن کامداد، سلکت را]

- بدو گفت سلکت که ای رهنمون
سزد گر تو ما را کنی (کنون) آزمون^ه
بپرس آنچه خواهی و پاسخ شنو
که شادی فزاید به فرمان ز تو...
- ۲۸- فرجام تن تباهی کالبد و دشمن روان این چند دروغ کسه اهریمن فریفتن و نیازان
کردن مردمان را، به دشمنی، به مردم فراز دارد.
- ۲۹- آن دروغها کدام و چند؟
- بپرسید کاندرا تن آدمی
چه دیوست چندان که دارد غمی
گذر یابد اندر دل هر کسی
کز او تن نگهداشت نتوان بسی؟
- ۳۰- آرزو نیاز و خشم و رشک و ننگ و ورن (شهوة) و کین و بوشسپ (: دیو
کاهلی) [بوشاسپ، خواب، غفلت، ترجمه آبادانی] و دروغ بیدینی و دُشیادی (: غیبت).
- چنین داد پاسخ که دیوان دهند
که اندر تن مردم گم‌ره‌ند
نیازست و آرزوست و رشک است و خواب
سخن چین و دوروی و خشم و شتاب
دگر ننگ و کین و دگر ناسپاس
همه دیو در گیتی آن ده (دم) شناس
- ۳۱- از این چند دروغ کدام نیرومندتر؟
۳۲- آرزو خورسندتر و بیچاره‌تر.
- از این ده ستنبه (سفینه) کدام است؟ گفت
نه خرسند گفتا و با کینه جفت
- ۳۳- نیاز آزارنده‌تر و آزارمندتر.
- کدام است گفتا پرانده‌تر؟
نیاز، آن که هزمانش اندوه‌تر (?)
- ۳۵- رشک بدکامه تر و بد امیدتر.
- کدام است بدکام‌تر؟ گفت رشک
که باشد همه ساله با درد و اشک
- ۳۶- و ننگ کوشا‌تر.
- ستیزه (ستیره) کدامین کشد؟ گفت ننگ
که با هر کس آغاز [د] از (ار) کینه جنگ

ه شماره بیت‌های کوش نامه (f. 213 b تا f. 215 a)، که پس از این نقل می‌شود، بر اساس متن تصحیح نگارنده بدین شرح است:

«آزمودن کامداد سلکت را» با بیت ۴۳۵۸ آغاز می‌شود. شماره نخستین بیت پس از ترجمه بند ۲۹ متن پهلووی ۴۳۶۳ است که بترتیب تا ترجمه بند ۴۱ شماره ۴۳۷۵ ادامه دارد. بیت‌های ۴۳۷۶ - ۴۳۷۸ که به ترجمه اندرزنامه مربوط نیست، حذف شده است. شمارهٔ بیتی که پس از ترجمه بند ۴۳ آمده ۴۳۷۹ است که بترتیب تا پایان بخش «آزمودن کامداد...» ادامه دارد و به بیت ۴۴۴۴ ختم می‌شود.

«دانش پرسیدن کامداد بر ماین را» با بیت ۴۴۴۵ آغاز می‌گردد. نخستین بیتی که پس از ترجمه بند پنجم آمده شمارهٔ ۴۴۷۴ است که تا آخر این بخش بترتیب ادامه می‌یابد و به بیت ۴۵۹۷ پایان می‌پذیرد.

- ۳۸- و کین سهمگین تر و نابخشاینده تر.
 کدام است او (رو) سهمگن؟ گفت کین
 که باشد همه ساله اسبش به زین
- ۳۹- بوشسب (: تنبلی) کاهل تر و فراموشکارتر.
 ز دیوان زیانکارتر گفت کیست؟
 فراموشکار آن که مغزش تهی است
- ۴۰- و دیویدینی نهفتارتر و فریفتارتر.
 فریبنده و بدگمانتر کدام؟
 یکی دیوگفتا که دوروی نام
- ۴۱- و دشیادی ناسپاستر.
 کدام است گفت از همه ناسپاس؟
 کسی بی برو کم کننده سپاس (شناس)^{۱۷}
- ۴۳- دادار هر مزد بازداشتن آن چند دروغ و یاری مردم را، چند نگاهدار مینوی
 بیافرید: آسین خرد (: خرد فطری) و گوشان سرود خرد (: خرد مکتسب) و خیم (خوی
 و خصلت) و امید و خرسندی و دین و همپرسی دانا (: مشورت با دانایان).
- به مردم چه داده ست گفتا، خدیو
 چنین داد پاسخ که هفت است چیز
 خرد دان و خیم (حر) و امید و هنر
 دگر رای دانای پاکیزه کیش
 چو این هفت چیز اندر آید به دل
 کز او دور گرداند این چند دیو؟
 که هشتم نیابی مرآن را بنیز
 همان دین و خرسندی آید دگر
 که بیند به دل کارها را ز پیش
 ز تن باز گردند دیوان خجل
- ۴۴- خویشکاری (: وظیفه) یکایک این [نگاهداران] مینوی چیست؟
 بپرسید کاین هر یکی را چه کار
 که دارد تن مرد پرهیزگار؟
- ۴۵- خویشکاری آسین خسرده، تن از بیم کنش گناه پرهیختی (؟) و رنج بی بری
 پاییدن و فرسایش چیز گیتی و فرجام تن به یاد داشتن و از چیز آن جهانی (: فرشکردی)
 خویش نکاستن و به کارهای بد خویش نیفزودن.
- چنین داد پاسخ که کار خرد
 گناه گران باز دارد ز تن
 نه بی بر کند ناتوان (؟ شاید: تا توان) هیچ رنج
 جهان را به نیکی گذارد همه
 گزیند ز کردارها راه راست
 ببیند پس و پیش هر کار نیز
 ز کاری که یزدان سر بد توان (؟)
 به چیز کسان از (حسب کسان) بنه ننگرد (نگرد)
- چنان دان که تن باز دارد ز بد
 سافشه خیره سر آید سخن (؟)
 نه دل بندد اندر سرای سپنج
 بد و نیک او باز داند (دارد) همه
 کجا راه کج بی گمان کس نخواست
 شناسد سره زر پاک از پیشیز
 نجوید (بجوید) به دل تا (ما) نرنجد (برنجد) روان
 چنین است آیین و کار خرد

۴۷- خویشکاری خیم، تن از خوی بد و آرزو و شهوت (: وَرَن) پاییدن و بهش
[رفتار] کردن، خود را به خیم و خوی نیک پیراستن و به یاد داشتن.

دگر(دل) کارِ خیم انک تن از (خواه ا) بدی
نگهدارد و پیش گیرد بهی (بدی)
بدارد تن مرد پیراسته
به گفتار و کردارش آراسته
هم از آرزو باز دارد تنش
که هست آرزو (آرزو) مهترین دشمنش

۴۸- خویشکاری امید، بهر کنش را به تن پیوستن [و] تن [را] به رنج و کار نیکو
رهبری کردن.

دگر (در) کار امید بشنو که چیست
که بر ناامیدی نباید گریست
گر امید داری به دیگر سرای
همه سوی کردار نیکی گرای
شمرده دمت را به نیکی گذار
به نیکی ببر تا توان روزگار
که نیکی نبیند کس از ناامید
سیاهش همان و همانش سفید

۴۹- خویشکاری خورسندی، تن از افزون خواهی پاییدن و رنج از ناخورسندی و بیم از
افزون خواهی را به یاد داشتن و آن چیز که به انجام بهش اعتماد بود به هیچ چیز [از
دست] بنسدادن، برای چیز گذشته و برای بدی آنچه که جز آن کردن نشاید رنج و درد
نبردن.

دگر کار خورسندی ای نیکمرد
نگر تا ز بیشی نیایدت درد
به هر چیز کایدت پیش از جهان
تو خرسند باش آشکار و نهان
ز بی روی هر کاره (شاید: کار) برتاب روی
بیندیش (بتندیش) و نایاب هرگز مجوی
چو بگذشت کاری چو باد و چومیغ
به تو باز ناید، مخور زان دریغ
کدامین هنر بهتر ای پاک رای
نیاید نه خرسند را خواب خوش
ز خرسندی ای پیر (شاید: مرد) گردن مکش

۵۰- خویشکاری دین، تن از بادافره گناه و مزد کرفته آگاهانیدن و پند و روش یزدان
از آن دیوان جدا داشتن.

دگر کار دین است باریک راه
بیاگاه تن را ز مرگ (مرد) و گناه

۵۱- خویشکاری همپرسی دانا، تن از شهوت (: وَرَن) و خود پرستی پاییدن و ایدون
رفتار کردن که در بدبختی، که شاید بیاید، در کردار (: کنش) [او] آهو نبود.

نگر تا چه را دارد این تیره تن
ره کردگار از ره اهرمن
بدان کار کوشد که هر دو جهان
مر او را دهند آشکار و نهان
دو کاوند بسر (؟) اگر داندی
ز خود کامگی تن بگرداندی

- ز سستی بپرهیزی روز و شب
کرا هست خود کامگی زبردست
چو خود کامه گردد تن اندر کنش
یکی دیو زفت است خود کامه مرد
- ۵۲- از این چند چیز مینوی به تن مردمان که والا تر؟
بدو گفت دستور فرخنده نام
۵۳- خرد بینا تر و اندیشه یاب تر (فکورتر، فهیم تر) و هوش نگهدارنده تر.
خرد، گفت، بینا ترست از همه
هشیوار دریاب بیش از خرد
کرا از خرد بهره هست اندکی
- ۵۴- و خیم شکوهمندتر و خوی پیراینده تر.
درستر کدامین و ناکاسته؟
کرا خیم آراسته ست و درست
۵۵- و خورسندی استوارتر.
کدام استوارست و هم پایدار
چو خرسند گشتی به داده خدای
که خرسند را زندگانی خوش است
- ۵۶- و امید بردبارتر و اندیشه پاکتر و اندریافت آگاهتر و فروهر رنجبرتر.
کدام است آهسته تر؟ گفت: امید
غم و رنج و سختی در این تیره جای
خزان بگذراند به بوی بهار
شب تیره زشت نا(با) دلفروز
چنین گفت موبد به خاور خدای
کدام است رنجور از این چند چیز؟
چه آگه ترست از همه؟ گفت: هوش
- ۵۷- برای مردمان [از] هنر[ها] چه بهتر؟
کدامین هنر مرد را بهترست؟
کرا گنج دانش بود بی گمان
- ۶۳- گوهر کدام به؟ ۶۴- فروتنی و چرب آوازی (: چرب زبانی).
۵۸- دانایی و خرد.
بدو گفت: دانش به از گوهرست
سرش بر شود برتر از آسمان
- نجنبانندی بر بیدی هیچ لب
به مینورسید و ز آتش برست (نرست)
همه دیوره یابد اندر تنش
که با او خرد آشنایی نکرد
- خرد چون شبان و هنرها رمه
ندیدم، ندانم به هر نیک و بد
یکی شاخ یابد از این هریکی
- بدو گفت خیم است آراسته
دل دیو از او آشنایی نجست
- بدو گفت خرسندی است استوار
تورا بی گمان هست هردوسرای (خدای)
نه خرسند را دل پر از آتش است

بدو گفت: گوهر کدام است به
 کز آن خوبتر گوهر مرد به؟
 بدو گفت: نیکی دلی گوهری است
 که تابنده از مهر چون اختری است
 خوش آواز و نیکو دل و چربگوی
 فزون زین تو در مرد گوهر مجوی
 ۷۹- نام کدام مه؟ ۸۰- خویشکاری (: وظیفه).

بپرسید کز نامها مه (به) کدام؟
 مه (به) از نیکنامی مدان گفت، نام
 چونیکی کنی نام (جان) تویی گمان
 به نیکی برند از پست مردمان
 ۸۱- دشمن کدام زورمندتر؟ ۸۲- کنش بد.

روان را بتر (ببر) دشمنی گفت چیست
 کز او بر تن و جان ببايد گریست؟
 چنین داد پاسخ که کردار بد
 که نپسندد از هیچ مردم خرد

**

ز سلکت چو آن پاسخ آمد درست
 گل از روی دستور خسرو پرست
 ز شادی برآمد ز جای نشست
 برفت و مر او را ببوسید دست
 بدو گفت کای مهتر نیکنام
 به پاسخ مرا داد دادی تمام
 چنان یافتم پاسخ ای نیکخوی
 که بود از جهان مر مرا آرزوی
 ز دستور امیدوارم بنییز
 که آرد مرا پاسخی چند نیز
 به شادی از آن انجمن گشت باز
 گذر کرد بر روی شب دیرباز..

دانش پرسیدن کامداد بر ماین [را] و پاسخ او

چو از پرده بنمود رخسار هور
 ستاره نهان گشت بی جنگ و شور
 یکی انجمن کرد سلکت ز کوه
 بزرگان ایران و دانش پژوه
 فرستاد و دستور خود را بخواند
 در آن مایه و پریشگ هس (مایه در پیش گاهی) نشاند...
 چو سالار کوه این سخن کرد یاد
 همان گه در آمد ز در کامداد...
 چو بر ماین پاکدین را بدید
 به نوی بر او آفرین گسترید
 بدو گفت کای پاک فرزانه مرد
 دل ما همی آرزوی تو کرد
 بدان آمدم تا ببینم تو را
 به جان و روان برگزینم تو را
 سخنها ز دانش بپرسم یکی
 ز تو بهره یابم مگر اندکی
 بدانم که امید ما شد تمام
 رسیدیم از این نامداران به کام
 پس آن زینهاری که نزدیک ماست
 چراغ دل و جان تاریک ماست
 سپاریم و ایدر شما را دهیم
 سپاسی از این از شما بر نهیم...

۵- از مردم که فرختر؟ ۶- آن که بیگناهر.

جهان‌دیده دستور فرخ نژاد
 ز مردم کدام آن که فرخترست؟
 بدو گفت کای مرد با دین و داد
 که رامش بدین فرخی اندرست
 کسی گفت کورا نباشد گناه
 به گیتی تو فرختر از وی مخواه

۷- که بیگناهر؟ ۸- آن که به داد یزدان راستر باشد و از داد دیوان بیش پرهیزد.

بدو گفت پس بیگنه‌تر کدام
 نگر (نکر) بیگنه مرد، گفت، آن بود
 که بر دیده خود بینمش نام و کام (بام)
 که ایدر به فرمان یزدان بود
 بود راست بر راه کیهان خدیو

۹- کدام داد یزدان و کدام داد دیوان؟

بگو تا کدام است، گفت آن دوراه
 ره پاک یزدان کدام است و چیست؟
 که ما را همی داشت باید نگاه؟
 که بر راه دیوان ببايد گریست

۱۰- داد یزدان بهی، و داد دیوان بدی.

همی بهی راه یزدان شناسیم و بس
 همی بتری هست با دیورس

۱۱- چه بهی و چه بدی؟

بپرسیدش از بتری و بهی
 بگویم تورا، گفت اگر بشنوی
 که خوانند با دانش و ابلهی
 ز گفتار پرمایه پهلوی

۱۲- بهی، پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک، و بدی، پندار بد و گفتار بد و کردار بد.

بهی هومت (هوخت) دانیم، آهوخت [و] هور
 مر این هر سه را آخشیح این سه چیز
 تباهی دوش (با: دُشت) [و] دوشوخ (دوسوخ) و دوشور
 بهی و تباهی از ایشان بنیز
 ندانم همی هریکی کان کدام
 از این داستان داد بستاندی
 من از هومت (هوخت) رانم سخنها درست
 تورا پارسی بازگویم درست

۱۳- چه پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک، و چه پندار بد و گفتار بد و کردار بد؟

۱۴- پندار نیک، درست اندیشی، و گفتار نیک، رادی، و کردار نیک، راستی.

۱۵- پندار بد، نادرست اندیشی، و گفتار بد، فرومایگی، و کردار بد، دروغزنی.

۱۶- چه درست اندیشی و چه رادی و چه راستی؟ چه نادرست اندیشی و چه فرو

مایگی و چه دروغزنی؟

با آن که بندهای ۱۳ تا ۱۶ متن پهلوی در گوش نامه ترجمه نشده است، آنها را در اینجا می آوریم، زیرا ما را در مقایسه ترجمه بندهای ۱۷ تا ۲۲ متن پهلوی با گوش نامه یاری می کند.

**

۱۷- درست اندیشی، آن که فرسایش مال گیتی بیند [و] دل بر آن چیز بندد که برای آن تن به عذاب و روان به دوزخ نرسد.

بود هومت (هوخت)، پیمان منش بی گمان	که برتر (برتو) بود رای او ز آسمان
به نیک و بد این جهان بنگرد (ننگرد)	بدان چیز کوشد کز آن برخوردار
و کمتر گراید بر آن را که تن	کنند ننگ و بد نام برانجمن
پسندش نیاید کجا آن کند	که جان را به دوزخ گروگان کند

۱۸- رادی، آن که بهر تن از تن و بهر روان از روان باز نگیرد.

گر آهوخت پرسى تو، رادی بود	ز رادی همه ساله شادی بود
ندارد دریغ از روان بهرها	چو نوش آیدش در جهان زهرها
رساند به تن بهره تن بنیز	زیاکى و خوبی فروتر سه (شاید: نه) چیز
روان و تن تو چو شد بی گزند	شدى بی گمان سهمگن سودمند

۱۹- راستی، آن که به روان خویش [از در] راستی و نافرینتاری رود.

گر از هور گویم سخن، راستی است	کجا راستی دشمن کاستی است
روانت نیابد بدان سر نهیب	اگر با روان گشته ای بی فریب
روان را چو بفریبی اندر دروغ	بدان سر بود تیره و بی فروغ
چنین است کردار آن هر سه چیز	کنون آخشیشش بگویم بنیز

۲۰- نادرست اندیشی، آن که گیتی را جای درنگ و مینورا مستگر(?) داند، و دل بر آن چیز بندد که به فرجام تباهی تن و بادافراه روان ازش بود.

دوشت (وست) آن که خوانیش افزون منش	نه نیکونمای و نه نیکوکنش
در این گیتی آویخته روز و شب	نجنبدش بریاد آن سر [د] و لب
فزون جوید ار گنجش آید بدست	ز کردار بد سالیان گشته مست
چو گرگ ریابنده اندر (شاید: است او) دوان	بدان سر به دوزخ کشندش روان

۲۱- فرومایگی، آن که بهر تن از تن و بهر روان از روان باز دارد.

دگر راه زفتی نماید دوشوخت (دوسوخت) که زفتی روان بی گمانی بسوخت

نه بخشد، نه پوشد، نه آسان خورد
 کرا گنج آباد و درویش دل
 که درویش دل سفله و بی تن است
 دریغ آیدش بهره تن ز تن

۲۲- دروغزنی، آن که تن به کام، و روان به فریب دارد.

ز گفتار و کردار برده فروغ
 که از آرزو کم شکبید همی
 دل زوش^{۱۸} برتنش فرمانروا
 فزون آید از گونه گونه سخن
 همی هر زمان آفرین کرد یاد
 سدیگر دوشورست کژ و دروغ
 تن خویش از آن سان (شان) فریب همی
 همه ساله با کام و جفت و هوا
 دروغ آن شناسم نه آن کز دهن
 ز گفتار او شاد شد کامداد

۱۱۲- اندر گیتی که بلند [پایه] تر؟

وز آن پس بفرمود کاندرا جهان
 ۱۱۳- پادشاه زورمند پیروزگر کوفه کام.

چنین داد پاسخ که آن شهریار
 ۱۱۴- و که مستمندتر؟

بپرسید کاندرا جهان مستمند
 ۱۱۵-.... گمراه دروند (: کافر).

چنین داد پاسخ که درویش زوش
 ۱۱۶- که بدبخت تر؟

بپرسید از او، گفت: بدبخت کیست؟
 ۱۱۷- دین آگاه (: وارد به امور دینی، پیشوای دین) دروند (: کافر).

بدو گفت دانای ناخوبکار
 ۱۱۸- که بی نیازتر؟ ۱۱۹- آن که خورسندتر.

بپرسید کاندرا جهان کیست پاک
 چنین داد پاسخ که یزدان پرست
 ز پاکی کسی بهره ای یافته ست

۱۲۰- که خورسندتر به خواسته (: مال)؟
 ۱۲۱- آن که با شکوهرتر (ترجمه
 آبادانی: آن که کم شکوه [گله و نارضایتی] تر.)

به گیتی کدام است، گفت استوار؟
 کسی گفت کاهسته تر گاو کار

۱۲۲- که با شکوهتر؟ (ترجمه آبادانی: که کم شکوه تر؟) ۱۲۳- آن که سرزنش مردمان را از نیازمندی بدتر شمرد.

کدام است آهسته تر مرد؟ گفت جوانی که با سرزنش نیست جفت
۱۲۴- که امیدوارتر؟ ۱۲۵- کوشا مرد جهشیار. (بختیار).

بپرسید تا کیست امیدوار؟ کسی گفت کوهست [کو] شا به کار
چو ایدر (نامه) نیاری (یاری) تو کوش بجای چه امید داری به دیگر سرای؟
چنین گفت دهقان موبد پرست که روزی نباید (شاید: باید) به کوش بدست
ولیکن همان یافت نخچیر، سگ که گیر و گشا بود گاه بتگ
چو تخم افگنی بریابی (بیابی) ز کشت چو ایدر بکوشی بیابی بهشت
چو گفتند پیش از تو گویندگان که یابنده باشند (باشید) جویندگان
نه هر کودوان گشت نخچیر یافت ولیکن همان یافت کوبه شتافت

۱۳۵- که برگزیننده تر؟ [که گزیدارتر؟ ترجمه آبادانی] ۱۳۶- دانای بسیار آرموده.

که بیدارتر؟ گفت: دانا کسی که او آزمایش نماید بسی
۱۵۹- که درمندتر؟ ۱۶۰- توانگری کش فرزند نیست و دانایی شایسته کش
فرزندی ناشایسته و رنجور (?) بود.

بپرسید کاین کیست بادرتر؟ توانگر که او را نباشد پسر
۱۶۱- که خسته تر؟ ۱۶۲- شایسته ای که ناشایسته [ای] بدو اپرویز (کامروا)،
دانا [یی] که بداندیشی بدو فرمانروا، خوبی که بد [ی] بدو چیر [باشد].

کدام است گفت از جهان مستمند که هرگاه یابد ز نوى گزند؟
هنرمند گفتا کجا بی هنر بر او دست یابد، بخاید جگر
دل نیکمردی که بدمرد باز بر او دست یابد چو بر کبک، باز
۱۵۷- که آزارمندتر؟ ۱۵۸- شایسته ای که به ناشایستگی رسد و زورمندی که به
نازورمندی رسد و خودپرستی که به فرجام کار آید.

ز مردم که افتاده تر در جهان؟ کسی نامور، گفت، کز ناگهان
بیفتند ز کردار و کار بزرگ شود روزگارش درشت و سترگ

۱۷۱- به دیده مردمانی که اندر گیتی اند، چه بایسته تر آید؟

بپرسید کاندرا جهان سر بسر چه دارند مردم همی دوستر؟
۱۷۲- او که تندرست است، کام آنجامی (: رسیدن به آرزو)، و چون تن بیمار بود،

درستی تن، و چون [از] تن نومید بود، بُختاری (: نجات) روان.

بدو گفت تا تندرست است مرد جز از کام دل آرزوی نکرده
چو بیمار گشت او به تن نادرست جز از تندرستی فزونی نجست
۱۷۹- مردمانی که اندر گیتی اند از چه بیشتر باید اندیشند؟ ۱۸۰- از زمانه بد و
کنش بد و دوست فریفتار و فرمانروای دروند (: بیدین) ناآمرزگار.

بپرسید کاندیشه ترسناک همی از [که] باید (آزابد) که داریم باک؟
چنین داد پاسخ که از شاه بد زیار فریبنده کم خرد
وز آن دشمنی کز تو برتر بود ز کردار نیکی که بی بر بود
۱۸۱- و به چه گستاخ تر باید بودن؟ ۱۸۲- به زمانه نیک و کنش نیک و دوست
نافریفتار و همدین و سردار بخشایشگر و دادگر.

بپرسید کاندرا جهان از چه سود؟ به چه چیز گستاخ بایدت بود؟
بدو گفت کز دادگر شهریار زمانه که با تو بود سازگار
بدان دوست گستاخ بودن که اوست که از دوستان آشتی بس نکوست
۱۸۳- زمانه کدام به؟ ۱۸۴- آن که چیری و فرمانروایی بدان کمتر بهش راه یافته
است.

کدام است گفتم زمانه که به که پیدا بود اندر او که و مه؟
زمانه که بی جنگ و شورت، گفت (که گفت) بود با بهی روز و شب گشته جفت
بدان را در او دست کوتاه بود نه آن کاندرا او هر کسی شه بود
۱۸۵- دین کدام به؟ ۱۸۶- آن که خدایی یزدان و دیوی دیوان، مزد کرفه،
بادافراه گناه در آن پیداتر، و راه و روش بهتر، کرفه، به آیین تر [از آن] پدید آید.

بدو گفت: بهتر کدام است دین که آن را ز یزدان سزد آفرین؟
چنین داد پاسخ که دین آن (شاید) آن دین) پای که افزون در او یاد گردد خدای
در او راه و آیین نیکو دهند به درویش و بیچاره بخشش دهند
به کردار نیکو چو یازند دست چنان دان که باشند یزدان پرست
۱۸۷- خدای و سردار کدام به؟ ۱۸۸- آن که مردم دوستتر و وقت شناستر و در
نیکی به مردمان کردن دادگرتر.

بدو گفت سالار و مهتر کدام که جاوید ماند به خوبیش نام؟
چنین داد پاسخ که آن شهریار که بخشنده یابی و آمرزگار
بدو مهربان بر کهان و مهان یکی باشدش آشکار و نهان

- ۱۸۹- دوست کدام به؟ ۱۹۰- آن که فریادرس تر و اندر سختی یارتر.
- کدام است بهتر تورا دوست؟ گفت کسی کو بود گاه سختیت جفت
- ۱۹۱- دوست که بیش؟ ۱۹۲- آن که فروتن تر و بردبارتر و چرب زبانتر.
- کرا بیشتر گفت دوست از جهان؟ کسی کو بود راد و خرم نهمان
- نوازنده و چرب و شیرین سخن بود نیکدل برتر از (شاید: بر همه) انجمن
- ۱۹۳- دشمن که بیش؟ ۱۹۴- برمنشان (: متکسبران) و برتنان (: ضد فروتن) و خورده بینان و درشت آوازان (: ضد چرب زبانان).
- بدو گفت دشمن کرا (تورا) بیشتر؟ کسی کو گران دارد از کینه سر
- ترشروی و گفتار سرد و درشت اگر دشمن آید، بیابدش (نیابدش) سست
- ۱۹۵- دوست آنجهانی (فرشکردی) کدام؟ بدو گفت پس دوست جاوید کیست
- چنین داد پاسخ که کردار نیک ز کردار بد دورتر باش لیک (دیک)
- ۲۰۱- چه نیکتر؟ ۲۰۲- بودن با بهان. کدام است نیک، ای خردمند؟ گفت
- چو کردار نیکان که نتوان نهفت ۲۱۷- چه روشنتر؟ ۲۱۸- کنش دانایان.
- به گیتی بگوتا چه روشنترست؟ بدو گفت: کردار روشنترست
- که کردار دانای روشن روان چو دریاغ آبی است (یا: چو آبی است دریاغ) روشن، روان
- ۲۱۹- و چه فراختر؟ ۲۲۰- دست رادان. چه چیزست گفتم به گیتی فراخ
- چنین داد پاسخ که (در) دست راد که او را بدان سر بود برگ و شاخ؟
- فراخ است و زفتی به گیتی مباد ۲۳۷- و چه بی برتر؟ ۲۳۸- دهش به ناسپاسان و پیوند با بدان.
- که بیغاره آن بسی درخورست؟ ز گفتار گفتم چه بی برترست
- که هرگز نبوده ست نیکی شناس بدو گفت نیکی بدان ناسپاس
- چو پیوند نیکان بود با بدان که مرد هشیوار نپسندد آن
- ۲۴۱- چه رنج آورتر؟ ۲۴۲- پرستش فرمانروایان بدمنش. که با رنج تر گفت از این مردمان
- که بیم هلاکش بود هر زمان؟ پرستنده شاه دژخیم، گفت
- که روزی نیاسود و شادان نخفت ۲۴۵- چه دشخوارتر؟ ۲۴۶- بودن با بدان.
- چه دشوارتر گفت نزدیک شاه؟ بدو گفت کردار مرد گناه

۲۵۱- چه شگفتتر؟ ۲۵۲- دانای بدبخت (: بد جهش).

۲۵۳- چه عجیبتر؟ ۲۵۴- ذر آگاه خوشبخت (: هو جهشن).

شگفتی تر اندر جهان گفت کیست که هر کس که آن دید بروی گریست؟
بدو گفت نادان نیکی جهش (جهش) چو دانای (داناسر) بدکامه و بدکش

*

چه ریمن ترست ای خردمند؟ گفت زبانی که با او دروغ است جفت ۱۹

*

نکوهیده تر بر زمین گفت چیست (شاید: کیست) ز کردار مردم نکوهیده چیست؟
بدو گفت زفتی ز مرد بزرگ زنانی که باشند شوخ و سترگ
دل شاه کورا دلی کینه کش دگر نیکمردی که تندست و کش
دگر مرد درویش با برتنی ز بیچارگان زشت و ناخوش منی
نکوهیده تر بر همه کس دروغ که از روی مردم بتبرد فروغ

*

بپرسید از او، گفت کای مرد مه چه از کرده ها به، چه ناکرده به؟
بدو گفت کرده به است آشتی چو ناکرده به، جنگ پنداشتی

*

چه بهتر که دارند گفتا نگاه؟ زبان، گفت، کز وی نیاید گناه

*

چه بهتر کز آن بازدارای تو دست؟ بدو گفت خشم آن که دارد مست

*

چه فرموده بهتر بدو گفت مرد(؟) تو از زندگانی همی مزد درد(؟)

*

بفرمود بهتر (شاید: بدتر) چه چیزست؟ گفت که با دوزخ تافته گشت جفت؟
بفرمود گفتا بزه بهترست (شاید: بدترست) بزه دوزخ سهمگن را دَرتست

**

چو پاسخ به دانش همی ره نمود بر او کامداد آفرین بر فرزند
به سلکت چنین گفت کای نیکنام رسانیدی امروز ما را به کام
ندانم که دستور داناترست و گر شاه فرخنده داناترست
چو گشتم کنون آگه از کارتان شدم شادمانه به دیدارتان

کشایم در راز بر هر دو باز چه راز، آن که بارش همه کام و ناز...

یادداشتها:

۱- بزرگمهر بُختکان (: بزرجمهر، بوزرجمهر، بوذرجمهر) که وی را شخصیتی داستانی نیز دانسته اند، در ادب پارسی به فرزاندگی و تدبیر و حکمت مشهورست. داستانهای بسیار از خردمندی او گفته اند و سخنان حکمت آمیز زیادی به او منسوب است. اما سرگذشت او در حاله ای از ابهام قرار دارد، و شاید شاهنامه فردوسی تنها متنی باشد که بیشترین آگاهی را درباره وی در اختیار ما قرار می دهد. بر اساس روایت شاهنامه، انوشیروان خوابی می بیند که خوابگزاران از عهده گزارش و تعبیر آن بر نمی آیند. پس پادشاه، موبدان را به اطراف کشور گسیل می دارد تا کسی را بیابند که خواب وی را تعبیر کند و آنگاه او را از هدیه شاه برخوردار سازند. یکی از موبدان به نام آزادسرو به مرو می رود و در آنجا موبدی را می یابد که به کودکانش «زند» و «اوستا» می آموخته است. آزادسرو، خواب شاه را با موبد در میان می نهد، ولی از وی پاسخ می شنود که جز آموزش کتاب دینی چیزی نمی دانم. یکی از شاگردان این موبد، به نام بوزرجمهر، که از گفتگوی آن دو آگاه شده بود، به آزادسرو می گوید گزارش این خواب را می دانم، ولی آن را تنها به شخص شاه خواهم گفت. پس آزادسرو، بوزرجمهر را با خود به نزد انوشیروان می برد. بوزرجمهر به شاه می گوید: تعبیر خوابت جز این نیست که پنهان از تو، مردی جوان با جامه زنان در شبستان تو بسر می برد. به تفتیش شبستان می پردازند و چون سرانجام راستی گفتار بوزرجمهر بر شاه آشکار می گردد، در زمره نزدیکان شاهنشاه ایران قرار می گیرد و در بزماه های هفتگانه انوشیروان نیز برتری خود را در حکمت و دانش بر تمام موبدان و دانشمندان دربار باثبات می رساند. بزرگمهر همان کسی است که اسرار شطرنج را که شاه هندوان به نزد انوشیروان فرستاده بوده است کشف می کند و در مقابل بازی ترد را اختراع می نماید و به نزد شاه هندوان می فرستد. در سرگذشت او می خوانیم که وی مدتی نیز بر اثر بی مهری نوشیروان گرفتار زندان می شود و در زندان بینایی خود را از دست می دهد. در این هنگام، قیصر، درجی را که با قفلی استوار شده بوده است، به نزد انوشیروان می فرستد همراه این پیام: از این پس بدین شرط باز و خراج به ایران خواهم فرستاد که «بدین درج و این قفل نابرده دست - نهفته بگوید چیزی که هست». انوشیروان، موضوع را با موبدان و بخردان درگاه خود در میان می نهد. ولی آنان از عهده این مهم بر نمی آیند. پس شاه بناچار به بوزرجمهر روی می آورد؛ او را هدایایی می فرستد و از گذشته پوزش می خواهد. بوزرجمهر نایبنا، به پیشگاه انوشیروان می رود و از آنچه در درج بوده است، بی آن که آن را بگشاید، پرده بر می دارد. (شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۸، «پادشاهی کسری نوشین روان».)

گفتیم که در کتابهای مختلف پارسی سخنان حکمت آمیز بسیار به بزرگمهر منسوب است. فرهاد آبادانی در رساله خود برخی از آنها را از ظفر نامه ترجمه ابوعلی سینا، مروج الذهب مسعودی، سیاست نامه خواجه نظام الملک، جاویدان خرد ابوعلی مسکویه، شاهنامه فردوسی بخشی از سخنان بوزرجمهر در چهارمین بزم انوشیروان، جوامع الحکایات عوفی، تاریخ بیبھی، و زبده التواریخ ابوالقاسم کاشی نقل کرده است که البته جزئی است از کل. زیرا در کتابهای پارسی، هر جا سخن از پند و اندرز و اخلاق و راهنمایی و هدایت آدمیان بمیان آمده، مؤلف مطالبی را نیز به نقل از این حکیم افسانه ای ایرانی آورده است، ولی شاید شگفتناکترین، و در ضمن بی پایه ترین عبارات منسوب به وی حکایت سرپایا برساخته ای است که در تاریخ بیبھی آمده است: «چنان خواندم که چون بزرجمهر حکیم از دین گبرکان دست برداشت که دین با خلل بوده است و دین عیسی پیغمبر صلوات الله علیه گرفت، برادران [مراد اخوان دینی است] را وصیت کرد که «در کتب خوانده ام که آخر الزمان پیغامبری خواهد آمد نام او محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم، اگر روزگاری بایم نخست کسی من باشم که بدو گروم، و اگر نیام، امیدوارم که حشر ما را با امت او کنند. شما فرزندان خود را همچنین وصیت کنید تا بهشت بیابید...» بدین سبب کسری نوشیروان فرمان داد بزرجمهر را درغل

و زنجیر کردند. وی دو سال در زندان بماند و چون به دین نیایگان خود بازنگشت، نوشیروان «آخر بفرمود تا او را کشتند و مژله کردند. و وی به بهشت رفت و کسری به دوزخ!» تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۰، ص ۲۷۴-۴۲۸.

The Pahlavi Texts, ed. by Dastur Jāmaspji Minochehrji, Jāmasp-Asana, Bombay 1897. ۲

جلد اول و دوم این کتاب با دو مقدمه از بهرام گور انکلساریا و ماهیار نوایی به نام **منتهای پهلوی** جزء انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، در سال کوروش کبیر، تجدید چاپ شده است. درباره ترجمه های این متن رک. ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ص ۳۳۴.

۳- ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال یازدهم، ص ۳۰۳ - ۳۳۴ + ۱۷ صفحه متن پهلوی.

۴- اندرزنامه بزرگمهر حکیم، ترجمه فرهاد آبادانی، اصفهان ۱۳۵۰.

۵- فردوسی، شاهنامه، «بند دادن بوزرجمهر نوشتین روان را»، چاپ بروخیم، ج ۸، ص ۲۴۴۸ - ۲۴۶۱، بیتهای ۲۶۶۰ - ۲۴۳۱.

۶- ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر»، ص ۳۲۰ - ۳۲۱.

۷- ایرانشاه بن ابی الخیر، گوش نامه، نسخه خطی منحصر بفرد محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا، بنشانی

Or. 2780

۸- *The Pahlavi Texts*, p. 87 به نقل از ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر».

۹- اندرزنامه بزرگمهر حکیم، ص ۴۹ بخش انگلیسی کتاب.

۱۰- ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر»، ترجمه پارسی ۲۶۴ بند متن پهلوی در صفحات ۳۰۳ - ۳۲۰ چاپ شده است. در مقاله حاضر، عبارتهای پارسی که در ترجمه متن پهلوی اندرزنامه آورده ام، منقول از ترجمه ماهیار نوایی است.

۱۱- اندرزنامه بزرگمهر حکیم، ترجمه پارسی ۲۶۴ بند متن پهلوی در صفحات ۱ - ۱۸ چاپ شده است. از این بعد هر جا از ترجمه فرهاد آبادانی کلمه یا عبارتی نقل گردد، از ذکر شماره صفحه آن خودداری خواهد شد.

۱۲- درباره ضبط این کلمات در گوش نامه، در بهمن ۱۳۶۳ موضوع را از دوست دانشمندم آقای احمد تقضلی پرسیدم و نظر خود را نیز به آگاهی ایشان رسانیدم. ایشان در نامه دوم خرداد ۱۳۶۴ خود در پاسخ مرقوم داشتند «... کلماتی را که مرقوم فرموده اید، دقیقاً بررسی کردم. همان طور که حدس زده اید سه کلمه اول و سه متضاد آن همه کلمات پهلوی هستند یعنی همان سه شعار معروف زردشتی و متضاد آنها. اما این کلمات بی شک در منبع اصلی سراینده گوش نامه تصحیف شده اند. هُوخت (= پهلوی hūxt) بمعنی «گفتار نیک» است. اهوخت ظاهراً تصحیف شده هُوخت (پهلوی hūmat) یعنی «اندیشه نیک» است و هور تخفیف یافته هوروش (مخفف هوروشْت hūwaršt پهلوی) «کردار نیک» است. دوشْت قاعده تصحیف دوشْمَت (duš-mat) «اندیشه بد» و دوشوخ (ظاهراً دوشوخ) مخفف دوشوخت (پهلوی dušuxt) «گفتار بد» و دوشوور مخفف دوشووش (از پهلوی دوشوورشت dušwaršt). معانی که برای این کلمات در آیات بعدی ذکر شده در حقیقت نوعی تفسیر و توجیه است و نه معنی دقیق کلمات. جز این که آنها را به همین گونه چاپ کنیم و توضیحاتی مانند توضیحات فوق بنویسیم چاره ای نیست...» با سپاس فراوان از ایشان.

۱۳- در زیرنویس شماره ۱۰ گفتیم که در این مقاله، ترجمه پارسی «یادگار بزرگمهر» همه جا منقول از ماهیار نوایی است و اینک می افزاییم که کلمه یا کلمات داخل پرانتز را نیز مترجم به عنوان معادل یا توضیح در متن (در داخل پرانتز) یا در زیرنویس آورده است که ما در این گفتار این گونه معادلها و توضیحات را در داخل پرانتز در متن ترجمه افزوده ایم.

۱۴- در این مقاله، مقایسه هر یک از بندهای «یادگار بزرگمهر» با شاهنامه به نقل از ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر» ص ۳۲۰-۳۳۳ است.

۱۵- از این ببعده، در نقل ابیات **کوش نامه**، کلمه یا کلمه‌هایی که در داخل پرانتز آمده است، ضبط نادرست نسخه منحصر بفرد اساس تصحیح نگارنده است و کلمه یا کلمات پیش از آن تصحیح قیاسی است بتوسط نگارنده. بعلاوه در هر مورد که ضبط یا قراءت کلمه یا کلماتی روشن نبوده است، پس از آن نشانه پرسش را در داخل پرانتز افزوده‌ام. پیشاپیش از محققانی که مرا در قراءت درست این گونه کلمات یاری نمایند سپاسگزاری می‌کند.

۱۶- در برخی از موارد که ترجمه فرهاد آبادانی با ترجمه ماهیار نوایی تفاوت آشکار دارد، ترجمه آبادانی را در درون چنگک آورده‌ام.

۱۷- پس از این بیت، سه بیت زیرین آمده است که در آن سؤال و جوابی مطرح نگردیده است:

چو از مرد دین پاسخ آمد درست	یکی راه باریکتر باز جست
بدو گفت کسای مهتر پاک رای	همه پاسخ اندر خور آمد بجای
یکی پرسشدم دیگر آمد به روی	اگر پاسخش بازبایی بگویی

۱۸- در نسخه خطی **کوش نامه** لفظ «زوش» در تمام موارد بشکل «روش» نوشته شده است. چون در هیچ یک از فرهنگها کلمه «روش» را نیافتم، این موضوع را همراه چند پرسش دیگر با دوست دانشمند آقای جلال خالقی مطلق در میان نهادم. ایشان مرا راهنمایی کردند که این لفظ در دیگر متون فارسی با ضبط «زوش» آمده است، و نیز رای پاول هرن و هو بشمان را در این باب برابم نوشتند. با سپاسگزاری از ایشان.

۱۹- این بیت و دوازده بیت پس از آن (بیتهای ۴۵۸۰ تا ۴۵۹۲ **کوش نامه**) با بندهای ۲۵۵ تا ۲۶۴ متن پهلوی تطبیق نمی‌کند، ولی همچنان که پیش از این گفتیم برخی از سؤال و جوابهای مذکور در این ابیات با بیتهای ۲۶۴۰-۲۶۶۰ **شاهنامه** کم و بیش مطابقت دارد. در اینجا نخست ترجمه ده بند پایان پندنامه پهلوی را می‌آوریم و سپس ابیات شاهنامه را.

۲۵۵- چه گرانتر؟ ۲۵۶- منش پیمان شکنان (: مبر دروغان).

۲۵۷- چه نگرانی فزای تر؟ ۲۵۸- بودن با بدان و دژ آگاهان... [از متن عبارتی افتاده است] چیز به مردمان

نیک (: فرارون).

۲۵۹- چه بدتر؟ ۲۶۰- بیگانگی و بیابان منشی (: گمراهی، خشونت).

۲۶۱- چه چربتر؟ ۲۶۲- رادی بهان.

۲۶۳- چه آن که برترین چیزست؟ ۲۶۴- و تجر یزدان (: قضاوت خدا).

چنین داد پاسخ که سنگ گناه	گرانتر چه دانی بدو گفت شاه
ز گفستارها هم ز کردارها	بپرسید کز بدترین کارها
که خواند ورا هر کسی بد کنش	کدام است با ننگ و با سرزنش
ستیهیدن مردم بیگناه	چنین داد پاسخ که زفتی ز شاه
دریغ آیدش پوشش و پرورش	توانگر که تنگی کند در خورش
به گشتن ندارند آواز نرم	زنانی که ایشان ندارند شرم
و گرتنگدستان بلندی کنند	همان نیکمردان که تندی کنند
چه بر پاییکار و چه بر شهریار	دروغ آن که بی رنگ و زشت است و حوار
هم از آشکار و هم اندر نهفت	به گیتی ز نیکی چه چیزست گفت
روان را بدان چیز روشن کند	کز آن مرد داننده جوشن کند

چنین داد پاسخ که کوشا به دین
 دگر آن که دارد ز یزدان سپاس
 بدو گفت کسری ز کرده چه به
 چه بهتر ز فرمودن و داشتن
 چه بهتر کنز آن باز داریم چنگ
 به پاسخ نگهداشتن گفت خشم
 دگر آن که بیدار داری روان
 فرو هشته کین بر گرفته امید
 به کار بزه چند یابی مزه
 سپاس از خداوند خورشید و ماه
 چو این کار دلگیرت آمد به بن

ز گیتی نیابد مگر آفرین
 بود دانشی مرد نیکی شناس
 چه ناکرده از شاه و از مرد که
 و گرمرد را خوار بگذاشتن
 گرفتن چه بهتر ز بهر دزدنگ
 که از پر گناهان بخوابند چشم
 نکوشی به بد کارها تا توان
 بتابد روان زو بکردار شید
 بیفگن مزه دور باش از بزه
 که رستم ز بوزرجمهر و ز شاه
 ز شطرنج باید که رانم سخن

شاهنامه، ۸/۲۴۶۰ - ۲۴۶۱/۲۶۶۰ - ۲۶۶۰

برگزیده‌ها

از کتاب

روزها*

نوشته محمد علی اسلامی ندوشن

مقدمه

بازگشت به گذشته‌های دور و نوشتن خاطره به چه معناست؟ آیا می‌خواهیم از گذشته‌ای که دیگر در دست نیست شمایی بسازیم و آن را به یادگار نگهداریم؟ آیا می‌خواهیم چیزی به دیگران بیاموزیم؟

برای من هر دو، و یا هر سه، و سومی آن این است که می‌خواهم به این گذشته‌چنگ بزنم، تا آینده را بدان بیارمانم؛ آینده‌دم زنده در هوای گرگ و میش، در شفق سر بگون، و در دنیایی که به سوی غلظت و دودهای دوارانگیز روان است.

بازگشت به گذشته، نوعی از بازشناخت خودست، حسابرسی از خود: که بوده‌ام، چه کرده‌ام و چه هستم؟ زیرا انسان به مرحله‌ای از عمر می‌رسد که باید قدری به حسابهایش

محمد علی اسلامی برای کتاب خـوانان دو سه دهه اخیر ایران نامی است آشنا. وی نویسنده و مترجمی است پرکار و توانا که نشر فارسی را روشن و روان و ساده و دلنشین می‌نویسد. وی در کتاب روزها (انتشارات یزدان، تهران ۱۳۶۳) خاطرات خود را از چهار تا چهارده سالگی برشته تحریر درآورده است و در آن خواننده را به همراه خود به عمق روستای کبوده چهل پنجاه سال پیش می‌برد و از مشاهدات خود تابلوهایی زنده و زیبا در برابر دیدگان آنان قرار می‌دهد. ما مقدمه این کتاب خواندنی و بخشهایی از آن را در بخش «برگزیده‌ها» نقل می‌کنیم تا خوانندگان ایران نامه، هم با یکی از تازه‌ترین آثار محمد علی اسلامی آشنا شوند و هم از آنچه در یکی از روستاهای ایران چهل پنجاه سال پیش می‌گذشته است آگاه گردند، با یادآوری این موضوع که سراسر ایران، حتی تهران و مراکز استانها، نیز در آن سالها و حتی سالهای پس از آن کم و بیش با کبوده تفاوت چندانی نداشته است. ایران نامه

برسد، به قول فردوسی: «مگر بهره‌ای گیرم از پند خویش...» و آنچه در دست مانده همین خاطره‌هاست؛ آن را در طبق اخلاص بگذاریم، ظاهر و باطن...

از همه اینها که بگذریم، آیا این نوشتنها، بیاد آوردنها، بر سر مزار روزها بازگشتنها نشانه آن نیست که آرام آرام مرگ بر درمی کوبد، و آیا همه اینها یکی از همان ترفندها نیست، برای آن که ندای او را با بیم کمتر بشنویم، خود را با گذشته‌ها مست کنیم؛ و اگر روبرو دورنمای دیوارست، خود را بر پهنه گذشته بگسترانیم، برای آن که به خود بگویم که هنوز هم بی پهنه نیستیم؟ کلاف زمان باهستگی باز می‌شود، ما بر پشت خاطره‌ها روندگان بر جای مانده‌ایم، سفر کننده به صبحگاه عمر، نشسته‌ایم و می‌نگریم و حکایت می‌کنیم: روزی بود و روزگاری...

و اما دیگران از آن چه بهره‌ای خواهند گرفت؟

بهره آن که خواهند آموخت که ما از چه ماجرابی لبریز بوده‌ایم: من و همه همسنگهای من - چند سال کوچکتريا چند سال بزرگتر - همه کسانی که این موهبت را یافته‌اند که در این بُرهه از زمان قرار گیرند که ما گرفته‌ایم.

زیرا ما پیام‌آور قرون هستیم، نسلی هستیم که گذشته‌های دور در وجود ما به دوران جدید پیوند خورده است، سری به گذشته داشته‌ایم و سری به آینده. هیچ نسلی - نه پیش از ما و نه بعد از ما - این امتیاز بی بدیل را نیافته است و نیابد که آنچه ما دیده‌ایم ببیند. آنچه ما از اکنون دیدیم، گذشتگان ما ندیده بودند، و آنچه از گذشته دیدیم، کسانی که چندی بعد از ما آمده‌اند امکان دیدنش را نیافته‌اند.

علاوه بر این، ما بر سر راه شرق و غرب نشسته‌ایم، مای ایرانی در این دوره خاص؛ چه بخواهیم و چه نخواهیم، مرد دو مرده‌ایم؛ هم از شرق نصیب داریم و هم از غرب، نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه... و حال آن که یک مرد مغرب زمینی تنها می‌تواند از غرب خود خبر داشته باشد.

پس این گوینده هر که باشد و با هر درجه از اعتبار، از آنجا که راه‌نشین «چهار مرز» است: شرق و غرب و قدیم و جدید، به حرفهایش گوش دهیم.

ما بر پشت شتر سفر کرده‌ایم و با «جت» نیز، به نوای نی چوپانها گوش داده‌ایم و به کنسرت بتهوون. مولوی و شکسپیر را در کنار هم نشانیده‌ایم، از کویرهای طیس تا ایستگاههای فضایی را در نور دیده‌ایم؛ در دنیایی که مالا مال از خبرست، و می‌رود به جانب تعارضهایی که در آن چه بسا علم، که همواره نجات بخش بوده است مانند اژدها دهان باز کند. آیا این اژدها چون عصای موسی برای بلعیدن سحرهاست، و یا بر خلاف

رای مولانا جلال الدین، چندی بعد خواهند گفت که: «فرعونی با فرعونی در جنگ شد»؟

این پنجاه سال میانهٔ قرن بیستم، ستیغ زمانهاست، چه‌ها که در آن نبوده؟ جنبش ملتها و قومهای محروم، دو جنگ بزرگ جهانی، اوج و حضيض مکتبها و مرامها، برخورد نفرتها و ایشارها، و آنگاه شکست تمدن صنعتی (و نیز مارکسیسم) که تا همین نیم قرن پیش، بزرگترین شاهکار دستاورد بشری، و آخرین پاسخ به سؤالهای انسان پنداشته می‌شدند.

امتزاج شوریدگی و عقل، بزرگترین شوریدگیها و بزرگترین هوشمندنها. بشر گمگشته و گرانبار از چاره‌جویی، بشر سر بلند و خمیده، که در میان تدبیرهای رهایی بخش خود، به بند کشیده شده است. در چه زمانی این همه حرف زده می‌شد و نوشته نوشته می‌شد؟ در چه زمانی این همه برخورد اندیشه بود، این همه راه نشان داده می‌شد و برای بشر صلاح اندیشی می‌گشت؟ و با این حال، در چه زمانی این همه آینده لرزان بود؟ دنیا به کجا می‌رود؟ به سوی رستگاری نهایی یا زوال نهایی؟ آیا این همان کمالی است که حافظ درباره‌اش می‌گفت: «که نیستی است سرانجام هر کمال که هست؟» نمی‌دانیم.

در بسیاری از دورانها، مردم، روزگار خود را آخرالزمان می‌دانستند، به سبب بسیاری فجایع و ناهنجاری اوضاع. ما هم شاید اسیر همان دزدگی هستیم، و نیز دستخوش همان امیدواری برای نجات؛ منتها در این زمان نوسان میان بدبینی و نویدبخشی، بیش از هر زمان سرعت گرفته است. من به شکرانهٔ آن که در این «دورانِ دوران‌ها» زیسته‌ام، که بیش از هر دوران، ژرفا، غم و شادی، زیبایی و زشتی روح بشر را منعکس کرده است، می‌کوشم تا دیده‌ها و خواننده‌ها و شنیده‌های خود را بر قلم آورم، با خلوص و خضوع. اما که می‌تواند گفت که چون از گذشته‌ای دور حرف می‌زند، همان را می‌نویسد که به عین، در آن زندگی کرده است؟ آیا نه آن است که گذشت این مقدار عمر - چهل یا پنجاه سال - خاطره‌ها را از قرع و انبیق زمان که بسیار پیچاپیچ است می‌گذرانند، سرانجام چیزی را به ذهن عرضه می‌کند که متفاوت است با آنچه در اصل بوده؟

در واقع آنچه امروز از گذشته نوشته می‌شود، هر چند با نیت امانت همراه باشد، نه همان است که بوده و نه جز آن؛ هم هست و هم نیست. هیچ کس نمی‌تواند شخصیت امروزی خود را - هنگامی که می‌نویسد؛ از گذشته‌هایش - که یاد را از آنها به زایش می‌آورد - جدا نگاهدارد. پس آنچه ما اکنون می‌گوییم، هم از دیروز در آن است و هم از

امروز؛ دیروز، در کالبد امروز درآمده.

این آمیختگی که ناشی از طیّ زمان کردگی است، اجتناب ناپذیرست؛ ولی در مجموع، مهم آن است که مجرای که آن از آن گذشته است، کم و بیش ناآلوده باشد. این همان است که آن را خلوص نامیدم، در حدّ توانایی. ص ۱۳-۱۶

نخستین یادها

سه یا چهارساله بودم، دقیق نمی دانم. نخستین خاطره ای که دارم آن است که از حیاط خانه به طبقه پایین که حوضخانه بود افتادم. سه متری بلندی داشت و دور تا دور حوض تخته سنگهایی بصورت تیغه، یعنی ایستاده نصب کرده بودند. چانه ام درست روی یکی از این تیغه های سنگ خورد و زخم شد، ولی عیب دیگری پیدا نکردم. به نظر خیلی ها معجزه ای بود که کسی از چنین بلندای روی لبه سنگ بیفتد و سالم بماند. توی ده پیچ افتاد که «نظر کرده است»، و از آن پس زنهایی برای خوشامد می آمدند و می گفتند که خواب دیدیم که در بزرگی چه و چه خواهد شد و آینده های پر آب و تابی برای من پیش بینی می کردند.

خاطره دیگر از شبی است که کلانتر ده داماد می شد. مرد بلند بالای زیبایی بود. خانواده ام به عروسی رفته بودند. کلانتر، مرا از بغل آنها گرفت و برد توی طویله و سوار بر اسب خود کرد. اسب لخت، جلو آخور ایستاده بود. رنگ خاکستری داشت، با کفلهای فربه و مغرور و باد توی بینیش می انداخت که در من ایجاد ترس کرد. دقیقه ای مرا بر پشت آن نگهداشت که گرم و جاندار بود. اسب کمی عصبی شد، ولی بر سر هم آرام بود. سپس بیرون آمدم. خود کلانتر خیلی شاد و خندان می نمود. شورانگیزترین شب زندگی بود. از آنجا مرا بردند به مجلس زنانه که عروس را تازه از حمام بیرون آورده بودند. مرا گرفت و در دامن خود نشانید. همه زنهای اعیان جمع بودند که عروس در میان آنها درخشش خاصی داشت.

از همان کودکی از عروس بی اندازه خوشم می آمد، برای آن که بطرز خاصی آراسته شده بود و با زنهای دیگر فرق داشت. پر از زرق و برق و رنگ و نگار بود. عروسهایی که از خانواده های اعیان بودند، چارقد توری پولکدار بر سر آنها می کردند که پولکها در زیر نور برق می زد. یک شیء زینتی بود، گیرد، شبیه به یک گیرده سوهان، که از موم درست

می شد و پولکهای رنگارنگ توی آن می نشانندند و جلوپیشانی عروس می آویختند، و آن پولکها نیز می درخشید.

زیر ابروی او را برمی چیدند و سرخاب و سفیداب به صورتش می مالیدند و سورمه به چشمش می کشیدند و گلاب به تنش می زدند و سرانگشتانش را حنا می بستند و پیراهنی که بر تن او بود، از زربفت یا اطلس، غالباً به رنگهای تند بود: سرخ یا سبز یا بنفش، و بر روی آن آرخالق ترمه یا رضا تُرکی.

بخصوص بوی حمام را خوش داشتم: بوی آمیخته شده با حنا و سفیداب (سفیدابی که لای گل سرخ خوابانده شده بود) و نیز بوی لباسهایی که برگ گل و یا بیدمشک لای آنها گذارده بودند، و این بوهای متغایر و متکامل ممزوج شده، همراه می شد با بوی تن عروس، بوی عرق او و زلف او. موی او را می چیدند و به صورت «چتر» در می آوردند. مهمترین تفاوت میان دختر و عروس همین چیدن موهایش بود، و این چترها که هنوز کمی تری حمام داشت، به دو سوی صورت آویخته می ماند.

عروس نمونه کامل رمز و شکنندگی و شرم و لطف زنانه بود. ساکت می نشست، سرش را به زیر می انداخت، مانند بُت، آراسته و بیحرکت. توی چادر نماز خود یک عالم اسرار بود، همان خرمن ناز که می گفتند، او بود.

واقعه مهم دیگر از آبله کوبی خود به یاد دارم. شاید پنج ساله بودم. چون یکی از برادرهایم در دو سالگی از آبله مرده بود، پدر و مادرم بر سر این موضوع نگرانی خاصی داشتند. تلقیح آبله بتازگی در «شارسان» شایع شده بود. پدرم به شهر نوشته بود که یک «آبله کوب» را با مایه و همه وسایل به ده ما بفرستند. بدین گونه، آقای «سلطان» را که در عین حال طبیب هم بود، با اتومبیل با آب و تاب تمام وارد کردند.

نخستین اتومبیلی بود که به کبوه می آمد. بیرون دروازه ایستاده بود (آن سالها همه اتومبیلهای سواری را فوراً می گفتند) و بوی خوشایند بنزین می داد. نخستین بار بود که بوی بنزین و بوی صنعت به بینیم می خورد. راننده مرا گرفت و روی دشک سوار کرد. از همه عجیبتر بنظرم دو چراغش آمد که مانند دو چشم حیوان بودند. راننده بوق هم زد و دهاتیها ترسیدند و فرار کردند، از آن بوقهای شلجمی شکل بادی بیرون در که صدای نکره ای می داد.

آقای «سلطان» به خانه ما ورود کرد. سماور می جوشید و حلوا را که از شهر آورده بودند چیده بودند. اعیان ده به دیدن «دکتر» می آمدند. پدرم آرام و فکور نشسته بود. شاید به زخمی که می بایست به پسرش بزنند می اندیشید. از همان مقدار زخم هم نگران بودند،

زیرا تجربه تازه‌ای بود و نمی دانستند چه از آب در خواهد آمد.

بعد از ناهار مراسم آبله کویان به عمل آمد. بر هر دو دستم کوبیدند و خیلی آبدار، که اثرش محکم بر ساعدهایم مانده است. یک شبانروزی که آبله کوب در ده بود، بچه‌های دیگری را هم برای همین منظور می آوردند. برای مردم باور کردنی نبود که یک قطره مایع بیرنگ بتواند از یک بیماری بزرگ جلوگیری کند. در برابر کار این فرنگی‌ها حیرت زده بودند، و درست نمی دانستند که آن را حمل بر فتنه آخرالزمان بکنند، یا بر معجزه‌ای، که ظهورش از جانب یک «قوم کافر» بعید بود.

اینها را بعد برای من حکایت کردند، و حتی گفتند که یکی از خانهای مُعاند نزدیک خانه ما ایستاده بوده و مردم را که برای آبله کوبی می آمده‌اند، بر می گردانده، و می گفته که این «آب نجس فرنگی» بچه‌های شما را کور خواهد کرد. عده‌ای نیز از این که مداخله در کار خدا حساب می شد، از کوبیدن آبله به بچه‌هاشان ابا داشتند. سوزش تیغ دکتر خوب یادم است. دست مرا محکم گرفتند و او کار خود را کرد. من به گریه افتادم. هیبت یک عمل جراحی داشت، ولی من نجات یافته بودم. پدر و مادرم اولین اتکایی بود که بر علم می کردند. ص ۵۷ - ۵۹

ز خاک کربلا بوی سب می آید

واقعه مهمی که در این زمان پیش آمد، عزیمت ما به کربلا بود برای زیارت. به همراه یک کاروان بزرگ حرکت کردیم؛ عده‌ای خویشاوند چون عمه و عمه‌زاده‌ها و خاله و غیره... و عده‌ای هم غریبه.

رسم بر این بود که کسی که پیشقدم زیارت یکی از اماکن متبرکه می شد، آن را به ده اعلام می کرد تا کسان دیگری هم که چنین نیتی می داشتند به جمع پیوندند. کار بدین گونه آغاز می شد که «چاووش» ده را که در آن زمان مرد نسبتاً مسنی بود و صدای خوش طنینی داشت، به اعلام خبر و می داشتند، بدین معنی که اسب یا قاطری در اختیار او می گذاشتند، و او با عمامه و عبا و هیأتی موقر، توی کوچه‌ها راه می افتاد و به آواز جلی شعرهای برانگیزنده در نعت زیارت می خواند. شلاقی به دستش بود. دهنه اسب را در کف می لغزاند، و گاه آهسته‌تر گاه تند تر راه می سپرد. هر چند گاه می ایستاد، چشم بر هم می نهاد و با صدای پر موج و سوزناک خود بانگ بر می داشت و آنگاه هی بر اسب می زد و نوک شلاقی بر او می نواخت و چهار نعل به راه می افتاد. همه اینها جزو شگردهای کار بود. صدای سُم ستور که توی کوچه‌های تنگ می پیچید، گرد و

خاکی که از آن بلند می‌شد و تحریر و زیر و بم دادن آواز... همه می‌بایست برانگیزنده باشد. اگر برای مشهد بود می‌خواند:

ای دل غلام شاه جهان باش و شاد باش
همواره در حمایت لطف اله باش
قبر امام هشتم و سلطان دین رضا
از جان بیوس و بر در آن بارگاه باش
و اگر برای کربلا:

هر که دارد هوس کربلا بسم الله
هر که دارد سر همراهی ما، بسم الله
یا:

ندای شوق امام غریب می‌آید
ز خاک کربلا بوی سیب می‌آید
و شعرهای دیگری که در یاد من نمانده است.

چاووش چند روزی به همین صورت می‌گشت. حالت ده عوض می‌شد، و جوشی در آن پدید می‌آمد. مردم باصطلاح خودشان «دل کنده» می‌شدند، آه می‌کشیدند و اشک از چشمانشان جاری می‌گشت. آنها که نمی‌توانستند، می‌گفتند خوش به حال آنهایی که می‌توانند. بطور کلی آرزوی زیارت و بخصوص زیارت «عبات» که دوردست بود و چند شهید بزرگ را در خود مدفون داشت، بسیار قوی بود. بودند کسانی که تنها آرزویشان در زندگی همین باشد. در ده بین کسانی که به زیارت رفته بودند و کسانی که نرفته بودند، تفاوتی محسوس بود. به دسته اول با احترام خاصی نگریسته می‌شد، جزو گروه «ممتازان» بودند که امام آنها را طلبیده بود، و آنان همواره و مکرر با آب و تاب شرح سفر خود را برای نرفته‌ها نقل می‌کردند، که چگونه مرقد را بوسیدند و چگونه دست به قفل گرفتند؛ چگونه شهر بزرگ بود، و چگونه از هر فرقه، ترک و تاجیک و بربری آمده بودند.

با شنیدن صدای چاووش، هر کسی به فکر می‌افتاد که بتواند راهی به تشریف پیدا کند. کسانی بودند که برای همین منظور پس انداز کرده بودند، ولی دیگران که شوق به سرشان می‌افتاد و پول آماده‌ای نداشتند چگونه؟ اگر چیزی در بساط بود می‌فروختند: چند گوسفند، یک جَرّه آب...

بدین ترتیب عده‌ای داوطلب می‌شدند و اسم آنها در ده می‌پیچید. در میان آنان نه تنها «اربابها» و توانگرترها بودند، بلکه کاسب و چوپان و رعیت هم پیدا می‌شد. در به روی همه باز بود، گاهی کاروان بزرگ متنوعی جمع می‌شد، از زن و مرد و بچه...
وعده روز حرکت گذارده می‌شد و همگی صبح، توی رودخانه خشک بیرون دروازه گرد می‌شدند. علاوه بر مسافران، عده زیادی به بدرقه می‌آمدند. منظره تأثرانگیزی بود. بر

جای ماندگان گریه می کردند و التماس دعا می گفتند. و روندگان شادکامانه جواب می دادند: «محتاجیم به دعای شما». فیض یافتگان را جزو کسانی می دانستند که به بهشت رفتن آنها حتمی است، و خود را به علت فقر، از این موهبت محروم شده می شناختند. نمی دانستند که ثواب حسرت از ثواب عمل چه بسا که کمتر نباشد. آنگاه لحظه آخر دست به گردن می شدند و بوسه ها و معانقه ها رد و بدل می گشت. کسانی که عازم بودند قیافه سبک و خندان داشتند، چشمهایشان برق می زد، و حتی نمی توانستند پنهان کنند که خالی از غرور و برتری فروشی ای نیستند. این سفر اولی بود که من به سنی رسیده بودم که می توانستم حلاوت زیارت را دریابم. چون هنوز اتومبیل کمیاب بود و راهش به کبوده باز نشده بود، با «مال» یعنی الاغ و قاطر می بایست به شهر رفت، تا از آنجا اتومبیل گرفته شود. بنا بر این ته رودخانه از چارپا و آدم سیاهی می زد. بعضی پیاده و بعضی سواره. ده، از سعادتمندترین افراد خود خالی می شد. آنها دور می شدند و بجای ماندگان ایستاده بودند، بغض در گلو و اشک در چشم.

سفر کربلا برای من بسیار پر خاطره بود. هر لحظه اش پر از هیجان و دیدار چیزهای ناشناخته. نزدیک به تمام خویشاوندان ما جمع بودند. نخست بیابان و کویر و افق پهناور خلوت بود، یعنی فاصله میان کبوده و «شارسان» که یک شبانروز گذاردند تا آن را پیمودند. زنهای اعیان و از جمله مادر و خواهرم سرنشین «پالکی» بودند و مرا نیز گاه نزد آنها می فرستادند. من مرکب خاصی نداشتم و دست به دست می گشتم؛ هر ساعتی یکی از خویشاوندان که سوار بر اسب یا قاطر بود، مرا جلو خود می گرفت.

کاروان شاد و سبکباری بود. به جانب غایت مقصود که زیارت تربت «سرور شهیدان» بود می رفت و از این رو رنج راه به چیزی گرفته نمی شد.

چون عده زیاد بود، چاوش را هم با خود برداشته بودند. در چنین حالتی رسم بود که خرج چاوش را مشترکاً بپردازند. او آمده بود که بین راه شعرهای هیجان انگیز بخواند و ذکر مصیبت بکند و شوق سفر را در دلها زنده نگاهدارد.

بعد که به شهر رسیدیم، دیدن شهر خود داستانی داشت. دیگر به سنی رسیده بودم که می توانستم تازگیها را درک کنم. برویا و جمعیت، کوچه های سقف دار پر از مغازه که همان بازار بود، دوچرخه، گاری، دکانهای سرشار از جنس و عطاریهای خوشبو، خلاصه دهها چیز که هرگز تا آن زمان ندیده بودم. از همه جالبتر گاراژ «جنوب» بود، روزی که برای خرید بلیط بدانجا رفتم: اتومبیلهای بزرگ را که هر یک در چشم من هیكل کوهی

داشتند، آتش می‌کردند و جا بجا می‌کردند؛ صدای آنها، خُر خُر و دودی که از لولهٔ انگروز بیرون می‌زد و بوی بنزین، بخصوص بوی بنزین که برای من مست‌کننده بود؛ و این لذت بردن از بوی بنزین را تا سالها بعد در خود نگاهداشتم که رایحهٔ قدرت و صنعت می‌داد. آنگاه دیدار شوفاژها که لباس چرب بر تن داشتند و دستهای روغنی، ولی هریک در نظر من یک «سوپرمن» نیمه‌فرنگی جلوه می‌کردند، زیرا می‌توانستند با علم و مهارت خود این اتومبیل‌های غول‌پیکر را بحرکت آورند.

رفت و آمد به گاراژ «جنوب» چند بار تکرار شد، تا ترتیب بلیطها داده شود. چند نفری که پشت میز، در دفتر گاراژ نشسته بودند، با کت و شلوار و قیافه‌های بی‌اعتنا، آنان نیز در نظر من افراد فوق‌العاده مهمی جلوه می‌کردند. یکی از آنها که تحویلدار بود، پولهای نقره را جلو خود «کوت» کرده بود، با چالاکی می‌شمرد، یک قرانی و دو قرانی و پنج قرانی و یک تومانی را از هم جدا می‌کرد و از میان آنها اگر سکهٔ ساییده‌ای بود که می‌گفتند «کسری دارد»، و امی زد. هنوز عکس شاهان قاجار بر سکه‌ها بود، البته تعدادی هم بود که عکس رضاشاه را با کلاه پهلوی بر خود داشت.

اگر روزها و روزها در گاراژ «جنوب» می‌ماندم و تماشا می‌کردم، خسته نمی‌شدم. تنها هیجان حرکت و لذت اتومبیل سواری، مرا به ترک محل ناشکیبا می‌داشت.

سرانجام آن روز بزرگ فرا رسید. اتومبیل سیمی‌ای را ته گاراژ به ما نشان دادند و گفتند این «ماشین» شماسست. من گاهی به آن نزدیک می‌شدم و نگاههای عاشقانهٔ دزدانه بر آن می‌انداختم، چنان‌که گویی مجاز نبودم که زیاد به آن خیره شوم.

روز مقرر همهٔ مسافران توی گاراژ جمع شدیم. ما که سی چهل نفر بودیم، همگی می‌بایست توی این اتومبیل جا بگیریم. بار و بندیلها کنار گاراژ ریخته بود، و مقدار آنها واقعاً زیاد بود، زیرا هر خانواده یک مجموعهٔ مایحتاج را با خود آورده بود: از نان خشک و ماستینه و روغن و قرمه و پنیر و کشک برای خوراک، تا اسباب و وسائلی چون رختخواب و قالیچه و سماور و آتش‌گردان و قابلمه و آفتابه و چراغ دستی و نظایر اینها؛ و آنگاه بقیچه‌بندی لباس بود و کفنهایی که همگی با خود آورده بودند تا تبرک کنند.

صبح که برای حرکت به گاراژ رفتیم تا عصرگاه منتظر ماندیم. نزدیک غروب شروع کردند به بستن بار. رختخوابها و بقیچه‌ها را ته اتوبوس جای می‌دادند، که نشیمنگاه نرمی برای سرنشینان فراهم گردد. بقیهٔ اثاث بالای سقف قرار داده می‌شد. می‌ماند چراغ دستی و آفتابه و زنبیل که آنها را با نخ به دیواره‌های سیمی اتومبیل بستند. جا بجا کردن و بستن اثاث ماجرابی داشت. شاگرد شوفاژ بد خلقی می‌کرد و دهاتیها با خواهش و

خضوع، وسائل خود را در دست گرفته بودند و هر کسی می خواست که مال او را زودتر ببینند.

سرانجام هوا تاریک شد و شروع به سوار کردن کردند. زنها در ته اتوموبیل نشاندند، و مردها در جلو قرار گرفتند. خود سوار کردن و نشاندن هنری می خواست که یکی از گاراژدارها متخصص این کار بود، یعنی می بایست چنان تنگ نشانند که همگی جا بگیرند. اغراق نبود اگر گفته می شد که «اگر سوزن می انداختی پایین نمی آمد». یک ردیف چهار نفری از مردها بر لبه انتها قرار گرفتند و پاهایشان آویزان ماند. جلو آنها را طناب کشیدند که نیفتند. پدر من و یکی دیگر از مردها پهلوئی راننده نشستند که جای راحتتری بود. چیزی شبیه به کشتی نوح بود که حرکت می کرد.

پس از هاپهوی بسیار و بگومگو اتوبوس آتش کرد و در حالی که بانگ صلوات از آن بلند بود از گاراژ بیرون رفت. بعضی از مسافران شروع کردند به دعا خواندن. کسانی که نخستین بار بود که سوار اتوموبیل می شدند (و نزدیک به تمام این گونه بودند) از تعجب باز نمی ایستادند که اطاق چهارچرخه ای خودش برود، بی آن که دست مرئی ای آن را به جلو برانند، و بر رحمانیت خدا که به بنده کافر فرنگی خود این همه هوش داده بود آفرین می گفتند. عده ای از مسافران، بخصوص زنها که تحمل بو و تکان اتوموبیل را نداشتند، دل بهم خوردگی پیدا می کردند. از این رو آق و استفراغ از اینجا و آنجا شروع گشت. قوطی و دستمال رد و بدل می گشت که بکار برده شود. حال بعضی بد بود، و اینان بر عکس، نفرین می کردند بر «لامذهبی» که این اختراع را کرده بود، یعنی اتوموبیل را.

با آن که به نسبت زمان، سرعت خیره کننده ای داشت، باز می بایست ساعات درازی در بر گیرد تا به اصفهان و سپس قم برسد. بیش از یک شبانروز. بین راه گاه بگاه چاووش شعرهای مناسب به آواز می خواند و طلب صلوات می کرد، که همه مردها از ته دل می فرستادند، و زنها در دل.

برای وقت گذرانی، مردها گاهی با همدیگر شوخی می کردند، گاهی تخمه می شکستند و یا چرت می زدند. چون راه اسفالت نبود گرد و غبار عجیبی از پشت اتوبوس بلند می شد و به داخل می آمد. گرد سفید غبار همه را پوشانده بود، بخصوص ردیف اولیها را که دیگر سیاهی ریش و مویشان معلوم نبود. خوشبختانه اوائل پائیز بود و هوا نه سرد، و گرنه بدنه های مشبک اتوموبیل سیمی از سرما طاقت همه را می برید.

چون به قم رسیدیم می بایست برای زیارت حضرت معصومه (ع) دو سه روزی توقف کرد. خانواده من در شهر قم سر و سامانی داشت، زیرا دایم از سالها پیش در آنجا

زندگی می‌کرد و ما مستقیم به خانه‌ی وی رفتیم. خانواده‌ی او نیز که از پیش خبر شده بود، خود را آماده می‌کرد تا با ما همسفر گردد... ص ۶۲ - ۶۶

تلقینی که باران بر سوره‌زار بود

پیش‌آمد خوش دیگر آن بود که در «مدرسه مبارکه کبوده» وضع تازه‌ای پدید آمد، و آن این بود که معلم جدیدی برایش روانه کردند. آقای بطحائی که جوان شسته رفته‌ای بود از راه رسید و در خانه‌ای که بر حسب اتفاق به خانه‌ی ما نزدیک بود منزل گرفت. او می‌بایست معلم کلاس ما باشد. حضور او تنوعی در کار مدرسه می‌گذارند. غریبه بود، و با لهجه‌ای غیر از لهجه‌ی ما حرف می‌زد. لباس پوشیدنش با پوشش مردم ده قدری تفاوت داشت، و همه‌ی اینها برای ما کنجکاوی برانگیز و مشغول کننده بود. از اینها گذشته آقای بطحائی مرد جالب توجهی بود؛ قدی متوسط، کله‌ای بزرگ، استخوان بندی ظریف و بشره سفید داشت. ظرافت اندام و نرمی حرکات و سخن گفتن آهسته‌اش طوری بود که بیشتر می‌بایست زن شده باشد تا مرد. لبهای به جلو آمده و چشمهای مهربان محبوب داشت.

از همان روز اول آوازه چشم‌پاکی، باخدایی و نجابت او در ده پیچید. در آن زمان نخستین مأمور دولت و نخستین غریبه بود که در کبوده مقیم بود، و با آن که سرجنبانان ده با غریبه‌ها میانه‌خوشی نداشتند، آقای بطحائی با سادگی و افتادگی، بزودی در دل همه جا گرفت. هیچ ایرادی نمی‌توانستند به او وارد آورند.

در کوچه، سر خود را پایین می‌انداخت و به زنها نگاه نمی‌کرد. چون به او سلام می‌کردند (و عادت بر آن بود که غریبه‌ها را به همان اندازه محترم شمارند که اعیان ده) جواب بلند بالایی می‌داد، ولی نسبت به مردان غالباً در سلام پیشدستی می‌کرد. در مدرسه نیز که معلم ما قرار گرفت به هیچ وجه جَدَبه و زهرچشم‌گیری نداشت. با ادب و ملامت رفتار می‌کرد. هرگز دست به شلاق یا ترکه نمی‌برد. حد اکثر گوش بچه‌ها را می‌کشید. با این وصف، حالتی احترام‌انگیز داشت و همه‌ی بچه‌ها رعایت جانب او را می‌کردند. ولی جنبه‌ای که بزودی سر و صدایش در ده پیچید و او را فرد انگشت‌نمایی کرد خصیصه‌ی با طهارتیش بود. نظافت شرعی را به حد وسواس رسانده بود. هر شب به حمام می‌رفت و غسل می‌کرد. چراغ قوه‌ای داشت که با دینام کار می‌کرد، یعنی لای دست که قرار می‌گرفت، اهرمکی داشت که فشار می‌دادند، و آن، دینام را به کار می‌انداخت و با صدای «قیچ» یک اشعه نور می‌افکند. بدین صورت، با باز و بست

کردن دست، اشعه‌های متناوب می‌افتاد و خاموش می‌شد و جلو پا را خوب روشن می‌کرد.

این چراغ دستی که نخستین اختراع از این دست بود که وارد ده می‌گشت، شهرتش از خود صاحبش بیشتر شد. با قیچ قیچ صدایش و پرتوسفیدی که تا دور دست می‌افکند، و حتی سگها از جلویش فرار می‌کردند، مایهٔ اعجاب بود، تا حدودی نزدیک به چشم‌بندی. هر سحرگاه در دقیقهٔ معین، صدای این چراغ در کوچهٔ مسیر منزل آقای بطحائی طنین انداز می‌شد.

برای اهل ده معمایی بود که این حمام رفتن هر شب، زمستان و تابستان، چه معنی دارد. یک مرد مجرد که بنیهٔ جسمانی درخشانی هم نداشت، بلکه برعکس به خواجه‌ها شبیه بود، چگونه می‌توانست این همه نیاز شرعی به غسل پیدا کند؟ چون حمام در آن ساعت بکلی خلوت بود، او به تنهایی می‌رفت، قطیفه زیر بغل، شستشوی کوتاهی می‌کرد و چند دقیقه بعد، با همان چراغ از همان راه بر می‌گشت.

من بیش از همهٔ سحرخیزی و با خدایی، جرأت او را تحسین می‌کردم، که چگونه تنها، بی آن که از «جن» باک داشته باشد، خود را به دالانهای تاریک حمام با سوسکه‌پایش، و گرمخانهٔ مرمری می‌سپارد. یا با جنها حسن رابطه‌ای برقرار کرده بود، یا دل شیر داشت!

مادرم که خیلی زود به جانب «تقدس مآبی» روده می‌شد، و آخوندهای تک و توک ده، به سبب دنیاداری و سوداگری خود دلش را زده بودند، اعتقادی به آقای بطحائی پیدا کرد. برای او که در عین حال مردی غریب و قابل شفقت بود، گاهی تعارفهایی می‌فرستاد، از نوع گوشت، میوه و نان خشک. خوشوقت بود که چنین مرد پارسایی که آوازهٔ ورد و دعا و نمازش بر سر زبانها بود، معلم پسرش شده است. این اعتقاد افزون شد، هنگامی که یک ماه بعد، پدر و عموی آقای بطحائی برای دیدن او به کبوده آمدند و در همان خانهٔ او منزل گرفتند. این هر دو مرد ظاهر آراسته‌ای داشتند، یکی در زتی روحانی و دیگری در لباس عادی، ولی هر دو با هیأت زاهدانه. طرز حرف زدن، که کلمات با تأنی و از بیخ حلق ادا می‌شد، حرکات و نگاه، تسبیحی که مدام در انگشت می‌چرخید، پیشانی براق از طهارت، و از همه مهمتر، سکنتاتی که از ترس آخرت حکایت می‌کرد، همهٔ اینها خانوادهٔ بطحائی را نمونه‌ای می‌نمود که نظیرش در کبوده دیده‌نمی‌شد. با آن که مادرم آنها را ندیده بود، از طریق شنیده‌ها ارادت پیدا کرد. بنا بر این، علاوه بر هدیه‌ها فکر الهام شونده‌ای در سرش گذشت و آن این بود که مرا بفرستد به خانهٔ آنها تا

قراءت نماز و قرآنم را درست کنند. من از این فکر استقبال کردم. چه بهتر از این که با خدا راه نزدیکتری پیدا کنم، بخصوص که ملاقات معلم در خانه‌اش، و وارد شدن در زندگی خصوصیش، امتیازی بود که جا داشت که شاگردی چون من از آن خوشوقت باشد.

پیغامهایی رد و بدل شد و قبول کردند که بعضی اصول دین و قراءت را به من تلقین کنند. آنان نیز - آن پدر و عمو - به نوبه خود حسن ابتکار و با خدایی مادر مرا تحسین کردند که فرزندش را از همین سن پایین می‌خواهد به آداب شرع آشنا نماید. اولین جلسه که من رفتم و محبوبانه در برابرشان زانو زدم، گفتند: «به به، از چنین خانواده‌ای باید هم چنین فرزندی به وجود بیاید. نور رستگاری از جبین این طفل می‌تابد، خدا حفظش کند.» آنگاه شمه‌ای از با خدایی و حسن شهرت خانواده من که از اینجا و آنجا شنیده بودند، بیان کردند. یکی از همسایه‌ها که در مجلس حاضر بود گفت «شما پدرش را ندیده بودید، یک «ملائکه» بود، جایش تو بهشت است، والده هم که جای خود دارند.» من از همان شب با عمو، که گرچه در جامه روحانی نبود، در کار شرع و قراءت بسیار پیشرفته می‌نمود، شروع به آموختن اذان و نماز کردم. عمو هر کلمه را با قراءت و تحریر و تجوید درست ادا می‌کرد و من می‌آموختم. گاهی پدر آقای بطحائی، که شیخ مسن‌تر و محترم‌تری بود، توضیح اضافه‌ای می‌داد...

برای تکرار یا تمرین قراءت، و بر اثر رگ مذهبی‌ای که در من به حرکت آمده بود و نوید بخش بود، تشویق کردند که شامگاهها اذان بگویم. بنا بر این در لحظه معین، بر پشت بلندترین بام خانه می‌رفتم، دست بغل گوش می‌نهادم و رو به قبله می‌ایستادم و با صدای کود کانه‌ام که نه رسایی داشت و نه خوشنوایی، شروع به اذان گفتن می‌کردم. همسایه‌ها یا گذرندگانی که صدای مرا می‌شنیدند، چه بسا در دل تعجب همراه با تحسین داشتند، که پس از سالهای سال، بانگ مسلمانی از پشت بام یک خانه اعیانی بلند شده است. این کار سابقه نداشته بود.

مادرم از همه بیشتر خوشحال بود و مرا دیگر نجات یافته می‌دانست. من می‌کردم کاری را که پدرم نکرده بود و هیچ یک از برادرهای مادر و خویشاوندانش نکرده بودند. به موازات آن نماز را نیز شروع کردم. با آن که هنوز تکلیف نبودم، به پیشواز نماز می‌رفتم. مادرم جانماری برایم تهیه کرد و مهنر نوی که خودش از تربت اصل کربلا آورده بود، در آن نهاد. نماز را به صدای بلند با قراءت می‌خواندم، با صدایی نارس که بی‌تناسب با کلمات با صلابت عربی بود، و لابد قدری مضحک می‌نمود. کلمات از دهان کوچک

من بسی بزرگتر بود.

پدر و عموی آقای بطحائی پس از یک ماه رفتند، و دنبالهٔ تعلیم قرائت خواه ناخواه قطع شد. پیشرفت من در طی همین مدت کوتاه خوب بود. این دو مرد به نظرم وجودهای مقدسی می آمدند که راهشان به سوی نجات هموار بود، زیرا از لازمهٔ ارتباط با عالم بالا چیزی کم نداشتند. همهٔ راه و رسمش را می دانستند. من از گذشتهٔ آنها و کم و کیف زندگی آنها بیخبر بودم، و سایر مردم کبوده هم بیخبر بودند. صفای طفلانه ام - که یادش به خیر - اجازه نمی داد که از ظاهر دورتر بروم.

درس من در مدرسه با آقای بطحائی دو سالی گرفت. همان تکرار درسهای سابق بود، همان یکی دو کتاب. حکایتها و مثلها و شعرها و سیاق و خط. ملاحادی هم بود، ولی او به بچه های ابتدائی تر درس می داد. چون ساعت رایج نبود، (جز در ماه رمضان) با افتادن آفتاب و سایه، روز را اندازه می گرفتیم، و ساعت رفت و برگشت مدرسه را تعیین می کردیم. توی کلاس، یکی از بچه ها، گسترش سایه را بر کف حیاط نگاه می کرد، آن را به مدیر می گفت که مثلاً دوگز مانده به دیوار، یک گز از باغچه گذشته... و او دستور زدن زنگ می داد. تعداد بچه های مدرسه زیادتر و متنوع تر شده بود. چند تا از بچه های چوپانها و رعیتها هم آمده بودند، و همنشینی با آنها چاشنی تازه ای در رابطهٔ ما می نهاد. چنان که طبیعت عالم کودکی است - که خود تمرینی از عالم بزرگی است - دسته بندی و دودستگی در کار بود. هر چند نفری بر حسب محله، یا گرایشهای دیگر تابع یکی می شدیم، و آنگاه علاوه بر بازی، همچشمی و نزاع هم بود. گاهی کار به زد و خورد می کشید، و دشنامهای رکیک رد و بدل می گشت. می بایست وقت بگذرد و انرژیهای نهفته ای که بود، و نه ورزش و نه کار منظم آن را به کار نمی گرفت، رها گردد.

کتابهای دورهٔ اول ابتدایی دارای عکسهای زیبا و قصه های دلنشینی بود. قصهٔ «چوپان دروغگو» و قصهٔ «اندکی صبر کن تا خواجه بیدار شود» و «لاک پشت و خرگوش» که درسهای اولیهٔ زندگی عملی را به ما می داد.

و شعرها عبارت بود از: بوده است خری که دم نبودش... خرکی را به عروسی بردند... و همهٔ اینها با تصویر نشان داده می شدند. مثلاً خری را که در حال خندیدن بود و یا شعر: ابلهی دید اشتری به چرا... و ابله و اشتر را کشیده بود، بسیار زنده و گویا.

چون به فرائد الادب رسیدیم دیگر گلستان پر نقش و نگاری از اندیشه و تخیل در برابرم گشوده شد. حسن این کتابها آن بود که دنیای کودک را با دنیای حیوانات که معصوم و پندآموز بودند، می آمیخت.

اگر اشتباه نکنم در یکی از همین کتابها بود که نخستین بار با نمونه‌های برجسته ادب فارسی آشنا شدم. چون: داستان کیخسرو و گیو که گیو یکه و تنها به جستجوی کیخسرو به سرزمین توران می‌رود. گذشته از شعر فردوسی که با صلابتی که داشت بدشواری از سراچه کوچک ذهن من می‌گذشت، تصویرها خیلی شیرین بود: گیو با کلاه نم‌دی و ترکش و کمند به پهلو آویخته، و کیخسرو که جوانکی بود در همان جامه و کلاه چوپانی؛ و فرنگیس، زن جوان و زیبایی، هر سه سوار بر اسب، به سوی ایران در حرکت بودند. مقداری از دلهره آنها که مبادا به چنگ افراسیاب بیفتند، از طریق تصویر و شعر، به ما نیز که کودکان مدرسه دورافتاده‌ای بودیم، تسری داده می‌شد.

با همه آمادگی ذهنی‌ای که داشتم، بلندی شعر مانند قلعه عظیمی تسخیرناپذیر می‌ماند. با این حال، از مطالعه آن نفخه‌ای از روح ایرانیت بر من می‌گذشت. در داستانهای شاهنامه احساس خشنودی می‌کردم که کشوری که حق با او بوده است، سرانجام پس از مصیبتها و کشمکشهای بسیار فاتح گردد.

کسانی که در ده زاییده می‌شوند و در آن می‌بالند - آن هم یک ده سنتی و کهنسال - خیلی بیشتر در ایران به قوام می‌آیند تا آنان که زاییده شهر هستند. زمانی که من کودک بودم و دیها هنوز دست نخورده بودند می‌بایست ایران را در ده شناخت. بیابان و جوی آب، بیابانی که در آن لشکر سلم و تور گمشده بود، و جوی آبی که تمدن ایران در کنار آن ترکیب گرفته و در مسیر آن حرکت کرده بود.

سالهای اول زندگی من در ده موجب گشت که ایران ذره ذره در وجودم نشست کند، مانند باران نرم که تا مغز استخوان زمین را می‌خیساند. ایران فرتوت چند هزارساله که پیوسته متغیر بوده است و همیشه همان، ایران آفتاب پرست، آتش پرست و سپس ایزد پرست، که هنوز که هنوز بود چون ماه نورا می‌دیدند، چشم می‌بستند، دعا می‌خواندند و به روی محبوبی نگاه می‌انداختند؛ و چون شامگاه، چراغ روشن می‌شد، بر آن سلام می‌کردند، و آتش نمی‌بایست در اجاق خانه خاموش شود. همه اینها بر خود، بار چند هزار ساله داشتند. حتی گرمای تابستان و بوی بد کوچه‌ها، و حشراتی که در سکوت سنگین ظهر و زوز می‌کردند، یادآور ایران کهنسال بودند که نسلهای متمادی در آن آمده و زندگی کرده و رفته بودند... ص ۱۳۵ - ۱۴۱

چند سرگرمی از هیچ بهتر

هر جریان غیر متداول که در ده پیش می‌آمد، ولو ناچیز، موجب قدری سرگرمی بود،

از همه برجسته تر دسته «خلیلی ها»^{*} بود که برای «شبیّه» درآوردن یعنی «تعزیه» می آمدند، و به آنها «شبیّه شوها» می گفتند، یعنی شبیه شوندگان. دسته کار کشته ای بودند، از خود کبوده ایها خیلی واردتر و مجهزتر. لاقل سالی یک بار در فصول ملایم با وسائل و اسباب وارد می شدند و سه چهار روزی می ماندند. دو سه تعزیه نشان می دادند که با تماشایشان قدری دل مردم باد می خورد. همین که «چُو» می افتاد که «خلیلی ها» آمدند، بچه ها بیش از همه خوشحال می شدند. روی حسینه به دیدنشان می شتافتند. همان روز صدای درام دریم طبل بلند می شد، و پشت سرش، شیپور که مردم مطلع شده جمع کردند. طبل و شیپور را به سبک خاصی می نواختند که خیلی به گوش ما خوشایند می آمد. پس از آن که دو ساعتی بدین گونه سپری می گشت و جمعیت بقدر کافی روی میدان جمع می شد «شبیّه» بجزریان می افتاد. یا «شبیّه» حضرت عباس بود، یا عروسی قاسم، و از این نوع... گاهی از مصیبت بیرون می آمد و جنبه حماسی یا شوخی بخود می گرفت که این دیگر بسیار خوشحال کننده بود، مانند «فتح خیبر» و «خروج مختار».

فتح خیبر از همه پرمشتری تر بود که یک کمدمی به تمام معنی را عرضه می کرد. با دکور، قلعه ای درست می کردند که خیبری ها پشت آن محصور بودند، آنگاه سپاه اسلام به سرداری علی (ع) جلو قلعه می ایستاد. در واقع نمایش بر گیرد سر دو پهلوان، یعنی علی (ع) و مرحب خیبری دور می زد. نخست مقداری مذاکره بود و رفت و آمد که این، مفصلترین بدنه «شبیّه» را تشکیل می داد و کوشش می شد تا به حد اعلی خنده آور باشد.

مرحب خیبری که بطرز مضحکی آرایش شده بود، به انواع حبله و زبان آوری می خواست «محمدیان» را فریب بدهد و قلعه را از تسخیر نجات بخشد. بنا بر این شکلک در می آورد و مسخرگی می کرد، نقل و حکایت می گفت، و با حرف زدن نوک زبانی و لهجه خاص، قصد سرگرم کردن و وقت گذرانی داشت. اما در مقابل علی (ع) محکم ایستاده بود و جوابهای جدی و قاطع می داد. سرانجام وی پا به جلومی نهاد، و در قلعه را می کند، و آن را می انداخت روی خندق و از آن پل می ساخت که لشکریان اسلام از بالای عبور می کردند و به قلعه هجوم می بردند. در این زمان بود که مرحب به دست و پا می افتاد، جنگ و گریز می کرد، به این سوراخ و آن سوراخ می گریخت و سرانجام از پای در می آمد.

مردم، آن روز صحنه ای می دیدند که دلشان خنک می شد. «شبیّه» قیام مختار نیز با

آن که جنبه خنده‌آور خاصی نداشت، باصطلاح امروزیها «غرورآفرین» بود. اشیاء کربلا چون عمر سعد، شمر و خولی... هر یک به سزای عمل خود می‌رسیدند. در مقابل «شبهه» دو طفل مسلم جانسوز بود، بخصوص برای بچه‌ها، زیرا دو کودک به سنهای آنها را به تازیانه می‌بستند، که یتیم و بی‌کس شده بودند، و آنان با صدای نازک خود نوحه سر می‌کردند.

در میان دسته «خلیلی‌ها»، دو جوان بودند که نقشهای اول بر عهده می‌گرفتند، و هر دو صدای خوب داشتند و زبردست بودند. باریک و بلند بالا، یکی نقش «خوب‌ها» را ایفا می‌کرد که قیافه نجیب و حق بجانب داشت، و دیگری نقش «بدها» را که آن نیز به سیمای گستاخ و حالت ناجنس او خوب می‌برازید.

بعضی از این تعزیه‌ها بانی داشت، یعنی کسی نذر کرده بود و حق آن را می‌پرداخت، ولی در هر حال رسم بود که در پایان مجلس، طاسی را دور می‌گرداندند، که هر کس خواست سکه‌ای در آن بیندازد. در اینجا نیز، بیش از اعتقاد، قدری خودنمایی کمک می‌کرد که فلان «ارباب زاده» بخواهد نشان دهد که فتوتش از دیگران بیشتر است.

مورد دیگر رمال و فالگیر بود که اگر می‌آمد، جنب و جوش در ده پدید می‌آورد. یک دسته خیلی معتبر وارد شدند که چندین روز موجب مشغولیت زنها و مردهای متعین بودند. در میان آنها مردی بود که سبیل‌های درشت و چشمهای نافذی داشت، مردی نزدیک شخصت، بسیار زبان آور و مسلط. مهره‌هایی را توی دست می‌چرخاند و گذشته و آینده افراد را می‌گفت. از شخص داوطلب، اسم و اسم پدر و سن و چند چیز دیگر می‌پرسید و آنگاه شروع می‌کرد. معروف بود که مواردی را خیلی راست بیان کرده که موجب شگفتی شده بود. آینده را هر چه می‌گفت کسی نمی‌توانست مچش را بگیرد، زیرا نامعلوم بود؛ و چون به گذشته می‌رسید، آن را با کلمات مبهمی ادا می‌کرد. از آینده معمولاً چیزی می‌گفت که امید برانگیز باشد. مردم با چشمهای لبریز از انتظار نگاه می‌کردند و به فال خود گوش می‌دادند. می‌خواستند از لابلای آن نویدی بشنوند و دلگرمی‌ای بیابند.

زنها آنها را به خانه دعوت می‌کردند. در هر جمعی پا می‌گذاشتید صحبت از فال بود. بعضی مخالف بودند و می‌گفتند که «شارلات» هستند (یعنی شارلاتان)، بعضی سخت معتقد. حداقل آن بود که از روانشناسی تجربی مطلع بودند. حالت و قیافه و طرز لباس، روابط و نحوه سخن گفتن فرد، مطالبی را به آذان الهام می‌کرد. ولی چندان مهم

نبود که حرف آنها مبنایی داشته باشد یا نه، مردم دلخوش بودند که چیزی به راست یا دروغ در مورد خود از زبان دیگری بشنوند. انسان بر سر سرنوشت خویش آنقدر متزلزل و نگران است که حتی علمی ترین افراد هم می توانند قدری خرافی بشوند، تا چه رسد به دیگران.

در میان آنها یک کخال و یک شکسته بند هم بودند که مقداری مداوای این چنانی کردند، وقتی رفتند باز تا چند روز حرف آنها در میان بود.

هنگامی که جهود پارچه فروش دوره گرد وارد ده می شد گویی آب توی لانه زنها می کردند. پیرمرد لاغر اندامی بود، با ریش سفید بلند و موی تئک سفید سر که به پشت ریخته بود و وسطش طاس بود. سالی دو بار می آمد، با حالت و هیأتی یادآور پیامبران بنی اسرائیل در عهد عتیق. خری داشت که پارچه های مختلف بر آن بار کرده لنگان لنگان خود را به کبوده می کشانید. در خانه ای که آشنایش بود، منزل می گرفت و بی درنگ در ده خبر می پیچید که «ملا» آمده. به او «ملا» یا «لاله زار» می گفتند (تحریف شده لازار).

پارچه های رنگارنگ خوشبویی که می آورد، بکلی متعارض بود با حالت فرسوده مندرس خودش. مادر و خواهرم او را به خانه می خواندند که همه پارچه هایش را بر می داشت و می آورد. دو سه زن همسایه دیگر هم توی دالان خانه جمع می شدند. کسی از «ملا» آن قدرها رو نمی گرفت. شروع می کردند به شوخی و مسخرگی و چانه زدن. این چانه زدن ممکن بود ساعتی طول بکشد. هر کسی بر سر موضع خودش بود و حرف خود را می زد. مشتریها، نخست پارچه را زیر و رو می کردند و شروع می کردند به بد گفتن از آن تا توی سر جنس بزنند. مثلاً «رنگش ثابت نیست، آهارش زیادست، آب می رود، پهنایش کم است، جنس ژاپونی است» و از این قبیل. در مقابل، «لاله زار» شروع می کرد به تعریف، با همان لهجه خاص و اصطلاحهای معین که «مرگ ندارد، مثل چرم محکمه، مال انگلیسه، حالا دیگه نظیرش تو بازار نیس» و آنگاه پای نرخ که بمیان می آمد معمولاً او هر نرخ روی پارچه می گذاشت، آنها نصف آن را می گفتند و بر سر آن نصف دیگر چانه به کار می افتاد. بنظر می آمد که او نیز دو برابر نرخ اصلی را گفته بود. او به «موسی» قسم می خورد که آنچه گفته «مایه کاری» است، و آنها هم به موسی قسم می خوردند که «پوستش پر از پول است» یعنی استفاده زیاد خواهی برد. لحنها گاهی به التماس نزدیک می شد، گاهی به توپ و تشر و حتی قهر. چند بار پیش

می آمد که «ملا» بخواهد بساط خود را جمع کند و برود، و آنها منصرفش می کردند. در اینجا نیز چون در مورد تفنگچیها در ذهن من می گذشت که «یهودی» با مردم دیگر فرق دارد، و می خواستم بدانم که این فرق در چیست. باز در «حالت» بود: حالت متواضع، پرتحمل و با پشتکارش. هر چه با او شوخی و یا حتی اهانت می کردند، از میدان به در نمی رفت. آن را جزو طبیعت کار می دانست، و برعکس از کمبود آن متعجب می شد. آن زمان هنوز رسم بود که نسبت به یهودیها لحن تحقیر آمیز به خود بگیرند. اگر از او چیزی نمی خریدند و مجلس بهم می خورد، بیحوصله نمی شد. با خوشرویی خداحافظی می کرد. می دانست که سرانجام بُرد با او خواهد بود، و زرق و برق پارچه‌ها، و آن جلای نوبودن و آن صدای خفه مقاومت ناپذیری که از باز شدن «توپ»ها بلند می شد، زنها را به زانو خواهد آورد و از نوبدنبالش خواهند فرستاد. اگر بر عکس معامله سر می گرفت، باز ابراز شعفی نداشت. چنین وانمود می کرد که هیچ نفعی نبرده. پارچه را گز می کرد و پاره می کرد و پولش را در جیب زیر آرخاقل، در گوشه محکمی جا می داد، و راه خود را در پیش می گرفت.

«ملا» دعا هم می نوشت. بعضی به او مراجعه می کردند، برای گشایش بخت، یا مشکلی که داشتند از قبیل نازایی، هوو، خانه ماندگی؛ و او دعایی به خط عبری بر کاغذ چرکینی می نوشت و می داد که توی آب حل کرده بخورند و یا بخوراند، و گاهی معجونی نیز با آن همراه می کرد.

تنها روز شنبه نمی شد به «لاله زار» دسترسی پیدا کرد. از صبح تا شامگاه «شنبه می نشست» یعنی در گوشه ای کیز می کرد و تورات می خواند و از حرف زدن با اشخاص ابا می ورزید.

در خانه ای که می نشست «عیسی به دین خود، موسی به دین خود» حکمروایی داشت. او و صاحبخانه‌ها هر دو از همدیگر احتیاط می کردند. اگر آنها استکان او را آب می کشیدند، او نیز از دستپخت آنها نمی خورد. تنها به همان خوردن نان خالی اکتفا می کرد. روانش شاد سعدی، در آن داستان نزاع معروف که نتیجه می گیرد:

گر از بسیط زمین عقل منعدهم گردد
به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم
وقتی «لاله زار» از ده می رفت، جای او نزد همه خالی بود، همان گونه که جای دسته «رمالها» وقتی می رفتند، خالی بود، و بطور کلی جای هر غریبه ای که می آمد و چند گاهی تنوعی با خود می آورد، و سپس ده را ترک می گفت.

بعد که در «شارسان»، محله یهودی‌ها را پشت «مسجد جامع» و طرف «چارسوق»

دیدم، با آن حالت ذلیل و فقیرانه و بیم زده، به صدها نظیر «لاله زار» برخورددم. نموداری از تاریخ عجیب این قوم بود، که دست نخورده ترین قوم بشری است، و هرگز بر سراسیمگی تاریخ حرکت نکرده است، بلکه همواره راه نفس گیر پر مانع را در پیش داشته، و تعدادی از برجسته ترین افراد بشری از میان این گروه کم جمعیت بیرون آمده اند، و نیز عده ای از زبونترین افراد. بیشتر از هر قوم دیگر زجر کشیده و مقاومت ورزیده و خمان خمان در مسیر تاریخ حرکت کرده. در آن زمان هنوز چند سالی به تشکیل دولت اسرائیل مانده بود. با کشتار هولناک یهودیان از جانب نازیها و سپس آوارگی مردم فلسطین، نشان داده شد که میان ستمکشی و ستمگری چه فاصله کمی است، و اولی چه زود، اگر موقع مقتضی گردد، می تواند به دومی تبدیل گردد.

دسته دیگر کولی ها بودند که هر دو یا سه سال یک بار از کبوده می گذشتند. چون می آمدند، وضع محل به هم می خورد، و همگی قدری حالت مواظب و مراقب به خود می گرفتند. با این حال، نسیم تازه شادی برده می گذشت. به آنها «غربتی» و «غربالیند» هم می گفتند. طی چند روزی که در آنجاها بودند، کار عمده شان آن بود که غربال می بستند، الاغ یا اسب مریض را معالجه می کردند، فال می دیدند، چیزهایی هم داشتند از نوع چادرشب یا زینت آلات زنانه کم ارزش، چون خرْمهره و غیره... که بفروشد.

مردمان با نشاط و پرتحرکی بودند، پررو و زبان باز، با لهجه ای متفاوت با لهجه ده حرف می زدند، که فارسی مفهومی بود. مردها سیمای سیاه چرده خشنی داشتند، ولی در میان زنانشان تک و توک پیدا می شدند که زیبا باشند. زینت آلات سنگین و عجیب بر خود آویخته داشتند، گاهی حلقه به بینی، و در میان آنان کسانی بودند که رو یگردان نباشند که از تن خود به جوانان ده بچشانند.

اگر می توانستند دستبردی بزنند، یا کلاهی از کسی بردارند، به هیچ وجه قصور نمی کردند. از این بابت بسیار تردست بودند. کافی بود که در خانه ای باز باشد، در یک چشم بهم زدن وارد می شدند، چیزی زیر جامه پرچین لابلادار خود پنهان می کردند و به نرمی یک مارمولک بیرون می خزیدند. از این رو تا زمانی که اینها در ده بودند، مردم در خانه های خود را می بستند و مراقبت های اضافی بکار می بردند. گاهی دست به معامله می زدند، مثلاً الاغی می فروختند یا معاوضه می کردند که در این صورت غالباً باختی عاید طرف مقابل می گردید که بعدها معلوم می شد. بر سر هم، صحبتشان خوشایند بود.

فال که می‌دیدند، با همان لهجه خاص و اصطلاحات خاص خود، حرفهایی در آن بود که در آن لحظه باور کردنش آسان می‌شد.

موادی از نوع پیه چشم گرگ و ک... گفتار و مهره مار همراه داشتند که مردم به میل آنها را می‌خریدند تا بلکه از راهی کوتاهتر از راههای شناخته شده، به آرزوی خود برسند.

بخیالهای سبکباری بودند، متحرک و فرزند طبیعت. بهمراه گذرا بودن عمر در گشت و گذار بودند. در یک نقطه قرار نمی‌گرفتند، زیرا بنای زندگی بر بقراری بود. می‌بایست بی اندازه متوکل، قانع و در عین حال کوشا و زبردست بود که بی داشتن استقرارگاه معینی، پیشه خاصی، ذخیره‌ای یا سرمایه‌ای، معاش یک طایفه را از کوچک و بزرگ تأمین کرد؛ همواره در زیر آسمان پرستاره خوابید، هر چند روز یک بار با دیار تازه‌ای و مردم تازه‌ای سر و کار یافت، پیوسته در تکاپو و نقشه‌کشی و زبان ریختن بود، که همان روزروزی آن روزبرسد. ص ۱۷۶ - ۱۸۱

وزش باد تجدد

سال ۱۳۱۴ یا ۱۵ بود که موضوع کشف حجاب و تغییر لباس به کبوده هم کشید. بخشدار تازه‌ای که خود را خیلی جدی نشان می‌داد به ده آمد و اخطار کرد که باید مراسم کشف حجاب صورت گیرد. هیچ راهی برای گریز نبود و بهانه تراشی و ظفره رفتن سرجنابانان ده موثر واقع نگشت. روز هفده دی برای انجام تشریفات تعیین شده بود که می‌خواستند در آن روز سراسر ایران را به جامه «تجدد» ببرند. زنهایی که به علت موقع اجتماعی خانواده خود نمی‌توانستند شانه از زیر این بار خالی کنند، هر یک به فکر تهیه لباسی افتادند.

یک جریان فوق‌العاده مهم و شاق بود. زنهایی که تمام عمر به آنها تربیت پوشیدگی داده شده بود، و از شش هفت سالگی عادت کرده بودند که روی و هیكل خود را از نامحرم پنهان دارند اکنون می‌بایست در جلو مردان غریبه ظاهر شوند. عادت و منع درونی، از منع شرعی مشکل بیشتری داشت. مردها نیز به نوبه خود چنین می‌اندیشیدند که اگر چشم نامحرم - حتی دوستان و همقطاران آنها - بر ناموشان بیفتد، چنان است که گویی از راز بزرگ مگویی پرده برداشته شده است، که پنهان ماندنش با حیثیت و هستی آنها بستگی دارد. چنین می‌پنداشتند که همین نگاه کردن تا حدی مرادف با

هتک ناموس خواهد بود، یعنی درآمد و دلانی برای ورود به حریم حرمت آنها. گذشته از این، جواب «رعیت»ها را چه بدهند؟ تا آن روز یک تفاوت عمده که باروی اجتماعی را در میان «رعیت» و «ارباب» بر سر پا نگاه می داشت حجاب بود. زن رعیت مانعی نبود که روی خود را بنماید، همان مرتبه پایین اجتماعیش، فقرش، او را از رعایت آداب معاف می داشت. ولی زن «ارباب» هرگز بنا بر این حجاب یک وجه تمایز اجتماعی و اقتصادی نیز بود که آبرو و شأن خانواده به آن بستگی داشت.

چون همه کوششها برای شانه خالی کردن بی ثمر ماند، قرار شد که روز هفده دی زنهای اعیان با لباس جدید در مدرسه ده اجتماع کنند و تشریفات انجام گیرد. آغازی باشد برای آن که پس از آن برای همیشه «اسارت زن» به طاق نسیان سپرده شود.

زنانی که ناگزیر بودند کسانی بودند که شوهرانشان سری میان سرها داشتند و می خواستند برای حفظ موقع خود با کارگزاران دولت حسن رابطه داشته باشند. چه کسی جرأت می کرد جز این بیندیشد؟ ولی در هر حال پیرزنها، بیهوا و گمنامها در مرحله اول کسی به آنها کاری نداشت، و به همین حساب هم بود که مادر من از شرکت در مراسم معاف ماند.

روز جشن، ما بچه‌هایی که در مدرسه بودیم، در کلاس خود ماندیم. اطاق دیگری با نیمکت و میز برای انجام تشریفات انتخاب گردیده بود. بخشدار و اعیان ده نخست وارد شدند و رفتند توی اطاقی که بمنزله «دفتر» مدرسه بود. بعد تمام مخدرات آمدند، به تعداد حدود پانزده. ما از پشت پنجره توانستیم آنها را ببینیم. چادرهای خود را توی دالان برداشته بودند، روسری محکمی بسته بودند، بعضی با کت و دامن و بعضی با پالتو شوهرشان، کفش یا گیوه برپای، مانند اشباح، از جلو پنجره گذشتند، و وارد اطاق شدند. گویی چون چادر را کنار گذارده بودند، سایر لباسها قادر نبودند که در میان بدن آنها و چشم نظاره کنندگان حایل گردند. همان احساس را داشتند که هوا در بهشت داشت، زمانی که با خوردن گندم جامه از تنش فرو ریخت. ما با کنجکاوی از پشت پنجره به این هیولاهای عجیب نگاه می کردیم.

سرانجام قضیه، به این صورت فیصله شد که آقای بخشدار که نماینده دولت بود (و او خوشبختانه غریبه بود) برود توی اطاق خانمها، برای آنها نطقی بکند و مردهای دیگر در همان اطاقی که بودند بمانند، و مراسم به این صورت انجام شده تلقی گردد.

من نمی دانم که بخشدار چه گفت و خانمها چگونه او را پذیرا شدند، چگونه خود را روی نیمکتها نگاهداشتند، و در حین شنیدن سخنرانی، نگاههای خود را به کجامتوجه

کرده بودند؛ و چگونگی در میان آنها یکی صیحه نزد یا غش نکرد، و آیا کسانی از آنها انتظار نداشتند که مانند روزمرگ مستعصم، رعد و برق بشود و آسمان به هم برآید؟ موضوع، بی حادثه خاتمه یافت و کبوده نیز بدین گونه به شبکه سراسری «نهیست بانوان» پیوست. صورت مجلس کردند و همه امضاء نمودند که در «تحت توجهات عالیحضرت همایونی» «مراسم» با موفقیت برگزار شده است.

تردید ندارم که این اولین و آخرین روز بی حجابی نسوان کبوده بود. بعد از آن اگر کسی در کوچه‌های خاک‌آلوده ده طاووس مست و کبک خرامان دید، زن بی حجاب هم دید.

کارگردانهای ده بار دیگر توانسته بودند ضمن حفظ ظاهر و اطاعت کامل از مقررات و نوامیس مملکتی، کار را بر وفق مراد و دلخواه خاتمه دهند. بخشدار نیز، با ارسال گزارش بلندبالایی که در عین حال خلاف واقع هم نبود، اجرای امر دولت را با مهر و شماره تسجیل کرد، و در همان زمان، خود را هم از «ابراز حق شناسی» خوانین، که راه کنار آمدن با مأمورین را خوب می دانستند، بی نصیب نگذاشت.

بعد از آن، از آنجا که هیچ غریبه و مأمور حکومتی در ده نبود، (بخشدار که مقیم مرکز بخش بود و گاه بگناه به کبوده سر می زد) زنها توانستند به همان روش گذشته خود ادامه دهند. فقط هر گاه امنیه وارد ده می شد، می بایست مراقب باشند که از خانه بیرون نیایند. با بودن امنیه، حتی زنهای رعیتی هم از تعرض مصون نمی ماندند، زیرا چارقد نیز جزو مصادیق حجاب شناخته می شد. اما خوشبختانه مشکل امنیه همان ساعتهای اول بود، بعد که آشنا می شد و او را به خانه می بردند و مهمان می کردند، استعداد دست آموز شدنش کمتر از بخشدار نبود.

صحنه‌ای را که روزی خود ناظر بودم، برای نمونه بازگو می کنم. زنی که از مزرعه مجاور بطور گذرا به کبوده آمده بود از کوچه می گذشت، و مانند همه زنهای روستایی چادر و چارقد به سر داشت. حجاب زنهای روستایی حجاب کامل نبود. هیچ وقت صورت خود را نمی پوشاندند. چادر آنها که عبارت بود از یک پارچه کرباسی نیلی رنگ، جلو بدن را باز نگه می داشت. موی جلو سر از زیر چارقد بیرون می زد، و حتی بعضی که تئبانهای کرباسی گشاد می پوشیدند، آن تئبان آنقدر کوتاه بود که مانند دامنهای امروز، قسمتی از ساق را برهنه در معرض دید می گذاشت.

زنی که گفتم با چنین هیأتی توی کوچه با امنیه‌ای که از راه رسیده بود روبرو شد، و امنیه او را دنبال نمود و چارقد و چادر از سرش کشید. نزدیک به خانه کدخدای ده بودند

و امنیه به خانه او می رفت. زن شروع کرد به گریه کردن و سرش را با سفره ای که در دست داشت پوشاند. امنیه اصرار داشت که او را جریمه کند، به مبلغی که پرداختش فوق طاقت او بود.

آن زن چون از کشاورزان ما بود و او را می شناختم، خواستم کمکی به او بکنم. بنا بر این، او را بردم به منزل کدخدا و از وی خواستم که وساطت بکند و قضیه را خاتمه دهد. کدخدا با امنیه وارد مذاکره شد، و او پذیرفت که این دفعه از او درگذرد، منتها شرط آن بود که زن چون خواست از خانه بیرون رود، با سر برهنه از جلو اطاق بگذرد. چاره ای نبود جز قبول. در آن لحظه جز من و کدخدا و امنیه کسی توی اطاق نبود و پنجره باز بود. زن، بی چادر و بی چارقد آمد و با سرعت گذشت. رویش را به جانب دیگر برگردانده بود. موهای ژولیده اش روی شانهِ اش ریخته بود، موهایی که بر اثر عرق و چرک با هم چسبندگی پیدا کرده بودند. از جایی که در برابر چشم ما قرار گرفت تا جایی که از نظر گم شد، بیش از چند قدم نبود، ولی همین چند قدم گویی روی تیغه کارد راه می رفت. این که می گویند «می خواست زمین دهان باز کند و او را فرو برد» در حق او صدق می کرد. تفاوت در همین موی سر بود، و گرنه او بطور عادی حجاب چندان بیشتری بکار نمی برد. هر یک از موهایش بر سرش سوزنی شده بود. عادت و اعتقاد که در روش ریشه گرفته بود، او را بر این نظر می داشت که با سر برهنه جلونامحرم رفتن، کاری معادل زناست.

گذشته از حجاب، تغییر کلاه و لباس هم بود که خود داستان دیگری داشت. کبوجه، به علت همان کنار بودن و غریبه را در خویش نپذیرفتن، توانست خود را از این ماجراها بر کنار نگاهدارد، هر چند می بایست گاه بگاه با مأمورین دولت به بندبازیهای دست بزند... ص ۲۰۳-۲۰۷

«بهار» در کشتزار

اواخر تابستان، طبق معمول به کبوجه بازگشتیم و من از نوبه مدرسه رفتم. قضیه عشق تابستانی به مصداق آن که «از دل برود هر آن که از دیده برفت»، اندک اندک بدست فراموشی سپرده شد. واقعه تأسف انگیزی که پیش آمد آن بود که آقای بطحائی، معلم ما تغییر مأموریت یافت و میرزا مسعود، یعنی همان کسی که چند سال پیش در مدرسه «میر» با او هم اطاق بودم، جای او را گرفت. او تصدیق شش ابتدائی خود را در «شارسان» گرفته بود، و برای معلمی مدرسه کبوجه به استخدام فرهنگ درآمد.

چه به علت خویشاوندی و چه به علت انس دیرین، من با او نیز رابطه خوبی داشتم. شخصیت او با بطحائی متفاوت بود. جوانی بود متجدد مآب، از مسائل روز حرف می زد، کشیده و خوش لباس بود، و می توانست جلب نظر همه بچه های مدرسه را طوری بکند که بخواهند روزی مانند او بشوند.

این تغییر معلم، تغییر سبکی در کلاس بوجود آورد، ولی من روی هم رفته درجا می زدم. کسی نمی توانست چیز چندان بیشتری به من بیاموزد. چون میرزا مسعود خط خوبی داشت، سرمشقهایی به ما می داد و من در مسیر پیشرفت خط می افتادم، اگر یک جریان لطمه زننده پیش نیامده بود، و آن این بود که خواستم از او تقلید کنم و به شکسته نویسی بیفتم؛ بنا بر این پیش از آن که خطم به قدر کافی پخته شود، از غورگی مویز گشت و فرصت از دست رفت.

اما در مقابل یک جریان مطلوب نیز «پیش آمد» و آن بازگشت آقای «عاکف» به ده بود. او پس از چندین سال دوری، اکنون می آمد که از زن و بچه هایش دیدن کند. آقای عاکف بی تردید فاضلترین فرد کبوده بود. مردی خوش زبان و جهان دیده، با ذوق و شعرشناس، و من با دیدن او با نخستین ادیب زندگیم روبرو گشتم. او که در جوانی در کبوده روضه خوان بوده بود، ناگهان ترک دیار می کند و به سیر و سیاحت می پردازد. درست روشن نبود که مخارجش از کجا تأمین می شد. هر چند سال یک بار سری به «ولایت» می زد، یکی دو ماه می ماند و از نو می رفت، و باز برای چند سال ناپدید می گشت.

با آمدن آقای «عاکف»، از نو مهمانی به «دور» افتاد. بخصوص با داییم رابطه گرمی داشت، زیرا او تنها کسی بود که می توانست با او حریف صحبت باشد. این دو هردو، سفر کرده و اهل کتاب و شعر بودند و با جو فکری شهر، آشنایی داشتند و زبان یکدیگر را می فهمیدند. از این رو وقتی این دو در مجلس بودند، دیگران کم و بیش ساکت می نشستند و ترجیح می دادند که به آنها گوش بدهند.

فضای مجلس بار دیگر جانی گرفت، که این دو گاهی از مشاهدات خود در سفرها و عجایب و غرایب شهرهای دیگر و مردمان دیگر حرف می زدند، و گاهی از شعر و ادب و تاریخ. آقای «عاکف» که در آن زمان مرد شصت ساله ای بود، لحن بسیار گرمی داشت. شمرده و ادیبانه حرف می زد. سخن را مرهم وار بر ذهن خواننده فرود می آورد. تجربه وعظ و روضه خوانی، اشک گرفتن از مردم، همراه با جهانیدگی و کتاب خواندگی و حافظه قوی، فکر او را پر بار و متنوع کرده بود، مانند درختی که چند نوع میوه بدهد. از هر

دری که سخن بمیان می آمد، او مقداری اظهار نظر و مثل و حکایت داشت. من نمی گذاشتم که هیچ کلمه از سخنان او از گوشم دور بماند. بعضی عصرها او و داییم برای قدم زدن به «کشتخان» می رفتند. من نیز آنها را همراهی می کردم، و همیشه نیم قدمی جلوتر از آنها می رفتم که حرفهای آنها را خوب دریابم. «عاکف» با پیشانی گشاد و موهای خاکستری و دندان عملی و عینک، تعلیمی به دست، در کت و شلوار تمیز و بند ساعت، همه عوامل جلب نظر را در خود جمع داشت. چون گرم صحبت می شد، هر چند قدمی لحظه ای مکث می کرد، تعلیمی خود را به جلو حواله می داد و سخن می گفت. عاشق غذای خوب، روی زیبا، مستمع کنجکاو و مجلس گرم بود. در این پیاده روی بهای عصر بود که من با نامهای تازه ای در شعر آشنا شدم. خارج از کتاب مدرسه، عاکف نخستین کسی بود در ده که نام فردوسی را بر زبان آورد که این شعر را به او نسبت داد و خواند:

درختی که تلخ است وی را سرشت	گرش برنشانی به باغ بهشت
ور از جوی خلدش به هنگام آب	به بیخ انگبین ریزی و شهد ناب
سرانجام، گوهر بکار آورد	همان میوه تلخ بار آورد ^۵

و از شعرای معاصر، نخستین بار از زبان او نام بهار را شنیدم که دو قطعه او را از حفظ خواند، یکی «داد از دست عوام» و دومی «داد از دست خواص»:

از عوام است هر آن بد که رود بر اسلام	داد از دست عوام
کار اسلام ز غوغای عوام است تمام	داد از دست عوام
غم دل با که بگویم که دلم خون نکند	غمم افزون نکند
سرفرو برد به چاه و غم دل گفت امام	داد از دست عوام
زانچه پیغمبر گفته است و در او نیست شکی	نپذیرند یکی
وحی مُنزَل شمرند آنچه شنیدند ز مام	داد از دست عوام
به هوای نَفَسی جمله نمایند قعود	آه از این قوم عنود
به طنین مگسی جمله نمایند قیام	داد از دست عوام
پیش خیل عُقلا ز ابلهی و تیره دلی	شرزه شیرزند، ولی
پیش شیر عقلائی، حشراتند و قوام	داد از دست عوام
عاقل اربسمله خواند به هوایش نچمند	همچو غولان برمند

داد از دست عوام
عقل برخاسته زار
داد از دست عوام

داد از دست خواص
داد از دست خواص
به خدا بد نامند
داد از دست خواص
ایمن از حبس و جزا
داد از دست خواص
سازدش آلت دست
داد از دست خواص
عامیان را تسخیر
داد از دست خواص
طالب حُقم عوام
داد از دست خواص
کاین فضولان بشر
داد از دست خواص^۹

غول اگر قصه کند، گرد شوند از در و بام
سنت و شرع کتاب نبوی مانده ز کار
جهل بنشسته به سلطانی این خیل لئام
و آنگاه داد از دست خواص:

از خواص است هر آن بد که رود بر اشخاص
کیست آن کس که ز بیداد خواص است، خلاص
داد مردم ز عوام است که کالانعامند
که خرابی همه از دست خواص است، خواص
خیل خاصان به هوای دل خود هرزه در
ورعوامی سقطی گفت در افتد به قصاص
عالمی عامیکی را کند از وسوسه مست
این به جان کنند و آن یک به تفنن رقاص
عالم رند نماید به هزاران تدبیر
عامی ساده بکوشد به هزاران اخلاص
نفع خود یافته در تقویت جهل انام
که صدف گم شود از موج در افتد به مغاص
طالب راحتی نوع مباشید دگر
بشریت را بستند ره استخلاص

اگر اصطلاح «سراپا گوش شده بودم» را دربارهٔ خود بکار ببرم، اغراق نگفته‌ام. سخنان را می‌نوشیدم. با همهٔ ناآموختگی، آن قدر آمادگی ذهنی داشتم که بتوانم جوّدت کلام را دریابم. بهار، چنان دست روی موضعهای درد نهاده بود، که حتی یک بچه، در ده دوردست می‌توانست از آن لبریز شود. از آن روز این اندیشه در دلم بیدارتر شد که باید به شهر بروم و از نزدیک با این آثار آشنا شوم. باید خود را به سرچشمه برسانم.

نخستین سنگ بنای شعر بهار در ذهن من خوب گذارده شد و اشتباه نکردم. سالها بعد که با سروده‌های او به تعداد زیاد آشنا گشتم، این نظر برایم پیدا شد که از حافظ به این سو، و طی این ششصد سال، در مجموع، زبان فارسی گوینده‌ای به توانایی و ارزندگی بهار نداشته است.

۹ هر دو قطعه قدری خلاصه شده‌اند. (از دیوان بهار، چاپ امیر کبیر).

«خواص» در قطعه دوم یعنی «نخبگان» که تا حدی می تواند با «روشنفکران» دوره بعد از شهرپور تطبیق کند، یعنی به راه برندگان فکری یک کشور. سنائی گفت «چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا» و پیش از او حدیث هم بوده است «اذا فسَدَ العالم، فسَدَ العالم» فرق نمی کند که عالم دین باشد یا عالم دنیا. اگر جلوتر برویم، وابستگان «گنوماتای مغ» و موبدان عهد ساسانی را هم در بر می گیرد. بنا بر این فکر تازه ای نبوده است، ولی بهار آن را خیلی خوب در بیان امروزی پرورانده است.

اما عوام، آنها در دنباله روی کورکورانه خود، ابزار کار خواص «این چنانی» قرار می گیرند، و این دو، چون دست به دست هم دادند - راهنمایان بیراه و دنباله روان بی تمیز - مصیبت‌های تاریخی سر بر می آورند. ص ۲۳۳ - ۲۳۷

این مجلد در اینجا پایان می آید، که بین چهار تا چهارده سالگی مرا در بر می گیرد (تا سال ۱۳۱۸). از آن پس مراحل دیگری از زندگی خواهد بود. اکنون چهل و چند سال از آن زمان می گذرد. بسیاری از کسانی که در این کتاب از آنها یاد شده است، و یا بطور کلی در این دوران از عمر خود آنها را شناخته بودم، اکنون روی در نقاب خاک کشیده اند؛ بعضی از آنان که زنده اند، و در آن زمان جوانان رعنائی بودند، پیر شده اند. زیباییان آن روزگار، به زشتان سال و ماه بدل گردیده اند. جمعها به پراکندگی روی برده، و بر جای ماندگان کاروان، در میان سنگلاخ زندگی متحیروار گام می زنند. زندگی همه اینان، با همه ناهمواریها، اگر چشمشان باز بوده است، پربار و پردرس و پرمعنی بوده است. یک تمثیل روسی از بوته ای می گوید که بر فراز تپه ای می روید و چون بر بلندی است، باد می زند و کمرش را می شکند، و بوته می گوید: «ارزش داشت به این شکسته شدن، زیرا آن سوی تپه را هم دیدم» همه ما در زمانی بودیم که آن سوی تپه ها را دیدیم.

این کتاب را با رباعی ای از حکیم نیشابور پایان می برم و چه کسی نقد حال بشریت را گویاتر و کوتاهتر از او بیان کرده است، آنجا که می گوید:

بر مفرش خاک خفتگان می بینم در زیر زمین نهفتگان می بینم
چندان که به صحرای عدم می نگرم نا آمدگان و رفتگان می بینم

نقد و بررسی کتاب

سید حسین نصر*
و سید ولی رضا نصر

Said Amir Arjomand
The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran From Beginning to 1890. . ۱۸۹۰
Chicago and London: Chicago University Press, 1984.
356 pp. notes + index.

سایه خدا و امام غائب؛ مذهب، سیاست، و تغییرات اجتماعی در ایران شیعه از آغاز تا ۱۸۹۰.
از: سعید امیر ارجمند
ناشر: انتشارات دانشگاه شیکاگو، شیکاگو و لندن ۱۹۸۴.
۳۵۶ صفحه به اضافه زیرنویس و اندکس

با وجود آن که در ظرف هفت سال گذشته دانشمندان غربی، و دولتمردان و متفکران ایرانی آثار بسیاری در باب انقلاب ایران به نشر درآورده و اساس انقلاب و نقش علمای شیعه را در آن مورد بررسی قرار داده‌اند، هنوز هیچ کدام از عقائد و یا تئوریهای علوم اجتماعی، اسلام شناسی و یا ایران شناسی که در این آثار بکار برده شده، نتوانسته است پاسخی قانع کننده برای معمای یک انقلاب اجتماعی «مدرن» در یک جامعه حداقل نیمه - پیشرفته، و تحت رهبری یک سازمان اجتماعی سنتی، یعنی تشیع، عرضه دارد. علاوه بر نارساییهای موجود در تفکر در باب انقلاب ایران حقیقت واقع در جمهوری

* این کتاب را آقای حشمت مؤید استاد دانشگاه شیکاگو، و مسؤول بخش «نقد و بررسی کتاب» ایران نامه، در سال پیش برای آقای سید حسین نصر استاد دانشگاه جرج واشنگتن فرستادند تا در صورت امکان آن را مورد نقد و بررسی قرار دهند. اینک مقاله زیر به امضای آقای سید حسین نصر و فرزندشان، سید ولی رضا نصر، در باره کتاب مورد بحث، به ایران نامه رسیده است که از نظر خوانندگان می گذرد.

اسلامی نیز نظریات بسیاری از منقدین اوضاع ایران را نسبت به تاریخ آن کشور و بنیادهای فکری تشیع تحت الشعاع قرار داده و در نتیجه تحقیق علمی دور از غرض عقیدتی و یا سیاسی را مشکل ساخته است.

کتاب سایه خدا و امام غائب، به رغم آن که مستقیماً با ریشه های انقلاب ایران سر و کار ندارد، و در حقیقت تاریخ تشیع در ایران را از زمان صفویه تا دوران قاجاریه مورد بررسی قرار می دهد، توانسته است هم بسیاری از سؤالات مربوط به انقلاب ایران را پاسخ گوید و هم از بسیاری از مشکلاتی که در بالا بدان اشاره شد بپرهیزد. شاید تکیه امیر ارجمند صرفاً به شواهد تاریخی و به حقایقی که در آنان نهفته است به خودی خود تحقیقات او را از اغراض متفاوت مصون داشته است. ولی بنظر می رسد که موفقیت نویسنده در این امر بیشتر مدیون دانایی او به خطرات یک بحث صرفاً سیاسی و یا جامعه شناختی است، و همین امر باعث شده است که او عقاید خود را بیشتر بر اساس حقایق تاریخی بنا نهد. با اتکاء به بررسی دقیق منابع تاریخی است که امیر ارجمند توانسته است برخی از معماها و معضلات موجود در مفهوم «انقلاب مذهبی» و تضادهای موجود در این اصطلاح را مرتفع سازد.

بحث امیر ارجمند بر اساس دو هدف بنا شده است. اول این که علم جامعه شناسی را که قبلاً بیشتر به بررسی انقلاب صنعتی در غرب و یا تأثیر استعمار بر روی جهان سوم اشتغال داشته است با عالم تشیع و بطور کلی به تغییرات سیاسی - اجتماعی در یک جامعه سنتی و غیر مدرن (ایران از زمان صفویه تا دوران قاجار) آشنا سازد. دومین هدف نویسنده این است که از تئوریهها و مدل‌های موجود در علم جامعه شناسی، بخصوص آنچه را که توسط ماکس وبر در باب مذاهب و تأثیر آنان بر تغییرات اجتماعی نوشته شده است مورد استفاده قرار داده و به تحقیقات خود در باب تاریخ شیعه یک پایه علمی بخشد.

امیر ارجمند تحقیق خود را از آن دوره از تاریخ تشیع آغاز می کند که این مذهب به صورت فرقه در دامان اسلام سنتی و در یک جامعه واحد سیاسی (دارالاسلام) در حال گسترش یافتن بوده است. این دوره، از امامت یازده امام معصوم شروع شده و با فتح تبریز توسط شاه اسماعیل ختم می شود. با استفاده از نظریات وبر در باب «مذاهب فرقه ای» (Sectarian belief systems)، امیر ارجمند بحث می کند که در این دوره از تاریخ تشیع، برای این که این مذهب یک موجودیت فرقه ای بیابد (یعنی این که در تستن حل نشود)، امامان شیعه پس از کربلا و جانشینان معنوی آنان پس از غیبت تمایلات مهدوی مذهب خود را تضعیف کرده و در ازای آن یک نوع تفکر سیاسی -

اجتماعی غیر فعال و خاموش- گرا برای آن مذهب پدید آوردند. تحت رهبری امامان، محمد باقر (ع) و جعفر صادق (ع)، توجه جوامع شیعه از تصرف قدرت مرکزی حکومت، و یا تمایلات «این دنیایی» بطور کلی، به مسائل دینی، معنوی - عرفانی و پیدایش کلام و فلسفه و فقه شیعه سوق داده شد. پس از غیبت امام دوازدهم، محمد بن حسن (ع)، رهبران جوامع شیعه همچنان قدم در جای پای امامان پنجم و ششم نهادند و تفکر مهدوی موجود در تشیع را در خاموشی نگاهداشتند. کلام و فقه شیعه که در این دوران شکل گرفت، بازگشت امام غائب را به آخر زمان موعول کرد و در نتیجه از اهمیت سیاسی، اجتماعی و مذهبی «انتظار» کاست. بعلاوه، از آنجا که در نظر شیعه امام زمان تنها حاکم مشروع است، در غیاب او حکومت، چه شیعه و چه غیر شیعه مشروعیت ندارد. بنا بر این تحت لوای «انتظار» مداوم شیعه نه تنها دیگر لزومی در تصرف مراکز قدرت جهان اسلام نیافت، بلکه در بسیاری موارد بعمد دست از مسائل سیاسی و دنیوی بکلی شست. بدین منوال نظریات امامان محمد باقر و جعفر صادق که سعی در تمرکز تفکر شیعه به روی مسائل معنوی و غیر سیاسی داشتند در کلام و فقه شیعه تشدید یافت و حتی به جوامع شیعه جنبه درون نگری بیشتری بخشید.

خاموشی مهدویت در این دوره از تاریخ شیعه را نباید با از میان رفتن آن اشتباه کرد زیرا تمایلات مهدوی هر چند وقت یک بار در میان شیعیان این دوران به نحوی از انحاء از طریق تصوف ظاهر می شد و حتی در یکی دو مورد به تشکیل حکومت سیاسی نیز ختم شد. نظریات امیر ارجمند در باب این قسمت از تاریخ تشیع و ظهور نهضت‌های سیاسی - مهدوی در جوار تفکر خاموشی- گرای تشیع سنتی، و بخصوص پدیدار شدن سرداران، حروفیه، و یا سلسله مرعشی مازندران بسیار جالب توجه و خواندنی است. با آن که هیچ یک از این نهضت‌ها و یا حکومت‌ها دوام دراز مدتی نیافت و یا تأثیری بر روی تاریخ کلی اسلام نگذاشت، امیر ارجمند در ظهور و نزول این سلسله‌ها بسیاری از بنیادهای تاریخ شیعه و نحوه ارتباط مهدویت، سیاست، و تصوف را جستجو کرده و این پدیدارها را برای تاریخ شیعه از صفویه به بعد بسیار آموزنده می یابد. اولاً بنا به بحث نویسنده، اهمیت مهدویت در نهضت‌های این دوره از تاریخ شیعه (که امیر ارجمند آنان را «غلو» می خواند) کلاً حاکی از استمرار اهمیت مهدویت در تفکر تشیع است. بخصوص نحوه‌ای که قدرت سیاسی با مهدویت ادغام شده و جامعه را شکل می بخشد برای امیر ارجمند و علم جامعه شناسی بسیار جالب توجه است. ثانیاً، رابطه‌ای را که امیر ارجمند میان تصوف، مهدویت، و نهضت‌های سیاسی (بخصوص افراطی) می یابد می تواند به

عنوان یک مدل برای بسیاری تحرکات سیاسی عالم شیعه از آن دوره تا به حال و بخصوص در چند دهه اخیر نیز باشد. ثالثاً، امیر ارجمند بر این اعتقاد است که اگر به خاطر حمایت این نهضت‌های کوتاه دوران از علمای شیعه (که خود خاموش-گرا و مخالف بعضی از اعتقادات و افکار مهدوی - صوفی گرا - و حتی افراطی حاکمان این دول بودند) نبود تفکر شیعه هرگز گسترش نمی یافت. حکومت سلاطین آل بویه در این مورد بهترین نمونه است.

با به روی کار آمدن حکومت صفویه، شیعه فرقه‌ای، جای به تشیع به عنوان دین ملی ایران داد. این تغییر در نقش سیاسی و اجتماعی تشیع تغییرات عمیقتری را در بطن مذهب شیعه بهمراه داشت. با از میان رفتن جامعه سیاسی واحد دارالاسلام و جایگزین شدن آن با جوامع سیاسی کوچکتر بسان حکومت عثمانی و یا صفوی، تشیع نیز جهان بینی فرقه‌ای خود را، که بنا بر حیات آن مذهب در دامان جامعه‌ای با اکثریت اهل تستن بنا شده بود، از دست داده و خود را به صورت یک «دین کامل» (بنا بر توصیف ویر)، برای جامعه ملی ایران در آورد. در نظر امیر ارجمند مسیر این تغییر اساسی در جهان بینی و بالاخره سازمان مذهبی - اجتماعی تشیع از اصل خود این تغییر حائز توجه بیشترست، زیرا تبدیل تشیع از یک «فرقه» به «دین کامل»، نه به دست تشیع سنتی، بلکه توسط عوامل مهدوی گرا، صوفی مسلک، و در چند مورد افراطی و اهل غلو صورت گرفت. نهضت شاه اسماعیل و سلک قزلباش او از تشیع امثال علامه حلی بس دور بود و بیشتر جنبه ارادت خاص به مکتب امامان و بخاصه امام زمان را داشت. نیز نیروهای وفادار به شاه اسماعیل تعلق بیشتری به تصوف داشتند تا شیعیان سنتی و شهر نشین شام، بین النهرین، و یا بحرین. قزلباش در حقیقت رابطه خود را با شاه اسماعیل یک رابطه مرشد و مرید می دانستند. امیر ارجمند قدرت خاندان صفویه و مؤسس آن شاه اسماعیل را در ترکیب نقش‌های مرشد کامل و نایب امام زمان و یا به لسانی دیگر مهدویت و تصوف، با نقش سیاسی پادشاه می داند.

آنچه در اینجا جالب توجه است نکته‌ای است که امیر ارجمند در حین بحث در باره نهضت‌های مهدوی بسان سربداران مطرح می سازد، و آن این است که مهدویت و تأثیر سیاسی آن تحت لوای تصوف، بسان آتش زیر خاکستر حتی در درون تشیع خاموش-گرا، اصلی است همیشه زنده که در لحظات حساس تاریخی پدیدار شده و باعث تغییرات اساسی در جهان بینی و بالمآل سازمان اجتماعی - سیاسی شیعه شده است. بنا بر این نهضت شاه اسماعیل تکراری بود از حرکت سربداران در خراسان و یا سلسله مرعشی

مازندرانی در طبرستان. ولی آنچه که باعث شد شاه اسماعیل بتواند از طریق «غلو» زیر بنای تشیع را از «فرقه‌ایت» به «دین تمام کفا» تغییر بدهد در حالی که نهضت‌های پیش کسوت او تأثیر مستقیمی بر روی تشیع نداشت، این است که حکومت صفویه خود مهدویت و تصوف را پس از صعود به قدرت و مقابله‌های اولیه با اهل تسنن (تا نبرد چالدران) از صحنه سیاسی پس زده و به مقدار هر چه بیشتر بر حمایت تشیع سنتی و در نتیجه علماء تکیه کرد. با شروع حکومت شاه طهماسب ولی در حقیقت در طول سلطنت شاه عباس کبیر «افراط» قزلباش، بطور اساسی، جنبه سیاسی خود را از دست داد. سلاطین صفویه نه تنها از اهمیت قزلباش کاستند، بلکه تصوف (همراه و همدم تفکر سیاسی مهدوی) را نیز در ایران تضعیف کردند. همزمان با تضعیف مهدویت و تصوف مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل در شام، بحرین، و ناحیه قطیف در شبه قاره عربستان به اصفهان و تبریز قدرت سازمانی تشیع سنتی و خاموش-گرا را در ایران تحکیم بخشید.

به گفته امیر ارجمند در طول حکومت سلسله صفویه افزایش قدرت علماء همیشه تحت الشعاع قدرت مذهبی پادشاهان صفوی بود. از آنجا که علماء و سازمان به نسبت جوان آنان در ایران آن زمان به حمایت پادشاهان احتیاج داشتند و همچنین از آنجا که شاهان صفوی خود را نواده امام هفتم شیعه می دانستند، شخصیت خود پادشاه در دوران صفویه جنبه ای مقدس و مذهبی داشته و بنا بر این بر سازمان علماء ارجحیت مطلق داشته است. در دوران سلطنت شاه صفی و شاه عباس دوم این ارجحیت حتی جنبه عداوت با علماء را نیز یافته بود.

علاوه بر این برخورد، طبقه علمای سنتی که در ابتدای حکومت صفوی به اجبار به تشیع روی آورده بودند به حکومت صفویه پیوسته و مشاغل سیاسی - مذهبی دولت بسان «صدر» را در سلطه خود درآوردند. از آنجا که بیشتر آنان خود را از خاندان پیامبر اسلام، یعنی سید می دانستند، دارای قدرت مذهبی نیز بودند. بدین منوال علاوه بر سلاطین صفویه، طبقه سیدها و کارمندان دولت در مشاغل مذهبی نیز از رشد قدرت مذهبی - سیاسی سازمان علماء جلوگیری می کردند. ولی روند کلی جهان بینی تشیع از زمان شاه طهماسب تا سقوط شاه سلطان حسین بنا بر محدود کردن غلو، مهدویت و تصوف، و گسترش تشیع خاموش-گرا یعنی قدرت علماء قرار گرفته بود.

در باب رقابت میان طبقه سیدها و علمای شیعه، امیر ارجمند می نویسد که پیوسته در طول دوران صفویه توأم با تضعیف مقام سیاسی پادشاه از قدرت سیدها نیز کاسته شد. بعلاوه سلاطین مجبور شدند به مقدار هر چه بیشتر قدرت سیاسی خود را بر حمایت علماء

قرار دهند. این روند که با شکست شاه اسماعیل در چالدران آغاز گشت در اواسط دوره صفویه به طور واضح مشهود شد. مکتب اخباری در فقه شیعه که با مقام و منزلت مجتهد مخالفت دارد در نظر امیر ارجمند به مقدار زیاد نمایانگر گسترش تفکر ضد علمائی سیدها در مراکز مذهبی ایران صفوی بود. ولی همانطور که سیدها بالاخره قدرت و ارج سیاسی خود را از دست دادند، مکتب اخباری هم نتوانست از گسترش قدرت علماء جلوگیری کند چنان که تحت رهبری مجلسی دوم علماء حتی مقامات مذهبی دربار صفویه را نیز اشغال کردند و مقام صدر را تحت الشعاع دفتر ملاباشی قرار دادند. در دوره حکومت شاه سلطان حسین این روند چنان آشکارا شد که حکومت سلاطین شیعه در ایران تبدیل به یک حکومت شیعه در لوای سلطنت شد (به گفته امیر ارجمند حکومت ایران وقت یک تئوکراسی بوده است).

پس از سقوط سلطنت صفویه ایران زیر سلطه اهل تسنن و یا پادشاهان سنی گرا درآمد. در نتیجه زیر بنای حکومت شیعه چه به صورتی که در اوایل دوران صفوی رواج داشت و چه به شکل تئوکراتیک که در زمان شاه سلطان حسین پدیدار شد از میان رفت. حکومت مرکزی مذهب شیعه را کلاً تحت فشار قرار داد و به اجبار از بسیاری از جوانب زندگی اجتماعی ایران دورنگاهداشت. پیروی از تشیع تا حدی تضعیف یافت، و علماء و سازمانهای آنان مورد حمله سیاسی حکومت قرار گرفت. در نتیجه رابطه خاصی که حکومت و مذهب را در دوران صفویه با هم عجین کرده بود از هم پاشید. وانگهی اضمحلال قدرت علماء، در را برای تشیع اخباری و تصوف در ایران بار دیگر باز کرد.

این روند امور تا به روی کار آمدن آغا محمد خان قاجار همچنان در ایران حکمفرما ماند. قاجاریه که خود ایلی شیعه بودند بار دیگر اساس حکومت مرکزی ایران را بر مبنای تشیع نهادند. علماء و مدارس شیعه از حمایت مالی آغا محمد خان و بخصوص جانشینش فتحعلیشاه برخوردار بوده و به گسترش آنان کمک بسیار کردند. مدرسه فیضیه قم در دوره فتحعلیشاه و به دستور او ساخته شد. این حمایت شاهان از تشیع هر چند در بازسازی نقش مذهب شیعه در سیاست ایران سهم مهمی داشت، نتوانست حکومت شیعه صفوی را باری دیگر زنده کند. اولاً شکافی که میان حکومت مرکزی و علمای شیعه در دوران افشاریه و زندیه پیش آمد، بازسازی رابطه خاص میان پادشاه و علماء را بسیار مشکل کرده بود. بعلاوه هنگامی که نادرشاه و جانشینانش حمایت مالی حکومت از علماء را قطع کردند، علمای شیعه را مجبور ساختند که به منابع مالی دیگر رجوع کرده و خود کفا شوند. بنا بر این در زمان قاجاریه با آن که علمای شیعه هنوز احتیاج به حمایت پادشاهان داشتند،

قدرتی اقتصادی و سیاسی مستقل از حکومت مرکزی نیز در سازمانهای آنان وجود داشت که از ایجاد رابطه نزدیک میان حکومت و تشیع جلوگیری می کرد. ضمناً پادشاهان صفویه خود را نواده امامان، مرشد کامل، و کلاً شخصیتی مقدس می شناختند که به آنان اجازه می داد که خود را چه در مسائل مذهبی و چه در امور سیاسی از علماء برتر شمارند و سازمانهای شیعه را در تمام اوقات در تحت سلطه دربار نگاهدارند. پادشاهان قاجار از چنین هاله تقدیسی برخوردار نبودند و در نتیجه در نظر اهل تشیع صرفاً حکام سیاسی ایران شناخته می شدند. این امر به خودی خود از قدرت حکومت مرکزی کاسته و در یک «کشور شیعه» قدرت را به سوی علماء سوق می داد. به گفته امیرارجمند تشیع اصولی که در زمان قاجاریه دوباره زاده شد، بتدریج نقش پادشاه را از هر گونه محتوای مذهبی خالی ساخت. چنان که در دوره صفویه پادشاه نیابت امام زمان را در تمامی مسائل اعم از سیاسی و مذهبی بر عهده داشت، با به روی کار آمدن آغا محمد شاه قاجار علماء این نیابت را به دو قسمت تقسیم کردند، نیابت سیاسی امام در دست پادشاهان باقی ماند، ولی نیابت مذهبی امام برای اولین بار به طور رسمی در سلطه علماء قرار داده شد. تمایلات محمد شاه به تصوف و رواج تشیع عامیانه به صورت تعزیه و روضه خوانی در دوران سلطنت او، که علماء با آن مخالف بودند، این جدایی دین و دولت را تشدید کرد. با آن که در نگاه اول چنین بنظر می آید که تقسیم نیروی نیابت امام زمان به قدرت سازمان علماء افزود، در حقیقت حد اقل در آغاز امر جدا کردن دین و دولت، حتی در قدرت نیابت امام زمان، همان تأیید نظریات امام محمد باقر و امام جعفر صادق و شیعیان فرقه ای در باب خاموشی-گرایی تشیع بوده است. ولی در عین حال که تقسیم نیروی نیابت امام خاموشی-گرایی را تشویق کرد، راه را نیز برای گسترش قدرت و مقام علماء جدا از هر نوع مرکز قدرت دیگری باز کرد. نیابت مذهبی امام زمان بدین معنی تلقی شد که علماء (و نه صرفاً شاهان) وظیفه داشته اند که از امت شیعه مراقبت کنند. این وظیفه بیشتر جنبه دنیوی داشته تا جنبه معنوی. بنا بر این در اصل تقسیم نیروی نیابت امام خاموشی-گرایی شیعه را به نوعی که امامان از آن سخن گفتند رواج داد. ولی این خاموشی-گرایی جنبه درون نگری و معنوی را که در دوران امثال علامه حلی پدیدار شد همراه نداشت، بلکه جنبه دنیوی و بالاخره قدرت جویی یافت. این روند بالاخره در اواخر دوران قاجاریه در تحریم تنباکو و انقلاب مشروطیت علماء را مستقیماً وارد مسائل سیاسی کرده و در مقابل سلاطین قاجار قرار داد و از آن پس نیروی دنیوی و اجتماعی علماء را بر بیشتر کردن قدرت نیابت مذهبی امام و در نتیجه تضعیف قدرت نیابت سیاسی امام سوق

داد. ولایت فقیه به این صورت تکامل یک روند صد ساله است که در طی آن بالاخره علماء نیابت سیاسی را نیز از شاهان گرفته و یک بار دیگر نیابت سیاسی و مذهبی امام زمان را یکی کرده‌اند ولی این بار نیابت امام در دست «عالم کامل» و نه در خدمت پادشاه شیعه، قرار داده شده است.

تحقیقات امیر ارجمند با آن که مستقیماً از انقلاب ایران سخن نمی‌گوید، بدون شک یکی از بهترین بررسیهای زمینه فکری و تاریخی نقش علماء در انقلاب اخیر ایران است. بر عکس بسیاری نویسندگان دیگر، امیر ارجمند از جوابهای ساده و بخصوص از محکوم کردن تاریخ و تفکر شیعه بنا بر وقایع چند سال اخیر پرهیز کرده و در ازای آن تحولات تاریخی تشیع و پیدایش تنشهای مختلف در آن را مورد مطالعه قرار داده است.

سایه خدا و امام غائب نتیجه تحقیقات بسیار ارزنده بر اساس بسیاری منابع اولیه ای است که برای نخستین بار مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده بخصوص برخورد حکومت و مذهب را در اواخر دوره صفویه و اوایل دوره قاجار به بهترین وجهی مطرح می‌سازد. بعلاوه زحمات امیر ارجمند خواننده را با برخی از جوانب تفکر فلسفی، کلام، و منطق شیعه نیز آشنا می‌سازد. او همچنین نشان می‌دهد که چگونه تشیع در طول چهار قرن در ایران حکمفرمایی کامل یافت و چگونه خود را با جهان بینی و بخصوص مفاهیم مرتبط با سلطنت ایران باستان ادغام کرد تا از سلطنت صفویه نمونه‌ای شیعه از سلطنت ساسانی و هخامنشی بسازد.

با آن که سایه خدا و امام غائب یکی از برجسته‌ترین کتابهایی است که در چند سال اخیر در ایران شناسی و اسلام شناسی و حتی جامعه شناسی مذاهب به چاپ رسیده، هنوز خالی از مشکلات نیست. اولاً با آن که امیر ارجمند در باره تصوف در چندین جا از کتاب خود نام آورده، بطور مستقیم و اساسی تصوف، فلسفه و یا عرفان شیعه را از لحاظ محتوی و نه فقط اثر خارجی مطرح نمی‌سازد. بطور مثال امیر ارجمند کلام و یا فقه شیعه را بطور عمیق مورد بحث قرار می‌دهد و از تغییرات فکری آنان برای مسائل که از لحاظ بحث او حائز اهمیت است به نکات مهمی اشاره می‌کند. چنین بررسی در باب تصوف، فلسفه و یا عرفان، در تمامی طول کتاب دیده نمی‌شود. یکی از مهمترین تحولات دوران مورد بحث امیر ارجمند گسترش وسیع حکمت الهی در ایران است. این مکتب از زمان میرداماد تا حاج ملاهادی سبزواری نه تنها تأثیر مستقیم به روی جهان بینی کلی تشیع داشته است بلکه برای رابطه میان حکومت و دین نیز حائز اهمیت فوق العاده است و نیز زمینه بسیاری از نهضت‌های فکری و بالمآل اجتماعی - سیاسی بوده است، که برخی از

آنها بسان شیخیه و یا بابیه به صورت فِرَق مذهبی مخالف با مسیر اصلی شیعه دوازده امامی ظهور کردند. روی هم رفته اسباب تأسف است که نه تنها در این تحقیق تاریخی، بلکه در تمام کتب دیگر که در باب تاریخ تشیع در چند سال اخیر منتشر شده‌اند به محتوای فلسفی مذهب شیعه تقریباً هیچ توجه کافی نشده است. اغماض جامعه شناسان در این باره بخصوص باعث تعجب است زیرا که فلسفه این دوران خود شامل یک نوع جامعه شناسی است که در آثار متفکرانی بسان میر ابوالقاسم فندرسکی دیده می‌شود. با آن که امیر ارجمند از متفکران شیعه بسان قطب الدین شیرازی (ملا صدرا) و یا حاج ملا هادی سبزواری نام می‌برد، خود را با تفکر آنان مشغول نمی‌سازد.

این گرایش نویسنده همچنین در برخورد او با تصوف مشهودست. با وجود تکیه بر اهمیت تاریخی تصوف، امیر ارجمند نه تنها به محتوای تفکر صوفیانه دوران مورد بحث توجه نکرده بلکه به تاریخ تصوف از دوران صفویه به بعد نیز بطور جدی اشاره نمی‌کند. یکی از خلأهای چشمگیری که در زمینه ایران شناسی و اسلام شناسی دوران مورد بحث وجود دارد همانا عدم آگاهی به تاریخ دقیق تصوف و عرفان در این دوره است.

به همین منوال نویسنده از آثار دانشمندانی مانند کُربَن که تأکید به روی جنبه عرفانی تشیع دارند بسرعت گذشته، و حتی در مخالفت آنان را به بحث نمی‌گیرد. در بعضی موارد این اغماض ممکن است حمل بر غرض نویسنده استنباط شود، ولی بطور کلی توجه خود نویسنده را از روابط مهمی که تصوف، مهدویت، و «غلو» در طول تاریخ به هم داشته است (و از همه بیشتر برای او جالب توجه هستند) بر می‌گرداند. بنا بر این با آن که امیر ارجمند رابطه مهدویت، تصوف، و «غلو» را خوبی شناسایی کرده است، نتوانسته است که محتوای این رابطه و چگونگی تحرکات داخلی آن را آشکار سازد. حال آن که رهبر فکری امیر ارجمند، و بر، نحوه تبدیل تفکر مذهبی پروتستان به عمل سرمایه داری را بطور کامل تشریح کرده و خود را بر چگونگی تبدیل تنشهای موجود در یک جهان بینی به عمل اجتماعی خاصی تمرکز داده است، مؤلف این کتاب چگونگی تبدیل تنشهای موجود در تفکر صوفی - مهدوی به «غلو» را عمیقاً تشریح نمی‌کند. این غفلت امیر ارجمند نتیجه نارسایی اندیشه او نیست بلکه نمایانگر این اصل است که بدون مطالعه عمیقتر عرفان، فلسفه، و تصوف شیعه نمی‌توان بطن جهان بینی و یا تنشهای موجود در تفکر صوفی - مهدوی را تشریح کرد.

ثانیاً، تکیه بر مدل و بر، که از روی مطالعه جامعه اروپا بوجود آمده است، در تحقیق روی جوامع غیر غربی من جمله ایران خود مورد بحث است و زمان آن فراهم رسیده است

که با استفاده از ابعاد فکری که بر جامعه ایران اسلامی حکمفرما بوده است ساخت آن جامعه مورد مطالعه قرار گیرد. مدل‌های علوم غربی را، و آنچه که ساخته و پرداخته علم جامعه‌شناسی غربی است، دیگر بدون تغییرات و قیود اساسی نمی‌توان برای مطالعه جوامع شرق بکار برد. بخصوص در شرایطی که محقق خود متعلق به یکی از جوامع شرقی است، بار مسؤلیت در استفاده از مدل‌های شرقی در عیان کردن اساس و پایه‌های جوامع شرقی بسی بیشترست. درست در اینجا است که محتوای تفکر فلسفی ایران که برای اولین بار به صورت جدی توسط گُربن در مغرب زمین مطرح شد باید در متن هر نوع تحقیقی اساسی از این نوع قرار گیرد و با اتکای بر آن مدل‌های اصیل برای بررسی جوامعی مانند ایران بوجود آید. دیگر نمی‌توان آن چنان آسان از اهمیت نهادهای تمدن شرق گذشت با این عذر که تحقیقات در باره آنان جنبه انتزاعی داشته و با ابعاد سیاسی و یا اجتماعی قضیه بی ارتباط است. به همین جهت نیز می‌توان گفت که پر ارزشترین بخش کتاب فعلی تحلیل منابع دست اول است که برای نخستین بار به یک زبان غربی مطرح شده، و نه تنها گویاتر از مدل و بربرای مطالعه تاریخ تشیع است بلکه می‌تواند دانش جامعه‌شناسی مذاهب را بطور کلی غنی تر سازد.

ثالثاً، مشخص نیست که روی نویسنده، در تمامی طول کتاب، به چه گروه خواننده‌ای است، جامعه شناسان و یا ایران و اسلام شناسان. اگر گروه اول هدف نویسنده است بسیاری مسائل تاریخ تشیع باید به نحوی دیگر مطرح شود تا برای آنان که با عالم ایران و تشیع آشنایی ندارند قابل درک باشد. و اگر نویسنده متوجه ایران و اسلام شناسان است، زبان و بیری و جامعه‌شناسی کتاب بخصوص در چند فصل اول آن باید تعدیل شده و نظریات نویسنده به لسان روانتری بیان شود تا مورد استفاده گروه‌های وسیعتری قرار گیرد.

با وصف این چند انتقاد، سایه خدا و امام غائب، کتابی است ارزنده و خواندنی برای اسلام و ایران شناسان و همچنین برای متخصصین علوم اجتماعی.

کینگا مرکوش*

ترجمه از فارسی به قلم مؤلف Translated from the Persian Original by the Author
 ناشر: کنکورس پرس، فیلادلفیا ۱۹۸۴
 Bibliotheca Persica -
 Modern Persian Literature Series 7.
 Concourse Press, Philadelphia, 1984
 ۲۱۹ صفحه، بها ۱۶ دلار
 pp. 219, \$16.00

هر کتابی یک سرنوشتی دارد... Habent sua fata libelli... کتاب سفر شب که در سال ۱۹۶۱ میلادی در زبان فارسی نوشته شده بود و تا ۱۹۶۷ در ایران نتوانست انتشار یابد، اکنون در ترجمه انگلیسی خود مؤلف در میان حلقه وسیع خوانندگان انگلیسی دان رواج تازه پیدا کرده و نوزاد گشته است.

جزئیات دورنمای داستان - کافه ها و بارهای پر از مردم مشروبخور و عاشقان دست در دست، فیلمها مانند Irma la Douce یا The Seventh Seal و آرایش موههای دانشجویان به تقلید الویس (Elvis)، همه محیط تهران عصر گذشته را به خاطر می آورد. خود کتاب به یک مقدمه و چهار فصل بزرگ تقسیم بندی می شود و فصول آن کلاً عبارت از یازده باب است (دو باب در هر یک از سه فصل اول و دوم و سوم و پنج باب در فصل آخر).

موضوع عمده کتاب، سرگذشت یک نویسنده جوان ایرانی است به نام غریب هومر که بر حسب یک مراسم عبور (Rite de Passage) یا بیشتر یک مراسم آغازگری (Initiation Rite) تعریف می شود. این مراسم برای هومر بر دو وجه قرار می گیرد، یکی وجه زمان است که با عناوین فصول یعنی ۱- بلوغ؛ ۲- آدم و حوا؛ ۳- جوانی؛ ۴- مردی به آن اشاره می شود. دوم وجه مکان است که خود عنوان داستان بر آن دلالت دارد به معنی سفری که قهرمان، هومر، از شهر تولدش تهران به امریکا، «ارض المیعاد» بسیار مردم طی می کند. در این قرینه اهمیت انگیزه‌هایی مانند «طلب» و «پهلوانی» و «بیت المقدس» و معنی حقیقی عنوان «سفر شب» (= اسراء) و ارتباط آن به نوشته «رجعت مسیح» - که به اندازه ۳۳ صفحه در پایان کتاب در صورتی ظاهراً مستقل آمده است - کم کم روشن می شود.

هومر در مراحل سفر خود وارد جهانهای مخفی می شود. در باب اول او را در پستترین درجه سرگرم هوجیگری با رفقای خود دنبال تجربه‌های عوام در میخانه و در محله بد (با بهانه جمع کردن مطالب برای نمایشنامه خود) می بینیم.

بعد از خاطرات بچگی و والدین خود (فصل «آدم و حوا») هومر را در فصل «جوانی» در وضع غبطه‌آور دانشجوی طب و هنرمند مقبول می یابیم که خود را از بند خانواده فارغ

ساخته و یک زندگی مستقل برپا کرده، به جهان منحصر کافه‌های ادبی و دفاتر ناشرین و مراجع هنر راه یافته است.

در فصل «مردی» هومر حسابش را با مراجع دروغین هنرپاک می‌کند و می‌خواهد به واقعیت برگردد. با یاری دوستان نویافته اکبر شیراز و حسین «دیپلمه» به جهان زیرین (Underworld) تهران در میان روستاییان کوچ کرده به شهر و دزدان و قاچاقچیه‌ها نزول می‌کند. اکبر شیراز، نماینده فوت معاصر، قهرمان پاک این دنیای ناپاک است. و حسین با هزار زرنگی خود را از این مهلکه بیرون می‌اندازد. هومر شریک رؤیاها و طرز فرار این دو مرد می‌شود، ولی اعدام اکبر شیراز (که در یک کشمکش مستانه یک پاسبان را از قضای بد می‌کشد) بند دوستی و نقشه‌های آینده مشترک ایشان را از هم می‌گسلد. در آخرین باب سفر شب هومر باز با دوستان هم طبقه خود - همکلاسان دانشکده طب - در انتظار نتیجه آخرین امتحان در مقابل آینده نامعلوم ظاهر می‌شود. دیدار مشترک ایشان از فیلم *The Seventh Seal* اثر اینگمار برگمن با کنایه قهرمان صلیبی حقیقتجو (ربط دیگر به مضمون عمده «بیت المقدس») در ترکیب رموز کتاب اهمیت مخصوصی فرامی‌گیرد. پس از این هومر و دوستانش تصمیم قاطع خود را - که از لحاظ آمار هم دلشکن است - می‌گیرند. یکی از ایشان خودکشی می‌کند، دیگری وارد «سپاه» می‌شود. و سه نفر باقی (شامل هومر) برای تحصیل (ادبیات، فلسفه، موسیقی) به خارج روانه می‌شوند.

«رجعت مسیح» نوای تبعید همین هومرست که سفرنامه خود را از شرق به غرب و انعکاس و تجربیات خود را در باره «جهان نو» در یک بختک بازگشت مسیح در سبک هالیوود پر از اشاره‌ها و مسخره‌های ادبی و سیاسی و دینی نقل می‌کند. کتاب آقای شعله‌ور هم از نظر مطلب، هم از نظر سبک یک آزمایش بلند پروازانه در عرصه اقتباس جنبه‌های ادبیات غربی در ادبیات فارسی بشمار می‌رود. موضوع سفر شب تحقق روحی یک هنرمند جوان، ادامه ایرانی نوع معروف به داستان هنرمند (Artist Novel یا *Kunstlerroman* در آلمانی) است که معمولاً غیر از جزئیات روانشناسی عمل خلاقه (Creative Process) در کل، درباره شرح حال نویسنده خود بخصوص اطلاعاتی می‌دهد (به موازاتی بین قهرمان و مؤلف سفر شب زود متوجه می‌شویم: هر دو از نوجوانی مشغول به نوشتن و ترجمه کردن از ادبیات زبان انگلیسی - هومر از شکسپیر، آقای شعله‌ور از ت. س. الیوت و فاکنر - هستند، هر دو نیز دانشجوی طب‌اند و دنبال چاپ یک نوشته - هومر نمایشنامه‌ای در باره مشروطیت، مؤلف به احتمال زیاد همین سفر شب - می‌گردند

که آشکارا جز تقبیح رسمی و دردسر برای ایشان چیزی نخواهد آورد). کتاب آقای شعله‌ور از نظر استفاده آزاد از صنایع بدیعی قصه‌گویی جدید مانند گفتگوی درونی (Interior Dialogue)، جریان خاطرات (Stream of Consciousness) و نظرچندگانه (Multiple Viewpoint) تحت تأثیر جویس (Joyce) و فاکنریا (در «رجعت مسیح») فن مونتاژ (Montage Technique) و تقلید طنزآمیز (Parody) و تجنیس جالب توجه است.

ولی خوانندگان غربی ذکرها و اشاره‌های سرتاسر کتاب راجع به ادبیات جهان (بخصوص ادبیات انگلیسی) را زیادی و شاید نیز فضل فروشی خواهند شمرد، مانند جمله‌ای در ص ۱۴۱ که پسر آواره روستایی را در جنوب تهران با Alice in Wonderland (آلیس در سرزمین جادویی) مقایسه می‌کند. خواننده معمولی توصیف‌های گیرای وجوه زندگی تهرانی (شبهای تهران، ص ۲-۳ و ۱۱۹-۱۲۰، ورود به محله بد، ص ۲۴-۲۷، خانه قدیمی، ص ۱۱۱-۱۱۴) را و تصویر سرزنده اشخاصی مانند پدران هومر و حسین دیپلمه را بیشتر از همه جزئیات روانشناسی حال هنرمند خواهد پسندید. حقا تصاویر پدر و پدربزرگ هومر، این دو مرد حریص و بیرحم در فصل «آدم و حوا»، و بخصوص چهره پدر پولادین که با موقع شناسی و سفته بازی خود در زمان جنگ دوم جهانی به یک حاجی آقای (هدایت) ناکام می‌ماند، و رفتار او با مادر هومر، این گریزلسدا (Griselda) ی مؤمن، هم از لحاظ قصه‌گویی و هم از لحاظ جامعه شناسی و روانشناسی و توصیف دقیق پدیده پدرسالاری با شوهر آهو خانم افغانی و با سنگ صبور چوبک قابل مقایسه است.

قصه حسین دیپلمه در باب نهم و تعریف برخاستن او از طبقه روستایی بواسطه نوکری، دزدی، و زرنگی به طبقه متوسط و محترم و رؤیای انتقام او از دختر ثروتمند و عشوهر گرجنبه نوع داستان فرومایگان (Picaresque) دارد و به توانایی قصه‌گویی شعله‌ور شهادت می‌دهد.

حکایت اکبر شیراز در باب هشتم که در یک تک‌گفتار درونی به زبان عامیانه (که مزه فارسی اصلی را حفظ کرده است) نقل می‌شود از مبتذل (Cliche) اشک انگیز «لوطی پاک دامن» به تقلید «داش آکل» هدایت استفاده می‌کند.

کتاب سفر شب که در قالب داستان هنرمند (Kunstlerroman) توجه را به ناامیدی و سرگردانی روشنفکر جوان ایرانی عصر خود جلب می‌کند، هم با محتوای خود و هم با استفاده از تکنیک بدیع قصه‌گویی مشهور جویس و فاکنر موازاتی زیاد با سنگ

صبور صادق چوبک دارد. هر دو کتاب تقریباً همزمان چاپ شده است و چند قسمت آنها شباهت زیادی به همدیگر دارد مانند باب چهارم سفر شب - شکایت نامادری هومر - با تک گفتار اول بلقیس، یا به تفکر فرورفتن هومر در بارهٔ دین و وطن و وضع فرهنگ (ص ۱۲۴-۱۲۶) با تک گفتار اول احمد آقا (ص ۱۱-۱۲ سنگ صبور، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۲). ولی مقایسه بین رمان اول یک نویسنده جوان و نشر رسیده نویسنده کلاسیک ناچار نقطه های سستی را در کتاب سفر شب مشخص می سازد.

با بر پا کردن یک قهرمان فوق العاده با استعداد که در سن شانزده سالگی هاملت را به فارسی ترجمه می کند، و بقدری موفق که در حدود سن بیست سالگی در رل عمدهٔ نمایشنامهٔ خود به صحنهٔ تلویزیون ملی می آید، طغیان و بیزاری او بیشتر درد زندگی (Weltschmerz) یک هنرمند نابغه و حساس و شاید کمی لوس شده از خشم و درماندگی و انتقاد اجتماعی را بنظر می آورد. و این هومر - تحت تأثیر مذهب فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم - بخصوص برای قهرمان یک داستان مرحلهٔ آغازگری در سفر روحانی خود بی تغییر مانده است (رفتار او با «جنس دیگر») در سرتاسر کتاب تعجب آورست) و مثل این که از رنجهای تقابل با عشق و خدا و عمل خلاقه کلاً بیخبرست. این بیشک قدرت تراژیک طلب او را کمتر می کند.

سفر شب با ترکیب ماهرانه و استفادهٔ تهورآمیز از فنون جدید ادبیات جهان مقامی مخصوص در تاریخ ترقی ادبیات فارسی می طلبد. ولی آخرین قسمت کتاب، همین «رجعت مسیح» با آن همه آتش بازی تذکرات با نمک و اشاره های استهزایی سیاسی (کشتن رئیس جمهور کنندی) و ادبی (Lady Macbeth و غیره) و دینی (تصور کاتولیک) خود به خاطر می آورد که در ادبیات، مقبولیت جهانی، چنان که نمونه های هدایت و چوبک و بتازگی Marquez ثابت می کند، کمتر از جهانگرایی، و بیشتر از قبول کردن تمام میراث فرهنگی خود برمی خیزد.

خانم کینگا مرکوش چند سال پیش دکترای خود را در رشتهٔ زبانشناسی از دانشگاه بوداپست گرفته است و اکنون با همسر خویش که اخیراً در رشتهٔ فلسفهٔ اسلامی از دانشگاه شیکاگو درجهٔ دکترا گرفته است در ژاپن زندگی می کند. خانم مرکوش اینک در یکی از دانشگاه های کشور اخیر فارسی تدریس می کند. در نوشتهٔ ایشان، بندرت از سوی مسؤول بخش نقد و بررسی کتاب دست برده شده است.

پاسداران فرهنگ ایران

گاهنامه سال ۲۶۹۴ ایرانی = ۸۷-۱۹۸۶ مسیحی

۱۰۷ صفحه

بها ۷ دلار یا ۴۰ فرانک فرانسه

در چند سال اخیر چند جزوه کوچک از طرف «پاسداران فرهنگ ایران» به ایران نامه رسیده است که یک بار در زیر عنوان کتابهایی که به ایران نامه اهداء گردیده است از یکی از آنها یاد کرده ایم. نزدیک دو ماه پیش نیز نسخه ای از آخرین پژوهش این سازمان که گاهنامه ای صد در صد ایرانی است همراه با برداشتهای خاص، به دست ما رسید که در کمال اختصار به معرفی آن می پردازیم.

بر روی جلد این گاهنامه آرم (نشانه) «پاسداران فرهنگ ایران» و عبارتهای «نوروزتان پیروز»، «همیشه شاد باشید»، «گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک»، «ما هوادار شاد دینی هستیم»، «سال ۲۶۹۴ ایرانی ۸۷-۱۹۸۶ مسیحی» بچشم می خورد. و در صفحه نخست آن سرود «ای ایران، ای مرز پر گهر...» سروده دکتر گل گلاب، در صفحه دوم عبارتهای «ایرانی همیشه همچون فروغی تابناک بر تارک جهان درخشیده است»، «هم میهن، به خودآ و زنگار از چهره این فروغ درخشان برگیر و از نو آن را بر پهنه گیتی پرتوافکن ساز...»، در صفحه سوم شعر «تو ای خاک ایران مینو سرشت...» سروده سرخوش، و در صفحه چهارم قطعه «یکی گیتی، یکی یزدان پرستد...» پورداود، و چند بیت از فردوسی «ز شیر شتر خوردن و سوسمار...»، «اگر سر بسر تن به کشتن دهیم...» چاپ شده است و در گوشه همین صفحه شعار «ایرانی: ایرانی بیندیش، ایرانی بنگار، ایرانی بزنی» جلب توجه می کند. و سپس در آغاز «سخنی کوتاه» می خوانیم:

«پاسداران فرهنگ ایران» سربلند و سرافرازند که توانسته اند پس از چهارده سده آلودگی ایرانیان... گاهنامه ای به هم میهنان ایران پرست ارمغان دارند که بجای زادروزها و مرگ روزهای تازیان... و ستایشهای ژاژخایانه و آسوده روزها برای شیون و زاری کردنها، در همه گوشه و کنارش نشانه های فرهنگ ایران فروغ افکن باشد و پرتوپر شکوه آن دلها و چشمها را روشنایی و خرمی و شادمانی و سرسبزی بخشد و همه روزها سرشار از شادبها و جشنها باشد...»

«ما برای خوشایند یا بدآیند کس یا گروهی یا سازمان و دسته ای به بررسی و پژوهش نپرداخته... ما همه تلاشمان را در راه بزرگی و سرفرازی ایران و فرو والایی فرهنگ توانایش بکار برده ایم...»

«برای پیکار با بیگانه پرستان بویژه تازیان و تازی پرستان، کارکردهای نیک و

میهن پرستانه را ارج نهاده‌ایم و بزرگانمان را از این دیدگاه ستایش نموده‌ایم...»
 «ما با هر کس که به بزرگان ایران زمین بدگویی نماید و زبان به بدگویی گشاید...
 سرسختانه دشمنیم...»

«ما هوادار دین و کیش و یژه‌ای نیستیم. ما در برابر همه آیینهای ایرانی که زدوده از
 زنگارهاست ارج می‌گذاریم. برای ما ایرانی بودن ارزش دارد، نه دین او، دین آرمانی
 است که به گرونده آن وابسته است و به هیچ روی نباید آمیخته غانون (= قانون) و
 کارهای کشوری گردد...»

«ما آنهايي که خود را نماینده خدا بخوانند و بخواهند خود را بین او و مردم جای
 دهند... همگان را از خدایشان جدا سازند و بدین شیوه برای رسیدن به خواسته‌های خود به
 فریب و گمراه کردن مردم... پردازند دشمنیم...»

«زن از دیدگاه ما نماد بزرگی و فر و شکوه کشورست. رهبر راستین هر سرزمینی
 اوست... ما زن را می‌ستاییم چون توانایی و نیرومندی و سربلندی کشور ما وابسته [به او]
 است...»

«(پاسداران فرهنگ ایران) چون در پی خودنمایی... و در اندیشه بدست آوردن زور و
 سرمایه و نام و آوازه نیستند و از سویی سوگند یاد کرده‌اند که هیچگاه آشکار و شناخته
 نشوند... و با انیران و اهریمنان نبرد کنند، بنا بر این در هیچ زمان و در هیچ جایی، هیچ
 کس آنها را نخواهد شناخت...»

«ما زبانهایمان را بسته و خامه‌هایمان را باز نگه داشته‌ایم...»

«این گاهنامه برای آنهايي که جز مهر ایران ندارند و ستایشگاهشان جز این سرزمین
 اهورایی نمی‌باشد و دشمن سرسخت بیگانه پرستند فراهم شده نه «بازیگران سیاسی»،
 ترفند بازها و نیرنگ کاران و بزدلها و ترسوها...»

و در جای دیگر در باره مبدأ تاریخ ایران نوشته‌اند: «آنچه که امروز همه جهان و
 تاریخدانان پذیرفته‌اند، آغاز پیدایش کشور ایران با مادهاست که مردم برای نخستین بار در
 تاریخ دیاکو را که مردی نیکوکار و رادسرسشت بود به پادشاهی برگزیدند و بدین شیوه
 پادشاهی ماد و کشور ایران را پایه گذاری کردند. این تاریخ ۷۰۸ سال پیش از زادروز
 مسیح بود که ۲۶۹۴ می‌شود و ما این تاریخ را پذیرفتیم...»

در مقدمه گاهنامه، فهرست روزیا روزهایی که به بزرگان ایران از دوران پیش از
 اسلام تا زمان حاضر، چند سازمان سیاسی ایرانی که به مبارزه با حکومت اسلامی پرداخته
 بودند، کشتار تازیان، پیروزی ایرانیان بر تازیان، دانشمندان، زنان فرزانه اختصاص داده
 شده، آمده است. و سپس فهرست تعطیلات «آسوده روزها» (بزرگداشت روزها، شاد
 روزها، جشنها)، بزرگداشت هفته‌ها، بزرگداشت روزها، بزرگداشت روزهای زن
 ایرانی، شاد روزها در شکست و نابودی تازیان و تازی پرستان، ننگین روزها یاد گردیده
 است، و آنگاه با گاهنامه مورد بحث که همه چیز آن جز نام ماهها، با تقویمهای رایج در

ایران متفاوت است و روبرو می شویم.

در باره نام روزهای هفته و ماه در صفحه ۱۱ مقدمه گاهنامه می خوانیم که «ایرانیان برای هر روز نامی برگزیده بودند که چون نام آن روز با نام ماه برابر می شد، آن روز را جشن می گرفتند. برای روزهای هفته نیز نام شید (روشنی و فروغ) را پساوند هفت اختر کرده بودند و به آن می نامیدند. نیاکان ما هر رنگ را نیز به یکی از ستارگان هفتگانه آسمان و به یکی از روزهای هفته وابسته می دانستند که چنین بود:

نام روزهای هفته به ایرانی و انیرانی	ستاره	رنگ	نام روزهای هفته به ایرانی
دوشنبه	ماه	آبی	مه شید
سه شنبه	بهرام	نارنجی	بهرام شید
چهارشنبه	تیر	سرخ	تیر شید
پنجشنبه	برجیس	بنفش	برجیس شید
آدینه	ناهید	سبز	ناهید شید
شنبه	کیوان	نیلگون	کیوان شید
یکشنبه	مهر	زرد	مهر شید

در گاهنامه، تمام هفته‌ها با همین مشخصات ذکر شده است بعلاوه نام هر روز ماه به شیوه پیش از اسلام نیز آمده است. بجای کلمه تعطیل بی استثناء لفظ «آسوده روز» بکار رفته. علاوه بر آن در این تقویم از «جشن بزرگ»، «ننگین روز»، «ننگین هفته»، «شاد روز»، «بزرگداشت روز...»، «بزرگداشت هفته»، نیز یاد شده است. همچنین در قسمت پایین هر صفحه، با نقل عبارتهایی، به مقایسه فرهنگ ایرانی و تازی پرداخته اند که از آن جمله است مطالب زیرین که در پایین صفحه اول گاهنامه آمده است:

فرهنگ ایرانی: «آنجایی که ستوران آرام گرفته اند و پناهگاه دارند، مهر توانا همیشه نگران از دست رفتن آسایش آنهاست.» مهریشت - بند ۱۵.

فرهنگ تازی: «کشتن چهارپایان بدون نام الله حرام است.» قرآن، سوره ۶، آیه ۱۴۵.

«کافران را بقتل برسانید. آنها باید در شما خشونت را مشاهده کنند.» سوره ۶، آیه ۱۲۳.

«الله در دل کافران ترس افکند تا شما گردنهایشان را بنزید و انگشتان آنها را قطع کنید.» سوره ۲۸، آیه ۲۱.

ناشران گاهنامه در نامه‌ای که بهمراه آن فرستاده اند از کسانی که علاقه مندند نسخه‌ای از گاهنامه را در اختیار داشته باشند، خواسته اند بهای آن را در فرانسه به مبلغ

چهل فرانک و در آمریکا و کانادا و استرالیا ۷ دلار (فقط بصورت اسکناس) به نشانی
Angelot B.P. 21; Meudom-la-Forêt 92360 France بفرستند.

نگارش این مختصر بیشتر بدین منظورت است که خوانندگان بدانند که پیروزی جمهوری اسلامی و برقراری حکومت «ولایت فقیه» در ایران، موجب ظهور چه عکس‌العملهایی در خارج از کشور گردیده است. بموازات اقدامات تند حکومت در زمینه «اسلامی کردن» جامعه ایرانی، از جمله اجرای کامل حجاب و قصاص، افراد و گروههایی، راه رستگاری از وضع موجود را بطور مطلق در مبارزه با «اسلام» تشخیص داده و در این سالها کتابها و رسالات گوناگونی در این زمینه بچاپ رسانیده‌اند. در برابر حکومت اسلامی که اجرای قوانین چهارده قرن پیش را تنها راه نجات و فلاح مردم ایران و جهان اعلام و بدان عمل می‌کند، آنان بازگشت به دوران پیش از اسلام را یگانه راه رهایی ملت ایران می‌دانند. همانطوری که شصت هفتاد سال پیش نیز برخی می‌نوشتند و می‌گفتند که تنها راه پیشرفت ایران آن است که مردم ایران از هر جهت «فرنگی» بشوند.

نه در مسجد گذارندم که رندی نه در میخانه کاین خمار خام است
میان مسجد و میخانه راهی است غریبم، عاشقم آن ره کدام است؟

کتابها و مجله‌هایی که به «ایران نامه» اهداء گردیده است

□ ژوزف مارکوارت، وهرود و آزننگ (*Wehrot und Arang*)، جستارهایی در جغرافیای اساطیری و تاریخی ایران شرقی، ترجمه داود منشی زاده، با اضافات در ۲۰۹ صفحه. مترجم در کمال دقت تمام این کتاب را از آغاز تا پایان به خط خود نوشته و آن را در ۳۵ نسخه بچاپ رسانیده است.

□ «خریطة جغرافیای جهان» از روی: الخوارزمی کتاب صورة الارض، تحلیل انتقادی و تفسیر بقلم راضیه جفری. نگاهی بر آثار و زمان الخوارزمی بقلم یوری مالمسوف. پیشگفتار بقلم محرر مسؤول کمال ص. عینی، نشریات «دانش»، دو شنبه - سری نگر ۱۹۸۵. مندرجات کتاب به زبانهای روسی، فارسی و انگلیسی است. در ۱۳۴ صفحه.

این کتاب بمناسبت یک هزار و دو یستمین سالگرد تولد خوارزمی چاپ شده است.

□ یادگارنامه فخرایی، بکوشش رضا رضازاده لنگرودی، مجموعه مقالات تحقیقی تقدیم شده به استاد ابراهیم فخرایی، تهران ۱۳۶۳، بها؟، در ۸۳۳ + ۶۲ صفحه تصویر و عکس نامه‌ها و اسناد.

□ عبیدی بیگ شیرازی، مظهر الاسرار، حاضرکننده متن و مقدمه از روی دستنویس خود شاعر: ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، آکادمی علوم جمهوری شوروی

سوسیالیستی آذربایجان، انستیتوی خاورشناسی، اداره انتشارات «دانش»، شعبه ادبیات خاور، مسکو ۱۹۸۶، مقدمه ۲۰ صفحه + متن مثنوی ۲۶۸ صفحه + فهرست مندرجات ۱۱ صفحه.

- اصلان غفاری، حافظ و راه عشق، پژوهشی در افکار و اندیشه های حافظ، چاپ امریکا، ۱۳۰ صفحه، بها ۷ دلار.
- هاشم اسکندر، در غربت صدا، مجموعه شعر، انتشارات کانون مترقی ایران، مونترال، کانادا، ۳۹ صفحه، بها ۱٫۵ دلار.
- هاشم اسکندر، پشت پرچین باغ، مجموعه شعر، انتشارات توکا، مونترال، کانادا، ۷۰ صفحه، بها ؟.
- پاسداران فرهنگ ایران، گاهنامه سال ۲۶۹۴ ایرانی = ۸۷-۱۹۸۶ مسیحی، مقدمه ۴۹ صفحه + گاهنامه از آغاز فروردین تا پایان سال در ۵۳ صفحه + ۴ صفحه سفارش.
- دوست مردم (Dousteh Mardom)، ارگان جمعیت نوانسان گرایان ایران، چاپ لندن، دوره دوم، شماره ۴ در ۲۴ صفحه به زبانهای فارسی، انگلیسی و فرانسوی، بها ۳۰ پنس، ۵۰ سنت.
- جمهوری دموکراتیک (Democratic Republic)، شماره دوم، در ۱۶ صفحه، ماهانه، شهر واشنگتن، بها: تک شماره در امریکا یک دلار.
- علم و عرفان، انتشارات مکتب طریقت اویسی شاه مقصودی، شماره اول، سال اول (اردیبهشت ۱۳۶۵)، Verdugo City، کالیفرنیا.
- مجله جهان سوم، مدیر و سردبیر: دکتر رحمت الله مهران، سال اول، شماره ۷ (اکتبر ۱۹۸۵)، کالیفرنیا، وجه اشتراک سالانه ۱۲ دلار.

نامه‌ها و اظهار نظرها

روزمره پیردازد و خود را خدای نکرده آلوده دامن نظرات بازاری و احساساتی زود گذر کند. ... راجع به روانشاد ساعدی، هر چند با همه نوشته‌ها و راه و رسم او موافقتی مرا حاصل نبود، مقاله تحلیلی دلچسب متینی مرقوم فرمودید که بیشک بین دهها تجلیل و مقاله‌ها از او و در مورد او، نمونه تحسین برانگیزی بود و کم نظیر که

دستان پرهنرتان مریزاد...

پرشاد

سیاتل، ۱۳ اردیبهشت ۱۳۶۵

«... چند کلمه‌ای که برای هفته‌نامه نهضت مقاومت ملی ایران نوشته بودم برای گزارش این نکته بود که من در نامه و مقاله‌ای که به فرانسه نوشته بودم از نوشته استاد، «چرا اسلامی!» که در قیام ایران نیز نقل شده بود بهره فراوان گرفته بودم [ایران‌نامه، ش ۳، سال ۴، ص ۴۷۸ - ۴۷۹]...»

بنده نسبت به «طب عرب»، «تمدن اسلامی» و اصطلاحاتی از این دست بسیار حساس هستم بویژه اگر این سینا، رازی و یا ابو ریحان را در چارچوبهای بالا قرار دهند. الان در حال تنظیم پاسخی به یک آقای استاد «تاریخ اناتومی انسانی» در دانشگاه توپینگن آلمان فدرال هستیم که باز از مکتب پزشکی عرب دم

در باره «چرا اسلامی!» ایران نامه، ش ۱، سال ۴، ص ۱ - ۸؛ و نامه‌های آقایان ذبیح الله صفاء، سید حسین نصر، ابوالعلاء سودآور، ع. هادی، ش ۲، سال ۴، ص ۳۲۹ - ۳۴۵:

«... مقاله‌های «چرا اسلامی» را با کمال دقت بار دیگر خواندم. به نظرم اغلب آقایان، زمان و مکان را در نظر نگرفته‌اند و متوجه نیستند که طرح این مسأله برای ما ایرانیان در اوضاع و احوال کنونی چه اندازه اهمیت حیاتی دارد...»

بزرگ علوی

برلن، ۲۳ آوریل ۱۹۸۶

«... خوشحال شدم که نامه‌ها و اظهار نظرهای راجع به «چرا اسلامی؟» را تا حد مقدور درج فرمودید. برآستی نظر حضرت دکتر نصر، حجت و میزان بوده و هست. نیز برآستی هم استاد عزیزه، دلم از سرمقاله «چرا اسلامی؟» شما و بعضی «لغات» و «تعبیرات» آن سخت گرفتم و آنها را نه در شأن شخص اجل عالی و دانای شما دیدم و نه از لحن و استدلال و کلام آن جانم طراوتی یافت و نه در شأن مجله عالیقدر و وزین شما نگریم. مجله شما بالاتر و بالاتر از اینهاست که به تعصبات و مسائل گذرا و

متصدیان امور شهر بتدریج خرابه‌های خانه‌های اطراف را که صاحبانش از بین رفته بودند صاف و هموار کردند و خانه پدرم در فضایی باز و نزدیک به شارع عام قرار گرفت و میان آن و بوستانی که در آن نزدیکی بود حائل و مانعی بجا نماند و هوای فرحبخش و نسیم خوش آن همواره به خانه پدرم می‌رسید. پدرم که پیش از فاجعه زلزله در ناز و نعمت می‌زیست و تن آسوده بود، اینک بناچار در تلاش معاش افتاد و در این مدت از حاصل دسترنج خود مبلغی پس انداز کرد و در صدد تجدید بنای خانه موروثی برآمد. در ضمن خاکبرداری و پی کنی گنجینه‌ای که جد اعلایش برای فرزندان و فرزندان فرزندانش در آنجا نهفته بود به دست پدرم افتاد و وی توانست بنایی محکم و زیبا با مصالح نویساند، خانه‌ای که از لرزش زمین و از باد و باران نیابد گزند. زیبایی این خانه چشمگیر شد. همه دندان طمع برای آن تیز کردند و دست تظاول بسوی آن دراز. آسیبها بر آن وارد آوردند و اثاثه آن را به یغما بردند...»

این خانه، ایران است و آن دیوارهای بلند، نظام طبقاتی و سنطه مغان در دوره ساسانیان، آن زلزله و یرانگر، حمله تازیان بود بر آن، و آن گنجینه: ذوق و استعداد فطری ایرانیان.

باز هم چرا نه اسلامی؟»

بی نام نویسنده، بی تاریخ

مهرپشت پاکت ۹ ژوئیه ۱۹۸۶، پاریس

در باره «نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند» نوشته سهراب سروانی، ایران نامه، ش ۳ سال ۴، ص ۴۱۳ - ۴۲۷:

«مدتها بود که از خواندن به این اندازه لذت

زده و بزرگان دانش ایران را در چارچوب اختراعی و من درآوردی خود گذاشته است. متأسفم که در ایالت ما (به مرکزیت اشتهوتگارت) مدارکی برای یک پژوهش عمیق نیست و مراکز بزرگ از دسترس من دورند و گرنه با صرف دو سه سال وقت می‌توان یک کتاب فراهم کرد که سیرپیدایش و تحول دانش در کشورهای اسلام زده و سهم بزرگ ایرانیان را در آن بخوبی نشان دهد تا این بحث یک بار برای همیشه روشن گردد.

اجازه بفرمایید یکی دو تا از فتوکپیهای را که برای «قیام ایران» فرستاده بودم پیوست این نامه کنم تا استاد ارجمند نیز از چند و چون نکات مورد اعتراض من آگاه باشند. با سپاسگزاری دوباره، برای شما و همه کسانی که سوز شما را دارند آرزوی تندرستی و پیروزی دارم.

محمد غروی

اسلینگن، آلمان غربی

۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۵»

«پدرم خانه‌ای داشت موروثی که چندین نسل در آنجا اجدادم ساکن بودند و زندگانی نسبتاً محقر ولی آرام و مرفهی داشتند. خانه‌ای بود کهنه و محصور به دیوارهای بلند خانه‌های دیگران. جز از یک طرف که مشرف بود به کوچه‌ای تنگ، و راه ارتباط آن خانه با خارج از همین کوچه بود.

قضا را زمین در آن ناحیه بلرزد و خانه نیمه خراب شد. خانه‌های اطراف خانه پدرم به صورت مخروبه‌ای درآمدند و پدرم در همان خانه نیمه ویرانه چند سالی به سختی و تنگدستی همراه با غم و محنت گذراند. در این مدت

باشد). بعید نیست که اسطوره ضحاک یک روایت سمبلیک باشد که در شاهنامه هم با همین مبنا مورد بهره برداری قرار گرفته و حکومت ماردوش هم تدبیری را بکار می گیرد که «پردخته ماند ز مردم جهان» و «مردم» در اینجا همان نیروی جوان و متحرک و مقاوم است نه مردمی که همیشه تسلیم جریان روز می شوند. با پوزش از این اظهار وجود، اجازه می خواهم که مطلب دیگری را هم عرض کنم: در همین شماره مجله مقاله یا نامه ای از آقای سهراب سراوانی بود که خیلی به دلم نشست. در آن مقاله ضمن توجه به بسیاری از جهات در زیربنای روحی جامعه ایرانی، آنچه بسیار دل و جان را مجذوب می کند خلوص و بیریبایی نویسنده است. ضمن این تصدیع می خواهم استدعا کنم که اگر اجازه بفرمایید بنده آدرس آقای سراوانی را از دفتر مجله دریافت کنم و بتوانم مستقیماً یادداشتی برای خودشان بفرستم...

نبرده بودم، متقن، مستدل و مستند، منضبط و مرتبط، دلچسب و دلنواز، با شور و شورانگیز. زنهار از آن عبارت شیرین دلفریب، تبارک الله از این مجاز سرشار از حقیقت. عیب می جمله چو گفستی هنرش نیز بگو: ایران می است، می است و جامع اضداد و مجمع پریشانی.»

بی نام نویسنده، بی تاریخ

مهرپشت پاکت ۷ ژوئیه ۱۹۸۶، لوزان

«سر دبیر محترم مجله ایران نامه

با عرض سپاسگزاری از نویسندگان آن مجله که واقعاً مقاله های ارزنده شان از هر جهت قابل استفاده می باشد. از جناب عالی تقاضا دارم در صورت امکان نشانی آقای سهراب سراوانی را برای بنده ارسال فرمایید تا مستقیماً از ایشان در باب مقاله شیوا و اصولی که در آخرین شماره «ایران نامه» با عنوان: نفی حکمت مکن... مرقوم داشته بودند سپاسگزاری کنم.

با تقدیم احترامات

دکتر کاووس دهیار،

استاد سابق دانشگاه»

ژنو، تاریخ ندارد.

«... در مورد مقاله ارزنده ماردوشی ضحاک

مطلبی دارم که حضورتان عرض می کنم: در این روایات یک نقطه مشترک وجود دارد که: ضحاک بیگانه ای است که بر سرزمین جم غلبه کرده و به انواع حیله ها و حتی با یاری ابلیس می خواهد خود را بر تخت جم استوار نگهدارد. برای بقای چنین حکومتی دو خطر وجود دارد یکی نیروی جوانها و دیگر مغز (= اندیشیدن و رسیدن به علل و نتایج امور و وقایع، که می تواند موجب قیام یا مقاومت در برابر حکومت غاصب

ایران نامه: نشانی از آقای سراوانی در دست نداریم زیرا ایشان مقاله خود را - بی ذکر نشانی پستی - به «ایران نامه» فرستاده اند.

«... سردبیر محترم ایران نامه

با عرض سلام و ارادت، از آنجا که پس از انتشار نقد این جانب از کتاب پیام آوران انهدام در ایران نامه [شماره ۲ سال ۴، ص ۳۱۱ - ۳۲۱] دوستانی که من در نیکخواهیشان کمترین تردیدی ندارم تذکراتی داده اند، تقاضا می کنم در صورت امکان اجازه دهید توضیحات زیر در

آن نشریه محترم بچاپ برسد:

داده‌اید؟ در این حرفی نیست که نویسنده مقاله برای دست یافتن به آن همه کتاب و مأخذ که اکثر عربی است و شاید هم کمیاب، وقت زیادی صرف کرده و متحمل زحمت بسیار هم شده و مقاله کاملی نوشته‌اند. زحمت ایشان را ارج می‌گذارم، ولی آیا جای چاپ مقاله‌ای در باره مکه و عربستان سعودی در مجله ایران نامه مجله تحقیقات ایران شناسی است؟ من اگر جای شما بودم این مقاله را فقط به این علت که مربوط به ایران نیست چاپ نمی‌کردم. ما را و شما را با جامه کعبه و نظایرش چه کارست...

دیگران که بر اساس آنچه در شماره‌های دوم و سوم سال چهارم مجله در بخش «نقد و بررسی کتاب» آقای کریمی حکاک درباره کتاب «پیام آوران انهدام» تألیف آقای قانون پرور [ص ۳۱۱ - ۳۲۱] و آقایان دباشی و مؤید درباره کتاب «بررسیهای انتقادی در ادبیات معاصر فارسی» گردآورده توماس ریکس [ص ۵۱۱ - ۵۳۰] نوشته‌اند، معلوم می‌شود این دو کتاب که مربوط به ادبیات معاصر فارسی است و در دو سه سال اخیر در امریکا چاپ شده کم ارزش است، و کتاب دوم بطور کلی اصلاً جنبه «کتابیت» (اگر این کلمه غلط است مرا ببخشید) هم ندارد چه مجموعه مقالاتی است بی سر و ته با داوریهایی غلط و مغرضانه یک نفر امریکایی ایران شناس. اگر در ایران کتابهای بی ارزش چاپ می‌شود دلیلی که برای آن ذکر می‌کنند یکی این است که بیشتر ناشران ایرانی کسی یا کسانی را برای ارزیابی کتاب ندارند و به این جهت هر کتابی که به دستشان برسد چاپ می‌زنند، و یا این که می‌گویند وقتی مؤلفی خودش خرج چاپ و کاغذ و صحافی را می‌دهد، ناشر کاری به خوب و بد کتاب ندارد.

۱- در پاسخ به نویسنده محترم کتاب که پرسیده‌اند آیا کتاب ایشان در نظر من هیچگونه جنبه مثبتی نداشته است، می‌گویم در همان مقاله کوشش ایشان را در جهت یافتن راهی برای نگرش جدید به ماهیت و نقش اجتماعی ادبیات امروز ایران مثبت خوانده‌ام و همچنان بر آنم که کار ایشان از این نظر گامی بلند بسوی تعالی پژوهش در ادبیات فارسی است.

۲- در پاسخ به دوستی که یادآور شده است من بیش از حد خرده گیری و نکته جویی کرده‌ام، می‌گویم نظری در باره کتاب بر اساس برداشتم از توان چشمگیر پژوهشگر محترم و نیاز جامعه محققان ادبیات فارسی شکل گرفته و صادقانه و با صراحت بیان شده است.

۳- در پاسخ به دوستی که تذکر داده است که در عین حال که با استنتاجات من موافق است، ولی لحن مقاله را نمی‌تواند به انتقاد سازنده تعبیر کند، می‌گویم من به هنگام نوشتن آن وجیزه غرضی جز انتقاد سازنده نداشته‌ام. حال چنانچه لحن مقاله بیش از حد متعارف در نقد و نظرهای دانشگاهی تند یا منفی جلوه می‌کند، تنها می‌توانم تأسف فراوان خود را از این بابت به حضور نویسنده محترم کتاب تقدیم کنم، و نیز آرزوی صمیمانه خود را برای توفیق ایشان در ارائه آثار ارزنده‌تر.

ارادتمند، احمد کریمی حکاک

سیاتل، واشنگتن

۱۲ ژوئیه ۱۹۸۶»

«... چرا ۳۹ صفحه شماره اول سال چهارم ایران نامه [ص ۴۸ - ۸۶] را به مقاله «جامه کعبه» نوشته آقای نظامی تالش اختصاص

همیشه می شنیدیم که ناشران اروپایی و امریکایی مو را از ماست می کشند و حتی بر سر کم و زیاد بودن یک ویرگول کارشان با مؤلف به جار و جنجال می رسد. ولی حالا می فهمیم این حرفها آواز دهل بوده است و یا لاقلاً ناشران امریکایی این دو کتاب از بعضی از ناشران بازاری خودمان در ایران چیزی کم ندارند.

از این مطلب بگذریم. آقای کریمی حکاک چند بار، ضمن ترجمه عبارتهایی از کتاب آقای قانون پرور به زبان فارسی، به سبک نویسندگی مؤلف اعتراض کرده اند از جمله «بدبختانه هم از آغاز جملات و عباراتی از این دست، خواننده را با چنان تعقیدات لفظی و ابهامات مفهومی روبرو می کنند که کار جداسازی مفاهیم نظری ... رفته رفته دشوار و دشوارتر می گردد.» (صفحه ۳۱۲) و در توضیحی که در زیرنویس شماره یک درباره همین مطلب داده اند نوشته اند «در ترجمه عبارات و جملات کتاب، سخت کوشیده ام تا منظور و مقصود نویسنده بتامی به جامعه فارسی درآید ... چنانچه گرهگاهها و پیچیدگیهایی در جملات باقی می ماند از آن جمله اصلی و بخشی از مشکلی است که در این گفتار به بحث گذاشته شده و نه به دلیل ترجمه جملات انگلیسی کتاب به زبان فارسی.» (صفحه ۳۲۱). مقصود آقای کریمی این است که پیچیدگیها و تعقیدات لفظی و امثال آن را که در ترجمه فارسی من از کتاب آقای قانون پرور می بینید مربوط به متن انگلیسی کتاب نوشته ایشان است و نه ترجمه من. ضمن آن که این مطلب را می توانم بپذیرم، ولی آیا بهتر نبود ایشان حد اقل دو سه مورد عین جملات انگلیسی کتاب را هم پس از ترجمه

خود می آوردند تا خود خواننده هم درباره نقص عبارات انگلیسی به داوری بنشیند و این همان کاری است که آقای حشمت مؤید بدقت درباره کتاب آقای ریکس در صفحات ۵۲۸ و ۵۲۹ انجام داده اند.

از طرف دیگر یک اظهار نظر قاطع آقای کریمی نیز قابل بحث است. ایشان پس از آن که این عبارت را از کتاب مزبور نقل کرده اند: «این اصلاحات (منظور «انقلاب سفید» محمد رضا شاه است) نویسندگان و شاعران را خوش نیامد ...» (صفحه ۳۱۶) در همان صفحه اضافه کرده اند «حقیقت این است که اقداماتی که از آن سخن می رود در چشم نویسندگان ایران «اصلاحات» نمی نمود و تاریخ نیز درستی نظر این روشنفکران را بشود رسانید.» حرف من این است که آقای کریمی صد در صد حق دارند از طرف خودشان و بقیه کسانی که روشنفکر می دانند آن «اصلاحات» را مطلقاً «اصلاحات» ندانند ولی ایشان که یقیناً مرد مطلع و کتاب خوانده ای هستند چگونه به خود اجازه داده اند که پای «تاریخ» را هم بمیان بکشند و از طرف «تاریخ» هم بر صحت نظر این «روشنفکران» درباره این اصلاحات مهربان بزنند، در حالی که ما تا به حال فکر می کردیم که حد اقل قرنیه و یا نیم قرنیه باید بر دوره ای بگذرد تا پس از روشن شدن همه اسناد و مدارک، «تاریخ» بی حب و بغض درباره حوادث آن دوره قضاوت کند چنان که هنوز هم تاریخ نتوانسته است دقیقاً بطور نمونه درباره استالین داوری بکند آن هم با تمام حرفهایی که خروشف در کنگره حزب کمونیست شوروی بر زبان آورد. و یا چنان که اطلاع دارید با آن که در سالهای اخیر خود رؤسای حزب توده یکی پس از

تصرف کنند و نام کلیسای سنت پتر را عوض کند و آن را کلیسای لتین بخواند یا انگلیس اصفهان را بگیرد و پل خواجه را پل چرچیل و مسجد شاه را مسجد الیزابت بنامد...» (صفحه ۴۲۰) راستش را بخواهید من از تعجب آقای مؤید تعجب کردم. مگر ایشان خبر ندارند که در همین ایران خودمان پس از انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ و در همان ماههای اول، صحن پهلوی امام رضا را در مشهد که در دوره پهلوی ساخته شده است صحن خمینی نامیدند و بندر شاهپور را بندر خمینی و مسجد شاه را مسجد خمینی، چه فرقی است بین تغییر نام شاهنامه شاه طهماسبی به شاهنامه هاتن با تغییر نام صحن پهلوی به صحن خمینی یا صحن امام خمینی؟!...

سید جلال‌الدین حسینی

۲۵ تیر ۱۳۶۵»

ایران نامه: در مورد مقاله «جامه کعبه» این حقیقت را نباید از نظر دور برداریم که ایران کم و بیش سیزده چهارده قرن است که به عنوان یک کشور اسلامی شناخته می‌شود زیرا اکثریت ساکنان آن مسلمانند. پس باید اسلام را شناخت. از نویسنده محترم این نامه می‌خواهیم یکی دوبار دیگر نیز بدقت مقاله «جامه کعبه» را مطالعه نمایند تا بهتر به این حقیقت پی ببرند که فرمانروایان مسلمان از عرب و ایرانی و ترک و مصری، و اعم از سنی و شیعی و اسماعیلی در طی چهارده قرن گذشته چگونه «خانه خدا» و «جامه کعبه» را وسیله پیشبرد هدفهای سیاسی خود قرار داده بودند، و مسلمانان بیخبر از همه جا را به نام «اسلام» به دنبال خود می‌کشیدند. وقتی «خانه خدا» یعنی مقدس‌ترین مکان از نظر مسلمانان، این چنین ملعبه دست قدرت طلبان مسلمان بوده است، کدام یک از دیگر ارکان اسلام می‌تواند

دیگری در داخل و خارج ایران با اصطلاح به افشگری می‌پردازند، باز یک آدم دقیق و بیطرف نمی‌تواند درباره این حزب به استناد این نوشته‌ها حکم قاطع صادر کند تا چه رسد به این که کسی شخصاً مدعی شود که «تاریخ» درباره استالین یا حزب توده چنین رای صادر کرده است. من معتقدم حتی هیچ کس امروز حق ندارد بگوید «تاریخ» همه روشنفکران مورد نظر آقای کریمی را که برای خمینی ندیده و نشناخته مدایح غرا ساختند و در مستقر کردن حکومت اسلامی نقش اساسی بعهده داشتند محکوم کرده است، بلکه هر کس می‌تواند با توجه به اسناد و مدارکی که در دست دارد نظر خود را بگوید نه از قول «تاریخ». زیرا ما از آنچه در پشت پرده بوده است چه خبر داریم ما عروسکها را دیده‌ایم و یا کسانی را که دنبال عروسکها برافه بودند، و حد اکثر هم می‌توانیم حدس بزنیم که نخهایی عروسکها را بحرکت می‌آورده است، ولی در باره این که سر نخها دست چه کسی یا کسانی بوده است، «تاریخ»، پس از آزاد شدن اسناد سیاسی دولتهای بزرگ و چاپ و نشر خاطرات افراد مختلف، بعدها قضاوت خواهد کرد.

موضوع آخرین است که باید عرض کنم

مقاله آقای حشمت مؤید درباره شاهنامه شاه طهماسبی [ایران نامه، ش ۳، سال ۴، ص ۴۲۸ - ۴۳۲] مرا بسیار متأثر کرد، ولی ایشان وقتی رسیده بودند به این موضوع که مالک فعلی شاهنامه شاه طهماسبی نام خود را بر این شاهنامه افزوده و آن را شاهنامه هاتن نامیده است و کتابی هم به همین نام چاپ کرده است، اظهار تعجب کرده بودند که این کار غلط است، و درست مثل این است که فرض کنیم روزی روسیه شوروی شهرم را

از گزند فرمانروایان مسلمان در هر عصری در
امان بوده باشد.

معرفی یک نسخه خطی:

«دستنویسی از سلسله الذهب جامی

دستنویسی است به اندازه ۱۸۲ × ۱۲ سانتیمتر، با جلد چرمی قرمز، بدون صفحه عنوان، دارای ۷۹ برگ و ۵ تصویر، مورخ ۹۱۸ هجری به خط محمد علی. هر صفحه آن بدون عنوان و تصویر دارای ۱۵ بیت است که در دو ستون نوشته اند. عنوانها بخط سرخ است. کتاب با این بیت آغاز می گردد:

حمد ایزد نه کار تُست ای دل

هرچه کار تو، بار تُست ای دل

و با این بیت بانجام می رسد:

خواهشمندست غلطهای چاپی «ایران نامه» را شرح زیر اصلاح فرمایید:

	سطر	صفحه	
سال سوم:	۲۵، ۲۴	۴۵۲	آفات
سال چهارم:	۲۳	۵۵	انوجور
	۲۸	۶۱	تمویل
	۲۹	۶۵	هفت
	۳۴، ۳۳، ۳۲	۷۷	انوجور
	۲۳، ۴	۸۷	پیشدادی
Middle East Center	۴	۱۳ انگلیسی	
College of Oriental	۵		
the College	۷		
Uzbek	۸		
College	۱۱		

[هم] برین حرف این خجسته کلام

ختم شد والسلام و الاکرام

السنه فی ۹۱۸ کتبه العبد محمد علی.

گویا متن کتاب آمیخته ای است از مطالب
دفترهای دوم و سوم سلسله الذهب، مثنوی
نخستین هفت اورنگ سروده عبد الرحمن جامی
(۸۱۷ - ۸۹۸ هـ). این دستنویس را که بیست
سال پس از مرگ شاعر کتابت شده است،
دوست و همکار من آقای گرد گروپ
(Gerd Gropp) به بنده نشان دادند و متعلق
است به یکی از شاگردان ایشان، خانم گودرون
چیگگول (Gudrun Tschiggul).

جلال خالقی مطلق

«هامبورگ»

«بنا های آباد گردد خراب
ز باران و از تایش آفتاب
پی افکندم از نظم کاخی بلند
که از باد و باران نیاید گزند
بر این نامه بر مسالها 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: مهرداد بهار
قصه گل‌های قالی، نوشته: نادر ابراهیمی
شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز
پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)
نوروز و بادبادکها، نوشته: ثمین باغچه‌بان
روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار
بارون، نوشته: احمد شاملو
مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام
بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرای
ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاملو
بابا برفی، نوشته: جبار باغچه‌بان
قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

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

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

تاریخچه
شیر و خورشید

نوشته:
احمد کسروی

بها : ۲ دلار

از انتشارات :
بنیاد مطالعات ایران

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

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

تاریخ ایران
برای
نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها: ۸ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

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

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

P. 152, *kura* is usually translated by Persian *ostān* rather than *shahr*. P. 153, the name Shiraz is probably very old, and a pre-Islamic settlement certainly existed in the area. P. 166, the nomads of Fars were Lurs even though they are called Kurds in sources. P. 178, the current pre-Islamic name of Qum was Kumindan, or a variant, while the official name was *Iran vinart Kavād*. P. 193, the numismatic work of G. Le Rider, *Suse* (Paris, 1965) and the history of Characene by S.A. Nodelman in *Berytus* 13 (1959) should be noted. P. 199, Taq-i-Girra (not Hirra) is far from Paikuli. P. 224, when did the Persian Nestorians join the Orthodox (Russian) faith? Perhaps Barthold means a few refugees who fled to Russia. P. 228, the old name for Baku was Bakubah..

Richard N. Frye:

An Historical Geography of Iran

by W. Barthold,

Translated by Svat Soucek,

Edited with an introduction by C.E. Bosworth,

Princeton: Princeton University Press, 1984.

xv + 285 pp. \$35.00 cloth.

This volume in the series "Modern Classics in Near Eastern Studies," devoted to English translations of works in other languages, is, of course, a welcome aid for students of medieval Iran not conversant with Russian. At the same time, it should be remarked that Barthold's book is neither a reference work comparable to Paul Schwarz's detailed *Iran in Mittelalter*, nor is it a series of essays on the historical geography of Iran. Rather, it is a readable, informative book written in 1903 about the various provinces of Iran, plus the areas of Merv, Herat, Balkh, and Baluchistan, but not Transoxiana, eastern Afghanistan or the Caucasus. Naturally corrections and additions to the notes had to be made, by Barthold himself, by V.A. Livshits and finally by C.E. Bosworth. These additions, rather than re-writing or correction in the notes, although valuable are cumbersome.

Barthold's book invites comparison with Guy Le Strange's *The Lands of the Eastern Caliphate*, which appeared in 1905. Le Strange, as Schwarz, limits his sources to Arabic, Persian or Turkish works, while Barthold adds information about pre-Islamic and contemporary events relating to a city or a district. Barthold's book is more interesting and easy to read, but the reader must refer to the maps in Le Strange's book or to detailed historical maps to find his way in the details of geographical information.

The translation is good and readable with few problems, as one might expect in any transcription of proper names from Russian into English. The translation is an excellent example of the need for a competent Orientalist who knows the language to translate such a work. Sometimes the translation is too literal; e.g., p. 24, last line, 'relations even between the regions,' would be rendered better as "furthermore connections between....," and p. 196 *ottiski* are copies rather than molds.

It is not possible here to list all the corrections or additions one might add to those already in the notes, but a few may suffice to indicate the nature of such suggested changes. On p. 77, it would be better to call Mir Ways leader of the Ghilzai Afghans and not the Khalaj, since the identification is disputed. On p. 102, R. Bulliet's book *The Patricians of Nishapur* should have been noted. P. 142, the 19th century expression "natives of Dravidian race" should be changed to "Dravidian languages," but this phrase can hardly apply to Bashakird. P. 148, it is doubtful that the Aryans entered Fars from Kerman.

Another Verse Translation of Part of Buzurgmihr's Book of Advice*

by
Jalal Matini

Buzurgmihr Bukhtakān, the wise vizier of the Sāsāniān king Khusrow II Anūshīrvān, is reported to have written a Pahlavi book of wise counsel known as the *Yādgār* or *Andarznāmah-i Buzurgmihr*. Matini reviews the literature on this work, its various incarnations and translations, and then mentions an article by Māhyār Navābī published in the *Journal of the Faculty of Letters of the University of Tabriz* (11: 3[Fall 1959]). Navābī discovered that the maxims of Buzurgmihr which Firdawsī incorporated into his *Shāhnāmah* form a verse translation of the *Yādgār-i Buzurgmihr*, the only verse translation known at the time. In the process of editing another Persian epic, the *Kūshnāmah*, Matini has discovered another verse translation that differs with Firdawsī's on several counts. The *Kūshnāmah* attributes the advice to two Iranian mythical personages who were contemporaries of Zāḥḥāk and Farīdūn and makes no mention of Buzurgmihr at all. A comparison of the Buzurgmihr section of the *Shāhnāmah* and the *Kūshnāmah*'s counsels reveals that they contain respectively 123 and 100 sections of the 265 sections of *Yādgār-i Buzurgmihr*. In the last part of the article, Matini compares the Persian poetry of *Kūshnāmah* with the 100 sections of the original Pahlavi text.

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

The Impact of the First Iranian Constitution on Persian Prose*

by
Hossein Farhudi

After briefly reviewing the changes in Persian prose since the Arab conquest of Iran, Farhudi notes that one of the last documents to be written in the ornate and bureaucratized style of classical Persian prose was the Imperial Farman of 5 August 1906 which called for the drafting of a Persian constitution. After this edict, Persian prose shed its mannerisms and achieved a simplicity that made it accessible to the literate commoner. The new style is seen first in the Persian constitution and later in newspaper prose of the early Constitutional period. Farhudi writes that constitutional style found its way into the laws passed by the assembly and can be seen in the twenty or so, fat volumes of legislation dealing with the various functions of government.

The writer concludes by recalling the words of two Iranian statesmen. One, Husayn Pīrnīā, aka Mūshīr al-Dawlah, who explains the reason why the Belgian Constitution was consulted during the drafting of the Persian. The second, Zakā al-Mulk Furūghī, who analyzes the seventh article of the Supplementary Fundamental Laws.

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

A Dream of the Past: Hidāyat's View of Ideal Women*

by
Farzaneh Milani

In the work of Hidāyat, ideal women owe much of their charm and allure to their inaccessibility and asexuality. Distant, unreachable, and cold, they have no flesh-and-blood reality. From the elusive spiritual ideal (the ethereal girl in *The Blind Owl*) and its physical counterpart (the statue in "The Doll Behind the Curtain") to the dead and remote heroines of history, they all prove to be products of the same fantasizing process. As objects of spiritual love or lust, they obstinately remain above or apart from reality.

Undoubtedly, Hidāyat's glorification of the heroines of olden Iran, his disappointment in the discrepancies between idealized romance and the real experience of love, and his ambivalence towards sexuality run deep throughout *The Blind Owl* and find a resolution in it. Indeed, the novel can be considered as Hidāyat's meditation on the alienation and anomie that surrounded his life and his construction of a utopian oasis in which his feelings found a medium for an eloquent expression and women became symbolic vehicles for the communication of his world-view.

* Abstract translated by the author.

On the *Kinār-āb* Dialect*

by
Yahya Zuka

In 4:1 (Autumn, 1985) of *Iran Nameh*, Jalal Matini reviewed a recent Soviet edition of the works of the poet Badr-i Shīrvānī (ca. 1387-1450). At that time Matini asked scholars for information about two lyrical poems from the collection that were written in the dialect of *Kinār-āb*.

Yahya Zuka has provided the needed explanation. *Kinār-āb* (not *Kinārāb*) refers to the area bordering the Aras river and is usually placed in Azerbaijan. In fact, the area has little in common with northern Azerbaijan or Russia with which it is purposely misassociated. Zuka explains that the two poems are written in Āzerī, a Persian dialect. He reveals the scribal errors that occurred in the transcription of the manuscript of Shīrvanī's lyrical poems. He also romanizes and translates them into modern Persian.

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

Farīdūn-i Farrukh*

by
Shahrokh Meskub

The author begins with a discussion of the tripartite structure of Indo-European mythology and then explores the Farīdūn's various functions as he passes from myth to epic to epic history. Drawing on a broad range of original works and secondary sources, Meskub identifies Farīdūn in the myth. The source of Farīdūn's epic function is Firdawsi's *Shāhnāmah*. Meskub examines Farīdūn as mythic king in the epic: his use of the bull-headed mace, his association with rain, moonlight, and his role in the overthrow of the serpent-shouldered tyrant Zāḥḥāk. Also treated is Farīdūn's function in the fable of "the three brothers" (Learlike, Farīdūn divided his vast kingdom among his three sons Īraj, Salm, and Tūr). Finally, he goes into detail about Farīdūn in pseudohistory, in which the epic king is transformed into a political leader.

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

as an example of intellectual inexactitude born of an incorrect framework of study. One can but conclude that the logical inconsistency and artificiality of the terminology "Arabic Sciences" owes its prevalence solely to the wide and indiscriminate usage which it has found in European and American orientalist circles.

J. M.

have used "Arabic Sciences" in their taxonomies of scientific thought. The reason being that, classification of the sciences on the basis of the language in which the relevant scientific inquiry has taken place is erroneous. Moreover, all western scholars are in agreement with Ibn Khaldūn that, Arabs, generally, were not aware of the sciences or scientific inquiry at the time when most works classified under "Arabic Sciences" were written. It was in fact for this reason that Muslim 'Ulamā' of the past centuries routinely referred to the aforementioned sciences as "Ulūm al-'Ajam" (Non-Arabic Sciences), or otherwise, they used alternate terminologies such as "Ulūm al-Dakhīla" (Non-Arabic Sciences), "Ulūm al-qudamā" (Sciences of the Ancients), "Ulūm al-'Aqlīyya" (Rational or Intellectual Sciences).

The question which now beckons the attention of observers is: how can European and American scholars use "Arabic Sciences" in reference to sciences which Muslim scholars, both Arab and non-Arab, have time and again termed "Non-Arabic Sciences". This idiosyncrasy finds significance beyond its academic relevance as, in the existing subjective political climate, the incorrect terminology downgrades and hence permits the omission of the contributions which non-Arab Muslims have made to the progress of science. In the first place, the works of non-Arab Muslims such as Persians, Turks or Indians on History of Science, based on the language in which they were written, are often classified under Arab intellectual history. In addition, non-Arab Muslim scholars who wrote in their native languages find no recognition in discussions of History of Science. Ironically, the European and American scholars who perpetuated the use of the terminology "Arabic Sciences" were also of the belief that most scientific works written in Arabic belonged to Persian scholars.

In the end, the author points to the international Conference on Innovation and Tradition in the Arabic Sciences which convened on the fourteenth and fifteenth of March, 1985, at the Library of Congress in Washington, D.C., in cooperation with the League of Arab States' Mission to the U.S. as a perfect elucidation of his line of argument. The subjective proclivity of the anachronistic terminology, "Arabic Sciences" led to a conference which was held with the cooperation of the League of Arab States, but which did not solicit the help, nor did it benefit from the presence of the representatives of countries such as Iran, Pakistan, India, Turkey, or the Central Asian Republics of the Soviet Union, to name only a few countries wherefrom most of the so-called "Arab Scientists" of the past centuries had originated. The author moreover, refers to the telling instance during the course of the Conference when a speaker cited the birth place of Muhammad ibn Zakarīyā' Rāzī as Rey "(near modern Tehran)", and then proceeded to refer to him as an Arab:

....al-Rāzī (Rhazes), the most original physician-philosopher among the Arabic-speaking peoples....

Arabic Sciences!*

The editorial comments of this edition of *Iran Nameh* are devoted to a discussion of the incorrectness of the terminology "Arabic Sciences". The provenience of this classificatory construct can be found in the works of a number of European orientalists of the nineteenth century. Although not used universally, reference to the terminology persisted and found expression outside of European orientalist circles. Most notably, it has appeared in the works of contemporary American orientalists, but has found most usage in the works of Arabic speaking scholars.

The term "Arabic Sciences" as used by western scholars does not pertain to sciences or bodies of thought which relate to or emanate from the language or literature of the people of the Arabian Peninsula or the Arabic speaking countries of the contemporary world. Nor do western scholars view "Arabic Sciences" as a rubric for the study of those religious sciences which relate to Islam and which have been recorded in Arabic. Rather, European and American scholars specify and define "Arabic Sciences" as that body of scientific thought which is constituted of works recorded and written in Arabic, centuries ago, on disciplines such as mathematics, medicine, pharmacology, botany, and the like, by peoples and nations -- whether Muslim or non-Muslim -- who resided in Muslim countries. Therefore according to this definition, scientific works composed by Muslims in Persian, Turkish, or the Indian languages are not categorized or discussed under the rubric "Arabic Sciences".

Matini writes of the antinomial nature of this terminology that, none of the Muslim scholars of olden times such as, Khwārazmī, Fārābī, or Ibn Khaldūn

* Abstract translated by Vali-Reza Nasr, Washington, D.C.

Hazar Vazhah

Persian Word Frequency

Based on Research Conducted in Iran, 1972-1977

Research Supervisor
Lily Ayman (Ahy)

Published by
Foundation for Iranian Studies

\$10.00

Send check or money order to:

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

Contents

Iran Nameh
Vol. V, No. 1, Autumn 1986

Persian

Articles	1
Selections	143
Book Reviews	171
Communications	190

English

Abstracts of Articles:

Arabic Sciences!	<i>J. M.</i>	1
Farīdūn-i Farrukh	<i>Shahrokh Meskub</i>	4
On the <i>Kinār-āb</i> Dialect	<i>Yahya Zuka</i>	5
A Dream of the Past: Hidāyat's View of Ideal Women	<i>Farzaneh Milani</i>	6
The Impact of the First Iranian Constitution on Persian Prose	<i>Hossein Farhudi</i>	7
Another Verse Translation of Part of Buzurgmihr's Book of Advice	<i>Jalal Matini</i>	8
Book Review: <i>An Historical Geography of Iran</i>	<i>Richard N. Frye</i>	9

Iran Nameh

Editor:

Jalal Matini

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Book Review Editor:

H. Moayyad, *University of Chicago*

Advisory Board:

Peter J. Chelkowski, *New York University*

M. Dj. Mahdjoub

S.H. Nasr, *George Washington University*

Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

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

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

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

Annual subscription rates (4 issues) are \$24.00 for individuals, \$15.00 for students,
and \$40.00 for institutions.

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

Typesetting: Phototypesetting And Graphic Enterprises (PAGE), Inc.,
3000 Connecticut Ave, Washington, D.C. 20008, Tel.: (202) 234-2470

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Arabic Sciences! —

J. M.

Farīdūn-i Farrukh —

Shahrokh Meskub

On the *Kinār-āb* Dialect —

Yahya Zuka

A Dream of the Past:

Hidāyat's View of Ideal Women

Farzaneh Milani

The Impact of the First Iranian
Constitution on Persian Prose —

Hossein Farhudi

Another Verse Translation of Part
of Buzurgmīhr's Book of Advice —

Jalal Matini

Selections —

Book Reviews —