

فهرست

ایران نامه

سال ۲۸، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۲/۲۰۱۳

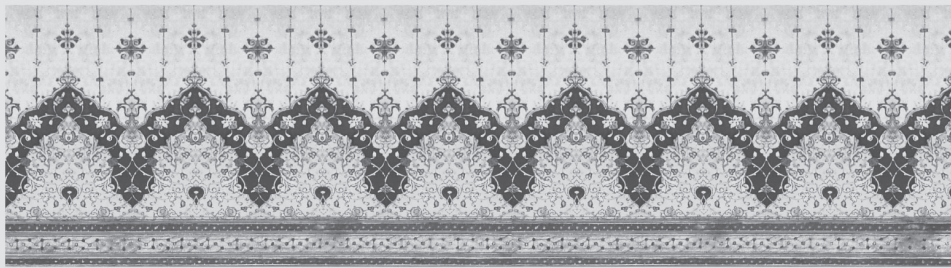
فرگرد پژوهش

- ۴ زنان در گفتمان پزشکی عصر صفویه: مطالعه موردی
پزشکی نگاری های عمومی، تشریح نامه ها و متون پزشکی مذهبی
سیدهاشم آقاجری، بهرنگ صدیقی و بهزاد کریمی
- ۲۴ اختیار، جبر یا تقدیر: به کدامین حکم باید باور داشت؟
حمید صاحب جمعی
- ۴۰ سید جلال طهرانی
بهرام گرامی و سیدحجت الحق حسینی
- ۵۰ رنگ شادی در کلام رنگین رودکی
محمدناصر رهیاب
- ۷۰ مرز در شاهنامه فردوسی
پیروز مجتهدزاده و ابوالفضل کاوندی کاتب
- ۸۶ هم آوایی بهار و مسعود سعد
فضل الله رضا
- ۱۰۸ انتقاد هگل از نوعی طنز در ادبیات آلمانی: تکمله ای بر گفتار
”تاملی در باب مفاهیم طنز و هجا در ادب فارسی“
باقر پرهام
- ۱۲۰ طنز سیاسی و آزادی بیان در مطبوعات ایران
با تمرکز بر سال های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸
محمود فرجامی

- ۱۵۲ میراث مری بویس در باستان‌شناسی
فرانتس گرنه
- ۱۷۰ تقیه، ستر و کتمان در دیانت‌های بابی و بهائی
کامران اقبال
- ۱۹۴ نیروی کار در قالی‌بافی
علی حصوری

نقد

- ۲۰۰ تأملی نقادانه بر مقالهٔ «جنسیت و آلات جنسی»
مصطفی عابدینی فرد
- ۲۱۶ پاسخ به عابدینی فرد
آنا قریشیان



IRAN NAMEH

A Persian Quarterly of Iranian Studies

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

Published regularly since 1982

ISSN 0892-4147 (print)

ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سردبیر، محمد توکلی

“مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده”

امیر پیشداد

“a serious and objective scholarly journal”

Encyclopædia Iranica

SUBSCRIPTION RATES

VOLUME 28, No.1-4 (2013)

Student \$80 . Individual \$120 . Institution \$160

Subscription Details

Institution:
First Name:
Last Name:
Email:
Website:
Mailing address:

It's easy easy to subscribe!

Please visit:

www.irannameh.org

Join *Iran Nameh* on facebook

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

Foundation for Iranian Studies

Department of Near and Middle Eastern

Civilizations

University of Toronto

4 Bancroft Avenue

Toronto, ON M5S 1C1, Canada

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

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



Seyyed Hashem Aqajari, Behrang Sadighi and Behzad Karimi, "Women in Safavid Medical Discourse: A Case Study of General Medical Texts, Anatomical Writings, and Religious Medical Manuscripts," *Iran Nameh*, 28:3 (Fall 2013), 4-22.

زنان در گفتمان پزشکی عصر صفویه

مطالعه موردی پزشکی نگاری های عمومی، تشریح نامه ها و متون پزشکی مذهبی

سیدهاشم آقاجری

استادیار تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

بهزاد کریمی

استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد رودهن

بهزاد کریمی

دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

Seyyed Hashem Aqajari

h_aghajari@yahoo.com

Behrang Sadighi

Behsad1@gmail.com

Behzad Karimi

bhzkarimi@gmail.com

اطلاعات ما از زنان ایرانی در سراسر تاریخ میانه ایران همواره با کاستی همراه بوده است و ما صرفاً با برخی از جنبه‌های خاص از زنان و موضوعات مرتبط با آنها مواجه بوده‌ایم. این موضوع، دلایل و عوامل متعددی دارد. از سویی، به علت وجود ساختارهای اجتماعی و سیاسی پدرسالارانه و مردسالارانه در سده‌های میانه اسلامی، زنان غالباً جایگاه فروتری نسبت به مردان داشتند، جایگاهی که خود زنان نیز آن را طبق معیارهای عرفی جامعه پذیرفته بودند و بدان گردن می‌نهادند. زمینه ساختاری دیگر را باید در فقه اسلامی و رویکرد دین نسبت به زنان جستجو کرد.

گذشته از این دو عامل ساختاری، دو عامل دیگر نیز موجب شد تا تصویر ارائه شده از زنان ایرانی، تصویری غیر واقعی باشد. از سویی منابع تاریخی ایرانی، منابع اصلی پژوهشگران امروزی، زنان را شایسته نام بردن نمی‌دانستند و در صورت ضرورت، اشاره‌های اندکی به آنها به منزله حدافل نیمی از افراد جامعه داشته‌اند. از سوی دیگر، شرق‌شناسی سده نوزدهم، تصویری

دانشگاه آزاد رودهن، استاد مدعو دانشگاه علم و فرهنگ و مدیر گروه جامعه‌شناسی مردم‌مدار انجمن جامعه‌شناسی ایران است. حوزه‌های آموزشی و پژوهشی او عبارت‌اند از نظریه‌های جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی سکسوالیتی، ناسیونالیسم، مطالعات گفتمانی و جامعه‌شناسی مردم‌مدار. برخی از آثارش عبارت‌اند از "آیا جنبش مشروطه آغازی دارد؟ خوانشی فوکویی از جنبش مشروطه و نقش روشنفکران در آن"، "روشنفکران و ملت در کارزار گفتمانی آستانه انقلاب مشروطه" و "جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی: تقابل، توافق یا تعامل".

بهزاد کریمی (دانش‌آموخته دکتری تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۹۱) پژوهشگر مهمان دوره پسادکتری در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. پزشکی، به‌ویژه ابعاد اجتماعی آن، همواره یکی از علایق پژوهشی او بوده است.

سیدهاشم آقاجری دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران و استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس است. حوزه اصلی پژوهش‌های تاریخی او دوره صفویه، تاریخ صدر اسلام، تاریخ تشیع، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه تاریخی است. از او تاکنون کتاب‌ها و مقالات فراوانی منتشر شده است که از آن جمله‌اند گفتگو در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، حکومت دینی و حکومت دموکراتیک. همچنین، چندین اثر در حوزه جامعه‌شناسی تاریخ را به فارسی برگردانده است که از آن جمله است اثر مشهور تدا اسکاچپول، پیش و روش در جامعه‌شناسی تاریخ.

بهزاد کریمی (دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۸۷) استادیار گروه جامعه‌شناسی

آلت دردی هم محظ میگرد و در زردی آید بقیه دالت دردی دروغ میگرد و در زردی
 که کورت و منانه زمان یکتغیر دارد و کورت قریب منانه درن بر هم باید داشت
 که علامت ایشان کثرت رسوخ و زاهدی و ماسیت بول از کرده بمنانه برین وجه
 پان عموده اند که جن خالیان بمنانه در طبقات منانه و اسوراخ میبارند
 و در میان درد و طبقه منانه در می آید بعد از آن در طبقه درون منانه عرض
 می نماید و در می آید و این طبقه باطن را تعجب نماید و اسوراخ میکند و بول را در نزد
 در بجز یف منانه و اسد علم لما خلق الخلق افاضت مناسبت این
 و قیبه و ررم است اینست مرکب است از لحم ابيض یعنی کورت
 سفید غدوی و در و منافذ هست و آورده شرا این و اعصاب
 منقل و غشای برو کشته و منی در وجه می شود و بیفج می یا پرو بود
 پان اینست ابيض میگرد و همچنانکه در بیان دم طفت یعنی درن حوض
 سیر می شود و منی از فضل هم باع متولد شود و بانین اید تا اورا حلا
 تولید استه ادا ن حاصل شود و اینست رجال یعنی در در زکریا
 و مستدر خلق عموده آمده است و اینست نسا یعنی درن صغیر پس
 باشد و در طرفین فرج بهمان باشد کتبه کرد و در شرح اینست
 باید داشت که اینست عبارت است از دو آلت تولید و پدید

نخ و این

تک بُعدی از زنان شرقی به طور عام و ایرانی به شکل خاص در اختیارمان می‌گذارد. تصویری که فقط زنان وابسته به حرم را به می‌نمایاند و در آن، حرم همچون کانونی برای هوس‌رانی‌ها و کام‌جویی‌های جنسی شاه و زنانش ترسیم شده است. این تصویر مغشوش شرق‌شناسانه از زنان شرقی همچون پرده‌ای مانع دیده شدن اندک فعالیت‌های زنان در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و دینی شد. برخی پژوهشگران بر این باورند که استعمارگران غربی سده نوزدهم برای افزایش جذابیت‌های جنسی شرق و نیز نشان دادن فساد دیسپوتیزم شرقی، تصویر زن ایرانی و شرقی را تحریف کرده‌اند.

نکته مهم دیگر آنکه نباید از یاد برد ادبیات سفرنامه‌نویسی به سبب محدودیت تماس اروپاییان با زنان ایرانی و نیز محدودیت‌های مذهبی، فقط منعکس‌کننده ویژگی‌های زنان طبقات بالای جامعه ایران عصر صفوی است و به ندرت می‌توان در آن از زنان اقشار فرودست نشانه‌ای یافت. اگرچه جریان شرق‌شناسی طی سده بیستم تا اندازه زیادی تعدیل و نوعی عقلانیت پژوهشی مبتنی بر اصول آکادمیک بر آن حاکم شد، اما تأثیرات سده نوزدهمی آن همچنان از طریق آثار ادبی در حال بازتولید است.^۱

از همین رو پزشکی زمینه‌ای بکر برای بررسی و مطالعه زنان عصر صفوی است و مورد توجه نگارندگان این مقاله قرار گرفته است. یکی از مضامین اصلی این مقاله که نگرش به موضوع زنان در پزشکی را برای نگارندگان برجسته‌تر ساخت، این برداشت است که پزشکی تجربه-ای انسانی است که در بطن جامعه و فرهنگ قرار دارد. نگرش‌های غالب به پدیده بیماری در جامعه عصر صفوی، مانند هر جامعه دیگر، فارغ از باورهای اجتماعی و فرهنگی نبود. بنابراین، پزشکی‌ای که در اینجا از آن صحبت می‌شود عرصه‌ای معرفتی با کارکردهای اجتماعی است و نه صرفاً واقعیتی جهان‌شمول. رشته پزشکی می‌تواند به مثابه نوعی واقعیت کلینیکی

غیرتاریخی بررسی شود، اما در اینجا آن را بر ساخته‌ای اجتماعی و فرهنگی در نظر گرفته‌ایم که مجموعه‌ای از افراد، شبکه‌های اجتماعی و گروه پزشکان را در واکنش به دو مقوله سلامت و بیماری در خود جای داده است. در واقع این اجتماع و فرهنگ است که تجربه پزشکی آدمی را معنا و مفهوم می‌بخشد و جنبه‌های گوناگون آن را شکل می‌دهد.

نگرش به بیماری، بیمار و حتی سلامت بیش از آنکه متعلق به بیمار و پزشک باشند پدیده‌هایی-اند که در لایه‌های مفاهیم، اعمال، تنظیمات و مناسبات اجتماعی و پزشکی قرار گرفته‌اند؛ بدین معنا سلامت و بیماری رخدادهایی اجتماعی به حساب می‌آیند و نه صرفاً تجربه‌ای شخصی.

برای فهم هر جامعه انسانی علاوه بر مطالعه و بررسی ابعاد و اجزای این جامعه نیازمند رمزگشایی از درک اعضای آن از دو مقوله سلامت و بیماری هستیم. پزشکی در این مقاله همچون منشوری است که می‌توان از طریق آن دست به بازسازی واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی زد، بدون آنکه نیاز باشد در قید و بند مفاهیم و چارچوب تخصصی پزشکی گرفتار شویم. پزشکی همواره به مثابه یک رشته علمی مورد توجه نخبگان برجسته جامعه بوده و هم‌زمان فعالیتی عامیانه، شفاهی و تجربی به شمار می‌رفته است.

در این معنا، پزشکی گفتمانی است که تحت تأثیر دیگر گفتمان‌های موجود در جامعه، از جمله گفتمان‌های فلسفی، سیاسی، کیهان‌شناسی، نجوم و باورها و عقاید مردمی یا عامیانه، قرار دارد و نیز بر آنها اثرگذار است.

ما در این مقاله با در نظر داشتن موارد یادشده، زنان را در بافت پزشکی عصر صفویه و در دو حوزه مشخص پزشکی‌نگاری عمومی، تشریح‌نامه‌ها و متون پزشکی مذهبی بررسی خواهیم کرد.

پزشکی نگاری‌های عمومی و تشریح‌نامه‌ها

پزشکی نگاری‌های صفوی را می‌توان همانند آثار پزشکی دیگر دوره‌ها به چند دسته کلی تقسیم کرد. فراگیرترین تقسیم‌بندی را می‌توان آثار عمومی و آثار اختصاصی دانست. دیگر تقسیم‌بندی‌ها که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد ذیل این دو تقسیم‌بندی کلی قرار می‌گیرند. از جمله این طبقه‌بندی‌ها که در زمانه نگارش این قبیل آثار مورد اعتنا بود، می‌توان به دو گونه دارونگاری و بیماری نگاری اشاره کرد.

دارونگاری‌ها زیرگونه‌های متعدد داشتند، اما دو زیرگونه قرابادین‌نگاری و تک‌نگاری رواج بیشتری داشتند. مجموعه‌های قرابادین مشتمل بودند بر اطلاعاتی دایره‌المعارف‌گونه در باب داروهای گیاهی و گیاهان دارویی که لزوماً خالی از توصیه‌های درمانی نبودند و این امر را می‌توان به ماهیت پیشامدرنی این آثار مربوط دانست؛ نمونه مشهور این گونه را می‌توان قرابادین شفایی^۲ دانست که از قضا در همین دوره صفویه نگاشته شده است.

زیرگونه تک‌نگاری‌های دارویی غالباً مختص به یک گیاه دارویی یا یک بیماری خاص بودند و نویسندگان اطلاعات خویش را در باب یک داروی خاص یا مجموعه‌ای از داروهای مرتبط با یک بیماری ارائه می‌کرد. مثلاً می‌توان به الادویه‌القلیبه،^۳ اثر مشهور ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق/ ۹۸۱-۱۰۳۷م)، اشاره کرد که کتابی است درباره شناخت داروهای قلبی به زبان عربی.

بیماری‌نگاری‌ها یکی از گونه‌های کاربردی و پرطرفدار پزشکی نگاری به شمار می‌رفت و زیرگونه‌های متعدد داشت، اما دو زیرگونه اصلی آن را می‌توان رساله‌های اختصاصی و رساله‌های عمومی دانست.

در رساله‌های اختصاصی، پزشکی نگار با محور قرار دادن یک بیماری خاص دانسته‌های خود را از جمله در باب سابقه بیماری، مشخصات

بالینی بیماری، روش‌های تشخیص، شیوه‌های درمان و در نهایت فهرستی از داروهای درمانگر مکتوب می‌کرد. رساله‌های عمومی در بیشتر موارد بیماری‌های فرق تا قدم را به صورت یک دایره‌المعارف بررسی می‌کردند و در پایان هر بخش توصیه‌های درمانی و دارویی می‌آمد. ما البته گونه‌های دیگر پزشکی نگاری هم داریم، از جمله حفظ‌الصحه‌نگاری که گونه رایجی به شمار می‌رفت و حجم وسیعی از ادبیات پزشکی ایران را به خود اختصاص داده است. با توجه به توضیحات ارائه شده، مراد ما از پزشکی نگاری‌های عمومی در اینجا رساله‌های بیماری نگاری عمومی، همانند زبده‌القوانین محمد سزواری (قرن ۹ق/ ۱۵م) و دیگر رساله‌های عمومی پزشکی نگاری،^۴ است که لزوماً به صورت اختصاصی به بیماری‌ها نپرداخته‌اند، همانند مرآت‌الصحه غیاث‌الدین محمد؛^۵ این آثار اخیر علاوه بر بیماری نگاری، شامل بخش‌های دارونگاری، حفظ‌الصحه‌نگاری و تشریح هم بودند و نمونه درخشان آن را در دوره متقدم صفوی می‌توان خلاصه‌التجارب بهاء‌الدوله رازی (۸۶۰-۹۱۵ق/ ۱۴۵۶-۱۵۱۰م) دانست. به هر روی، این تقسیم‌بندی‌ها متصلب و انعطاف‌ناپذیر نبودند و در موارد متعدد هم‌پوشانی‌هایی با یکدیگر داشتند.

نکته قابل تأمل دیگر توجه به طب زنان است. ما در دوره صفوی هنوز با تخصص‌گرایی پزشکی که از ویژگی‌های پزشکی مدرن محسوب می‌شود مواجه نیستیم. اما این موضوع مانع از آن نشده است تا برخی پزشکان در آثار عمومی خود بخشی را به بیماری‌های زنان اختصاص دهند. این فصول از دو حیث اهمیت دارند. اول همان بحث تخصص‌گرایی است که تقریباً از همین دوران در اروپا آغاز شد.^۶ دوم، از جهت اهمیتی است که پزشکان به زنان می‌دادند، زیرا بیماری‌های آنها را به صورت اختصاصی بررسی‌ده‌اند. این نکته اخیر البته نباید به این نتیجه ختم شود که می‌توان برای زنان در گفتمان پزشکی صفوی شأن و ردیفی هم‌پایه مردان قائل

شد، زیرا اولاً تعداد این قبیل پزشکان بسیار اندک است و تعداد آثار آنها از تعداد انگشتان یک دست هم کمتر است و ثانیاً، حتی در همین بخش‌های اختصاصی کوچک نیز صرفاً برخی بیماری‌های رایج زنان بررسی شده‌اند و هیچ‌گونه داده‌های آناتومیک مبتنی بر جنسیت یا نوعی بیماری‌شناخت مفصل زنان ارائه نشده است.^۶ به دیگر سخن، پزشکی صفویه چه از حیث نظری و چه از جهت کنشگران پزشکی ای مردانه بود.

همچنین، نمی‌دانیم آیا پزشکان صفویه با رساله‌های متقدم پزشکی زنان که در اروپا نگاشته شده بودند آشنایی داشتند یا خیر؟ این موضوع به دلیل نبود اطلاعات کافی از مرز حدس و گمان فراتر نمی‌رود.^۸ حدس و گمان‌هایی که با بررسی تطبیقی رساله‌های اروپایی و بخش‌های مختص زنان در رساله‌های پزشکی صفوی تا اندازه‌ای قوت می‌گیرند. برای نمونه می‌توان به شباهت عجیب برخی سرفصل‌های رساله‌های قرون وسطایی تروتولا و عناوین بخش‌های طب زنان در رساله‌های پزشکی صفویه اشاره کرد. تروتولا را شاید بتوان اولین رساله‌ی مختص طب زنان نامید که توسط تروتا، اولین زن طبیب شناخته‌شده، در قرن ۱۲ میلادی در شهر سالرنو در جنوب ایتالیا و به زبان لاتین نگاشته شد.^۹ این رساله ذیل‌گونه بیماری‌نگاری می‌گنجد و از سه کتاب ”در باب شرایط زنان“، ”در باب درمان‌های زنان“ و ”در باب آرایش زنان“ تشکیل شده است. در بخش‌های ابتدایی کتاب اول این رساله به ترتیب مشکلات مربوط به خون‌ریزی دوران قاعدگی، بیماری‌های رحم از جمله سیلان رحم و مسائل و معضلات مربوط به بارداری و زایمان بررسی شده‌اند که بسیار شبیه بخش‌های مربوط به بیماری‌های زنان در پزشکی‌نگاری‌های عمومی این دوره است. برای نمونه می‌توان به این بخش‌ها در زبده‌القوانین اشاره کرد: در بستگی بسیاری طمّث (=خون قاعدگی)، در بستگی حیض، در اختناق رحم و در دشواری وضع حمل. به همین ترتیب یوسفی هروی هم در اثر مشهور خویش، جامع‌النفواید، بخشی را به علاج

امراض زنان اختصاص داده و البته در مقایسه با سبزواری بیماری‌های بیشتری را ذکر کرده است که مثلاً می‌توان به احتباس الطمث (=بند آمدن خون قاعدگی)، بواسیرالرحم، شقاق‌الرحم و قرحه‌الرحم اشاره کرد.^{۱۰} آیا سبزواری، یوسفی و پزشکی‌نگارانی از این دست به کتاب اول تروتولا یا آثار متقدم یونانی و رومی دسترسی داشتند؟ یا آنکه باید این شباهت را صرفاً به رایج بودن این قبیل بیماری‌ها در بین زنان منتسب کرد؟ نکته قابل تأمل دیگر این است که مواردی که در بخش انتهایی این رساله و تحت عنوان ”در باب آرایش زنان“ آمده است در باه‌نامه‌های سده‌های میانه و همچنین دوران صفوی به فراوانی مشاهده می‌شود و شاید بتوان با سامان دادن یک پژوهش مستقل، شباهت‌ها و پیوستگی‌های بیشتری را میان آنها یافت.

در حوزه جراحی صفوی فقط یک متن قابل اعتنا در اختیار داریم و در این پزشکی‌نگاری تخصصی، جراحی زنان حتی جایگاهی همانند بیماری‌های زنان در پزشکی‌نگاری‌های عمومی پیشین ندارد و صرفاً اشاراتی اندک به جراحی پستان و رحم شده است.^{۱۱}

ادبیات حاکم بر بیماری‌نگاری‌های عمومی صفوی ادبیاتی مردانه بود و تنانگی مردانه، معیار تنانگی ایدئال پزشکی به شمار می‌رفت. سبزواری در باب ۸ از کتاب خویش که ”در امراض گرده و مثانه و صفاق و اعضای تناسل“ نام گرفته است و بنا بر ماهیت عمومی‌اش می‌بایست بیماری‌اندام‌های زنانه را نیز در برگیرد، صرفاً به گزارش بیماری‌آلات تناسلی مردان اکتفا می‌کند و گویی بدن آرمانی در آیین پزشکی او نرینه است. در فصل ۲ این باب که در دشواری خروج ادرار است می‌نویسد: ”اسباب دشواری و گرفتگی بول یا آماس مثانه بود یا بادی غلیظ در او . . . چنانچه در تب‌های محرقه واقع شود یا سوء مزاج سرد و باطل شدن حس مثانه یا حبس بول و بازداشتن آن به سبب مانعی . . . پس مایل به عسر مثانه کند، هرباً من الالم، یا به بالا رفتن

خصیه . . . علاج به بالا رفتن خصیه در آبن که در آنجا کتان و گل خطمی جوشانیده باشند، نشانند.^{۱۳} او همچنین فصلی را به "آماس خصیه و قضیب"^{۱۴} اختصاص داده است و نگاه مردانه خویش را با اختصاص فصولی دیگر به "سرعت [نزال منی] و نقصان باه"^{۱۵} کامل کرده است. او در فصل نقصان باه، مردان را محور بحث‌های خود قرار داده است و در گزارش بیماری‌ها صرفاً به دلایل نقصان شهوت در مردان اکتفا می‌کند.^{۱۶} یوسفی در جامع‌الفوائد به همین شیوه عمل کرده است و در بخش ضعف نقصان باه آن را صرفاً "خاص مردان" دانسته است و در سراسر این بخش مخاطبان مرد را برای کاربرد داروها و شیوه‌های درمانی مورد خطاب قرار می‌دهد.^{۱۶}

در اختیار مردان قرار می‌دهد و آنها را برای آمیزش جنسی با زنان آماده می‌سازد. نکته قابل تأمل آن است که او در عبارت اخیر، زشتی زن را به صورت عمومی یکی از موانع انگیزش‌های جنسی معرفی و اثبات می‌کند که مخاطب او در این بخش و بخش‌هایی که در ادامه آن آمده‌اند، مردان‌اند. این شواهد را اگر در کنار تأکید او بر بیماری "انتشار"^{۱۸} که مخصوص قضیب بود قرار دهیم، هر چه بیشتر مشخص می‌شود که جریان اصلی بیماری‌نگاری‌های عمومی در عصر صفوی در توصیف بیماری‌های آلات تناسلی به صورت عام و بیماری‌های اعضای تناسلی مرتبط با آمیزش جنسی به صورت خاص، جریانی کاملاً مردانه بود.

علی افضل قاطع (قرن ۱۱ق/۱۷م)، یکی از پزشکان نامی عصر صفویه و صاحب فواید افضلیه، در یکی از آثارش که تحت عنوان طب در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، رویکردی مشابه با سایر هم‌تایان معاصر خویش در سلوک با زنان در پیش گرفته است. به‌رغم آنکه قاطع همانند سبزواری و یوسفی بخشی از اثر خویش را به بیماری‌های زنان اختصاص داده است، اما همچنان در بخش بررسی بیماری‌های مربوط به آلات تناسلی نگاهی مذکر دارد و تنها قضیب و امراض آن را بررسی کرده است. او ابتدا در ماهیت منی قلم زده است و سپس بیماری‌های آلت رجولیت را مرور می‌کند و هر جا که در فرایند تشخیص و درمان زبانی عمومی دارد، از شواهد و قرائن پیداست که اندام‌های مردانه را معیار توصیف‌های پزشکی خود قرار داده است: "نقصان‌الباه؛ سبب کم شدن جماع، کمی منی یا کمی حدت نیست یا از عضو (=آلت مردانه) که سست شده باشد و منتشر نشود و یا از کمی ریح و روح یا نفخه و یا از ضعف شهوت، وهم نیز مانع است از جماع به سبب فراموش کردن طبیعت، و از سبب قباحت منظر (زن) نیز رغبت کم شود."^{۱۷} به این ترتیب، قاطع علل نقصان باه را در مردان بررسی می‌کند و در ادامه توصیه‌هایی برای تقویت قوای جنسی

نکته قابل توجه آن است که در موضوع جماع و معضلات مربوط به آن، این اندام‌های مردانه بودند که محور مباحث پزشکی قرار می‌گرفتند. و اصولاً اندام‌های زنانه به تبعیت از نقش فرودستانه و مفعولی او در رابطه جنسی جایگاهی در گفتمان پزشکی صفوی نداشتند. برای نمونه می‌توان به دستورالعلاج گنابادی اشاره کرد: "در نقصان باه، مجامعت کاری است طبیعی همه جانوران از جهت بقاء نوع، بدین سبب قضیب و اوعیه (=آوندهای) منی را از اعضای رئیسه شمارند. پس اعضاء رئیسه چهار است اول، دماغ؛ دویم، جگر؛ سیوم، قضیب؛ چهارم، اوعیه منی و بقاء شخص به قوت آن سه عضو دیگر است. هر گاه از آن سه عضو یکی ضعیف گردد در قوت مجامعت ضعف پدید آید."^{۱۹} مشابه این نظر را غیاث‌الدین محمد نیز در اثرش بازتاب داده است: "نقصان شهوت جماع یا از قلت ریح بود یا از قلت روح یا از قلت منی بود یا از ضعف آلت منی بود."^{۲۰}

نگرش جنسیتی بیماری‌نگاری‌های عمومی این عصر را آن چنان که برشمردیم می‌توان در بخش‌های مربوط به ضعف قوت باه و علاج امراض زنان مشاهده کرد و کمتر در این گونه از ادبیات پزشکی به آمیزش جنسی و توصیه‌ها

برای لذت‌جویی حداکثری از آن پرداخته می‌شد و گویی مؤلفان این قبیل آثار بررسی مفصل آن را به رساله‌های باهیه وامی‌نهادند. اما در همین اندک اشارات صورت گرفته در پزشکی‌نگاری‌های عمومی آنچه برجسته می‌نماید فروانگاری زنان و بالعکس، برترانگاری مردان و تنانگی آنهاست. گویی پزشکان مرد در نگارش این بخش‌ها، ضمن میدان دادن به قلم برای بازتاب هر چه روشن‌تر نگرش‌های مردسالار جامعه خویش، رؤیاهای جنسی خود و مخاطبان مذکر را جستجو می‌کردند. برای نمونه می‌توان به این نوشتار از محمد شفیع (قرن ۱۲ق/ ۱۸م)، پزشک شاه سلطان حسین صفوی (ح ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق/ ۱۶۹۴-۱۷۲۲م)، اشارت کرد: ”و باید وقتی شروع [به جماع] کند که شهوت به حد کمال رسیده باشد نه آن که به تفکر و تصور و تخیل خود را بر آن دارند مثل آنکه خیال محبوب و زنان وجیه‌اللقاء کند و با غیرمحبوب و کریه‌اللقاء و عجزه جماع کنند [این کار] هر آینه باعث ضعف اعصاب و بدن گردد و مجامعت با عجایز کریه‌اللقاء و کسی که از او متنفر باشد و با حیاض و صغیره و سفیه و مریضه نباید کرد زیرا که مجامعت به این جماعت بدون خواهش می‌باشد و جماع بدون رغبت باعث ضعف بدن می‌گردد.“^{۲۱} همین رویکرد را در بیماری‌نگاری مشهور این دوره که بارها استنساخ و چاپ شده است نیز مشاهده می‌کنیم: ”اما چیزی که مضعف باه است که باید اجتناب کند، اضرار از مقویات مذکوره و جماع از شخصی غیرمرغوب، حیاض و زن پیر و طفل کمتر از سیزده‌ساله و زن بدشکل و بیمار و زنی که بعیدالعهد به جماع باشد [است].“^{۲۲} نکته قابل توجه در عبارت اخیر توصیه به عدم آمیزش با دختر زیر ۱۳ سال است که با آموزه‌های دینی زمانه در باب بلوغ دختران در ۹ سالگی در تضاد آشکار بود.^{۲۳} همچنین، توصیه برای اجتناب از ارتباط جنسی با زنانی که برای مدت طولانی آمیزش نداشتند خود پارادوکسی عجیب و غریب بود. هدف نهایی از توصیه پزشکان در این دست از موارد، حفظ سلامتی مردان و کام‌جویی حداکثری آنها بود: ”جماع با زنان وجیه‌اللقاء

متوسط‌القامه عاقله موجب مسرت باشد و ضعف نیاورد بلکه نشاط آورد و قوت دهد. . . . بهترین اشکال جماع آن است که مرد بر بالای زن درآید و بدترین هیأت آن است که عکس این بود زیرا که تمام منی مستفرغ نشود و شاید که منی زن به إحلیل (= مجرای منی) مرد رود و موجب تعفن و ورم قضیب شود.“^{۲۴}

توصیه‌های اخیر پزشک مخصوص شاه دوران از دو جهت قابل تأمل است. یکی توجه به معیارهای زیباشناختی تنانگی زنانه در آثار عمومی پزشکی است که در این نمونه، قامت متوسط به عنوان قامت ایدئال زن معرفی شده است و دیگری نمادین بودن توصیه به بالا قرار گرفتن مرد در حین جماع که گویی برتر بودن مرد در جامعه مردسالار زمانه را مجسم می‌کرد. یوسفی هروی، طبیب نظم‌پرداز این دوره، نیز در فواید اختیار مخاطبان مرد خویش را از آمیزش با پنج گروه از زنان منع کرده است تا نشان دهد که مناسبات مردسالارانه چگونه می‌توانست ادبیات پزشکی را متأثر سازد:

جماع پنج کس ممنوع باشد
نگردد گرد ایشان مرد هشیار
یکی زانها زن پیرست و دیگر
صغیر و حیاض و بدشکل و بیمار^{۲۵}

همچنین، غور در گونه ادبیات پزشکی‌نگاری‌های عمومی در باب تشکیل نطفه ما را به این نتیجه می‌رساند که اندیشه ارسطویی و سینوی در باب ماهیت ماده منوی همچنان در این دوره حاکم است و این منی مرد است که نسبت ”مایه“ را دارد به ”شیر“ منی زن. نظام‌الدین احمد گیلانی (قرن ۱۱ق/ ۱۷م)، از پزشکان این دوره همچنان به این نظریه وفادار مانده بود و در آثار او و هم‌تایانش منی مرد دارای ”قوت عاقله“ فاعلی و منی زن ”قوت منعقد“ مفعولی دانسته می‌شد.^{۲۶}

دیگر گونه پزشکی‌نگاری صفوی برای شناخت مناسبات جنسیتی و موقعیت زنان در پزشکی،

تشریح‌نامه‌هایند. ما تشریح‌نامه شاخص تألیفی در این دوره سراغ نداریم. گفتمان پزشکی صفوی در حوزه تشریح یا آناتومی به شدت وامدار تشریح منصور، اثر برجسته ابن الیاس (قرون ۸ و ۹ق/ ۱۴ و ۱۵م)^{۲۷} بود. ما در اینجا، ۴ نسخه خطی از این رساله را که در دوران صفویه کتابت شده است بررسی کرده‌ایم.^{۲۸} مراد از انتخاب نسخه‌های دوران صفوی اطمینان از دسترسی به منابع علم تشریح در این دوره خاص است. اگر چه تشریح منصور در دوره پیشاصفوی تألیف شده است، اما گفتمان آن به گفتمان هژمونیک تشریح در دوره‌های پس از خود تبدیل شد. از همین روی، بازتولید این گفتمان در قالب استنساخ این رساله بنیادین و همچنین پزشکی‌نگاری‌های عمومی محل توجه قرار گرفته است.^{۲۹}

چند نکته در بررسی و مطالعه تشریح منصور از حیث ارتباط با موضوع مورد بحث ما قابل توجه است. اول بحث ابتدایی ابن الیاس است در باب منی. بحث او یادآور مباحث ارسطو و ابن‌سیناست و همان‌طور که قبلاً در بررسی پزشکی‌نگاری‌های عمومی اشاره کردیم، گفتار مذکر ارسطو همچنان هژمونیک بود.^{۳۰} همچنین ایده مذکربرتری در گزاره‌های علمی اثر ابن الیاس بازتاب یافته است، به صورتی که برای نمونه در مقالت سوم در باب عضلات، صرفاً به تشریح عضلات آلات تناسلی نرینه بسنده شده است و تصویر مربوط به این بخش نیز نمودار اندام‌های مردانه است.^{۳۱}

نکته فرجامین اما مهم‌ترین نکته، بازتولید انگاره تک جنسیتی در این اثر شاخص و نیز آثار پزشکی دوران صفوی است. چه رویکرد ابن الیاس و چه پزشکی‌نگاران صفویه همگی مؤید درجه‌ای و سلسله‌مراتبی دانستن امر جنسیت نزد آنهاست؛ گزاره‌ای که تبار آن به یونان می‌رسید. در این اندیشه، تنانگی زنانه رتبه‌ای ضعیف و صورتی ناقص از تنانگی مردانه به شمار می‌رفت که در عدم تکامل رحم نمود یافته بود.^{۳۲} ابن الیاس در تعریف رحم چنین نوشته است: ”رحم

عضوی است مخلوق از لیفات عصبانی (=نسوج عصبی)، و دو طبقه است و او هم چون قضیبی مقلوب است و موضع آن [بین] مثنائه و معاء مستقیم (=راست روده) است.^{۳۳} این اندیشه در پزشکی‌نگاری‌های عمومی صفوی نیز به صورتی پررنگ بازتاب یافته بود و یکی از اصول گفتمان پزشکی این دوران محسوب می‌شد. ابوالقارح طبیب اصفهانی (قرن ۱۱ق/ ۱۸م)، یکی از پزشکان صفوی، رحم را در تعریفی مشابه با تعریف جالینوس چنین توصیف کرده است: ”باید دانست که رحم عضوی است آلی که ماده . . . منی را قبول می‌نماید و محافظت می‌کند تا به کمال آنچه در وی ممکن است برسد و علمای تشریح گفته‌اند که رحم . . . مقلوب آلت مرد است . . . چرا که رحم همچو . . . خایه است و گردن رحم همچو قضیب است.“^{۳۴}

محمد شریف خاتون‌آبادی (قرن ۱۱ق) که اثر خود، تحفه‌الابرار، را به پادشاه زمانه تقدیم کرده است، در تشریح مثنائه زنان آن را هم چون قضیبی مقلوب تعریف می‌کند: ”مثنائه [زنان] عضوی است عصبانی و گویا قضیبی است مقلوب.“^{۳۵}

صاحب مرآت‌الصحة، یکی از مشهورترین آثار پزشکی دوران، از رحم تعریفی تفصیلی به دست داده است، اما در نهایت این انگاره تک‌جنسیتی است که تسلط دارد: ”رحم، و آن عضوی است عصبانی مخلوق از لیفات عصبانی، خالی از حس و ایض‌اللون . . . و او دو طبقه است داخلی و خارجی . . . اما هیأت مجموعی او شبیه به مثنائه بود و . . . عُنقِ او مثل قضیبی بود مقلوب.“^{۳۶}

پزشکی مذهبی

روایت‌های نقل شده از پیامبر اسلام (ص) همواره یکی از منابع اصلی و الهام‌بخش در اسلام به شمار می‌رود. برخی از این روایت‌ها مشتمل است بر داده‌های طبی. از همین رو سخنان و کردار پیامبر به منزله الگوی مسلمان وارد حیطه پزشکی گردید و زمینه ظهور پزشکی مذهبی فراهم شد. اصولاً از ابتدای پیدایش روایات متضمن آموزه‌های طبی سه گونه برخورد از سوی فقها و متکلمان سنی و شیعی در برابر آنها

صورت گرفته است. گروه کثیری این روایات را و حیانی می‌دانستند،^{۳۷} گروه دیگری این روایات را ناشی از امور عرفی، و تجربی،^{۳۸} ارزیابی کردند و اقلیتی قائل به تلفیق این دو نظریه بودند. از بین افراد شاخص گروه اخیر می‌توان به شیخ صدوق (۳۰۶-۳۸۱ق/ ۹۱۹-۹۹۲م)^{۳۹} و محمدباقر مجلسی مشهور به علامه مجلسی یا مجلسی دوم (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق/ ۱۶۲۸-۱۶۹۹م)^{۴۰} اشاره کرد. علامه مجلسی در برخی موارد در نقل روایات آنها را صرفاً از قول محققین یا پزشکان مشهور مکتب جالینوسی همانند ابن بیطار (م. ۶۴۶ق/ ۱۲۴۹)،^{۴۱} ابن سینا و رازی (۲۵۱-۳۱۳ق/ ۸۶۶-۹۲۶م) آورده است و این شاهی است که دلالت بر اعتقاد او به نظریه تلفیق دارد.^{۴۲} به هر روی، گفتمان طب مذهبی شیعه که در ایران پیشاصفوی در حاشیه قرار داشت، با روی کار آمدن یک حکومت شیعه که در عین حال ادعاهای مذهبی نیز داشت، از حاشیه به متن آمد و با کوشش فقیهان وابسته به حکومت همچون مجلسی دوم یا شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ق/ ۱۶۲۴-۱۶۹۳م) به یکی از گفتمان‌های اصلی پزشکی در عصر صفویه بدل شد. در اینجا آنچه قابل اعتنا به نظر می‌رسد هم‌نشینی فقه و طب در کنار یکدیگر بود. اکنون فقه و کلام شیعی تازه به رسمیت شناخته شده حوزه جدیدی را برای بازتعریف زن در اختیار داشتند که زمینه آن را میراث دیرپای طب مذهبی فراهم آورده بود. در واقع، مجلسی دوم با و حیانی دانستن بسیاری از روایات طب، در واقع زمینه یک برداشت متصلب از پزشکی و بالطبع زن این گفتمان را فراهم آورد.

در طب مذهبی شیعه،^۶ منبع حدیثی و فقهی مهم در اختیار داریم که عبارت‌اند از: فقه‌الرضا،^{۴۳} منسوب به امام رضا^(ع) (۱۴۸-۲۰۳ق/ ۷۶۶-۸۱۹م)؛ دعائم‌الاسلام،^{۴۴} از نعمان بن محمد تیممی (قرن ۴ق/ ۱۰م)؛ السرائر،^{۴۵} از محمدبن احمدبن ادریس (قرن ۶ق/ ۱۲م)؛ المهدب،^{۴۶} از ابن براج (قرن ۵ق/ ۱۱م)؛ الفصول‌المهمه فی اصول‌الائمه،^{۴۷} از محمدبن حسن حر عاملی و بحار‌الانوار،^{۴۸} از علامه مجلسی. در واقع، همه متون طب‌الائمه که

با نام‌های گوناگون شناخته می‌شوند روایات خود را از این ۶ منبع اخذ کرده‌اند. طب مذهبی دوران صفوی مشروعیت خویش را مرهون روایات پزشکی و رساله‌های طب‌الصادق و طب‌الرضا بود. این منابع به شکل گسترده‌ای در قالب ۳ مجموعه متأخر حدیثی صفوی فصول‌المهمه از حر عاملی؛ وافی،^{۴۹} از فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۰ق/ ۱۵۹۹-۱۶۸۰م) و بحار‌الانوار از مجلسی دوم و همچنین، به صورت استنساخ رساله‌های طب‌الرضا و طب‌الصادق یا ترجمه این قبیل متون تولید و در سطح وسیعی رواج یافتند.^{۵۰}

بررسی محتوایی این متون نشان از چند نکته قابل تأمل و مهم دارد. طب مذهبی شیعیان تفاوت ماهوی و عمده‌ای با طب رایج در بین اهل سنت نداشت. همچنان، در این گفتمان طبی توسل به رُقیه (=تعویذ و افسون) و شیوه‌های جادویی درمان مرسوم بود، به صورتی که در جای‌جای روایات طبی نقل شده در بحار و فصول‌المهمه استفاده از راه‌های غیرپزشکی توصیه شده است و با انتساب این تجویزها به ائمه صورتی مشروع به آنها بخشیده‌اند. این مجموعه روایات در واقع تجربه‌های طبی عرب پیش از اسلام بود که از سوی پیامبر اکرم و در اینجا از سوی ائمه شیعه تأیید شده بودند و یکی از مؤلفه‌های اصلی طب مذهبی در همه دوران‌ها به شمار می‌رفتند.^{۵۱} قابل تأمل است که مجلسی با آوردن چند روایت، استفاده از رقیه را محدود کرده است. روند ظاهری عقلانی شدن طب مذهبی شیعه در مقایسه با طب‌النبوی بسیار محدود بود،^{۵۲} زیرا که اگرچه استفاده از افسون و رقیه محدود شده بود، اما در عوض بدیل‌های دیگری جای خالی آنها را در طب مذهبی شیعه پر کردند. برای نمونه می‌توان به فواید درمانی تربت امام حسین^(ع) اشاره کرد که مجلسی در اثر دیگرش به تفصیل به آن پرداخته است.^{۵۳} همچنین، باید اشاره کرد که استفاده از اوراد و تعویذها برای درمان بیماری‌ها، به‌رغم توصیه به تحدید آنها، هنوز بخش مهمی از طب مذهبی شیعه را تشکیل می‌داد.^{۵۴} طب‌الائمه‌ای که در دوران صفوی تولید

شد و گسترش یافت، توصیه‌های متناقضی را در خصوص استفاده/عدم استفاده از دارو و مراجعه/عدم مراجعه به پزشک در خود جای داده که برخی نتیجه‌گیری‌های مطلق‌انگارانه را در پی داشته است. مجلسی در حلیه‌المتقین در باب صبر بر بیماری روایت‌های روشن و صریحی آورده است: ”در حدیث معتبر از حضرت امام محمدباقر^(ع) منقول است که بدنی که بیماری نکشد طغیان به هم می‌رساند و خیری نیست در چنین بدنی و در حدیث دیگر فرمود که یک شب تب برابر است با عبادت یک ساله و دو شب تب برابر است با عبادت دو ساله و سه شب تب برابر است با عبادت هفتادساله و از حضرت صادق^(ع) منقول است که یک شب تب، کفاره گناهان گذشته و آینده است و در حدیث معتبر از حضرت رسول^(ص) منقول است که حق تعالی می‌فرماید که هر که سه شب بیماری بکشد و به احدی از عبادت‌کنندگان شکایت نکند، بدّل می‌کنم از برای او گوشتی بهتر از گوشت او و خونی بهتر از خون او؛ پس اگر او را عافیت دهم از گناهان پاک می‌کنم او را و اگر بمیرانم او را به سوی رحمت خود می‌برم او را.“^{۵۵} همین روایات است که رحمان را به این نتیجه شتابزده هدایت کرده که پزشکی مذهبی اهل سنت عقلانی‌تر از پزشکی مذهبی شیعه است و این توصیه به صبر را ناشی از اندیشه شهادت در شیعه می‌داند.^{۵۶} بر خلاف نظر رحمان، مجلسی ناقل این روایات، در بحارالانوار روایات متعددی از امامان شیعی را در باب درمان بیماری‌های گوناگون به دست داده است و همچنین از قول پیامبر اکرم به مخاطبان خود توصیه کرده است تا هنگام بیماری به طبیب مراجعه کنند و نتیجه‌گیری مجلسی از این حدیث هم مؤید همین امر است.^{۵۷}

نظریه غالب پزشکی در طب مذهبی شیعه اندیشه‌های پزشکی یونانی، و به‌ویژه جالینوس، است، درست همانند طب النبوی. مجلسی در تفسیرهای پزشکی خویش یا در روایات پزشکی منتسب به ائمه شیعه به دفعات به نظریه مشهور اخلاط اربعه اشاره کرده است و بخش‌های متعدد

این نظریه را با توسل به روایات، کفرزدایی کرده و مشروعیت بخشیده است.^{۵۸} نمونه قابل توجه این موضوع را می‌توان در توصیه پزشکی امام رضا^(ع) به مأمون (۱۷۰-۲۱۸ق/۷۸۷-۸۳۴م) مشاهده کرد که در آن صراحتاً به یکی از اصول طب بقراطی اشاره شده است و حتی بخشی از این عبارت، نام اثر مشهوری است از بقراط: ”اعلم یا امیرالمؤمنین ان قوة النفوس تابعة لأمرجه الأبدان.“^{۵۹} این روند کفرزدایی درست همانند کاری بود که اصحاب سنی طب النبوی قبلاً آن را انجام داده بودند.^{۶۰} بخش عمده‌ای از روایات پزشکی در مجلد ۵۹ بحارالانوار تنظیم و تبویب شد. سازماندهی مطالب بخش‌های گسترده‌ای از این پزشکی‌نگاری مذهبی شباهت عجیبی به بیماری‌نگاری‌های عمومی دارد و این امر مؤید آن است که اثر مجلسی علاوه بر محتوا در شکل نیز مرهون پزشکی‌نگاری‌های سده‌های میانه ایران بود که به نوبه خویش تحت تأثیر آثار یونانی قرار داشتند.^{۶۱}

زنان و پزشکی زنان در نظام دانایی زمانه، صرفاً بخش اندکی از طب مذهبی شیعه را به خود اختصاص داده بودند. این جایگاه بسیار فروتر از جایگاه زنان در گفتمان پزشکی علمی بود. این فروانگاری را باید به دو رهیافت منتسب کرد. یکی رویکرد فروانگارانۀ گفتمان فقهی حاکم به زنان بود و منشأ دیگر تسلط اندیشه فرادستی مردان بر گفتمان‌های پزشکی بود که خود ریشه در مناسبات مردسالارانه اجتماعی داشت. از همین رو، طب زنان صرفاً بخش‌های پراکنده‌ای از متون حجیم گفتمان طب مذهبی را از آن خود ساخته است. بررسی این بخش‌ها نشان‌دهنده آن است که بیماری‌های زنان به معضلات خون‌ریزی دوران قاعدگی و زایمان محدود شده بود. گویی که مردان نگارنده این متون، فعالانه به دنبال بهبود زنان و رهایی آنها از دوره‌هایی بودند که مردان نمی‌توانستند طی آن آمیزش جنسی داشته باشند. زنی طی نامه‌ای از امام رضا^(ع) از تداوم خون‌ریزی دوران قاعدگی شکایت کرد و ایشان در پاسخ دستور تهیه چند

داروی گیاهی را داده است.^{۶۳} این روایت از دو بُعد قابل توجه است. یکی تمرکز پزشکی مذهبی زمانه بر معضلات دوران خون‌ریزی قاعدگی و دیگری نامه‌نگاری یک زن با یک مرد نامحرم و مشورت با او درباره مشکلات خصوصی زنانه است؛ موضوعی که به هیچ روی با دیگر شواهد و قرائن ارائه شده از پزشکی مذهبی تطبیق نمی‌کند. این روایت همچنین می‌تواند بازگوکننده واقعیتهای اجتماعی تلقی شود و آن اینکه زنان در مواقع ابتلا به بیماری‌های زنانه، به دلایلی از جمله نبود یا کمبود پزشک یا قابل‌زن، ناگزیر از مراجعه به پزشکان مرد و در این‌جا یکی از امامان شیعی خازن علوم الهی بودند. فساد حیض، دردهای دوران خون‌ریزی و طولانی شدن دوره خون‌ریزی از جمله مشکلات مربوط به خون‌ریزی قاعدگی بودند که به دفعات در متون طب مذهبی صفوی به آن‌ها پرداخته شده است.^{۶۳} از آنجا که خون‌ریزی زنانه مطابق با آموزه‌های پزشکی یونانی و میانه اسلامی یکی از راه‌های حفظ تعادل اخلاط چهارگانه به شمار می‌رفت، در اغلب موارد مرتبط با این موضوع، به ویژه در هنگام احتباس طمث، حجامت تجویز می‌شد.^{۶۴}

گفتمان پزشکی مذهبی صفوی در تناسب با دیگر گفتمان‌های این دوران که همگی نظام دانایی صفوی را بر ساخته بودند، گفتمانی مذکر بود که کنشگران و مخاطبانش صرفاً مردان بودند. حر عاملی در بخش طبی اثرش روایتی به دست داده است در باب ۱۰ درمان برای شفای بیماران که خود به تنهایی مؤید نگاه مردانه راوی است:

”النُّشْرَةُ فِي عَشْرَةِ أَشْيَاءَ، الْمَشْيُ وَالرُّكُوبُ وَالْإِرْتِمَاسُ فِي الْمَاءِ وَالنَّظْرُ إِلَى الْخُضْرَةِ وَالْأَكْلُ وَالشَّرْبُ وَالنَّظْرُ إِلَى الْمَرْأَةِ الْحَسَنَاءِ وَالْجَمَاعَ وَالسُّوَاكَ وَمُحَادَثَةَ الرَّجَالِ.“^{۶۵} نگاه به زنان زیبا، جماعت و صحبت با مردان، که تأکید بر نیروی شفابخش آنها می‌تواند قابل تأمل باشد، نمودار آن است که مخاطب این توصیه و توصیه‌های متعددی از این دست صرفاً مردان بودند. در همین زمینه، فیض‌الله شوشتری (قرن ۱۱ق/۱۷م)، یکی از مترجمان طب الاثمه به زبان فارسی در

دوران صفوی، حدیثی منسوب به امام صادق (ع)^{۶۶} (۸۳-۱۴۸ق/۷۰۳-۷۶۶م) را ترجمه کرده است که ماهیت مذکر این گفتمان را به روشنی هر چه تمام‌تر نشان می‌دهد: ”حضرت صادق (علیه السلام) فرمود که . . . سه چیز است که بدن را خراب می‌کند و بسا باشد که بکشد، گوشت قاق (=قاز، مرغ) شب‌مانده و دخول حمام همه روزه و جماع پیرزنان.“^{۶۶}

مخاطبان متون این گفتمان، همانند مخاطبان متون گفتمان پزشکی علمی، مردان بودند و در واقع، دستور کار این متون حفظ سلامتی مردان و بهبود بیماری آنها بود. چگونگی مواجهه با امر جماع از دیگر عرصه‌هایی است که رویکردهای جنسیتی نویسندگان گفتمان طب مذهبی را نشان می‌دهد. ”چون کسی از شما به اهل خود نزدیکی [می‌کنید] باید که میان او و اهل او (=زن او) ملاعبه (=بازی) واقع شود که نیکوتر است برای کار او، توجیه این خبر حکمت‌اثر آن است چون ملاعبه مُمخِل جماع بلکه مقدمات آن است و تخیل را درین باب چنان که در محل خود صفت بیان یافته مدخلی عظیم است. پس به واسطه ملاعبت، طبیعت به مصاحبت اخلاط و ارواح متوجه اعضای تناسل می‌شود و موجب سخونت (=گرم شدن) اوعیه منی می‌گردد.“^{۶۷} مردان مخاطب اصلی روایتی‌اند که در زمان صفویه از طریق نهادهای دینی، کتاب‌های حدیثی، و سازوکارهای دیگر، از جمله نقل متون از عربی به فارسی، در سطحی گسترده در اختیار توده مردم قرار می‌گرفت. این مرد بود که برای آمیزش رهنمود می‌گرفت و نکته قابل توجه این است که در حوزه اصطلاح‌شناسی پزشکی نیز نویسندگان مرد این قبیل متون مفاهیم مذکر را در موضوع آمیزش، که امری مشترک بود، به کار می‌بردند. به نظر می‌رسد گفتمان‌های پزشکی علمی و گفتمان طب مذهبی یکدیگر را در این زمینه خاص حمایت می‌کردند. برای نمونه می‌توان به اصطلاح رایج اوعیه منی اشاره کرد که وام‌گرفته از کالبدشناسی مردانه بود. همچنین، تأکید بر دست‌بازی قبل از سکس در روایت پیشین، قبل



تصویر برگ آغازین ذخیرهٔ کامله حکیم محمد، موجود در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.

حکم شود میان شما فرزندی به مرض بول در فراش مبتلی خواهد شد به مثابهٔ خرائی که در هر مکان بول می‌کنند یا علی جماع مکن زن خود را در شب عید فطر که اگر حکم شده باشد میان شما فرزندی نخواهد بود مگر بسیار شر. ای علی جماع مکن زن خود را در شب عید قربان که اگر حکم شده باشد میان شما فرزندی او شش انگشت یا چهار انگشت خواهد بود.^{۷۴} فارغ از ابعاد جنسیتی این روایت که در جای خویش با اهمیت است، توجیه نابهنجاری‌های جسمی و روانی نوزادان و کودکان از جمله بیش‌فعالی و نقص در اعضای بدن از طریق کیفیت و زمان آمیزش جنسی قابل تأمل است.

نورالدین محمد اصفهانی (قرن ۱۱ق/ ۱۷م) دیگر مترجم متون طب الائمه در دورهٔ صفوی است که رسالهٔ طبی مشهور ذهبیه^{۷۹} منسوب به امام رضا^(ع) را به فارسی ترجمه کرده است.^{۷۰} این رسالهٔ کهن را باید در جایگاه تازه‌اش در گفتمان طب مذهبی

از آنکه نمودار توجه به زن باشد، همان‌طور که شوشتری خود گفته است “برای کار او (= مرد) نیکوتر” بود. به دیگر سخن، این کار موجب لذت‌جویی بیشتر مرد می‌شد. همین شوشتری در جای دیگری روایت مفصلی را منسوب به پیامبر اکرم خطاب به حضرت علی^(ع) (م. ۴۰ق/ ۶۶۱م) ترجمه کرده است. این روایت از جنبه‌های مختلف و نیز از حیث ارتباط با بحث ما قابل بررسی است و همچون دیگر روایات مجموعهٔ طب الائمه گفتمان مذکر پزشکی مذهبی را به رخ می‌کشد: “ای علی جماع مکن زن خود را در اول و وسط و آخر هر ماه که اگر حکم شده باشد میان شما فرزندی البته جنون و جذام و فساد رأی به او و فرزند او زود خواهد رسید. ای علی جماع مکن زن خود را بعد از ظهر که اگر حکم شده باشد میان شما فرزندی در آن وقت آن فرزند احوال خواهد بود و شیطان به حول در آدمی شادی می‌کند... ای علی جماع مکن به زن خود ایستاده که آن از فعل خرائست و اگر

صفوی مورد توجه قرار داد. ترجمه آن نیز که چندمین ترجمه این رساله در دوره صفویه به شمار می‌رفت از جهت توده‌گیر شدن رویکردهای جنسیتی آموزه‌های طب مذهبی و تحکیم مناسبات مردسالارانه در جامعه اهمیت می‌یابد. یکی از روایات این رساله که در واقع خطاب به امیرالمؤمنین، مأمون (= مرد)، نوشته شده بود به روشنی گویای آن است که این رساله همانند دیگر متون این گفتمان در موضوع آمیزش جنسی مردان را جامعه مخاطب خود قرار داده بود:

”پس هرگاه اراده دخول نمایی باید که در آخر شب باشد . . . و باید که قبل از مجامعت ملاحظه نمایی و حرکتی که موجب شوق و اشتیاق باشد به فعل آوری و سخت‌گیری پستان‌های او را زیرا که این فعل موجب غلبه شهوت می‌شود در زن و سبب جمع شدن آب او می‌شود، چه آب او از پستان‌های او بیرون می‌آید . . . و میل و اشتیاق پیدا کند به تو . . . پس هرگاه این فعل بجا آوری مایست و منشین ولیکن میل کن به جانب یمین، پس هرگاه فارغ شدی ایمن باشی از حَصَّاه (= سنگ مجاری ادرار) و امراض مزمنه به اذن الله.“^{۷۱} همان‌طور که می‌بینیم، سلامتی مرد دغدغه اصلی طب مذهبی به شمار می‌رفت و او به اذن خدا و به شرط رعایت دستورات پزشکی از بیماری‌های مزمن‌رهایی می‌یافت و البته در این گونه موارد زنان شایسته توصیه‌های پزشکی به شمار نمی‌رفتند.^{۷۲}

همچنین، در خصوص برترانگاری جنس نرینه است که کنشگران طب مذهبی صفوی راه‌کارهایی برای زدودن ”انوثت“ طفل و تولید نطفه نر در اختیار مخاطبان مرد خویش قرار داده‌اند: ”وَ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَلَيْكَ بِالْهَنْدَبَاءِ فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الْمَاءِ وَيُحَسِّنُ اللَّوْنَ وَ هُوَ حَارٌّ لَيْسَ يَزِيدُ فِي وَدِّ الذَّكَورِ.“^{۷۳} ”سلیمان جعفر جعفری از حضرت باقر (علیه السلام) روایت نموده که مردی به او از قلت فرزند شکوه کرد و گفت که به واسطه طلب فرزند زنان آزاد و کنیزان تحصیل نمودم و مرا فرزندی روزی نشد. حضرت فرمود که بگو سه روز بعد از مکتوبه

عشاء آخره یعنی خفتن و نماز بامداد سبحان‌الله هفتاد مرتبه، استغفرالله هفتاد مرتبه . . . و زن خود را در شب سوم موقوفه کن که خدای تعالی فرزند نر تمام اعضاء را روزی خواهد کرد.“^{۷۴} قابل تأمل است که در این روایت مرد درخواست‌کننده جنسیت فرزند را تعیین نکرده بود، اما گویی فرزند نر فرزند ایدئال به شمار می‌رفت که البته به آن اشاره شده است. ”جابر بن یزید جعفری روایت نموده که آمد مردی از بنی امیه . . . به خدمت حضرت ابی جعفر (علیه السلام) و گفت یابن رسول‌الله کنیز من در ماه وضع حمل داخل شده و مرا فرزندی نیست دعا کن تا حق تعالی مرا پسری روزی کند. آن حضرت دعا کرد اللهم ارزقه ذكراً سوياً خداوندا او را پسری تمام اعضاء روزی کن.“^{۷۵}

ملا محسن فیض کاشانی،^{۷۶} از فقهای نامدار عصر صفوی، در رساله‌ای با عنوان رفع و دفع صورت دیگری از طب مذهبی را به نمایش گذاشته است. رساله او از چند جهت قابل توجه است. اولاً از حیث مقام فقهی مؤلف، ثانیاً از حیث فارسی بودن رساله و به احتمال قریب به یقین توده‌گیر بودن آن، ثالثاً از جهت تخصیص باب ۵ رساله به ”رفع امراض و آفات اطفال و زنان“ و در آخر از حیث تأکید بر شفا بخش بودن آیات قرآن و اوراد عجیب و غریب که این رساله را تا اندازه زیادی به یک رساله جادودرمانی عامیانه شبیه کرده است، چنان‌که گاه در هویت مؤلفش تردید می‌کنیم.^{۷۷} فیض کاشانی نیز رویکرد ارجحیت طفل نر را در آموزه‌های طبیبی دنبال و بر آن تأکید کرده است: ”در رفع انوثت طفل، بر شکم حامل بنویسد بیش از چهار ماه پسر گردد باذن الله تعالی ”يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا.“^{۷۸} ایضا در خاطر بگذرانند که او را محمد یا علی نام کند؛ ایضا روی زن را به قبله کند و آیه‌الکرسی بخواند و دست بر پهلو او زند و بگوید: اللهم إني قد سميتُهُ مُحَمَّدًا.“^{۷۹} قابل توجه است که هیچ‌گاه در متون طب مذهبی یا پزشکی علمی با بخش یا فصلی جداگانه در تجویز نسخه‌های پزشکی و غیرپزشکی برای رفع

رجولیت و یا رجحان فرزند ماده بر نر مواجه نمی‌شویم.^{۸۰}

بررسی متون طب مذهبی از حیث معیارهای زیباشناختی تنانگی زنانه هم نتایج قابل توجهی در بر دارد. زن آرمانی گفتمان پزشکی مذهبی تا اندازه زیادی به زن ایدئال گفتمان پزشکی علمی شباهت دارد. همچنین، نکته قابل تأمل اینجاست که آنچه چونان معیار اصلی سنجش بدن زنانه مورد توجه قرار داشت، قوه جنسی و باروری زنان بود، گویی مؤلفان/ مترجمان متون طب مذهبی قصد داشتند با توصیف تنانگی ایدئال زنان، نظر مردان مخاطب را به ویژگی‌های جنسی و خصایص رفتاری مثبت/ منفی آنها در مواجهه با مردان جلب کنند؛ نکته‌ای که ابایی از گفتن آن نداشتند و این بخش‌ها متون طب مذهبی را به گونه فراسـت‌نگاری یا باه‌نامه‌نگاری نزدیک کرده است: ”و در احادیث نبوی (ص) وارد شده که به حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرمود باید اختیار کنید از زنان زنی گندم‌گون، بزرگ‌سرون، فراخ‌چشم، میانه‌بالا . . . پس اگر مکروه داری و نخواهی بر من است صدق و دیگر وارد شده که اختیار مکنید زن ازرق‌چشم دراز باریک و نه کوتاه‌بالا و نه تیره‌دل شب‌زنده‌دار عجوز مدیره و نه زنی که فرزند از شوهر دیگر داشته باشد و نیز وارد شده که زنان بر چهار نوع‌اند؛ اول، جامع مجمع یعنی زنی که بسیار باشد خیر او و عقیقه باشد؛ دویم، ربیع مربع یعنی زنی که در دامن او ولدی و در شکم او ولدی دیگر باشد؛ سیم، کُرْب (= عذاب، رنج) مقمَع (= سرکوب‌کننده) یعنی زنی که بدخلق باشد با زوج خود؛ چهارم، غل مقمَع^{۸۱} یعنی زنی که نسبت به شوهر خود غل قمع است یعنی غلی که از پوست ساخته باشند و خود او را و شوهر او را قدرت وقوع آن نباشد.“^{۸۲}

پسین نکته قابل توجه در باب رویکرد جنسیتی پزشکی مذهبی صفوی را باید در اندک اشارات تشریحی بحارالانوار جستجو کرد. مجلسی، همچون یک پزشکی‌نگار کلاسیک، بخشی از

مجلد ۵۹ اثر حدیثی خود را به تشریح اعضای بدن از سر تا پا اختصاص داده است. تفاوت بارزی بین ادبیات تشریحی بحار و دیگر همتایانش در گفتمان پزشکی علمی وجود ندارد و می‌شود گفت که این بخش بسیار مدیون رویکرد یونانی به علم تشریح است. از همین رو نگره‌های مردانه پزشکی سده‌های میانه میراث‌دار مکتب جالینوس و وجه غالب تشریح آلات تناسلی در بحار است. گویی بار دیگر انگاره تک‌جنسیتی در قالب گفتمانی نو بازتولید شده است؛ انگاره‌ای که بدن زن را درجه‌ای پست از بدن مردان می‌دانست و رحم را صورت ناقص قضیب. حتی در سطح واژگان و اصطلاح‌شناسی هم تشریح آلات تناسلی زنان و امدر ادبیات تشریح آلات تناسلی مردان بود. بی‌تردید این رویکرد تشریحی یک بار دیگر فرادستی مردان و فرودستی زنان را در گفتمان پزشکی مذهبی نمودار می‌سازد: ”و أما الرحم فهو للإناث بمنزله القضیب للرجال فهو آله تولیدهن كما أن القضیب آله تناسلهم و فی الخلقه تشاکله إلا أن إحداهما تامه بارزه و الأخری ناقصه محتسه فی الباطن و كأن الرحم مقلوب القضیب . . . للرحم زائدتان تسمیان قرنی الرحم و هما الأثنیان للنساء و هما كما فی الرجال إلا أنهما باطتان و أصغر و أشد تفرطحاً یخص کل واحد منهما غشاء عصبی لا یجمعهما کیس واحد و كما أن أوعیه المنی فی الرجال بینهما و بین المستفرغ من أصل القضیب كذلك للنساء بینهما و بین المقذف إلی داخل كما أن للرجال أوعیه المنی بین البیضتین و بین المستفرغ من أصل القضیب كذلك للنساء أوعیه المنی بین الخصیتین و بین المقذف إلی داخل الرحم لكن الذی للرجال یتدی من البیضه و یرفع إلی فوق و یندس فی النقره التی تنحط منها علاقته البیضه محرزه موثقه ثم ینشأ هابطاً منفرجاً متعرجاً متورباً ذا التفافات یتم فیما بینها نضح المنی حتی یعود و یرفضی إلی المجرى الذی فی الذکر من أصله من الجانبین و بالقرب منه ما یرفضی إلیه ایضاً طرف عنق المثانه و هو طویل فی الرجال قصیر فی النساء.“^{۸۳}

نتیجه‌گیری

زن در گفتمان پزشکی صفوی با تکیه بر انگاره تک‌جنسیتی درجه ضعیف‌شده‌ای از مرد معرفی می‌شد؛ مردی ناقص. اصولاً در این قبیل آثار، زن و بیماری‌ها یا اختلالات مربوط به او شایستگی ورود به مباحث تشخیصی و درمانی را نداشت و چنانچه این اتفاق رخ می‌داد، صرفاً بخش‌های اندکی بود برای پاسخ گفتن به مسائل دوران قاعدگی یا زایش که خود اموری بودند جنسی. این مسائل را علاوه کنید بر معیارهای تنانگی ایدئال که تنانگی مردانه بود و تنانگی زن در مباحث پزشکی همواره با این تنانگی ایدئال سنجیده می‌شد. موقعیت زن در طب مذهبی صفوی هم اصولاً موقع قابل‌اعتنایی نبود. تنانگی مرد همانند گفتمان حاکم بر دیگر گونه‌های پزشکی نگاری معاصر تنانگی ایدئال و معیار در توصیف تنانگی به شمار می‌رفت و افزون بر این، به دلیل امتزاج آموزه‌های فقهی با آموزه‌های پزشکی، زن همواره تابع مرد و فروتر از او تصویر می‌شد.

انگارش این بخش را مرهون این مقاله درخشان هستیم: Kathryn Babayan, "The 'Aqa'id al-Nisa', A Glimpse at Safavid Women in Local Isfahani Culture," in Gavin R. G. Hambly, *Women in the Medieval Islamic World* (London: McMillan, 1998), 349-381.

مظفر بن محمدحسین الشفای طبیب، قریب‌الدین شفای (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۳۲۶۵). از این رساله نسخه‌های متعددی در دسترس است که از جمله می‌توان به نسخه دانشگاه تهران اشاره کرد. ابن سینا، "الادویه‌القلیبه"، در مجمع‌النفائس (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۳۶۰/۱۱).

محمد بن علاء‌الدین بن هبه‌الله سبزواری، زبده‌القوانین‌العلاج فی جمیع‌الامراض (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۳۵۵۹). این رساله را در ۱۳۸۶ پژوهشگر ارزشمند تاریخ پزشکی، یوسف بیگ‌باباپور، به صورت انتقادی و با این مشخصات چاپ کرده است: محمد بن علاء‌الدین بن هبه‌الله سبزواری، "زبده‌القوانین‌العلاج فی جمیع‌الامراض"، گنجینه بهارستان، (چاپ ۱؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶)، ۲۹۹-۴۷۷. نکته قابل توجه این است که سبزواری پدر غیاث‌الدین محمد اصفهانی (قرن ۱۰ق)، صاحب مرآت‌الصحة، است.

غیاث‌الدین محمد اصفهانی، مرآت‌الصحة (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی دانشکده پزشکی ش ۲۹۳).

Monica H. Green, *Making Women's Medicine Masculine, The Rise of The Male Authority in Pre-Modern Gynaecology* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 2ff.

یک نمونه این آثار در دوران صفوی، همین زبده‌القوانین است. بیماری‌های مربوط به پستان معمولاً بخشی از بیماری‌نگاری‌های صفوی را به خود اختصاص داده‌اند و می‌توان این بخش‌ها را نیز ذیل طب زنان بررسی کرد. برای نمونه می‌توان به جامع‌الغوائد یوسفی هروی (م. ۹۵۰ق/ ۱۵۴۴م)، پزشک پرکار این دوره، اشاره کرد. او به صورت بسیار مختصر بیماری ورم پستان را خارج از بخش علاج امراض زنان بررسی کرده است و مانند اغلب آثارش، درمان‌ها را به صورت منظوم آورده است: "پستان چو ورم کند به دفعش پرداز/ غافل نشوی زین مرض دور و دراز" بنگرید به یوسفی بن محمد بن یوسف الطیب، جامع‌الغوائد (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۱۶۴۳۲/۱)، گ ۲۶۱. نسخه دیگری از جامع‌الغوائد در اینجا قابل دسترسی است: یوسفی هروی، "جامع‌الغوائد"، در حموی، حجله‌العرايس (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی، ش ۱۹۷۱/۴).

الگود برخی از این حدس و گمان‌ها را به صورت یقینی و قطعی مطرح کرده است که البته جای تأمل بسیار دارد. مثلاً الگود می‌گوید که رساله تروتولای سالرنویی باید در بیت‌الحکمه دوران مأمون به عربی ترجمه شده باشد بدون آنکه به قدمت بیت‌الحکمه و همچنین تاریخ نگارش تروتولا توجه کند. بیت‌الحکمه مأمون در قرن ۹ میلادی فعالیت می‌کرد، در حالی که تروتولا در قرن ۱۲ میلادی تحریر شد. سیریل الگود، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاویدان (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷)، ۲۴۲. جز تروتولا که مشهورترین رساله اروپایی در این زمینه به شمار می‌رود، می‌توان به آثار بقراط، سورانوس افسوسی و کتاب اسرار زنان از آبرتوس اشاره کرد. برای آگاهی بیشتر بنگرید به Helen King, *Hippocrate's Woman, Reading the Female Body in Ancient Greece* (London: Routledge, 2001), ch. 7; Hanson, Ann Ellis and Monica H. Green, "Soranus of Ephesus: Methodicorum princeps," in Wolfgang Haase and Hildegard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt (Rise and decline of the Roman world)* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), Teilband 2, Band 37.2, 968-1075; Albertus, *Women's Secrets: A Translation of Pseudo-Albertus Magnus's De Secretis Mulierum, with commentaries*, SUNY Series in Medieval Studies, edited and translated to English by Helen Rodnite Lemay (New York: State University of New York, 1992).

برای کسب اطلاعات بیشتر درباره این رساله بنگرید به مقدمه مفصل گرین، پژوهشگر برجسته تاریخ پزشکی، بر نسخه پیراسته و ترجمه شده آن Trota of Salerno, *The Trotula, A Medieval*

compendium of women's medicine, edited and translated to English by Monica H. Green (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001), 1-62.

قصرالزهه (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۱۱۱۲)، از گ b52 تا گ b55.

^{۲۱} محمدشفیع بن شمس‌الدین محمد طیب اصفهانی، رساله طیبی (مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، رساله خطی ش ۱۳۹۶/۲۸)، گ b۳.

^{۲۲} محمدمهدی بن علی نقی الشریف، زادالمسافرین (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله چاپ سنگی ش C/803) ۱۱۰-۱۱۱. گونه زادالمسافرین نگاری از جمله زیرگونه‌های پزشکی نگاری‌های عمومی بود که به جهت مطالب ساده و در عین حال کاربردی در میان عامه مردم طرفداران بسیار داشت. توصیه‌های مشابه این توصیه به باه‌نامه‌های این دوران نیز رخنه کرده بود: "و از کارها صحبت زن حایض و بالغ و زنانی که بعیدالعهده باشند به جماع و زن رنجور و دختر بکر و زن پیر همه زبان دارد نباید شروع نمود." نویسنده ناشناس، جامع‌الذات (مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، رساله خطی ش ۱۶۲۵)، گ b124. "و حلال نیست وطی صغیره پیش از نه سالگی،" محمدتقی مجلسی، یک دوره فقه کامل فارسی، چاپ از روی نسخه عکسی بمبئی ۱۳۲۱ق، با مقدمه آیت‌الله مرعشی نجفی، (تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی، ۱۴۰۰ق)، ۱۴۰.

^{۲۳} محمد شفیع، رساله طیبی.
^{۲۴} یوسفی هروی، فواید اختیار (مرکز دبا، رساله چاپ سنگی ش ۲۳۲۱)، ۹. دسترسی به این رساله را مدیون دوست گرانقدر علی اکبر وطن‌پرست هستیم.

^{۲۵} همه عبارت‌های داخل گیومه از نظام‌الدین احمد گیلانی، در تحقیق ماده منوی و انعقاد نطفه (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۳۲۲۳/۳)، از گ a21 تا گ b21.

^{۲۶} منصورین میرصدرالدین محمدبن احمدبن یوسف بن الیاس غیاث‌الدین شیرازی، پزشک مشهور سده‌های هشتم و نهم هجری قمری. او معاصر خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (م ۷۹۲ق) و نیز انصاری شیرازی (۷۲۹-۸۰۶ق)، مؤلف اختیارات بدیعی، بوده است. تشریح‌الابدان و کفایه منصوری مشهورترین آثار اویند. تشریح‌الابدان اولین رساله مصور کالبدشناسی در جهان اسلام و کامل‌ترین درس‌نامه کالبدشناختی تاریخ پزشکی ایران است که در ۷۹۸ق در شیراز و به زبان فارسی تألیف شده است. این اثر که به پیرمحمدبن جهانگیر (حک ۸۰۱-۸۰۹ق)، نوه تیمور گورکانی، و نیز داماد شاه شجاع (حک ۷۵۹-۷۸۶ق)، سومین پادشاه سلسله مظفریان، اهدا شده است با نام‌هایی از جمله التشریح بالتصویر، تشریح منصوری، شرح‌البدن، تشریح بدن انسان، رساله فی علم التشریح و تشریح‌الابدان شناخته می‌شود. علت تعدد نام‌های این کتاب احتمالاً این بوده که از آغاز نام مشخصی بر آن نهاده نشده بود.

کتاب شامل آرای جنین‌شناختی یونانی و هندی همراه با مفاهیم قرآنی، به همراه عصاره‌ای از دانش کالبدشناسی کتاب‌های عربی پیش از خود و نیز آرای بقراط، ارسطو، جالینوس، رازی، مجوسی، ابن‌سینا و فخر رازی است. این اثر شامل یک مقدمه درباره کالبدشناسی و پنج مقاله دیگر است که به ترتیب پیرامون استخوان‌ها، پی‌ها، ماهیچه‌ها، سیاهرگ‌ها، سرخ‌رگ‌ها و اندام‌های آلی است. او در این اثر به ویژه مفصلاً به باروری پرداخته و با این بحث کتاب به پایان رسیده است. گفتنی است این اثر تعدادی تصاویر رنگی نیز دارد. همچنین، از این کتاب نسخه‌های فراوانی

یوسفی هروی، "علاج امراض زنان که خاص به زنان است،" از گ ۳۳۶ تا گ b۳۸. این رساله همچنین با نام رباعیات یوسفی در طب شناخته می‌شود. برای بخش مربوط به بیماری‌های زنان در نسخه‌ای دیگر از این رساله بنگرید به یوسفی هروی، رباعیات یوسفی در طب (کتابخانه ملی، رساله خطی ش ۱۰۵۵۱)، از گ a۲۶ تا گ b۲۸. برای دسترسی به این نسخه، قدردان محقق ارزشمند تاریخ پزشکی، علی‌اکبر وطن‌پرست هستیم. از میان دیگر پزشکی‌نگاران صفوی که بیماری‌های زنان را به صورت جداگانه بررسی‌ده‌اند می‌توان به این‌ها اشاره کرد: حبیب طیب، طب حبیب (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۲۳۹/۹)، دانشکده پزشکی) از گ b۱۳۳ تا گ b۱۳۹؛ غیاث‌الدین محمد اصفهانی، "امراضی که مخصوص است به عورات،" گ a۱۵۴ به بعد؛ عزیزالله-

بن صدرالدین محمد الحسینی الطیبی الجنابذی، نسخه‌های مجرب طیبی (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۷۵۰۳/۱ (جنگ)، از گ av تا گ b۹. یکی از کامل‌ترین فصول مربوط به طب زنان را سلطان‌علی گنابادی در اثر معیار خویش، دستورالعلاج، به دست داده است. گنابادی در ۱۶ فصل بیشتر بیماری‌های رحم را بررسی کرده است. بنگرید به سلطان‌علی خراسانی گنابادی (جنابذی)، دستورالعلاج (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۴۳۹ از مجموعه مشکوه).
^{۱۱} حکیم محمد، ذخیره کامله (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۸۸۲۵/۱)، نسخه دیگری از این رساله در کتابخانه مجلس نگه‌داری می‌شود: حکیم محمد، ذخیره کامله (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۱۸۲۷۴).

^{۱۲} سبزواری، زبده‌القوانین، چاپ بیگ‌باباپور، ۴۱۶ و ۴۱۸.
^{۱۳} سبزواری، زبده‌القوانین، فصل ۸ از باب ۸، ۴۲۱.
^{۱۴} سبزواری، زبده‌القوانین، به ترتیب فصل‌های ۱۰ و ۱۱ از باب ۸، ۴۲۴.

^{۱۵} سبزواری، زبده‌القوانین، ۴۲۴-۴۲۵.
^{۱۶} یوسفی هروی، جامع‌الفواید، گ a35.
^{۱۷} علی افضل قاطع، طب (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۲۴۳)، (دانشکده پزشکی)، گ b14.
^{۱۸} قاطع جایی قبل از این، مرض انتشار را این گونه توصیف کرده است: "دائم قیام ذکر را انتشار گویند و سبب او کشیده شدن قضیب است در طول و عرض،" در علی افضل قاطع، طب، گ a14.

^{۱۹} گنابادی، دستورالعلاج، گ a75.
^{۲۰} غیاث‌الدین محمد اصفهانی، مرآت‌الصحة، گ b150. این اندیشه در پزشکی نگاری‌های عمومی صفوی رایج بود. برای نمونه بنگرید به محمدابراهیم حسینی، منهاج‌المبتدین (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۲۳۷۷)، گ a113. در نسخه خطی، عنوان اثر "منهاج‌المبتدین" آمده که البته اشتباه است. استاد منزوی نام این رساله را به درستی منهاج‌المبتدین ضبط کرده است. بنگرید به احمد منزوی، فهرستواره کتاب‌های فارسی (تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، سلسله انتشارات کتابخانه، ۱۳۸۲)، جلد ۵، ۳۳۷؛ ابو‌عبدالله محمد قریشی،

باقی مانده است. منابع برای این معرفی مختصر از جورج سارتن، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، (تهران: دفتر ترویج وزارت علوم، ۱۳۵۸)؛ یوسف بیگ‌باباپور، "تشریح الأبدان منصوری، نگاهی گذرا به کتاب تشریح بدن انسان"، آینه پژوهش، شماره ۹۵ (۱۳۸۴)؛ سید حسین نصر، علم در اسلام، (تهران: سروش، ۱۳۶۶)؛

Nigel Allan, *Pearls of the Orient: Asian Treasures from the Wellcome Library* (London and Chicago: Serindia, 2003); Toby E. Huff, *The rise of early Modern science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam: An illustrated introduction* (Texas: University of Texas Press, 1997).

^{۱۸} این ۴ نسخه عبارت‌اند از نسخه‌های شماره ۶۱۷۸ و ۴۰۳/۸ کتابخانه مجلس و نسخه‌های شماره ۱۹۷۱/۲۱ و ۳۱۵۷/۸ کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. ما نسخه خواناتر و پاکیزه‌تر ۶۱۷۸ را معیار قرار داده‌ایم. علاوه بر این نسخه اخیر می‌توان از مجموعه مزه دیگری یاد کرد که بخشی از آن در واقع همین تشریح منصوری است و قطب‌الدین محمدبن شیخ علی شریف لاهیجی آن را به شاه سلیمان صفوی تقدیم کرده است. این مجموعه نفیس سلطانی تحت شماره ۶۸۴۰ در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود. برای اطلاعات بیشتر درباره این مجموعه و همچنین بازنویسی دقیق بخش تشریح بنگرید به یوسف بیگ‌باباپور، "کتاب مصور هیئت و پزشکی، پیام بهارستان، دوره ۲، سال ۲، ویژه‌نامه تاریخ پزشکی (پاییز ۱۳۸۹)، ۱۹۱-۲۶۸. قابل توجه است که تشریح منصوری در سال ۱۳۸۳ به صورت انتقادی و با این مشخصات چاپ شده است: منصوربن محمدبن احمد شیرازی، تشریح بدن انسان معروف به تشریح منصوری، به کوشش حسین رضوی برقی (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳). از این اثر تصحیح‌های انتقادی دیگری نیز موجود است. شایان توجه است که تشریح‌نامه‌های دیگری نیز در حوزه پزشکی مسلمانان تألیف شده بود، مانند تشریح بیضاوی، پزشک قرن ۵ قمری، اما پس از تألیف رساله مفصل و مصور ابن الیاس دیگر تشریح‌نامه‌ها در سایه آن قرار گرفتند.^{۱۹} آسویج-اسمیت در مقاله درخشان و مفصلی تحولات نظری و عملی تشریح در پزشکی مسلمانان سده‌های میانه را بررسی کرده است. دسترسی به این مقاله را مرهون دکتر هرمز ابراهیم‌نژاد هستیم:

Emilie Savage-Smith, "Attitudes toward dissection in Medieval Islam" *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 50 (1995), 67-110.

^{۲۰} ابن الیاس، تشریح منصوری (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۶۱۷۸)، از گ b3 تا گ a4.

^{۲۱} ابن الیاس، تشریح منصوری، گ b20.
^{۲۲} see Thomas Laqueur, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1990).

^{۲۳} ابن الیاس، تشریح منصوری، گ a37.
^{۲۴} ابوالقارح طبیب اصفهانی، اسباب‌الاشیاء مؤسسه کتابخانه

و موزه ملی ملک، رساله خطی ش ۴۴۰۲، گ b104.
^{۲۵} محمد شریف‌بن محمد صادق خاتون‌آبادی، تحفه‌الابرار (کتابخانه آیت‌الله مرعشی، رساله خطی ش ۴۴۰۱)، گ b67.
^{۲۶} غیاث‌الدین محمد اصفهانی، مرآت‌الصحه، گ a20 و گ b20.

^{۲۷} برای نمونه از بین باورمندان به این اندیشه می‌توان به شیخ مفید شیعی اشاره کرد. محمدبن محمدبن نعمان (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی (قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ مفید، ۱۴۱۳ق)، ۱۴۴-۱۴۵.

^{۲۸} نماینده شاخص این گروه را می‌توان ابن خلدون دانست. عبدالرحمان بن محمدبن خلدون، مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، جلد ۲، ۸۲۳-۸۲۸.

^{۲۹} محمدبن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، الاعتقادات، تحقیق عاصم عبدالسید (قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ مفید، ۱۴۱۳ق)، ۸۹-۹۱.

^{۳۰} محمدباقر مجلسی، بحارالانوار (تهران: مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق)، جلد ۵۹، ۷۸.

^{۳۱} ضیاء‌الدین ابومحمد عبداللّه بن احمدبن بیطار اندلسی مالقی، گیاه‌شناس، داروشناس و پزشک قرن ششم قمری و از خاندانی بیطار و اهل مالاکا، از شهرهای جنوب شرقی اندلس، بود. تاریخ تولدش را پایان قرن ششم قمری یا سال ۱۱۹۷/ق ۵۹۳م در سویل اندلس ذکر کرده‌اند. او در ۶۴۶ق درگذشت. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل "ابن بیطار"، نوشته هوشنگ اعلم.
^{۳۲} برای چند نمونه از این نقل قول‌ها که اغلب در تفسیر روایات آمده‌اند بنگرید به محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۱۸۸.

^{۳۳} علی بن موسی الرضا (ع)، فقه‌الرضا (مشهد: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۶ق)، "باب‌الطب"، ۳۴۰-۳۴۱.

^{۳۴} نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم‌الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی (قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۹ق)، [چاپ افست مؤسسه آل‌البیت]، قم: ۱۳۸۵، "کتاب‌الطب"، جلد ۲، ۱۳۵-۱۵۲.

^{۳۵} محمدبن منصوربن احمد حلّی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق)، "کتاب‌الطب"، جلد ۳، ۱۳۸-۱۴۵.

^{۳۶} عبدالعزیز ابن البراج الطرابلسی، المهذب، تحقیق جمعی از محققین و مصححین تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی (قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق)، "کتاب‌الطب"، جلد ۴، ۴۴۴-۴۵۲.

^{۳۷} بحر عاملی، الفصول المهمه، تصحیح محمدبن محمدحسین قاننی (قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۱۸ق)، "ابواب الکلیات المتعلقة بالطب و ما یناسبها"، جلد ۳.

^{۳۸} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۸ و ۵۹، برای کسب اطلاعات بیشتر در باب روایت‌های پزشکی به صورت عمومی بنگرید به این مقاله ارزشمند: مهدی مهریزی، "درآمدی بر جایگاه روایات پزشکی"، علوم حدیث، سال ۱۱، شماره ۳، ۳۷-۵۸.

^{۳۹} محمدحسن فیض کاشانی، الوافی، تصحیح ضیاء‌الدین حسینی اصفهانی (اصفهان: کتابخانه امام علی (ع)، ۱۴۰۶ق).
^{۴۰} طب‌النوی همچنان یکی از بخش‌های ثابت پزشکی‌نگاری‌های مذهبی شیعه در این دوران به شمار

می‌رفت تا آنجا که مجلسی طب النبوی مستغفیری را که البته از شیعیان بود در بخش جداگانه‌ای از جلد ۵۹ بحار جای داده است. بنگرید به مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۲۹۰ به بعد.

^{۵۱} برای نمونه بنگرید به مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۶۸-۶۹.

^{۵۲} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۶۹. نکته قابل توجه این است که مجلسی در جایی از همین اثر، طب نبوی را ترکیبی از مجربات عرب پیش از اسلام و روایات وحیانی دانسته است. این اظهار نظر او شاهد دیگری است بر قائل بودن او به نظریه تلفیق در حوزه طب مذهبی. بنگرید به مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۱۳۷.

^{۵۳} محمدباقر مجلسی، حلیه‌المتقین (تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۷۵)، ۱۸۹-۱۹۰.

^{۵۴} محمدباقر مجلسی، حلیه‌المتقین، ۱۸۲-۱۸۷. خرافات بخش مهمی از طب مذهبی صفوی را در تسخیر خود داشت. احتمالاً این نگره‌های خرافی را باید در ترکیبی بودن ماهیت این گفتمان پزشکی جستجو کرد که بخشی از آن ریشه در باورها و پزشکی عامیانه داشت. برای نمونه می‌توان به شفای طب با ذکر اوراد و یا دفع آبله با نظر کردن به جدول اعداد رازآمیز اشاره کرد. مجلسی دوم، حلیه‌المتقین، ۱۶۰ و ۱۷۲.

^{۵۵} محمدباقر مجلسی، حلیه‌المتقین، ۱۴۶-۱۴۷.

^{۵۶} Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (Chicago: ABC International Group Inc., 1998), 37.

^{۵۷} آن رجال جرحا علی عهد رسول الله فقال ادعو له الطیب فقالوا یا رسول الله و هل یعنی الطیب من شیء فقال نعم انزل الله من داء الا نزل له الشفاء. مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۷۲. همچنین بنگرید به مجلسی دوم، حلیه‌المتقین، ۱۵۴-۱۵۵.

^{۵۸} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۸، ۷۴-۷۵. ما واژه "کفرزدایی" را از این مقاله ناتن گرفته‌ایم:

Vivian Nutton, "God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine," in Peter Biller and Joseph Zeigler, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (Woodsbridge: New York Medieval Press, 2001), 17-32.

^{۵۹} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۳۱۶. (یا امیرالمؤمنین، بدان که نیرومندی نفس هر کس پیرو مزاج همان تن است).^{۶۰} نیومن برای نشان دادن نادرست بودن آموزه‌های متعارف در باب تحجراندیشی مجلسی ارجاعات او به نظریه‌های پزشکی یونانی را به تفصیل بررسی کرده است:

Andrew J. Newman, "Baqir Al-Majlisi and Islamicate Medicine: Safavid medical theory and practice re-examined," in Andrew J. Newman (ed.), *Society and culture in early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid period* (Leiden: Brill, 2003), 383-387.

^{۶۱} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۱۱۳ به بعد.

^{۶۲} حُر عاملی، الفصول المهمه، جلد ۳، ۱۶۷.

^{۶۳} برای نمونه بنگرید به مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۱۱۳.

^{۶۴} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹. برای بحث حجامت

به صورت عمومی بنگرید به مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۱۲۰ به بعد. برای نمونه‌ای از شیوه‌های درمانی در فُرَج که بعد از موضوع خون‌ریزی قاعدگی و زایمان سومین معضل مهم زنان در متون طب مذهبی بود بنگرید به مجلسی دوم، حلیه‌المتقین، ۱۷۸.

^{۶۵} حُر عاملی، الفصول المهمه، جلد ۳، ۱۷. (شادمانی و خوشی در ده چیز است: ۱. پیاده‌روی، ۲. سوارکاری (اسب‌سواری)، ۳. فرورفتن در آب، ۴. نگاه کردن به سبزیجات، ۵. خوردن، ۶. آشامیدن، ۷. نگاه کردن به زن زیبارو، ۸. همبستری، ۹. مسواک زدن، ۱۰. گفت‌وگو با مردان).

^{۶۶} فیض‌الله عصاره شوشتری، ترجمه طب‌الائمه (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۹۶۳/۱)، گ ۱۸b، مجموعه مشکوه.

^{۶۷} فیض‌الله عصاره شوشتری، ترجمه طب‌الائمه، گ ۱۹a.
^{۶۸} فیض‌الله عصاره شوشتری، ترجمه طب‌الائمه، از گ ۲۱a تا گ ۲۱b.

^{۶۹} متن کامل عربی این رساله در اینجا قابل دسترسی است: مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۳۰۵-۳۲۸.

^{۷۰} ما دو ترجمه فارسی صفوی دانشگاه تهران و مجلس این رساله را در اختیار داشتیم، اما با توجه به کامل بودن نسخه مجلس آن را مبنا قرار داده‌ایم. مولی فیض‌الله عصاره شوشتری، ترجمه ذهبیه (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۹۶۳/۲)، ملا نورالدین محمد اصفهانی، ترجمه ذهبیه (کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۶۲۲۸/۵). همچنین، بخش‌هایی از ذهبیه در این رساله در اثر خاتون‌آبادی در دسترس است.

^{۷۱} اصفهانی، ترجمه ذهبیه، از گ ۲۱a تا گ ۲۱b.

^{۷۲} نمونه شاخص دیگر از ادبیات طب مذهبی مردم‌محور صفوی را باید آداب‌التزویج اسفرائینی بدانیم. او در بخش نخست این اثر با تجمیع روایات طبیب پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) در موضوع "ازدیاد قوه باه" چگونگی بهره‌گیری از گفتمان طب مذهبی را در جهت تحکیم مبانی مردسالارانه در ادبیات پزشکی دوران صفوی نمودار ساخته است؛

ادبیاتی که مخاطبانش مردان و کام‌جویی جنسی در آن محدود به آنها بود. برای آگاهی بیشتر بنگرید به محمد حسینی اسفرائینی، آداب‌التزویج مؤسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، رساله خطی ش ۴۲۹۱)، از گ ۱b تا گ ۱b6.

^{۷۳} حُر عاملی، الفصول المهمه، جلد ۳، ۲۲۳-۲۲۴. (امام

صادق (ع) گوید: برتوست خوردن کاسنی که آب [تونه] می‌افزاید و رنگ [رخساره] را زیبا می‌سازد. سرشت آن گرم

ملایم است. . . افزایش دهنده فرزندان پسر است).

^{۷۴} شوشتری، ۹۶۳/۱، از گ ۱۲۱a تا گ ۱۲۱b.

^{۷۵} شوشتری، ۹۶۳/۱، گ ۳۳a.

^{۷۶} محمدمحسن‌بن مرتضی کاشانی یکی از عالمان معتبر و مشهور در زمان شاه عباس دوم است که در سال ۱۰۰۳/ق/ ۱۵۹۵م متولد شده و به سال ۱۰۹۱/ق/ ۱۶۸۱م در سلطنت سلیمان وفات یافته است. تذکره‌نویسان معاصر و متأخر وی را با عناوینی چون حکیم، متاله، فقیه و عارف کامل ستوده‌اند. "فیض کاشانی یکی از علماء پر تألیف است. . . [مشهورترین اثر او الوافی است] که روایات کتب اربعه را در آن گرد آورده و نظم خاصی بدان‌ها بخشیده و احادیث مشکل را بیان و شرح کرده است. به سبب همین اثر، فیض یکی از محدثین ثلاث اخیر محسوب می‌شود." برای اطلاعات بیشتر بنگرید به سیدهاشم آقاجری، مقدمه‌ای بر

مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۹)، ۳۷۵-۳۸۱.

^{۳۷} اما در هویت مؤلف اثر تردیدی نیست. برخی نسخه‌های خطی این رساله این‌هایند: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، رساله خطی ش ۴۳۶۵؛ مسجد اعظم قم، رساله خطی ش ۳۳۹۵/۱؛ کتابخانه مجلس، رساله خطی ش ۱۴۴۱۸/۴؛ آستان قدس، رساله خطی ش ۱۴۰۸۳.

^{۳۸} قرآن کریم، ۱۹/۷.

^{۳۹} ما در این‌جا رساله خطی دانشگاه تهران را مبنای کار قرار داده‌ایم با این مشخصات: ملا محسن فیض کاشانی، کتاب الزفغ و اللدفع (کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، رساله خطی ش ۲۸۴۸/۳)، ک b21. نگارندگان در حین نگارش مقاله متوجه نسخه چاپی این اثر شدند با این مشخصات: فیض کاشانی، رسائل فیض کاشانی، "رساله سیزدهم"، جلد ۱، ۸۳-۸۴.

^{۴۰} همچنین، باب پنجم این اثر اگرچه به لحاظ شکلی به بیماری‌نگاری‌های زنان در رساله‌های پزشکی علمی شباهت دارد، اما در محتوا یک خرافه‌نگاری تمام‌عیار است. برای نمونه می‌توان به تجویز او در رفع ام‌الصبيان (= صرع اطفال) اشاره کرد که صرفاً یک ورد غریب است: "جریوت جریوت اوارث هیون برطوث سلموث سلوما نس العیثار و مادرنا فردنا اهیون جبور". بنگرید به فیض کاشانی، کتاب الزفغ و اللدفع. مؤلف به ترتیب شیوه‌های درمانی مشابهی را برای معضلات و امراض دشواری ولادت، بسته شدن حیض و عقم (=نازایی) زنان توصیه کرده است. بنگرید به فیض کاشانی، کتاب الزفغ و اللدفع، از گ b21 تا گ a22. ^{۴۱} این عبارت در الوافی فیض به صورت "غل قمل" (= پوست خشکیده) آمده است: فیض کاشانی، الوافی، جلد ۲۱، ۶۶.

^{۴۲} صفهانی، ترجمه ذهبیه، از گ b24 تا گ a25. می‌توان در پژوهشی مستقل به بررسی معیارهای زیباشناختی تنانگی زنانه نزد اصحاب دین و کنشگران گفتمان طب مذهبی نشست، زیرا که برخی فقهای صفوی بخش‌هایی از آثارشان را به تعریف تنانگی ایده‌آل زنانه از نگاه پیامبر(ص) و امامان(ع) اختصاص داده بودند. برای نمونه بنگرید به این اثر شاخص فیض کاشانی: الوافی، جلد ۲۱، "باب ما یحمد من صفات النساء"، ۵۱-۵۷؛ همچنین بنگرید به مجلسی دوم، حلیه‌المتقین، ۱۳۷۵، ۶۶-۷۰. مجلسی بابی را به "اصناف زنان" اختصاص داده و در آن معیارهای زیباشناختی تنانگی زنان را به دست داده است.

^{۴۳} مجلسی دوم، بحارالانوار، جلد ۵۹، ۴۸-۵۰. ترجمه این فراز از بحار چنین است: "زهدان زنان [از اندام‌های زایایی] همانند نرینه مردان است و آن ابزاری برای زایش ایشان است همان گونه که نرینه ابزار نژادسازی مردانه است و در آفرینش همانند آن است جز این که یکی بی‌کم‌وکاست و آشکار است و دیگری ناقص و نهفته در شکم است. گویا زهدان وارونه نرینه است. زهدان دارای دو زائده است که شاخک‌های زهدان نامیده می‌شوند که همانند خایه‌های مردان است برای زنان جز این که کوچک‌ترند و در درون قرار گرفته‌اند و پهن‌ترند. پرده و پوشش‌های عصبی ویژه هر کدام آنها [شاخک‌های زهدان] هست که هر دو را در یک پوشش و یا کیسه کنار هم نمی‌گذارد. همچنین در زنان آوندهایی برای جایجایی آب‌زنانه [اسپرماتوزیید] میان شاخک‌های زهدان [خایه‌های زنانه] تا درون زهدان است

که همانند آوندهای جایجاکننده آب‌نرینه [منی] است. آنها راه‌رویی برای جایجایی آب‌نرینه [اسپرم] از خایه‌ها به نرینه است، ولی آوندهایی که مردان دارند، مسیرشان از خایه‌ها آغاز می‌شود و به بالا می‌رود و در گودی خایه فرومی‌رود، جایی که لیگامان‌های نگاهدارنده و استوارکننده خایه‌ها در آن گرد آمده‌اند سپس در حالی که آشکار می‌شود به گونه گشاده از هم و کج و مایل رو به پایین می‌گذارد. گذار راهش بسیار پریچ و خم است، چون آب نرینه باید در این راه پزانیده شدن به پایان رسد تا از دو سوی و در بن نرینه به پیشابراه نرینه ریخته شود. همچنین در نزدیکی جایی که آوندهای آب نرینه‌ساز به نرینه می‌رسند، گردن پیشابدان [مثانه] می‌باشد که در مردان دراز و در زنان کوتاه است." قدردان دوست گرانقدر، دکتر محمد ابراهیم ذاکر هستیم که این بخش و دانش پزشکی به زبان پارسی برگردانده است. محمدباقر کمره‌ای سال‌ها پیش کتاب "السماء و العالم" بحار را که این بخش ذیل آن قرار دارد به فارسی ترجمه کرد، اما ترجمه وی غیردقیق و نارساست. برای مقایسه این دو ترجمه بنگرید به محمدباقر مجلسی، کتاب آسمان و جهان، ترجمه محمدباقر کمره‌ای (تهران: اسلامیه، ۱۳۵۱)، جلد ۶، ۴۶.

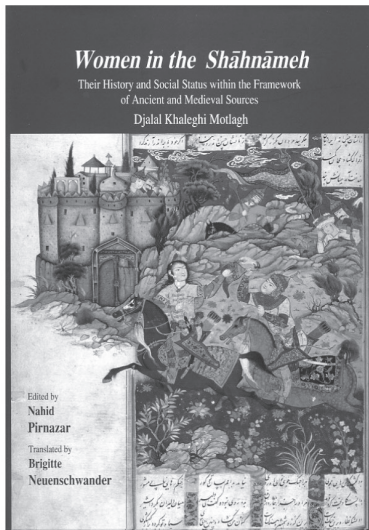
MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.
Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com
Catalog: www.mazdapublishers.com



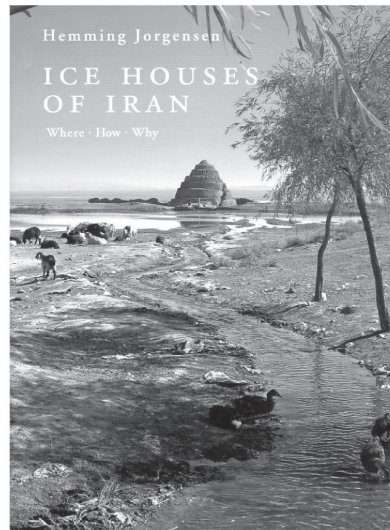
SELECTED NEW TITLES



Women in the *Shahnameh*
Their History and Social Status within the Framework of
Ancient and Medieval Sources
Djalal Khaleghi Motlagh
Edited by Nahid Pirnazar
Translated from German by Brigitte Neuenschwander

In this volume, Professor Djalal Khaleghi-Motlagh seeks to clarify the role of the female gender within the heavenly mythology of Iran in order to determine if—and if so, to what extent—it is represented within the *Shahnameh*. The author also discusses the story of the creation of man and woman, which he connects to the story of the first women in the *Shahnameh*.

2013: xxiv+ 214pp., notes, bibl., index.
ISBN: 978-1568592787 (hard cover):\$40.00
Literature Series, No. 13



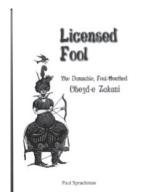
Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.*
Hemming Jorgensen

This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00
Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2

Licensed Fool
The Damnable, Foul-Mouthed
Obeyd-e Zakani
Paul Sprachman

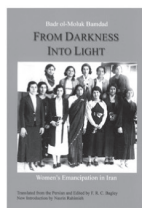
Illustrations by Ardeshir Mohassess
2012: xvi+ 218pp., illus., notes, bibl., index
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$40.00
Literature Series, No. 12



FORTHCOMING

Badr ol-Moluk Bamdad
From Darkness Into Light:
Women's Emancipation in Iran
Translated from the Persian by F. R. C. Bagley
New Introduction by Nasrin Rahimieh

2013: 140pp., notes, appendix, bibl.
ISBN: 978-156859293
(softcover): \$25.00



MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please **DO NOT SEND** your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

**At Mazda Publishers, we speak *your* language,
so why talk to the strangers?**

اختیار، جبر یا تقدیر: به کدامین حکم باید باور داشت؟

حمید صاحب جمعی

استاد پزشکی کالج پزشکی دانشگاه سین سیناتی

Hamid Sahebajami

hsahebajami@fuse.net



“اگر خدا وجود نداشت، همه چیز ممکن می بود.”
فتودور داستایفسکی

“... ما همه به نغمه رازناکی می رقصیم که نی نوازی
نامری در دوردست ها می نوازد.”
آلبرت اینشتین

درآمد

آیا انسان خود نگارنده نهایی زندگی نامه و طراح غایی طرح سرنوشت خویش است یا اینکه فرایندهای بی مهار ناشی از علیّت (causality) یا نیروهای رازناک از پیش مقدر (pre-determined) بر سرنوشت آدمی حکم می رانند؟ به دیگر سخن، اختیار، جبر یا تقدیر: به کدامین حکم باید باور داشت؟ یا شاید این وجوه تمایز در واقع توهماتی بیش نیستند. در گستره تاریخ اندیشه، این پرسش ها از جمله درگیری های ذهنی مدام آدمی بوده است و از دوران باستان تا زمانه ما، اهل اندیشه و علم در این زمینه ها گفته و نوشته اند. در آغاز به خواننده باید هشدار داد که در انتظار پاسخ قانع کننده ای به این پرسش ها نباشد، زیرا چنین معرفتی فرادست نیست؛ آنقدر هست که اشاره های کوتاهی به این مباحث، به خصوص بازنگری آنها از دیدگاه دستیافت های علمی نو، اندیشه برانگیز و سودمند خواهد بود.

اختیار، خاستگاهش از هر کجا و سازوکارهای فعلیت پذیری آن هر چه باشند، پدیده ای است نهادی و ویژه در ذات آدمی که آغاز و انجام آن در ظاهر تحت مهار اوست. هنگامی که انسان با گزینه های (options) گوناگونی روبه رو باشد، گزینه ای را به اختیار برمی گزیند و به آن فعلیت می بخشد. خواهیم دید که توجیه این فرض به این سادگی ها میسر نیست. مسئله در این است

حمید صاحب جمعی (دانش آموخته فوق تخصص پزشکی دانشگاه جورج واشنگتن، ۱۹۷۳) در ۱۹۷۳ به هیئت علمی کالج پزشکی دانشگاه سین سیناتی پیوست و تاکنون به تدریس و فعالیت های علمی، پزشکی و اداری در این دانشگاه ادامه داده است. در ۱۹۸۷ به مقام استادی رسید و در ۲۰۰۲ استاد ممتاز شناخته شد. بیش از ۵۰ مقاله در حوزه های پزشکی و فیزیولوژی از او به چاپ است. او همچنین در زمینه های زبان، فلسفه و نقد ادبی به پژوهش پرداخته و آثاری در این حوزه ها منتشر ساخته است، از آن جمله است انتشار وداع با تجدد: فراز و فروپاشی جهان بینی مدرنیته و خانه هستی: زبان، اندیشه و خرد در ایران و عشق در گلستان: ساخت شکنی رویکرد سعدی با مفهوم عشق در امریکا.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/24-39

که چه عواملی سبب می‌شوند گزینش ویژه انسان صورت پذیرد و چگونه است که در شرایطی مشابه، گزینش انسان‌ها یکسان نیست.

آگاه یا ناآگاه، اختیار حاصل فرایند اندیشیدن است که خاستگاه آن مغز آدمی است. این نظر را در ادامه به تفصیل بررسی خواهیم کرد. بدین قرار، چون اختیار حاصل اندیشه و اندیشه پدیده‌ای صرفاً انسانی است، پس در عالم هستی اختیار را فقط در قلمرو حیات انسان می‌توان شناخت و تعریف کرد. در واقع، می‌شود ادعا کرد که اختیار یکی از وجوه تمایز مابین موجود آدمی و مخلوقات دیگر است. در قیاس، جبر فرایندی است ناشی از علیت و بنابراین تحمیلی که حوزه عملکرد آن بیرون از مهار آدمی است. پس اختیار پدیده‌ای صرفاً انسانی است، در حالی که از جنبه نظری، همه پدیده‌های عالم طبیعی می‌تواند ناشی از جبر باشد. خواهیم دید که حتی آنچه به ظاهر اختیار به نظر می‌رسد نیز ممکن است متأثر از عوامل و عناصری باشد که الزاماً تحت مهار انسان نیست.

پیش از گسترش این مباحث، بایست دید اهل اندیشه و علم چگونه درونمایه‌های اصلی این نوشتار - اختیار و جبر و تقدیر - را تعریف کرده‌اند. لازم است یادآور شوم که در این زمینه‌ها هم‌رأیی وجود ندارد و تأکید در تعریف‌ها در این نوشته به قصد توضیح و توجیه مباحث است، بی‌آنکه هیچ‌گونه پافشاری بر اولویت یک نظریه خاص داشته باشم. از جنبه صرف معاشناختی، به وجوه تمایز ظریفی مابین اراده (will) و اختیار (free will) در این نوشته توجه شده است. اراده آن توانمندی یا استعداد ذهنی است که از طریق آن انسان به نحو آگاهانه و ارادی به انجام یا پرهیز از انجام کاری تصمیم می‌گیرد. به نظر بسیاری از اندیشمندان، این توانمندی ذهنی خود مشروط به شرط برخورداری از قابلیت ذهنی از -پیش- موجودی (pre-existing) است که origination خوانده می‌شود. برگردان فارسی شایسته‌ای برای این اصطلاح شناخته نیست. برگردان‌های ناآشنایی چون پدیدآوردنگی یا آغازیت شاید تا حدی

حامل بار معنایی این اصطلاح باشند. به هر حال، origination به معنای آفرینش زنجیره‌های علت و معلولی تازه از طریق گزینش آگاهانه و آزاد آدمی است. پس اراده کردن یعنی آفرینش آغازی اصیل و نو و گریز از گذشته.

اختیار اصطلاحی است فلسفی به معنای توانایی انسان در گزینش نحوه عمل مابین گزینه‌های مختلف، بدون هیچ‌گونه تحمیل از جانب نیروهای درونی یا بیرونی. خواهیم دید که چنین تعریفی از اختیار حوزه عمل آن را بسیار محدود می‌کند. بدین ترتیب، اراده پدیده‌ای است بالقوه که از طریق آن ذهن تصمیم‌گیری می‌کند و اختیار به منزله فعلیت‌پذیری گزینه حاصل از تصمیم‌گیری اراده است، یعنی فرایندی بالفعل. پس اراده پدیده بالقوه‌ای است که تا هنگامی که در اختیار فعلیت پیدا نکرده باشد، فرایند ذهنی تجریدی‌ای بیش نیست.

در تعریف جبر (determinism) و تقدیر (fatalism) نیز لازم است به وجوه تمایز ظریف مابین آنها اشاره شود. جبر اصلی است فلسفی بر بنیاد این نظریه که کنش‌های اراده، رویدادهای طبیعی و پدیده‌های اجتماعی و روانی همگی به نحو علت و معلولی پیامد اجتناب‌ناپذیر رویدادها و شرایط پیشینی‌اند که مستقل از اراده و اختیار آدمی است. بدین قرار، آینده انسان همان‌قدر ثابت، قاطع و دگرگونی‌ناپذیر است که گذشته‌او. خواهیم دید که بسیاری از رویدادها در نظام کیهانی و پدیده‌های مشهود در عالم طبیعی، به عبارتی دستیافت-های فیزیک نیوتونی (Newtonian) جبری‌اند، زیرا سازوکارهای بنیادین آنها ناشی از فرایند علیت است که اجتناب‌ناپذیر و بیرون از مهار انسان یا ذوات خردورز دیگر است.

دو مسئله مهم در زمینه اختیار و جبر مطرح‌اند: یکی از جنبه متافیزیکی و تجربی و دیگری از جنبه اخلاقی و رفتاری. مسئله اول این است که آیا خاستگاه گزینش‌ها و کنش‌های آدمی حاصل علیت است یا اینکه این امور آزادانه و به اختیار

صورت می‌گیرند. مسئلهٔ دوم پیامدهای ضمنی جبر در حیات شخصی، اجتماعی و اخلاقی آدمی است. تصور ما این است که در جریان زندگی روزانه، انسان‌ها مسئول رفتار و کردار خودند و مقام و منزلت آنها در حیات شخصی و اجتماعی بر اساس شاخص‌هایی اخلاقی تعیین می‌شود که حاصل گزینش‌ها و تصمیم‌گیری‌های انسان است. اگر عناصر اراده و اختیار، به هر علت، در گزینش‌های انسان بی‌اثر باشند، دیگر او را مسئول رفتار و کردار خود نمی‌توان به حساب آورد.

تقدیر (قضا و قدر، سرنوشت، قسمت) اشاره به رویکرد ذهنی تسلیم و رضا ناشی از این حکم است که همه‌چیز از طریق ماهیت وجودی خود، نه الزاماً به نحو علت و معلولی، مقدر و از این رو، بیرون از مهار آدمی است. بدین قرار، انسان -ها از اعمال هرگونه دگرگونی و تحول در روند رویدادها به کلی ناتوان‌اند. پس، تأمل و تفکر و برنامه‌ریزی‌ها همه بی‌حاصل‌اند و آینده همان است که خواهد بود. سرنوشت آدمی از پیش مقدر شده است؛ هرچه باید پیش بیاید خواهد آمد. بدین ترتیب، تقدیر به معنی باورداشت به نیروهای رازناک و شناخت‌ناپذیری فراسوی فهم و ادراک آدمی است که به نحو قاطع بر سرنوشت او حکم می‌رانند. در عین حال، درست است که فرد انسانی توانایی پیش‌گیری از رویدادهای بزرگ تاریخی مانند جنگ‌های جهانی و قتل‌عام‌ها یا پیشامدهای طبیعی مانند زلزله‌ها و سیل -ها را ندارد، با این همه، در جریان زندگی روزانه، آدمی به شیوه‌های بسیاری می‌تواند در سرانجام رویدادها تأثیر بگذارد. برای نمونه، هیچ انسان تقدیرگرایی که از عقل سلیم برخوردار است - از پارادوکس نهفته در این عبارت فعلاً می‌گذرم - تصور نخواهد کرد که چون سرنوشت او از پیش مقدر شده است، پس می‌تواند خود را از قلهٔ کوهی به زمین پرتاب کند یا دیگر لزومی ندارد که در گذر از جاده به دو طرف بنگرد.

ایمان به وجود نیرو(های) رازناک پیش‌نهشته‌ای که بر سرنوشت آدمی حکم می‌رانند، به عبارتی

ایمان به تقدیر، شاید در اکثریت قریب به اتفاق موارد به نحو ضمنی به ذات الهی یا قادر مطلق (omnipotent) اشاره دارد. اما ذکر نام خدا در این گونه مباحث، بی‌درنگ و ناگزیر پرسش -هایی کلامی (theological) را به میان می -آورد که موجب آشفتگی و سردرگمی است، زیرا هرگز پاسخی برای آنها نمی‌توان یافت. آشناترین و معروف‌ترین پرسش آن است که هیوم (David Hume, 1711-1776) و میل (John Stuart Mill, 1806-1873) به روایت -های متفاوت مطرح کرده‌اند: یا خدا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد از وقوع شرارت‌ها و مصیبت‌ها جلوگیری کند؛ اگر نمی‌تواند پس قادر مطلق نیست و اگر نمی‌خواهد پس آن‌قدرها نیک‌خواه و خیراندیش نمی‌تواند باشد. بدین ترتیب، و بر خلاف ادعای نظام‌های دینی توحیدی، خدا نمی -تواند در عین حال هم قادر مطلق و هم عامل خیر باشد. تا امروز هرگونه تلاش برای پاسخ‌گویی به این پارادوکس بی‌حاصل بوده است.

تصور وجود اختیار در الوهیتی بیکران و برخوردار از قدرت مطلق با مسئلهٔ اختیار محدود در ذوات انسانی بسیار تفاوت دارد و مسایل پیچیده‌تر دیگری را در زمینهٔ نقش ایزدی در ادارهٔ جهان پیش می‌آورد. اگر ارادهٔ الهی شامل نقشهٔ حساب‌شده و مقرری برای ادارهٔ جهان هستی است، چرا به سادگی و به نحوی جبری آن را اعمال نمی‌کند و تحقق نمی‌بخشد؟ مگر نه این است که قدرت الهی مطلق و نامحدود است؟ البته می‌شود نظر داد که اگر خواست خدا باشد می‌تواند از برخی قدرت‌ها دست بربکشد؛ از جمله به انسان اختیار بدهد که بر خلاف نقشهٔ او عمل کند. از جنبهٔ منطقی، این گونه نظر با مشکلات چندی روبه‌روست. پاسخ دیگر به پارادوکس یادشده این است که شرارت امری کاملاً و مطلقاً انسانی است؛ اگر خداوند موهبت اختیار را به ما عطا کرده است، مسئولیت شرارت نیز با ماست. از سوی دیگر، می‌شود گفت که اگر خداوند قادر به جلوگیری از شرارت‌هاست، آیا نباید او را نیز مسئول دانست. در این صورت،

وقوع شرارت‌ها را نیز باید جزئی از نقشه‌ها و طرح‌های الهی در این جهان به حساب آورد. از اینها گذشته، مسئولیت مصیبت‌ها و فاجعه‌ها به عهده کیست؟ می‌بینیم که این مشکلات منطقی حل‌ناشدنی‌اند.

از آنجا که باورداشت به تقدیر در فرادست‌ترین مورد ناشی از ایمان و در فرودست‌ترین موارد ناشی از خرافات است، در ادامه مباحث از اشاره به آن پرهیز شده است. جذبه ایمان و افسون خرافات در ترازهایی فراسوی خرد و استدلال اندیشه پیروان را به خود جذب می‌کند. بدین قرار، هرگونه تلاش عقلانی در گسترش مباحث در زمینه تقدیر در واقع بی‌حاصل خواهد بود.

سیر تحول مفاهیم

نگاه کوتاهی به تاریخ اندیشه در زمینه‌های اختیار و جبر آموزنده و سودمند خواهد بود. دامنه این مباحث گسترده‌تر از آن است که هرگونه شرح فراگیر آن در این مختصر ممکن باشد. اشارت-های زیر به ترتیب تقدم تاریخی آورده شده‌اند.

دیدگاه فلسفی - دینی

در فلسفه یونانی، از آغاز تا زمانه ارسطو (Aristotle, 384-322 BC)، مفهوم اراده به معنی اولویت خرد و استدلال شناخته می‌شد. افلاطون در کتاب جمهوری (Republic) اعمال اراده را ناشی از خرد و logos (خرد کیهانی) توجیه می‌کند. به طور کلی، فیلسوفان یونانی مفهوم اراده را به عنوان یکی از جنبه‌های مهم خردورزی به‌شمار می‌آوردند.

فلوطین (Plotinus, 204-270)، که در دوران مسیحیت می‌زیست ولی مسیحی نبود، از نخستین اندیشمندانی بود که اراده را همان واقعیت بنیادی هستی آدمی به حساب آورد. به نظر این گروه از فیلسوفان، هستی / وجود یعنی اراده کردن. به باور فلوطین، واقعیت وجود هویتی است پویا و پرتکاپو: انسان همان است که عمل اوست. قرن‌ها پس از فلوطین، این نظر در غرب گسترش یافت. آگوستین (St. Augustine, 354-420) کنش

انتخاب را ناشی از اراده آدمی می‌دانست که تحت راهنمایی ویژه و سنجیده خرد او صورت می‌پذیرد. به باور آگوستین، اراده همواره آزاد است، اما همیشه خیر نیست. اگر اراده فرمانبردار گناه باشد شر است و اگر سرسپرده عدالت باشد خیر خواهد بود. او اعتقاد داشت که همه انسان‌ها از موهبت قدسی خرد و اختیار برخوردارند. جالب این که به‌رغم باورداشت به این دو موهبت ایزدی، او شاید بیش از فیلسوفان دیگر دوران باستان در موجه شمردن اعمال فشارهای معنوی و سیاسی به قصد مهار خرد و رام کردن اختیار کوشا بود.

در دوران خلفای اموی در قرن‌های هفتم و هشتم میلادی و خلفای عباسی در قرن‌های هشتم تا سیزدهم میلادی، دو مکتب کلامی مهم در متن آموزه‌های دین اسلام به بحث و بررسی مسئله اختیار و جبر پرداختند: مکتب‌های معتزله و اشعریه. بر اساس نظریه عدالت در مکتب معتزله، انسان نگارنده کنش و طراح سرنوشت خویش است؛ اگر چنین نباشد، انسان را نمی‌توان صاحب اختیار و از این رو مسئول کردار خود به‌شمار آورد. به باور معتزلیان، بنیاد دین و تعالیم و تکالیف دینی بر اساس آزادی انسان در اعمال اراده است. در پشتیبانی از حقانیت این نظر، تأکید معتزلیان بر پایه اصول بدیهی نظیر تعهدات اخلاقی، نیکی، عدالت و جنبه عقلانی خیر و شر است. به ادعای آنها، این اصول بدیهی به نحو ضمنی بر آزادی عمل انسان اشارت و دلالت دارند. در نبود اختیار، همه این اصول بی‌معنی و پوچ خواهند بود. معتزلیان نخستین متفکران اسلامی بودند که از طریق کاربرد مقوله‌ها و شیوه‌های تحلیلی فیلسوفان عصر هلنی به طرح و ترویج نظریه‌های جزمی ویژه خود پرداختند. از همین رو، به عنوان رافضی (heretic) و آزاداندیش به صورت‌های گوناگون به آنها تهمت زده می‌شد. به باور معتزلیان، خواست خداوند چیزی جز خیر و نیکی برای آدمی نیست. منتها انسان از طریق اختیار مابین خیر و شر برمی‌گزیند و از این رو، مسئول نهایی کنش‌های خود است. بدین ترتیب، با نوید وصل به بهشت و

تهدید سقوط در جهنم، عدل الهی به صورت یک الزام منطقی متجلی می‌شود: خیر موجب پاداش (وعده) و شر مستوجب عقوبت (وعید) از جانب خداوندگار است.

به اعتقاد اشعریان، خداوند آفریننده کنش‌ها و انسان دریافت‌کننده آنهاست. مخلوقات توان آفرینندگی هیچ‌چیز یا هیچ‌گونه کنش را ندارند. عمل (کنش) فقط ناشی از ارده الهی است. به نظر اشعریان، مقوله قدرت دوگونه است: اصلی (قدیمه) و اشتقاقی (حدیثه). قدرت اصلی است که می‌آفریند، نه قدرت اشتقاقی. چون قدرت آدمی ناشی از خداست، از گونه اشتقاقی است. خداوند قدرت عمل را در انسان می‌آفریند و در عین حال، قابلیت اختیار مابین دو شق حق یا ناحق، صواب یا گناه، را به او تفویض می‌کند. پس انسان در انتخاب (اراده) و اعمال آن (اختیار) آزاد است و برحسب نحوه انتخاب و عمل سزاوار پاداش یا مستوجب عقوبت خواهد بود. بدین قرار، به قصد پرهیز از مشکلات ناشی از مفهوم تقدیر، اشاعره نظریه اکتساب را مطرح می‌کنند. بر اساس این نظر، و بر خلاف باور معتزلیان، گرچه انسان فاقد هرگونه قدرت مؤثری است، از نیروی اشتقاقی سهیم بودن در اعمال عمل برخوردار است. به عبارت دیگر، آزادی انسان در نیت و هدف اوست، نه در خلق عمل. در واقع، تلاش اشاعره در این است که دو موضع سرسخت و انعطاف‌ناپذیر اختیار مطلق و جبر مطلق را با هم سازگار کنند.

می‌بینیم که توجیه مفاهیم اختیار و جبر در دین - های توحیدی فقط در متن جزم‌اندیشی‌های ناشی از ایمان یا خرافات فهم‌پذیرند. راستای استدلال در این گونه نظریه‌پردازی‌ها بر پایه باورداشت به پیش‌فرض‌هایی مانند الوهیت، عدل الهی، آفرینش، بهشت، جهنم و مانند اینهاست که خود فقط از طریق ایمان یا خرافات بررسی‌پذیرند. بدین ترتیب، حلقه معیوبی که توجیه این مفاهیم در آن سرگردان می‌چرخد هرگز با ابزار منطق و خرد گشودنی نخواهد بود.

فیلسوف و کلام‌شناس بزرگ یهودی در سده‌های میانه، ابن‌میمون (Maimonides, Moses of Cordoba 1135-1204). از هواداران سرسخت نظریه اختیار بود. به باور او، پیامدهای رفتار و کردار آدمی در حیات این جهانی بر بنیاد مفهوم اختیار استوار است. مفاهیم پاداش و کیفر جز در صورت فرض آزادی عمل انسان در واقع بی‌معنی خواهند بود. پیش‌دانایی (foreknowledge) ایزدی مانع اختیار در انسان نیست، زیرا معرفت الهی با آنچه ما به عنوان معرفت در ذوات آدمی می‌شناسیم به کلی متفاوت است. به نظر ابن‌میمون، اعتراض به اصل اختیار بر اساس اعتقاد به علم مطلق خداوندگار (omniscience) ناشی از خطاندیشی در زمینه مفهوم معرفت است. بسیاری بر این باورند که آنچه لازمه وجود معرفت در آدمی است، لازمه معرفت در ذات الهی نیز هست. به گفته ابن‌میمون، آگاهی خدا از وجود چیزهایی که "در حالت امکان" هستند، به عبارتی وجود آنها در آینده تحقق خواهد پذیرفت، ماهیت "امکان‌پذیری" را به هیچ‌وجه تغییر نمی‌دهد و آگاهی از تحقق‌پذیری یکی از چندین امکان، در تحقق‌پذیری آن امکان خاص هنوز تأثیرپذیر نیست. می‌بینیم که تلاش ابن‌میمون در سازگاری مفاهیم علم مطلق خداوندی و اختیار در انسان در حکم عرضه نظریه‌ای جزمی است، نه راه حلی منطقی.

ابن‌میمون معتقد بود که فرامین الهی به نیت هدایت انسان در جهت خیر صادر شده‌اند، او همچنین وسوسه به گناه و نافرمانی را نیز در نهاد ما جایگیر کرده است. اما او نمی‌خواهد و نمی‌تواند گزینش راه را به ما تحمیل کند، زیرا کنش‌هایی که در نبود اختیار و در نبود وسوسه به گناه صورت بگیرند بی‌معنی خواهند بود. ابن‌میمون می‌پذیرد که رفتار آدمی سخت متأثر از گرایش‌های طبیعی او (عامل توارث) و نفوذ محیط خانوادگی و اجتماعی (عامل فرهنگ) اوست، اما صرفاً و نهایتاً فقط ما هستیم که در روز داوری باید پاسخگوی کردار خود باشیم و به خطاهایمان اعتراف کنیم.

به تصور آکوئیناس (St. Thomas Aquinas, 1225-1274)، اراده نوعی شوق روشنفکرانه و خردمندانه است؛ شوق به معنی گرایش در جهت آنچه خیر و پرهیز از آنچه شر است. او مابین گرایش‌ها و رغبت‌های حسی و خردمندانه تمایز قایل بود. به باور او، تمایلات حسی الزاماً آزادانه تحقق نمی‌پذیرند. خواهیم دید که نظریه آکوئیناس در قرن سیزدهم میلادی با نظریه‌های فروید و یونگ در قرن‌های نوزدهم و بیستم میلادی شباهت و سازگاری دارد.

دکارت (Rene Descartes, 1596-1650) اختیار را از موهبت‌ها و شگفتی‌های ایزدی می‌دانست. در یادداشت‌های خصوصی به‌جامانده از او از سه معجزه شگفت‌انگیز الهی یاد می‌کند: آفرینش چیزی از هیچ، اختیار، و حضور خدا در انسان. در اندیشه دکارت، امر داوری حاصل کنش اراده است.

در دوران آغازین عصر مدرنیته، برخی از هواداران دکارت، از جمله مالبران (Nicola Malebranche, 1638-1715)، به وجود اراده ایزدی اعتقاد داشتند که کل کاینات و مخلوقات ناشی از آن است. به نظر آنها این گونه اراده توحیدی به منزله نیروی جنبنده جسم و فعالیت‌های ذهنی آدمی است.

روسو (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) اختیار را وجه تمایز مهم انسان در قیاس با سایر موجودات زنده می‌دانست. حیوانات چاره‌ای جز فرمانبرداری از فرامین طبیعی ندارند. انسان نیز اوامر طبیعت را حس می‌کند، اما در گزینش تسلیم یا پایداری آزاد است و "از همه مهم‌تر اینکه در متن آگاهی از این آزادی است که معنویت روح او آشکار می‌شود." روسو اختیار را نیروی خداداد و رازناکی می‌دانست که "در محور خودانگیختگی توصیف‌ناپذیری چرخان است؛ توانمندی معجزه‌آسایی در آغاز به عمل، بدون هیچ‌گونه سبب مادی یا فیزیکی." در نتیجه نیروی سرشتی حاصل از این خودمختاری،

انسان دیگر صرفاً تحت تأثیر غرایز نیست، بلکه موجودی است برخوردار از توانمندی انتخاب و اختیار.

می‌بینیم که هیچ‌یک از ادعاهای روسو در زمینه اختیار - آزادی مطلق در انتخاب، خاستگاه قدسی اختیار، خودانگیختگی، انکار علیت - نه فقط از طریق عینی / تجربی / علمی، بلکه با توسل به فرایندهای تجربیدی استدلال و منطق نیز توجیه‌پذیر و اثبات‌شدنی نیستند. گویی روسو خود بر بطلان این ادعاها واقف بود، زیرا پاسخ او به این پرسش ساده که ما چگونه از آزادی اختیار می‌توانیم آگاه باشیم این بود که هرگز آگاه نیستیم و نمی‌توانیم باشیم.

کانت (Immanuel Kant, 1724-1840) نیز بر این باور بود که اراده چیزی جز خرد عملی نیست. کنش اراده همان گزینش مابین خیر و شر، و حقیقت و کذب است که از طریق توانمندی انسان در قیاس و داوری به دست می‌آید؛ و قیاس و داوری خود از خرد سرچشمه می‌گیرند. از جمله اندیشه‌های مهمی که کانت در نقد خرد ناب (*Critique of Pure Reason*) مطرح می‌کند، نظریه‌های او در باب اختیار است که در عین حال جنبه‌های ناسازواری (paradoxical) ادعاهای او را نیز آشکار می‌کند. به تعریف کانت، اختیار به معنی خودانگیختگی مطلق یک کنش است که مستقل از هرگونه علت فیزیکی / جسمانی / مادی یا اجبار ناشی از انگیزه‌های (*stimuli*) حسی صورت می‌پذیرد. از آنجا که آزادبودگی اختیار را با قاطعیت و یقین نمی‌توان اثبات کرد، کانت اعتراف می‌کند که ایده آزادی یک فرض متافیزیکی توجیه‌ناپذیر است. اما الزام ایده آزادی چنان واضح است که به خاطر نبود شواهد تجربی و علمی نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. در کتاب بنیاد متافیزیک اخلاقیات (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*)، کانت خودمختاری اراده را به مثابه برترین اصل اخلاقی معرفی می‌کند. بدین ترتیب، فرض جنبه متافیزیکی اختیار، به عبارتی توجیه‌ناپذیری آن

بر اساس شواهد تجربی و علمی از یک سو، و این ادعا از سوی دیگر، که اختیار والاترین اصل اخلاقی است، ناستواری و سستی بحث و جدل- های کانت را برملا می‌کند: چگونه اندیشه‌ای متافیزیکی را که فراسوی قاطعیت و یقین اثبات است، به منزله اصلی بنیادی می‌شود پذیرفت؟

بدین قرار می‌بینیم که در گستره دوران‌های درازی در تاریخ اندیشه در غرب، اختیار به مثابه اولویتی خردمندانه، یعنی نوعی کارکرد ادراکی و معرفتی، شناخته و پذیرفته بوده است. همان‌گونه که یاد شد، و در پی گفتار به تفصیل بیشتر خواهد آمد، اراده فرایندی ذهنی است که حاصل اندیشه آدمی است. اما اندیشه الزاماً همواره خردورزانه نیست. پس فعلیت‌پذیری اراده در کنش اختیار نیز الزاماً نباید خردمندانه باشد. به ادعای نظریه- های یادشده، اگر اختیار را صرفاً و منحصرأ ناشی از خرد انسانی یا کیهانی، به منزله خرد عملی یا نوعی اولویت خردمندانه به شمار بیاوریم، اراده به کنش‌های نابخردانه را چگونه می‌شود توجیه کرد؟ اگر فعلیت‌پذیری اراده در اختیار به بدکرداری و بدرفتاری بیانجامد، خاستگاه آن را چگونه می‌شود به خرد نسبت داد؟

به باور برخی فیلسوفان دوران مدرنیته، آزادی ویژگی بنیادین فرایندهای اراده و اختیار است. اشاره این گروه به اراده همواره به معنی اراده آزاد/ اختیار است. به ادعای فیلسوفان وابسته به این نظر، اراده کردن قابلیت ذهنی والاتر و برتری از کسب معرفت است، زیرا مقدم بر آن است (به قصد کسب معرفت باید اراده کرد). شاید دکارت را باید در مقام پرنفوذترین هوادار اراده-به معنی- آزادی شناخت. پس از او، این مفهوم در جمع آرمان‌گرایان (idealists) آلمانی، از جمله هگل و فیخته، رونق گرفت.

نظریه‌های هگل (George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) در زمینه اراده در کتاب فلسفه حق (*Philosophy of Right*) بیان شده‌اند. به باور هگل، اراده به دو صورت وجود دارد.

اراده جهان‌شمول (universal will) صورتی است که در آن کنش اراده کردن مطلقاً بدون اعمال هیچ‌گونه قید و شرط و در نبود هرگونه دخالت یا نظارت از جانب شرایط یا محدودیت- های خاص فعلیت می‌پذیرد، به عبارتی شکل ناب و صرف کنش اراده. این صورت از اراده به عنوان اراده بی‌مهار یا آزادی منفی (سلبی) نیز شناخته می‌شود.

اراده ذهنی (subjective will) عبارت از اصل ادراک و اقدام است که مستلزم فرایندهای تفکیک، تصمیم و تخمین در زمینه کیفیت و شرط ویژه‌بودگی یک مضمون یا ابژه است. بر اساس این ملاحظات، اراده ذهنی دیگر صرفاً بی‌قید و شرط و بی‌مهار عمل نمی‌کند، بلکه به نحوی کوشا موجب فعلیت‌پذیری و تحقق‌یابی مضمون یا ابژه است. این صورت از اراده را آزادی مثبت نیز خطاب می‌کنند. به گفته هگل، وحدت جنبه‌های اراده جهان‌شمول (اراده در- خود) و اراده ذهنی (اراده برای-خود) به منزله همان فردیت راستین یا اصل جهان‌رواست (اراده در - و - برای خود). به اعتقاد او، حفظ تمایز مابین این دو جنبه از وحدت اراده (هویت - در - تمایز) است که موجب خودمختاری خردمندانه "من" (ego) و به طور کلی خودآگاهی جمعی است.

به نظر هگل، اگر بپذیریم که آزادی اراده به این معنی است که انسان الزاماً متعهد نیست که از میان گزینه‌های موجود حتماً یکی را برگزیند، پس این پرسش مطرح خواهد بود که اگر گزینه- هایی که از میان آنها انسان باید یکی را برگزیند ناشی از اراده آزاد خود او نیستند، خاستگاه و سبب‌ساز آنها چیست و از کجاست؟ به نظر می- رسد یگانه پاسخ ممکن این باشد که عواملی غیر از اراده آزاد فرد تعیین‌کننده گزینه‌هایی هستند که در مورد گزینش یا واژنش از میان آنها او باید تصمیم بگیرد. اگر چنین است، پس آزادی اراده در اصل محدود و وابسته به گزینه‌هایی است که در دسترس او قرار داده شده‌اند. پیامد

آشکار چنین راستای استدلالی این است که پس اراده نامحدود، بی‌مه‌ار و خودسری که برخی مدعی مالکیت آن‌اند، آنچنان آزاد نیست. آزادی در اعمال اراده وابسته به محتوا و ساختمایه‌ای (material) است ناشی از خاستگاهی بیرونی یا درونی که در دسترس انسان قرار داده شده است. فقط هنگامی که اراده به آنچه بر او مقرر شده وابسته نیست و اعمال اراده ناشی از خود آن، نه نیروها و سازوکارهای تحمیلی بیرونی و درونی است، آن را می‌توان آزاد به شمار آورد. به قول هگل، ”عزم راسخ و انگیزه مطلق جان آزاد این است که هدفش آزادی خود باشد.“

به نظر فیخته (Johan Gottlieb Fichte, 1762-1814)، انسان به دو طریق از وجود خود آگاه است: توانمندی در کسب معرفت و توانمندی در اعمال اراده. بدین قرار، او مابین دو حوزه خودآگاهی تمایز قایل است: حوزه ”خود“ یا ”من“ (ego) که جنبه ذهنی دارد (توانمندی در کسب معرفت) و حوزه ”غیر خود“ (non-ego) که شامل عنصری عینی است (اعمال اراده). درست است که قابلیت ادراک و مالکیت معرفت بسیار اهمیت دارند، اما به نظر فیخته، اعمال اراده عملکرد واقعی‌تر و کوشاتر خودآگاهی آدمی است. به باور او، توانایی‌های کوشای آدمی فقط تحت مهار اراده او هستند و هیچ نیرویی جز اراده موجب کنش و تحرک آنها نیست. اراده اصل حیاتی و زنده خرد است. در واقع، بر اساس استنباطی ناب و صرف می‌توان ادعا کرد که اراده همان خرد است.

فیلسوف آلمانی شلینگ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854) اراده کیهانی چندخدایی (polytheistic) و جهانگیری را جایگزین اراده تک‌خدایی مالبرانش کرد. در این گونه نظام جهانشمول، اراده مطلق و جان جهانی چیره و همه‌گیری خاستگاه کل توانش‌های آشکار و نهفته‌ای است که همه واقعیت‌ها از آن ناشی می‌شود. در این مورد نیز باید یادآور شد که اعتقاد به اراده کیهانی و مطلق، چه تک‌خدایی

(مالبرانش) یا چندخدایی (شلینگ)، فقط می‌تواند در تراز ایمان و خرافات توجیه‌پذیر باشد، نه با ابزار منطق و خرد. تلاش در تفسیر و تأویل این نظریه‌ها راه به جایی نمی‌برد.

شوپنهاور (Arthur Schopenhauer, 1798-1860) مدعی بود که کل واقعیت همان اراده است. به عبارت دیگر، واقعیت کل عالم هستی و هستی آدمی در اصل از گونه اراده است. روی سخن شوپنهاور در این ادعا اراده ایزدی یا آدمی نیست، بلکه اشاره به نیروی آغازین و اصلیی است که نه غایتی دارد و نه سرچشمه خیر است. این اراده کور جز پابندگی و تداوم وجود قصد و غایت دیگری ندارد. به باور او، نه نظام جهان هستی و نه بنیاد حیات آدمی بر اساس غایت و هدفی است. اراده ازلی و کیهانی نه خیر که شر است. ما نمی‌توانیم به امید اعمال اراده الوهیتی نیکومنش متکی باشیم که فوریت و شدت نیروی کور اراده را انکار کند یا از آن برگردد. با توجه به کثرت نیازمندی‌ها، سیه‌روزی‌ها، شرارت‌ها و رذالت‌ها ما وحشت‌زده به زودی آگاه می‌شویم که با نیرویی جز تجلیات ملکوتی روبه‌رویم. به خاطر این ملاحظات است که شوپنهاور فیلسوفی بدبین به شمار می‌آید.

در حالی که نیچه (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) با شوپنهاور هم‌رأی است که اراده ماهیت بنیادین امر واقع است، اما مدعی است که اراده به منزله پس‌زمینه عقلانی یا در-ذات - خود واقعیت نیست، بلکه صرفاً به منزله جنبه متحرک و پویای صورت‌های ظاهر (appearances) است. برخلاف نظر شوپنهاور، نیچه معتقد است که اراده ایزدی یا جهانی جنبشی است در جهت بهبود و پیشبرد نسل آدمی بر اساس موازین اخلاقی. ابرمن (superman) است که به حیات آدمی معنی می‌بخشد. به باور نیچه، ماهیت همه نیروهای متحرک و پویا در این جهان ناشی از اراده معطوف به قدرت (will to power) است. این نیروی حیاتی نیچه‌ای در اصل همان مفهوم اراده در مکتب شوپنهاور است،

با این تفاوت که برخلاف دید بدبین شوپنهاور نسبت به عاقبت کار، به نظر نیچه امکان بهبود وضع انسان وجود دارد.

از میان فیلسوفان دوران معاصر، فقط به بررسی مختصر نظریه‌های سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905-1980) در باب اختیار و جبر بسنده می‌کنم. سارتر در کتاب معروف خود، هستی و هیچی (Being and Nothingness)، به بررسی این مسایل می‌پردازد. در آغاز، در مورد وجوه تمایز حیاتی و اساسی مابین انسان و سایر چیزها (اشیاء) در جهان هستی، سارتر این گونه توجیه می‌کند که در قلمرو نظام جبری حاکم بر چیزها، همه چیز همان است که الزامات ناشی از علیت حکم داده است. این گونه چیزها (اشیاء) بدون هرگونه لزوم آگاهی از چیز دیگری جز خود یا امکان شک و پرسش‌گری، به عنوان "اشیاء - خود - خود" (things-in-themselves) یا "هستی - در - خود" (being-in-itself) وجود دارند. در قیاس، انسان به عنوان موجودی آگاه یا "هستی - برای - خود" (being-for-itself)، نه تنها از وجود چیزها (اشیاء) آگاه است، بلکه از وجود خود که بر چیزها آگاه است نیز آگاهی دارد. چنین وجودی از توانمندی اندیشیدن، پرسش‌گری، شک‌آوری و اختیار برخوردار است. از بررسی اندیشه‌های سارتر در زمینه رابطه مابین خودآگاهی انسان و عنصر منفی هیچی می‌گذریم. به ادعای سارتر، آگاه بودن به معنی آزادبودن است: "هیچ تفاوتی مابین انسان بودن و آزادبودن وجود ندارد."

به‌رغم فروید، سارتر مدعی است که به عنوان یک موجود آگاه، انسان نمی‌تواند به نحو علی در مهار نیروهای جبری ذهن آگاه، که ناشی از شرایط روانی تجربه‌های حیاتی او هستند، باشد و به‌رغم مارکس، سارتر معتقد است که شیوه‌های تولید و کشمکش‌های طبقاتی جامعه بر حیات انسان حکم نمی‌رانند. سارتر با لحنی تند و تیز هرگونه جبرگرایی مارکسیستی، علمی، فرویدی، دینی و مانند اینها را که از چشم‌انداز علیت موجود آدمی را در نظر می‌گیرند باطل می‌شمارد.

او مدعی است که گرچه واقعیت‌بودگی انسان (facticity)، به عبارتی شرایط امکان‌پذیر یا امور مسلم در حیات شخص، می‌تواند به نحو علت و معلولی ناشی از عوامل زیستی، روانی، اجتماعی، اقتصادی و امثال اینها باشد، اما به عنوان یک هویت آگاه، هر فرد معنای ویژه‌ای از این عوامل را برمی‌گزیند. به دیگر سخن، از طریق گزینش معنا و امکانات ویژه خود، این واقعیت‌بودگی را "من" آگاه در وضع و موقعیت خاص خود دگرسان می‌کند. این "من" هستم که در دنیای خودساخته‌ام، دنیایی که معنای ویژه واقعیت‌ها در آن برگزیده من است، زندگی می‌کنم و آینده خود را طرح می‌ریزم.

بدین قرار، پاسخ سارتر به معمای اختیار یا جبر این است که گرچه شرایط و واقعیت‌های گذشته حیات ما دگرگونی‌ناپذیرند، اما ما آزادیم که در وضع ویژه خود در هر مقطع از دوران حیات معنای تازه‌ای برای آنها برگزینیم و زندگی حال و آینده خود را بر اساس این برگزینش‌ها طراحی کنیم. اما پیامد و مکافات این گونه اختیار کدام است؟ به گفته سارتر، آزادی انسان آزادی مخوف و مهیبی است؛ من به تنهایی برگزیننده و از این رو مسئول حیات خود هستم، بدون هیچ‌گونه ارشاد یا پشتیبانی از جانب خداوند یا هر خاستگاه دیگری از حقیقت‌ها و ارزش‌ها. به عنوان یک موجود آگاه، "من محکوم به اختیار هستم، بدین معنی که هیچ‌گونه محدودیتی برای آزادی من نمی‌توان یافت مگر خود آزادی، اینکه ما آزاد نیستیم که از آزاد بودن دست بکشیم."

در ادامه مباحث خواهیم دید که ادعاهای سارتر درباره آزادی انسان در گزینش معنا و امکانات ویژه فردی، به‌رغم محدودیت‌های ناشی از علیت، اگر باطل نباشد قطعاً پرسش‌انگیز و تردیدآمیز خواهد بود. گویی به باور او، خاستگاه فرایند برگزینش معنا و امکانات حیاتی فردی جدا از نظام ذهنی آدمی است، نظامی که عملکرد آن از بسیاری جهت‌ها تحت تأثیر عوامل و شرایطی بیرون از مهار خود است.

دیدگاه علمی

در دوران پیش‌مدرن، اهل علم از پشتیبانی روحانیون و به طور کلی نظام دینی برخوردار بودند، و علم در واقع ابزاری بود در خدمت پیشبرد و ترویج آموزه‌ها و جزم‌های دینی. نقش دانشمندان در آن دوران کشف قوانین ایزدی و پرده‌برداری از اسرار ازلی بود که از پیش در کتاب طبیعت ثبت شده بود. بدین ترتیب، نحوه نگرش اهل علم به مسایل اختیار و جبر نیز بازتاب موضع اهل دین در این زمینه‌ها بود. امکان اندازه‌گیری دقیق پدیده‌های طبیعی به وسیله گالیله و کپلر در قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی بشارت‌دهنده آغاز دوران جدید علم بود. کشفیات دانشمند بزرگ تاریخ انسانی، نیوتون، را نماینده اوج و چیرگی اندیشه علمی از قرن هفدهم تا سال‌های پایانی قرن نوزدهم باید به شمار آورد. گرچه نظریه‌های نیوتون در خصوص پدیده‌های مشهود در عالم طبیعی هنوز استوار و پایدارند، علم فیزیک در دوران معاصر (قرن بیستم به بعد) بنیاد باورداشت‌های علمی سنتی را در هم فروپاشیده است.

تا زمان‌های درازی پس از کشفیات نیوتون، بسیاری بر این باور بودند که قوانین مکانیک نیوتونی را به منزله نفی مفهوم اختیار باید در نظر گرفت. بر اساس نظریه‌های او، جهان هستی مانند ماشین خودکار عظیمی است که در مسیری ثابت و پیش‌نهشته، در جهت نقطه نهایی دگرگونی‌ناپذیری در حرکت است و انسان صرفاً جزء ناچیز ترکیب‌دهنده این ماشین است که به نحوی بی‌امان و مقاومت‌ناپذیر در پیچ و خم سازوکارهای غول‌آسای کیهانی آن گیر افتاده است. به عبارت دیگر، از آغاز زمان مسیر و روند هر اتم پیشاپیش مقرر شده است. اما با پیدایش فیزیک جدید در قرن ۲۰، به ویژه رواج فرضیه نسبیت زمان و فضا و بی‌یقینی حاصل از فرضیه کوانتوم، مسایل اختیار و جبر از نو مطرح شدند و بحث و جدل‌های تازه‌ای در پیوند با این فرضیه-ها به میان آمد. در ابتدا به ناسازگاری‌های اساسی مابین این دو نظر باید اشاره کرد.

بر اساس فرضیه کوانتوم، در شناخت ماهیت پدیده‌ها و واقعیت‌های فیزیکی، نقش ناظر را باید در نظر گرفت. به نظر می‌رسد که انسان ناظر به نحو ویژه‌ای در ساختار جهان فیزیکی تأثیر باقی می‌گذارد. به عبارت دیگر، واقعیت عینی هرگز آن گونه که بر اساس دست‌یافت‌های فیزیک نیوتونی به تصور می‌آید نیست. از سوی دیگر، فرضیه نسبیت، از طریق نفی مفهوم جهان‌شمولی زمان و واژنش وجود مطلق گذشته و حال و آینده، تصویری از نظام هستی نقش می‌زند که گویی در آن آینده از پیش وجود داشته است و بدین ترتیب، بنیاد فرض کوانتوم فرومی‌پاشد: اگر آینده از پیش رقم زده شده است، آیا این حکم را به منزله ناتوانی انسان در شکل‌گیری و ساخت آینده نباید به حساب آورد؟

بر اساس فرضیه کوانتوم، طبیعت ذاتاً پیش-بینی‌ناپذیر است. در حوزه عملکرد عالم صغیر (microworld) - قلمرو ذره‌های زیراتمی (subatomic) - پدیده‌ها و رویدادها گاهی بدون هیچ علت مشخصی روی می‌دهند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که حداقل در برخی موارد، عملکرد در حوزه نظام‌های زیراتمی در نبود عامل جبر یا نبود رابطه علت و معلول صورت می‌پذیرد. باید توجه داشت که در مباحث مربوط به فیزیک کوانتوم، تأکید همواره بر ترازهای زیراتمی، حوزه عالم صغیر، است. به احتمال زیاد، در حوزه عالم کبیر (macroworld)، از جمله در تراز عملکرد یاخته‌های عصبی مغز (neurons)، تأثیرات عامل کوانتوم ناچیز است.

به نظر برخی فیزیکدان‌ها، ناسازگاری یادشده مابین فرضیه‌های نسبیت و کوانتوم بیشتر ناشی از توهمات است. آینده همان است که خواهد بود، چه رویدادهای پیشین سبب آن بوده باشند یا نباشند. به‌رغم نفی مفاهیم مطلق گذشته، حال و آینده، فرضیه نسبیت هرگز به این معنی نیست که کنش پیشین آدمی در شکل‌گیری رویدادهای پسین او تأثیرگذار نیستند. باید یادآور شد که برخلاف مفاهیم مبهم گذشته، حال و آینده،

رابطه ترتیبی پیشین - پسین از ویژگی‌های عینی مفهوم زمان و از این رو بی‌چون و چراست. مسئله تقسیم زمان به گذشته، حال و آینده را با ترتیب پیشین - پسین بودن زمان نباید اشتباه گرفت.^۱ از اینها گذشته، به هیچ وجه روشن نیست که امکان اعمال و برقراری اختیار در جهانی که در آن عامل جبر وجود ندارد میسر باشد. در واقع، می‌توان ادعا کرد که تحقق‌پذیری اختیار فقط در جهانی جبری ممکن خواهد بود. مگر انسان مختار او نیست که می‌تواند سبب برخی کنش‌ها در جهان فیزیکی باشد؟ مسئله در این است که اگر انسان مسبب کنش‌های خود نباشد، آیا می‌توان او را مسئول دانست. در ادامه مباحث خواهیم دید که سخن گفتن از اختیار به معنای مطلق آن در واقع ناممکن است. معنی ضمنی جبر این نیست که رویدادها به‌رغم کنش‌های انسان روی می‌دهند؛ وقوع اختیاری برخی رویدادها دقیقاً به خاطر اعمال جبر از جانب انسان است.

بسیاری از سازگارگرایان (compatibilists) مدعی‌اند که اختیار با جبرگرایی مادی / فیزیکی / طبیعی کاملاً سازگار است. از برکت توجیه رابطه جبر با زمان، علم فیزیک جدید درس مهمی در این زمینه به ما آموخته است. بر اساس نظریه‌های علمی، نه فقط حالت‌های پیشین جهان در تعیین حالت‌های پسین آن می‌توانند اثرگذار باشند، به عبارتی گذشته در حال و آینده تأثیر می‌گذارد، به همان نحو نیز حالت‌های پسین (حال و آینده) می‌توانند در تعیین حالت‌های پیشین (گذشته) اثرگذار باشند. تردیدی نیست که رویدادها و شرایط گذشته در وضع حال و آینده انسان به نحوی جبری تأثیر باقی می‌گذارند. اما رویدادها و شرایط آینده و حال نیز خود سازنده گذشته‌ای خواهند بود که به نحوی جبری متأثر از آنهاست. مگر گذشته چیزی جز انباشتگاه بیکرانی از لحظه‌های آینده است که پس از مکتبی آنی در حال در آن منجمد شده‌اند؟^۲ این راستای استدلال را در حوزه جهان طبیعی نیز می‌توان گسترش داد. همان گونه که رویدادهای کیهانی پیشین، مثل انفجار بزرگ (Big Bang)، نظام اجسام فلکی

و نحوه چرخش آنها را به نحوی جبری تعیین و تثبیت کرد، همان گونه نیز رویدادهای پسین، مثل پخش بیش از حد گازها و در نتیجه آن گرم شدن فضا در درازنای زمان، در گذشته تأثیر باقی خواهد گذاشت. مسئله اساسی در فهم این گونه مباحث، یعنی آنچه موجب آشفتگی ذهنی آدمی است، تقسیم‌بندی مصنوعی و پرابهام زمان به گذشته و حال و آینده، به جای ترتیب پیشین - پسین بودن زمان است. علم فیزیک جدید این نظر را که گذشته از ویژگی‌های هستی‌شناختی یگانه‌ای در قیاس با حال و آینده برخوردار است تأیید نمی‌کند. هیچ شاهد علمی بر این مدعا وجود ندارد که گذشته به نحوی متفاوت از حال و آینده ثابت است یا این که صاحب توانمندی - های هستی‌شناختی ویژه‌ای است که کنش‌های ما را محدود می‌کند. در واقع، از دیدگاه اهل علم درباره رابطه جبر با زمان، اگر برای گذشته اعتبار و اهمیت ویژه‌ای قایل نباشیم و بپذیریم که سه دوره قراردادی زمان هر یک تأثیرات متقابل و متساوی بر دیگری می‌تواند به جا بگذارد، جدل سازگاری یا ناسازگاری اختیار و جبر تا حدی بی‌اعتبار خواهد شد.

پی‌گفتار

همان گونه که پیش از این یاد شد، اراده، به معنی انتخاب‌گزینه‌ای از میان امکانات گوناگون، و اختیار، به معنی فعلیت‌بخشیدن به گزینه انتخابی، صرفاً و منحصراً حاصل فرایند اندیشیدن‌اند که خاستگاه آن توانمندی‌های عملکردی مغز آدمی است. تا امروز، مرکز مشخص و شناخت‌پذیری در مغز برای فرایند اندیشیدن شناخته نشده است که از جنبه‌های تشریحی، فیزیولوژیکی، زیست‌شناسی ملکولی (molecular biology) و مانند اینها بتوان از آن نقشه‌برداری کرد. اندیشیدن بر این عملکرد تأثیرات متقابل شبکه‌های الکتریکی - شیمیایی (electro-chemical) عظیمی است که دامنه آن همه فرایندهای مغزی و عصبی را در برمی‌گیرد. در واقع، می‌توان ادعا کرد که کارکرد غایی مغز آدمی و ظریف‌ترین و پیچیده‌ترین و شگفت -

انگیزترین فرآورده آن، توانمندی در اندیشیدن است. همه فرایندهای ذهنی دیگر سرسپرده، فرمانبردار و فرودست اندیشیدن اند. پس چون جایگاه و خاستگاه ویژه‌ای در مغز برای اندیشه شناخته نیست، درباره فرایندهای اراده و اختیار که حاصل عملکرد اندیشه‌اند نیز قطعاً همین گونه است.

در این نوشته، کل شبکه‌های الکتریکی - شیمیایی عظیم، درهم تنیده و به هم پیوسته مغز انسان، به عبارتی زیربنای همه سازوکارهای مغزی، به عنوان نظام ذهنی (mental system) معرفی می‌شود. نظام ذهنی اشاره به عنصر مرکزی رازناک، مبهم، توصیف‌ناپذیر و در عین حال همواره موجودی است که خاستگاه کلیت و تمامیت هستی آدمی است. این نظام سرچشمه، پردازنده (processor) و تعیین‌کننده همه عملکردهای ذهن است، از جمله مسئول شکل‌گیری و تحقق‌پذیری فردیت آدمی در همه تجلیات و تظاهرات آن که فرایندهای اراده و اختیار نیز ناشی از آن‌اند.

همه درون‌دادهای حسی (sensory inputs) و غیر حسی در شکل‌گیری و ساخت‌بندی نظام ذهنی تأثیرگذارند. درون‌دادهای حسی اشاره به انگیزتارهای (stimuli) ناشی از حواس پنج‌گانه است که از طریق دستگاه‌های گیرنده حسی (بینایی، شنوایی، بویایی، بساویایی و چشایی) به مراکز شناخته‌شده مغزی منتقل و سپس تحت تأثیرات متقابل شبکه‌های پیچیده‌تر و ظریف‌تر مراکز بالاتر مغزی پردازش می‌شوند. به سبب تأثیرات مراکز بالاتر مغزی است که درک و دریافت انگیزتارهای مشابه در انسان‌ها به کلی متفاوت است، زیرا ساختار نظام ذهنی هر انسان ویژه اوست؛ یکی با شنیدن موسیقی موتسارت اشک در چشمش حلقه می‌زند و دیگری بی‌اعتنا رادیو را خاموش می‌کند.

درون‌دادهای غیر حسی (non-sensory inputs) اشاره به گنجینه عظیمی در قلمرو حوزه درون آدمی است (interiors) شامل معنویات،

اخلاقیات، عواطف، باورداشت‌ها و امثال اینها که فراسوی سازوکارهای علمی / تجربی / عینی در ساختار نظام ذهنی تأثیر می‌گذارند. درهم‌تیدگی و به هم پیوستگی این نظام شگفت‌انگیز چنان است که تشخیص رابطه علت و معلولی مابین درون - دادها و بازده‌های آنها (outputs) غیرممکن است. خواهیم دید که برخی از آنچه در صورت ظاهر ممکن است رابطه علت و معلولی به نظر بیاید، گویی در محدوده مدارهای بسته‌ای در چرخش - اند، بدون اینکه بتوان به آغاز یا انجام روشن و دقیقی در شکل‌گیری آنها اشاره کرد.

نظام ذهنی خود ناشی از وحدت دو قلمرو ذهنی فرعی است: ذهن آگاه (conscious mind) و ذهن ناآگاه (unconscious mind). بر اساس نظریه‌های فروید، ذهن آگاه شامل همه چیزهایی است که در حوزه هشیاری ما قرار دارند، از جمله حسابات، ادراکات، احساسات و مانند اینها. ذهن آگاه اشاره به پیوستگی مابین ذهن و تأثیرات متقابل آن با دنیای بیرونی است. فروید همچنین مفهوم ذهن پیش‌آگاه (preconscious mind) را مطرح کرد: چیزهایی که در هر لحظه خاص در حوزه ذهنیات نیستند، اما آنها را به آسانی می‌توان در قلمرو هشیاری فراخواند. بدین قرار، ذهن آگاه و ذهن پیش‌آگاه پیوستگی نزدیکی با هم دارند.

به نظر فروید (Sigmund Freud, 1856-1939) ، ذهن ناآگاه انباشتگاهی است برای انباشت اندیشه‌های ناپسند، آرزوها و هوس‌ها و یادهای تلخ و ناگواری که از طریق سازوکارهای سرکوبی روانی (repression)، ذهن آنها را از حوزه هشیاری بیرون رانده است. باید توجه داشت که محتویات ذهن ناآگاه همه الزاماً جنبه منفی ندارند. به باور فروید، اندیشه‌های ناآگاه از طریق فرایند معمول درون‌نگری (introspection) دست‌یافتنی نیستند. به طور کلی، ذهن ناآگاه نیروی پنهان و پرتوانی است که از طریق تأثیراتش در رفتار و شخصیت آدمی شناخت‌پذیر است. روان‌پزشکان با کاربرد شیوه‌های روان‌کاوی تلاش می‌کنند تا شاید به هزارتوی رازناک ذهن

ناآگاه نقبی بزنند و اسرار نهفته در آن را در تراز حوزه آگاهی بر ملا کنند.

به نظر یونگ (Carl Gustav Jung, 1875-1961)، ذهن ناآگاه از دو بخش تشکیل شده است: فردی و جمعی. ذهن ناآگاه فردی اشاره به انباشتگاه چیزهایی است که زمانی در حوزه آگاهی قرار داشتند، اما به فراموشی سپرده شده یا سرکوب شده‌اند؛ به عبارتی، تجربه‌های یگانه فردی. ذهن ناآگاه جمعی عبارت از نظام ناشخص‌وار (impersonal) و جهان‌شمولی است که در همه افراد یک جامعه یا گروه یکسان یافت می‌شود و موروثی است. این بخش از ذهن حاوی صورت‌های ازلی یا کهن‌الگوهایی (archetypes) است که فقط به نحوی ثانوی و فرعی در حوزه آگاهی تظاهر دارند. این صورت‌های ازلی که وجود و حضور آنها را از طریق تجربه‌های حیات شخصی فرد نمی‌توان توجیه کرد، الگوهای بومی، سرشتی و موروثی ماندگاری در ذهن آدمی‌اند که خاستگاهشان ساختارهای موروثی مغز است و ایده‌ها و تصویرهای ازلی جهان‌شمول را در برمی‌گیرند.

بر اساس آنچه تا به حال گفته شد، این نظر را می‌توان مطرح کرد که عملکرد نظام ذهنی و دو حوزه فرعی آن، ذهن آگاه و ذهن ناآگاه، به عبارتی جایگاه و خاستگاه کلیت و تمامیت وجود، در متن تأثیرات متقابل با عوامل و عناصری صورت می‌پذیرد که در متن دو گروه اصلی می‌توان آنها را توصیف کرد: توارث و فرهنگ.

”توارث“ یعنی انتقال ویژگی‌ها و توانش‌های (potentialities) زیستی و روانی از نسلی به نسل‌های دیگر از طریق سازوکارهای تثبیت‌شده ناشی از فرایندهای ژنتیک (genetics). بدین ترتیب، واضح است که تأثیرات عوامل توارث در ساختار و عملکرد نظام ذهنی، در شکل‌گیری اندیشه، و عاقبت در تعیین اراده و اعمال اختیار به نحو مطلق و قاطع بیرون از مهار فرد آدمی است. پس حتی اگر همه عوامل دیگر در زمینه ساخت

پرداخت نظام ذهنی را نادیده بگیریم، صرف وجود عامل توارث به منزله بطلان هرگونه حکم جزمی درباب مسئله اختیار و جبر خواهد بود. بخشی از کل هویت زیستی هر یک از ما به نحوی بی‌مهار و چاره‌ناپذیر حاصل ترکیب‌بندی‌های تصادفی جزءمایه‌های (ingredients) معجون توارثی‌ای است که نسل اندر نسل به ما تحمیل شده است. از آنجا که ساخت‌بندی‌های زیستی ناشی از یک معجون ژنتیکی به نحو تصادفی صورت می‌گیرد تأثیراتش در هر نسلی یکسان نیست. چه بسا که فرزندان تنی ویژگی‌های ارثی را به نحوی غالب (dominant) یا مغلوب (recessive) از پدر و خانواده‌های پدری، مادر و خانواده مادری یا آمیزه‌ای از هر دو به ارث برده باشند و برحسب ساخت‌بندی‌های ممکن بی‌شمار، نظام ذهنی و عملکردهای آن در هر یک به کلی با دیگری متفاوت باشد. ما همه با نمونه‌های بسیاری از این پدیده در جمع خویشان و دوستان آشنا هستیم.

”فرهنگ“ اشاره به کلیت طرح‌های رفتاری مشترک و حاصل جمع شیوه‌های زیستی گروهی از انسان‌هاست که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، فرهنگ به معنی کل فرآورده‌های اندیشه و عمل مشخصه یک جامعه یا گروه انسانی است؛ تمامیت تجربه‌های مشترکی که پدیدآورنده هویت یکپارچه و حس باطنی سرنوشت همگانی در گروهی از افراد آدمی است. واضح است که طرح‌های رفتاری، شیوه‌های زیست، فرآورده‌های اندیشه و عمل و به طور کلی تجربه‌های مشترکی که چارچوب و متن فرهنگی ویژه یک جامعه را در گستره قرن‌ها و درازنای حیات نسل‌ها تشکیل می‌دهند در خلاء پیش نمی‌آیند و شکل نمی‌گیرند. این فرایندها حاصل تأثیرات بی‌شمار دیگری‌اند که پس از گذشت زمان‌های درازی عاقبت در ذهنیات جمعی و انباشتگاه‌های ذهن ناآگاه هر جامعه نقش می‌بندند و ریشه می‌گیرند.

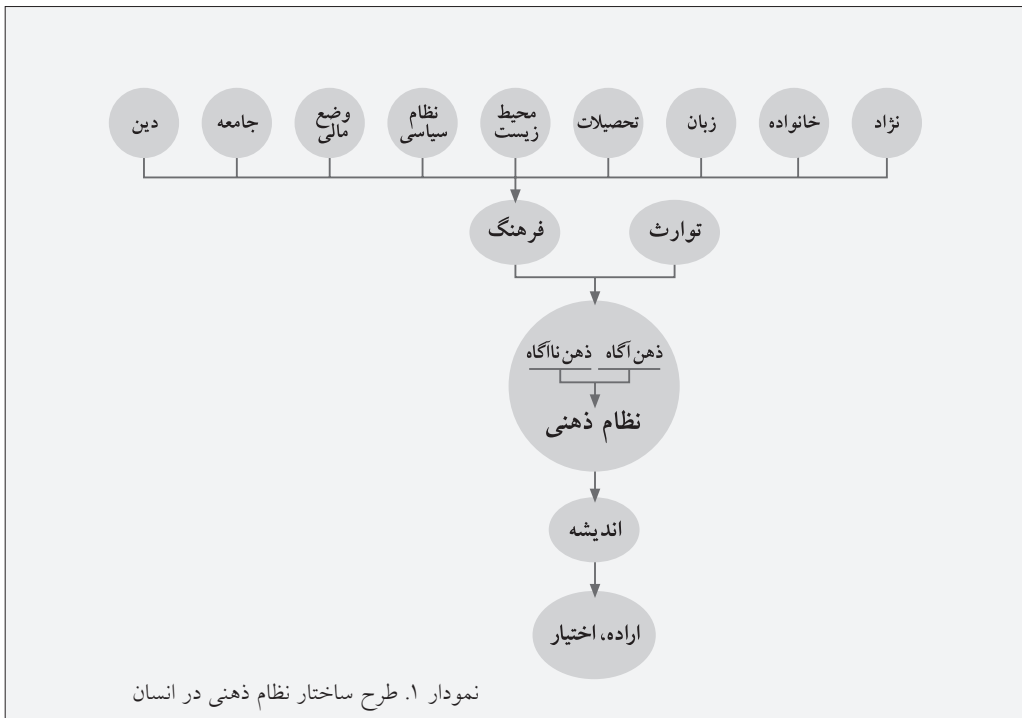
در نمودار ۱ طرح کلی ساختار نظام ذهنی و عوامل اثرگذار بر فرهنگ به اختصار نشان

داده شده‌اند. در شکل‌گیری فرهنگ هر جامعه، و بدین قرار در ساخت نظام ذهنی افراد آن، اهمیت عوامل یادشده آشکارتر از آن‌اند که نیازی به شرح و توجیه آنها باشد. با این همه، و برای نمونه، به نقش چند عامل اشاره می‌کنم. ”زبان“ مشترک یک گروه انسانی را شاید بنیادی‌ترین حامل و حافظ فرهنگ آن باید به شمار آورد. تأثیر زبان در فرهنگ چنان است که حتی برخی از مردم‌شناسان مفهوم جبر زبانی (linguistic determinism) را مطرح می‌کنند، این که صورت و شیوه کاربرد زبان تعیین‌کننده ساختار اندیشه در جوامع انسانی است.^۳ مسلم این است که درک و شناخت زبان یک جامعه کلید درک و شناخت فرهنگ آن است. می‌توان ادعا کرد که مجموعه هنجارهای (norms) گفتاری یک جامعه نماینده فرهنگ عمومی آن جامعه است. حتی در متن یک جامعه بزرگ، گویش‌های محلی (dialects) نماینده گرایش‌های فرهنگی محلی در محدوده آن جامعه است.

برای مثال، از هویت‌هایی مشترک چون فرهنگ

ایرانی و زبان فارسی به یقین می‌توان نام برد، اما در محدوده این هویت‌های عمومی، همچنین از هویت‌های فرعی دیگر، هر یک با ظرافت‌ها و ویژگی‌های خاص خود می‌توان یاد کرد: آذربایجانی، مازندرانی، اصفهانی، کردی، تهرانی و مانند اینها.

”نژاد“ اسکاندیناوی نماینده میراث فرهنگی متفاوتی در قیاس با نژادهای چینی، هندی، آفریقایی و امثال اینهاست؛ همان گونه که ذهنیات پیروان ”دین“ بودایی در چارچوب فرهنگی متفاوتی در قیاس با پیروان اسلام یا مسیحی شکل می‌گیرد. جهان‌بینی فرهنگی در ”نظام سیاسی“ کره شمالی یا افغانستان با نظایرش در دنیای غرب به کلی متفاوت است. عوامل یادشده همه در ترازهای عمومی و فراگیر یک جامعه عمل می‌کنند، اما در محدوده هر جامعه بزرگ، گروه‌های فرعی و ثانوی هر یک بر اساس عوامل ”خانواده“، ”تحصیلات“، ”وضع مالی“ و غیره ویژگی‌های فرهنگی یگانه خود را دارند که در ساخت نظام ذهنی و از این رو نحوه اندیشیدن آنها تأثیرگذار خواهد بود. در نمودار ۱، جهت تأثیرات به صورت خطی

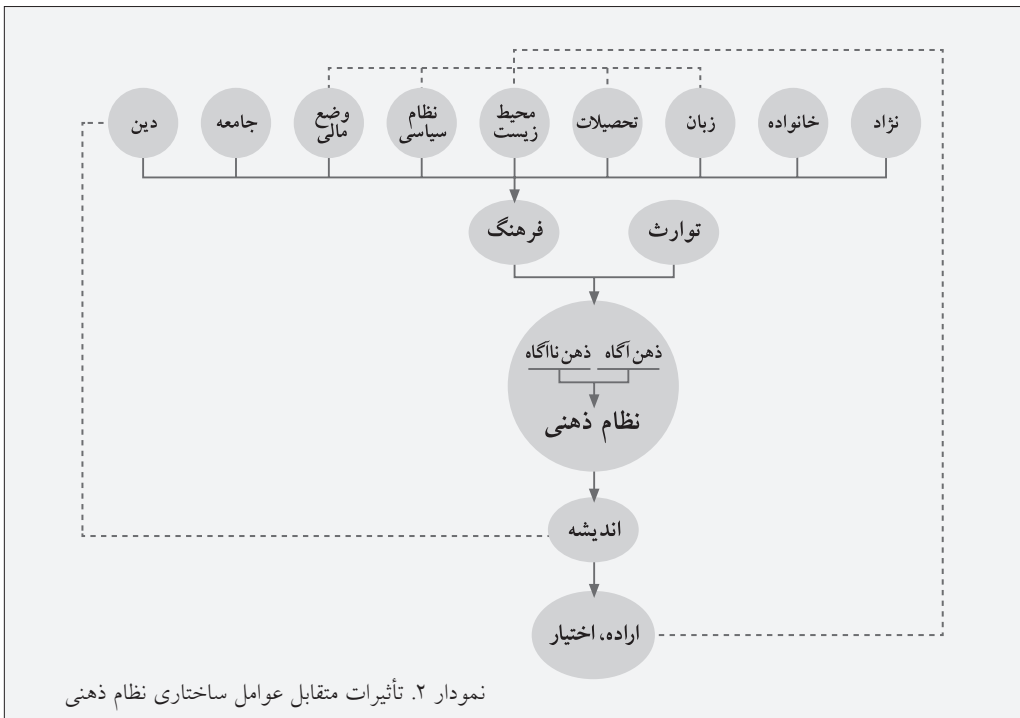


(linear) از بالا به پایین باز نمود شده است که به نحو ضمنی نماینده فرایندهای علت و معلولی، به عبارتی جبری، به نظر می‌رسد. اگر عوامل توارث، نژاد، خانواده، زبان، محیط زیست، دین، نظام سیاسی، وضع مالی و غیره تحت مهار من نیستند، پس ساختار نظام ذهنی، شکل‌گیری اندیشه و عاقبت، اعمال اراده و اختیار نیز به نحوی جبری بر من تحمیل شده است. به عبارت دیگر، این تصور برای فرد آدمی ممکن است پیش بیاید که در انتخاب گزینه‌ها و در فعلیت‌پذیری آنها آزاد و مختار است، در حالی که نظام ذهنی هر فرد، که حاکم بر فرایندهای اراده و اختیار در اوست، متأثر از عواملی است که حداقل برخی از آنها به کلی بیرون از مهار او عمل می‌کنند. بدین قرار، هرگونه باورداشت جزمی به وجود مطلق اختیار یا جبر در واقع توهمی بیش نیست. گرچه این گونه نتیجه‌گیری منطقی و قابل دفاع به نظر می‌رسد، اما مسئله هرگز به این سادگی‌ها نیست.

و رازناک که جنبه‌های بی‌شماری از ساختار و عملکرد آن در هاله‌ای از رمز و راز نهفته باقی مانده‌اند. در حقیقت، برخی از دانشمندان بزرگ معاصر بر این باورند که جایگاه و خاستگاه خودآگاهی آدمی عاقبت در قرن بیست و یکم کشف خواهد شد و ویژگی‌های تشریحی، فیزیولوژیکی و ملکولی آن آشکار خواهد شد. غرض از طرح نمودار ۱ برقراری چارچوبی است که در محدوده آن بتوان درون‌مایه این نوشته را شرح داد و توجیه کرد. گرچه در نگاه نخست، جهت خطی در این نمودار نماینده پیوندی علت و معلولی است، اگر در چگونگی تأثیرات متقابل در این طرح دقیق‌تر تأمل کنیم، آشکار خواهد شد که برخی از عوامل و عناصر تشکیل‌دهنده آن در محدوده مدارهای بسته‌ای در گردش‌اند، به طوری که شناخت پیوندهای علت و معلولی در آنها ممکن نیست.

در نمودار ۲، چند نمونه از این گونه پیوندهای غیر علی (noncausal) با خطوط بریده تصویر شده‌اند. مثلاً از طریق اعمال اراده آزاد، اگر یک جوان ایرانی فرضاً به کشور سوئد مهاجرت کند،

پیش از ادامه سخن باید گفت که طرح کلی نظام ذهنی در نمودار ۱ نماینده نگرشی بسیار ساده و سطحی به پدیده‌ای است بی‌نهایت پیچیده



نمودار ۲. تأثیرات متقابل عوامل ساختاری نظام ذهنی

زبان سوئدی بیاموزد، همسر سوئدی برگزیند و تحت قوانین نظام سیاسی حاکم بر جامعه سوئد به کار و زندگی بپردازد، نظام ذهنی او عاقبت تحت تأثیرات فرهنگی دیگری عمل خواهد کرد که به احتمال قریب به یقین با تأثیرات ناشی از ادامه اقامت او در ایران بسیار متفاوت خواهد بود. در این مثال، اعمال اراده در تغییر محیط زیست منجر به پیدایش زنجیره‌ای از رویدادهاست که تأثیرات متقابل آنها به نوبه خود در ساختار نظام ذهنی، فرایند اندیشه و اعمال اراده/ اختیار آشکار خواهد شد. به عبارت دیگر، در حلقه این مدار بسته، تمایز مابین علت و معلول دیگر میسر نیست. در نمونه یادشده، مدار بسته اصلی "اراده، اختیار - محیط زیست - فرهنگ - اراده، اختیار" خود شامل مدارهای فرعی دیگری با تأثیرات متقابل است، از جمله "محیط زیست - نظام سیاسی - وضع مالی" و "محیط زیست - زبان - تحصیلات" که همه از طریق عامل فرهنگ به مدار بسته اصلی می‌پیوندند.

مثال دیگر. اگر تصور کنیم که از طریق فرایند اندیشیدن، انسان به اختیار بنیادگرایی دینی (fundamentalist) از آب درآید یا بر عکس دین‌گریزی (secularism) را برگزیند، تأثیرات کلی در نظام ذهنی او به وجود خواهد آمد که به نوبه خود در گزینش‌ها و تصمیم‌گیری‌های او در حیات شخصی و اجتماعی‌اش اثرگذار خواهند بود. در این صورت، نظام ذهنی فرد در محدوده مدار بسته "اندیشه - دین - فرهنگ - اندیشه" عمل خواهد کرد که خود تحت تأثیرات متقابل مدارهای بسته و جهت‌های خطی دیگری است که از برآیند کل آنها فرایند "اراده، اختیار" شکل می‌گیرد.

می‌بینیم که برخلاف آنچه در صورت ظاهر جهت خطی، یعنی پیوندهای علت و معلولی، در نمودار ۱ به نظر می‌رسد، در حلقه مدارهای بسته در نمودار ۲، سازوکارهای علت و معلولی را نمی‌توان به یقین شناخت؛ بدین معنی که در

دو مثال یادشده، خاستگاه یا انگیزه‌ای که در وهله اول موجب گزینش محیط زیست یا دین - گزینش است آشکار نیست، اما هر چه هست، به نوبه خود در گزینش خاستگاه‌ها و انگیزه‌های دیگر تأثیرگذار خواهد بود.

یکی از پیامدهای فرخنده جهان‌بینی پسامدرن وازنش جزم‌باوری، خشک‌اندیشی و بنیادگرایی است؛ به عبارتی، نفی هرگونه تمایل به مطلق - گرایی (absolutism). هر چه دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌نگریم، بر ما آشکارتر می‌شود که پیش‌داوری‌ها و پیش‌انگاشت‌هایی که بنیاد اندیشه‌های جزمی و مطلق بر پایه آنها استوار است، همه خود در معرض تفسیر و تأویل در چارچوب متن‌های بسیاری‌اند که هر یک از چشم‌اندازی متفاوت، و بر اساس دست - یافت‌های منطقی و عقلانی تازه‌تری، جنبه‌های دگرگونه یک پدیده یا رویداد را برملا می‌کنند. به عبارت دیگر، حقیقت پدیده‌ها و رویدادها نسبی، و نه مطلق، به نظر می‌رسد. بدین قرار، سخن گفتن از اختیار مطلق یا جبر مطلق نه فقط خردستیز است که راه نیز به جایی نمی‌برد. اختیار و جبر نیز همانند بازده‌های دیگر نظام ذهنی آدمی حاصل برآیند تأثیرات متقابل بی - شماری‌اند که با معرفت کنونی ما، تمایز مابین علیت یا خودانگیختگی در آغازیت و فعلیت - پذیری آنها هرگز میسر نیست.

احمد صاحب‌جمعی، "انسان و زمان: خاستگاه و هویت زمان از دیدگاه‌های دینی، فلسفی، و علمی"، ضمیمه بررسی کتاب، شماره ۷۰ (تابستان ۱۳۹۱).
صاحب‌جمعی، "انسان و زمان: خاستگاه و هویت زمان از دیدگاه‌های دینی، فلسفی، و علمی."
احمد صاحب‌جمعی، خانه‌ی هستی: زبان، اندیشه، و خرد (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۹).

سید جلال طهرانی

بهرام گرامی

ویراستار مشاور دانشنامه ایرانیکا

سید حجت‌الحق حسینی

استاد ممتاز اخترفیزیک و

کیهان‌شناسی در مرکز علوم و ستاره‌شناسی تهران

Bahram Grami

bgrami@yahoo.com



Seyyed Hojjatolhagh Hoseini

hojjatolhagh.hoseini@gmail.com



اعتراض‌های گسترده مردم ایران نسبت به حکومت وقت در سال ۱۳۵۷ سبب شد محمدرضا شاه پهلوی کشور را ترک کند. شاه قبل از ترک ایران از سید جلال طهرانی، که در پاریس اقامت داشت، خواست به ایران بیاید و ریاست شورای نیابت سلطنت را برعهده گیرد. انقلاب ایران را آیت‌الله خمینی در پاریس رهبری می‌کرد. سید جلال به ایران آمد و آن مسئولیت را قبول کرد. بعد از رفتن شاه، به پاریس رفت تا با رهبر انقلاب، که هم‌سن بودند و یکدیگر را از پیش می‌شناختند، ملاقات کند. رهبر انقلاب شرط ملاقات و پذیرش سید جلال را استعفاى او از سمت ریاست شورای نیابت سلطنت اعلام داشت. سید جلال از سمت خود کناره گرفت و به این ترتیب بساط سلطنت در ایران برچیده و نظام حکومتی جدیدی پایه‌گذاری شد.

نام اصلی او محمد و اشتهاش به آقاسید جلال طهرانی / تهرانی بود، ولی در بعضی اسناد از او به صورت محمدالحسینی سید جلال‌الدین طهرانی نام برده شده است. در دوشنبه ۲۴ مرداد ۱۲۷۷، برابر با ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۱۶ و مطابق با ۱۵ اوت ۱۸۹۸، یعنی ۸ سال قبل از مشروطیت، در تهران تولد یافت. پدرش میرسیدعلی، مشهور به شیخ-الاسلام مرندی بود و همین شهرت مرندی در برخی منابع شبهه تولد او را در مرند آذربایجان به وجود آورده است. مادرش، فرنگیس خانم، دختر محمدابراهیم خان طهرانی، فراشباشی فتحعلی خان صاحب دیوان، بود. شاید شهرت طهرانی او از اینجا آمده باشد. او یگانه فرزند پدر و مادرش بود، اما پدرش از همسر دیگری پسر و دختری با نام میرحسین و سکینه داشت. سید جلال تحصیلات خود را از مدرسه ادب، با مدیریت میرزایحیی دولت‌آبادی، آغاز کرد و تا ۱۳۲۶ ق/ ۱۲۸۷ ش در آنجا به تحصیل ادامه

بهرام گرامی (دانش‌آموخته دانشگاه‌های تهران، امریکایی بیروت و مانیٹوبا در کانادا) هشت سال عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی اصفهان و ده سال پژوهنده دانشگاه کالیفرنیا در دیویس بوده است.

سید حجت‌الحق حسینی (دانش‌آموخته دوره دکتری کیهان‌شناسی دانشگاه لندن) مشاور علمی در دفتر منطقه‌ای یونسکو و عضو گروه علوم و فنون در سازمان اسناد و کتابخانه ملی است. او در رشته اخترشناسی و نجوم و گاهشماری، مجری چند طرح پژوهشی و مؤلف مقاله‌های بسیار بوده است.

داد. سپس، در مدرسه توفیق و مدرسه سپهسالار تهران، که سیدحسن مدرس متولی آن بود، به تحصیل پرداخت و لباس طلاب علوم دینی در بر کرد. در این دوران، با اصول علوم غریبه مانند رمل و جفر آشنا شد. او به فراگیری علم نجوم و ریاضیات سخت علاقه‌مند بود. در هجده سالگی به مشهد رفت و نزد حاج ملا محمد مهدی منجم خراسانی تحصیل کرد و پس از یک سال به تهران بازگشت. در ۱۳۳۸ق/۱۲۹۹ش نوشت: "حاج محمد مهدی منجم تا آن زمان که ۹۰ سال داشت به کسی علم خود را تعلیم نکرده بود. من تا حال که ۲۱ سال از عمرم می‌گذرد، به هر استاد عالمی که رسیدم آنچه داشت از من مضایقه نکرد." در مشهد، هم‌زمان، در حوزه درس میرزا عبدالجواد ادیب اول نیشابوری نیز شرکت می‌کرد.^۱

سیدجلال رساله‌ای دارد با نام منتخب‌الرمل که در آن، به خط خودش در هجده سالگی پیش-بینی‌هایی کرد که بعداً به وقوع پیوستند، از جمله: "حضرت مستطاب والا محمدعلی میرزا پادشاه معزول ایران رجعت نخواهد نمود، والله اعلم" و "سلطنت سلطان احمدشاه قاجار پادشاه ایران الحال برقرار ولیکن ثباتی نخواهد داشت و در تزلزل خواهد افتاد. والعلم عندالله" و در پای هر پیشگویی مهر خود، "عبدالله الراجی محمدالحسینی"، (بنده امیدوار محمد حسینی)، را زده است.^۲

سیدجلال از سوی وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه طی نامه شماره ۱۳۹۷/۱۹۱۲ مورخ ۱۵ تیر ۱۳۰۵ به رئیس‌الوزرا معرفی می-شود تا به منظور تحصیل در رشته مهندسی و نیز مواظبت و مراقبت محصلین ایرانی در فرانسه به مدت شش سال با ماهیانه یک صد تومان هزینه تحصیل و دویست تومان هزینه سفر به اروپا اعزام شود. در این نامه، از سیدجلال به این صورت یاد شده است: "تحصیلات علمیّه خود را در دارالفنون نموده و در علوم ریاضی کمال مهارت را دارد و زبان فرانسه را به خوبی

می‌داند و شخصاً جوان از هر جهت شایسته‌ای است.^۳ با آنکه این درخواست در تاریخ ۲۵ تیر به تصویب هیئت دولت می‌رسد و بودجه آن از سوی وزارت مالیه تأمین می‌شود، به نظر نمی‌رسد که او این دوره تحصیلی را شروع کرده باشد. در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م، هنگام دستگیری آیت‌الله مدرس، او را هم که در آنجا بود بازداشت می‌کنند و به نظمیّه می‌برند.^۴

سیدجلال بعدها از لباس روحانیت درآمد و در آذر ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م به اروپا رفت. وی در نامه‌ای مفصل و بدون مخاطب - ظاهراً به علی‌اصغر حکمت، وزیر معارف و اوقاف - از پاریس، مورخ دوشنبه ۲۸ اکتبر ۱۹۳۵م/۵ آبان ۱۳۱۴ش، گزارشی از فعالیت‌های علمی خود در رشته هیأت و نجوم می‌دهد و تقاضا می‌کند همان‌طور که در آذر سال قبل به هنگام عزیمت وی به پاریس نامه‌ای از طرف وزارت معارف به سفارت ایران در پاریس برای معرفی او به مراکز علمی فرانسه نوشته شده بود، اینک نیز نامه‌ای به سفارت ایران در بروکسل نوشته شود تا او بتواند از تأسیسات بلژیک بازدید و از امکانات علمی آنجا استفاده کند. در این نامه، وی از ناکافی بودن کمک هزینه تحصیلی به تفصیل گلایه می‌کند و انتظار دارد "دوست و برادر عزیز آقای حکمت وزیر محترم معارف" در این مورد توجهی بنماید. ضمناً می‌خواهد که ولی‌الله‌خان [نصر] طی نامه‌ای او را به شارل امیل پیکار (Charles Émile Picard, 1856-1941)

ریاضی‌دان بنام فرانسوی، معرفی کند. همراه نامه، یک جلد کتاب تاریخ قم که در قرن چهارم قمری تألیف یافته و خود به تصحیح آن همت گماشته بود و نیز گاهنامه ۱۳۱۴ش را که دربردارنده کتاب حدود العالم من المشرق الی المغرب بود ارسال می‌دارد. وی در این نامه به ورود خود به وزارت معارف در سال ۱۳۳۷ق/۱۲۹۸ش، در بیست و یک سالگی، اشاره می‌کند. وزیر معارف و اوقاف ضمن اعلام وصول نامه و دو کتاب یادشده و اظهار خوشوقتی از فعالیت‌های علمی او پاسخ می‌دهد

که افزایش هزینه تحصیلی امکان پذیر نیست و طی نامه‌ای به سفارت ایران در بروکسل، او را جهت بازدید از مؤسسات علمی بلژیک معرفی می‌کند.^۶ سیدجلال پس از پانزده‌ماه اقامت در پاریس به بروکسل می‌رود و به مطالعات خود در نجوم ادامه می‌دهد.

سیدجلال با اندیشه‌های نو و معلومات جدید در زمینه نجوم و ریاضیات به ایران بازگشت و بعد از شهریور ۱۳۲۰ مدتی در دانشگاه تهران و دارالمعلمین در رشته تخصصی خود به تدریس پرداخت و مدتی هم در دانشگاه تهران فلسفه علوم اسلامی تدریس کرد. از ۲۷ آبان تا ۲۵ آذر ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م به مدت چهار هفته در کابینه قوام‌السلطنه وزیر مشاور بود. در کابینه محمد ساعد مراغه‌ای، از آبان ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م در مقام وزیر مشاور و سپس از دی‌ماه همان سال در مقام وزیر پست و تلگراف خدمت کرد. سیدجلال در کابینه ترمیمی ساعد در سمت وزیر پست و تلگراف باقی ماند. او در جلسه مورخ ۱۴ اسفند ۱۳۲۸ هیئت وزیران، به ریاست ساعد نخست‌وزیر، که در آن شناسایی کشور نوپای اسرائیل به صورت دوفاکتو از سوی ایران تصویب شد، غایب بود. او از ۱۴ فروردین تا ۵ تیر ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م با همان سمت در کابینه علی منصور حضور داشت. در شهریور ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م، در زمان نخست‌وزیری دکتر مصدق، سیدجلال دو سمت نیابت تولیت آستان قدس رضوی و استانداری خراسان را که تا آن زمان به دو نفر داده می‌شد، به درخواست خویش، با هم به دست آورد و از این روی او را در خراسان ذوالریاستین نامیدند. از آن پس، این دو سمت به یک نفر داده شد. او بعد از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از خراسان به تهران آمد.

سیدجلال پیوسته در منطقه عنوان و نفوذ داشت. حدود ۲۰ سال بعد، حجت‌الاسلام حاج-سیدجواد خامنه‌ای، پدر آیت‌الله خامنه‌ای رهبر فعلی انقلاب اسلامی ایران، از آیت‌الله میلانی درخواست می‌کند که اجازه داده شود جنازه

برادرشان، عموی رهبر انقلاب، در صحن امام رضا (ع) دفن شود. آیت‌الله میلانی به سیدجلال می‌نویسد: ”بسم‌الله تعالی مجده، جناب فضیلت- مآب اجل محترم ذی‌الریاستین آقای آقا سید جلال‌الدین تهرانی، دامت معالیه، با اهداء تسلیم و تحیت وافر، به لحاظ اکرام و احترام آقای حجه‌الاسلام و المسلمین آقا حاج سید جواد خامنه‌ای دامت برکاته که شخص عالم متقی بزرگوار این مشهد مقدس می‌باشند، مناسب است مقرر فرمایید جنازه آقای اخوی ایشان جناب آقای سید مهدی مجتهدی طاب مضجعه در صحن مطهر مدفون شوند و عده‌ای از سادات محترمین و بازماندگان آن مرحوم دلشاد گشته و شکر گذارند. محمدهادی الحسینی الميلانی، ۱۲ شهر رمضان ۱۳۹۲ [۲۸ مهر ۱۳۵۱].“^۷

سیدجلال، به گفته یکی از نزدیکانش، بسیار جاه‌طلب و طرفدار پیروی از سیاست انگلستان بود. می‌گفت ایران با پیوستگی به یک قدرت بزرگ می‌تواند از گزند قدرت‌های بزرگ دیگر در امان باشد و دست‌نشانده انگلستان بودن را به روسیه شوروی ترجیح می‌داد. او دشمن سرسخت دکتر مصدق بود و اعتقاد داشت خیره‌سری او موجب روی کار آمدن زاهدی چکمه‌پوش شده است.^۸ سیدجلال بیش از یک وزیر یا نایب‌التولیه و استاندار در عرصه سیاست ایران حضور فعال داشته است. ذکر سه رویداد زیر وقوف او از جریان‌های سیاسی و نزدیکی-اش با شاه را نشان می‌دهد.

نخست آنکه منوچهر فرمانفرمایان، فرزند عبدالحسین میرزافرمانفرما، تیمسار رزم‌آرا نخست‌وزیر وقت را سه روز پیش از کشته شدنش به هنگام بیرون آمدن از منزل سیدجلال می‌بیند. فرمانفرمایان می‌نویسد که روز بعد سیدجلال ضمن شکایت از آشفتگی ایران به او می‌گوید که کار رزم‌آرا به پایان رسیده و قرار است در شرفیابی فردا به حضور ملوکانه موافقت با استعفای رزم‌آرا را از شاه بگیرد، ولی رزم-آرا به سیدجلال می‌گوید که قصد کناره‌گیری

۲۸ اکتبر ۱۹۳۵ پاریس

وقت کم
جناب آقای مصطفی کیم بهمن جوان سوار شهبازت سوار عدالت

سردار ایمن بن فرستاده شده اند. الله اعلم. در جوابی که در گذشته در باره آن فرستاده شده بود و آن را در جواب آن فرستاده بودم.

لطفاً در جواب فرستاده شده اند. در باره آن فرستاده شده اند.

۱۳۱۲
قدت ایمن بن فرستاده شده اند. در جوابی که در گذشته در باره آن فرستاده شده بود و آن را در جواب آن فرستاده بودم.

مصطفی کیم بهمن
۱۳۱۲

بخش‌های آغاز و پایان نامه‌ای از سیدجلال تهرانی به وزیر معارف، علی اصغر حکمت، از پاریس به تاریخ ۲۸ اکتبر ۱۹۳۵/۵ آبان ۱۳۱۴.

از نخست‌وزیری را ندارد و بهتر است شرفیاب نشود که به جایی نخواهد رسید. رزم‌آرا روز بعد ترور شد.^۸

دیگر آنکه در قضیه نهم اسفند ۲۹/۱۳۳۰ فوریه ۱۹۵۲، در زمان نخست‌وزیری دکتر مصدق، که شاه قصد خروج از کشور را داشت، شب قبل از آن، قوام‌السلطنه کسی را به منزل سیدجلال می‌فرستد و می‌گوید: "به ایشان بگویید که باید فوراً شرفیاب شوند و از قول من عرض کنند که این مسافرت به مصلحت شاه و مملکت نیست." آن شخص حدود ۲۰ دقیقه بعد برمی‌گردد و از قول سیدجلال به قوام اظهار می‌دارد: "مطلب خلاف به عرض شما رسیده، من امروز ۵ بعدازظهر شرفیاب بودم و به هیچوجه آثاری از رفتن اعلیحضرت استنباط نکردم. مطمئناً این خبر خلاف واقع است." دقایقی بعد سیدجلال به قوام تلفن می‌کند که "پیغام من درست نیست و قضایا همان طور است که شما فرمودید. . . ولی چون وقت دیر است از بنده در این موقع شب کاری ساخته نیست."^۹

سوم آنکه در زمان خدمت او در خراسان، شاه هنگام بازدید از دانشگاه مشهد عدم رضایت خود را از وضع دانشگاه با تندی نشان می‌دهد، تا آنجا که گفته می‌شود در آزمایشگاه چیزی را بر زمین می‌زند و خواستار تعویض رئیس دانشگاه می‌شود، ولی وساطت سیدجلال مانع از تغییر رئیس مورد حمایت او شده است.^{۱۰}

سیدجلال با لئوپولد سوم (Leopold III, 1901-1983)، که از ۱۹۳۴ تا ۱۹۵۱ م پادشاه بلژیک بود، دوستی داشت. پس از خلع لئوپولد سوم، سیدجلال از بهمن ۱۳۳۲ تا تیر ۱۳۳۵ ش/۱۹۵۴-۱۹۵۶ م وزیرمختار و پس از استقرار سفارت کبرای شاهنشاهی در بروکسل تا پایان دوره چهارساله مأموریتش در بهمن ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۸ م سفیر کبیر ایران در بلژیک بود. او با دختری بلژیکی با نام گیلن، از خانواده‌ای ثروتمند و احتمالاً منتسب به دربار بلژیک، ازدواج کرده

بود. اوقات او بیشتر در سفارت می‌گذشت و همسرش با برادر خود در یک خانه زندگی می‌کرد. همسر او مقیم بلژیک باقی ماند، ولی آن دو چند ماه از سال را در بلژیک یا ایران با یکدیگر می‌گذراندند.

سیدجلال یک بار از ۸ مهر ۱۳۳۷ تا ۲۷ اسفند ۳۰/۱۳۳۸ سپتامبر ۱۹۵۸ تا ۱۸ مارس ۱۹۶۰ م و بار دیگر از ۳ فروردین ۱۳۳۹ تا ۱۹ اردیبهشت ۱۳۴۰ ش/۲۳ مارس ۱۹۶۰ تا ۹ می ۱۹۶۱ م سناتور انتصابی از تبریز بود.^{۱۱} او تنها سناتوری بود که به لایحه مصونیت مستشاران امریکایی (کاپیتولاسیون) که بعد به صورت قانون درآمد رأی مخالف داد. می‌گویند شاه از وی خواست تا در دوره‌های بعد به مجلس سنا نرود. او از شاه خطاب به خودش نقل می‌کند که "مجلس سنا برای شما چندان اهمیت ندارد، شما مورد علاقه من هستید و من در روزهای سخت به وجود شما نیازمند خواهم بود!"^{۱۲} او تعریف می‌کرد که روزی در خوزستان یکی از مقامات به شاه می‌گوید سیدجلال طرفدار آخوندهاست و افکار مترقی ندارد و با برنامه‌های دولت همکاری نمی‌کند، ولی شاه در جواب می‌گوید: "سیدجلال کهنه‌پرست نیست و افکار مترقی دارد."^{۱۳}

سیدجلال در ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱ م، در زمان نخست‌وزیری دکتر علی امینی، بار دیگر با فرمان شاه نایب‌التولیه آستان قدس و نیز استاندار خراسان شد. متن فرمان چنین است:

جناب سیدجلال‌الدین تهرانی نایب‌التولیه آستان قدس رضوی نظر به وظایف شرعی و علاقه خاصی که در کلیه امور آستان قدس رضوی علیه‌السلام داریم، پیوسته لازم می‌دانیم شخصی را که از هر حیث شایستگی و به امور شرعیّه اطلاعات کافی داشته باشد به سمت نیابت تولیت آستانه قدس تعیین نماییم. علیهذا به موجب این دستخط شما را به این سمت منصوب و مقرر می‌داریم که به وظایف

محو له اقدام و خاطر ما را از حسن جریان امور مشعوف دارید. هفدهم دی ماه ۱۳۴۰، محمدرضا پهلوی.

سیدجلال در خراسان از یک سو استاندار و نماینده دولت مرکزی و ناظر بر اجرای برنامه‌های دولت و ضامن امنیت و حافظ نظم عمومی بود و از سوی دیگر با برنامه‌های دولت و اصلاحات ارضی و اجتماعی مخالفت اصولی می‌کرد. می‌گویند حتی یک‌بار از پذیرفتن دکتر حسن ارسنجانی، وزیر کشاورزی و مجری برنامه اصلاحات ارضی، در محل استانداری خراسان خودداری کرد. در آن زمان، در حالی که بین شاه و مراجع قم و مشهد اختلاف پدید آمده بود، او با علما و رجال دین حشر و نشر داشت. وقتی امیراسدالله علم به نخست‌وزیری رسید، او را از خراسان به تهران فراخواند. دلیل احضار او را مخالفت با قانون اصلاحات ارضی و امتناع از اجرای این قانون در استان خراسان می‌دانند. او همچنین سال‌ها عضو شورای نشر اسکناس بود. می‌گویند زمانی که صحبت از محاکمه آیت‌الله کاشانی بود، او به شاه می‌گوید که صلاح نیست یک مرجع تقلید را به دادگاه ببرند. همچنین، گفته شده است که سیدجلال پس از واقعه پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ از آیت‌الله خمینی نزد شاه وساطت می‌کند. این شایعه باید ناشی از تشابه اسمی باشد، زیرا به نقل از آیت‌الله سیدمحمدحسین حسینی طهرانی در کتاب وظیفه مسلمان در احیای حکومت اسلام، در بحث "زندانی کردن آیت‌الله خمینی و فعالیت شدید مؤلف در استخلاص از اعدام"، در یادکردی از آقا سیدجلال‌الدین طهرانی چنین آمده است: "او مرد دانشمندی بود، ریاضیات می‌دانست و در هیأت خوب وارد بود و مرد مسلمانی بود. مدتی هم استاندار خراسان بود و خوب کار کرد. انصافاً بهترین استانداری که در زمان پهلوی کار کرد او بود."^{۱۳}

سیدجلال هیچ‌گاه از نظر مالی مشکلی نداشت. دایی او، میرزاعلی‌آقا کامبیز (صراف) که فرزندی نداشت، ثروت خود را به او بخشیده بود. منزل او

در سهراب امین‌حضور در خیابان ری بود و تا پایان سکونتش در تهران در این خانه قدیمی زندگی می‌کرد. او در تاریخ دوشنبه ۳ رجب ۱۳۳۶/ق ۲۴ فروردین ۱۲۹۷ش،^{۱۴} که فقط هجده سال داشت، نامه‌ای با نثر فاخر و مُنشیانه به حاجی ملامحمد مهدی منجم‌باشی در مشهد می‌نویسد و در پشت پاکت نشانی خود را چنین می‌دهد: "طهران، چالمیدان، منزل آقای حاجی شیخ-الاسلام ابوی." او در منزل خود کتابخانه معتبری فراهم آورد که در آن کتاب‌های بسیار در رشته نجوم و ریاضیات وجود داشت. علاوه بر کتاب، ابزار و وسایل نجوم را نیز گردآورده بود و گاهی خود به رصد می‌پرداخت. او خورشیدگرفتگی ۵ اسفند ۱۳۳۰ش/۲۵ فوریه ۱۹۵۲ را در باغ ملک-آباد مشهد رصد کرد و درصد آن و پهنای سایه را بر روی زمین نشان داد.

سیدجلال قامتی نسبتاً بلند، چهره‌ای گندمگون با پیشانی باز، سیبلی معروف به انگشتی یا هیتلری و چشمانی نافذ و گیرا داشت. متین و آرام بود و هم‌نشینانش را غالباً از اهل علم و ادب انتخاب می‌کرد و با دانشمندان و مشاهیر در ارتباط بود. او همراه با دو برادر صادق هدایت و عموی آنها در تاریخ ۲۴ فروردین ۱۴/۱۳۳۰ آوریل ۱۹۵۱، پنج روز بعد از خودکشی صادق هدایت در پاریس، به منزل پدر او در تهران رفت تا خیر مرگ پسر را به پدر بدهند.^{۱۵} صادق هدایت برادرزن تیمسار رزم‌آرا بود و آنها می‌خواستند خبر بد را به کسی بدهند که دامادش تقریباً چهل روز قبل از آن ترور شده بود.

سیدجلال طی اقامت در اروپا از متون و منابع قدیم، از جمله هزاران صفحه نسخه‌های خطی، میکروفیلم تهیه کرد. در انجمن بین‌المللی نجوم سمتی داشت و مدتی هم برای تدریس از پاریس به بروکسل پرواز می‌کرد. خطی زیبا داشت و شکسته و نستعلیق را خوش می‌نوشت. اشعاری هم سروده است که نمونه‌هایی از آن در بیوتات آستان قدس رضوی وجود دارد. سیدجلال مورد احترام روحانیون بود، ولی گمان نمی‌رود به مرتبه اجتهاد رسیده باشد.^{۱۶}

سیدجلال آثار علمی و ادبی بسیاری از خود باقی گذاشته است، از آن جمله‌اند ۱. گاهنامه‌ها از ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۶ ش، ۲. ترجمه کتاب طبقات الامم صاعد اندلسی، ۳. تاریخ علم نجوم در اسلام، ۴. تحقیق و چاپ چهارمقاله عروضی سمرقندی، ۵. تحقیق تاریخ جهانگشای جوینی، ۶. صُور فلکی و تاریخ معرفت ملل قدیمه، ۷. تحقیق بخشی از جامع التواریخ رشیدی، ۸. ترجمه هیأت فلاماریون (Nicolas Camile Flammarion, 1842-1925) حدودالعالم من المشرق الی المغرب، ۹. تحقیق لُب التواریخ یحیی بن عبداللطیف قزوینی، ۱۱. تحقیق فارسنامه ابن بلخی، ۱۲. تحقیق محاسن اصفهان مافروخی، ۱۳. رساله الارشاد در شرح حال صاحب بن عباد (به زبان عربی)، ۱۴. تحقیق تاریخ قم، ۱۵. رسم اشکال هندسی، ۱۶. کتابی در مسائل مختلف، ۱۷. حل مسائل مجسمات و قطع مخروط، ۱۸. کتاب منتخب الرمل و ۱۹. بدایه-الهیئت. تقریباً همه منابع یادشده در کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارند و چند نسخه دست-نوشته او نیز در زمره وقفیاتش در آن کتابخانه موجود است.^{۱۷} او در مقدمه گاهنامه ۱۳۱۳ ش می‌نویسد: ”بر هر فرد ایرانی لازم است به اندازه توانایی خود در پیشرفت و ترقی مملکت ایران کوشش نماید.“

سیدجلال در جریان انقلاب مردم ایران در ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۹م نقشی دیگر داشت. محمدرضاشاه در ۲۶ دی ۱۳۵۷/ ۱۶ ژانویه ۱۹۷۹ ایران را ترک کرد، ولی قبل از آن از سیدجلال، که در پاریس زندگی می‌کرد، خواسته بود که به ایران بیاید. شاه قبل از ترک ایران شورای نیابت سلطنت را تشکیل داد و ریاست شورا را بر عهده وی گذاشت. آیت‌الله خمینی که انقلاب ایران را از پاریس رهبری می‌کرد، به سیدجلال، که از پیش او را می‌شناخت، پیغام داد از سمت خود استعفا و شورای سلطنت را غیرقانونی اعلام کند.

سیدجلال بعد از رفتن شاه به پاریس رفت و در تاریخ ۱ بهمن ۱۳۵۷ ش/ ۲۱ ژانویه ۱۹۷۹ متن

بدون مخاطب و بدون نقطه زیر را، که در واقع استعفا یا بود، اعلام کرد:

قبول ریاست شورای سلطنت ایران از طرف اینجانب فقط برای حفظ مصالح مملکت و امکان تأمین آرامش احتمالی آن بود ولی شورای سلطنت به سبب مسافرت اینجانب به پاریس که برای نیل به هدف اصلی بود تشکیل نگردید در این فاصله اوضاع داخلی ایران سریعاً تغییر یافت بطوریکه برای احترام به افکار عمومی مصلحت در آن بود که کناره‌گیری کنم و کناره‌گیری کردم از خداوند و اجداد طاهرین و ارواح مقدسه اولیاء اسلام مسئله دارم که مملکت و ملت مسلمان ایران را در عنایات حضرت امام عصر عجل الله تعالی فرجه از هر گزند مصون داشته و استقلال وطن عزیز را محفوظ فرماید محمدالحسینی سید جلال‌الدین تهرانی^{۱۸}

سیدجلال روز بعد، ۲ بهمن ۱۳۵۷، با آیت‌الله خمینی در نوفل لوشاتو دیدار کرد. فردوسی‌پور می‌نویسد: ”درست زمانی که سیدجلال آمده بود محضر امام اُمت برسد، من با چند نفر دیگر از برادران روحانی مبارز نجف اشرف وارد نوفل لوشاتو شدیم و به اتفاق ایشان خدمت حضرت امام رسیدیم. جلسه نسبتاً عمومی بود. سیدجلال وقتی نشست، می‌لرزید و دستهایش تکان می‌خورد. حضرت امام فرمودند: ”چیته؟ حال شما چطور؟“ گفت: ”آقا می‌ترسم، می‌ترسم، خیلی می‌ترسم، وحشت دارم.“ امام فرمودند: ”نترس همه چیز تمام شد، با رفتن شاه همه چیز تمام شد.“ [سیدجلال] حرف دیگری نزد، زیر بغلش را گرفتند، بلند شد و رفت.^{۱۹} دکتر ابراهیم یزدی که در آن جلسه حضور داشته است، حالت ترس و لرز و ناتوانی سیدجلال را تکذیب می‌کند.^{۲۰} و به این ترتیب بساط سلطنت در ایران برچیده و یک نظام حکومتی جدید پایه‌گذاری شد.

سیدجلال از آن پس در پاریس اقامت کرد و دیگر به ایران بازنگشت. بعد از انقلاب، منزل مسکونی

و کتابخانه و اسباب نجوم خود را، به وکالت عباس واعظ طبسی، وقف آستان قدس رضوی کرد. ناظر وقف محمدتقی فلسفی، واعظ معروف بود که از اموال وقف شده صورت برداری کرد. منزل او واقع در ضلع غربی خیابان ری، نرسیده به سه‌راه امین حضور مدتی دفتر آستان قدس رضوی در تهران بود، ولی پس از کشمکش‌های اداری سرانجام تخریب شد.^{۱۱} او در ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م در نامه‌ای به فلسفی از بیماری همسرش سخن می‌گوید. پس از مرگ همسر، ثروت موروثی را به مؤسسات خیریه می‌دهد و از آن پس مجرد باقی می‌ماند. او هیچ‌گاه دارای فرزندی نشد.

سیدجلال در تاریخ سه‌شنبه ۱۰ شهریور ۱۳۶۶ش/۷ محرم ۱۴۰۸ق/۱ سپتامبر ۱۹۸۷، در مرز ۹۰ سالگی در آپارتمان خود در ورسای، حومه پاریس، درگذشت. جنازه مومیایی شده سیدجلال، به خواست خودش چند سال بعد از فوتش، در تاریخ سه‌شنبه ۱۲ شهریور ۱۳۷۰ش/۲۳ صفر ۱۴۱۲ق/۳ سپتامبر ۱۹۹۱، از پاریس به تهران آورده شد، با پرواز شبانه به فرودگاه مشهد و از آنجا به غسلخانه بهشت رضا (ع) انتقال یافت و پس از بازکردن مومیایی، شستشو داده شد. مومیایی چنان خوب بود که تغییری در چهره و بدن او مشاهده نکردند. شب‌هنگام جنازه را به حرم امام رضا (ع) آوردند، کنار ضریح پاراوان زدند، چند سنگ از کف حرم برداشتند، گروهی از همراهان با نردبان به طبقه زیر رفتند و جنازه را در حد فاصل دارالحفاظ و دارالسیاده نزدیک قبر مادرش به خاک سپردند. پس از آمدن افراد به طبقه بالا، سنگ‌ها را به جای خود گذاردند و پاراوان‌ها را برچیدند.

^{۱۱} عزیزالله عطاردی قوچانی، فرهنگ خراسان (مشهد: انتشارات عطارد، ۱۳۸۱)، جلد ۳، بخش طوس، ۴۷. بخش‌هایی از این مقاله از این منبع اخذ شده است.
^{۱۲} او در بالای صفحه پیش‌بینی‌ها نوشته است: "به تاریخ لیله دهم ربیع الاول ۱۳۳۵ (برابر با ۵ شنبه ۱۴ دی ۱۲۹۵ / ۴ ژانویه ۱۹۱۷) در بیان برخی زوایجی است که حقیر فقیر جلال‌الدین الحسینی در علم شریف رسم نموده‌ام و مصدق بوده است.

^{۴۴} اصل این رساله نزد حسین نجمی‌ان، برادرزاده ملامحمد مهدی منجم، استاد نجوم سیدجلال، در مشهد است.
^{۴۵} سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، سند شماره ۲۵۴۱۸-۲۹۷.

^{۴۶} علی کریمیان، "نمونه امضای هیأت دولت از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ش (قسمت پنجم)،" گنجینه اسناد، شماره ۱۹-۲۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴)، ۹۳-۹۶.
^{۴۷} سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، سند شماره ۳۶۲۲۶-۲۹۷.

^{۴۸} هدایت‌الله بهبودی، شرح اسم، شرح زندگی آیت‌الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۹۱)، ۱۲ و ۷۱۶.

^{۴۹} عباس نبیری، "یادی از سیدجلال‌الدین تهرانی: آخرین رئیس شورای [نیابت] سلطنت،" ره‌آورد، شماره ۶۸ (۱۳۸۳)، ۱۷۷-۱۸۳. نبیری بیش از سه سال از نزدیکان سیدجلال در سفارت ایران در بروکسل بود.

^{۵۰} محمد امینی، "دشنه سوداگران سیاسی در کف خون‌ریز فداییان اسلام،" ره‌آورد، شماره ۹۱-۹۲ (۱۳۸۹)، ۲۷۱-۲۷۳.
^{۵۱} سعید مهدوی، "خاطره‌ای از نهم اسفند ۱۳۳۰،" خاطرات وحید، شماره ۱۶ (بهار ۱۳۵۱)، ۷۹-۸۲.

^{۵۲} جلال متینی، "خاطرات سالهای خدمت در دانشگاه مشهد،" ایران‌شناسی، سال ۲۱، شماره ۱ (۱۳۸۸)، ۱۷۷-۱۷۸.
^{۵۳} کریمیان، "نمونه امضای هیأت دولت از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ش (قسمت پنجم)،" ۹۳.

^{۵۴} عطاردی قوچانی، فرهنگ خراسان.
^{۵۵} سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، وظیفه مسلمان در احیای حکومت اسلام (مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۳۷۲)، ۳۸ و ۵۶.

^{۵۶} دوشنبه یا چهارم رجب مطابقت دارد و سوم رجب یا یکشنبه. کپی نامه نزد یکی از نگارندگان (س.ح.ح.) است.
^{۵۷} جهانگیر هدایت، "پنجاهمین سالروز خودکشی صادق هدایت،" بخارا، شماره ۱۷ (فروردین ۱۳۸۰)، ۲۸۸.

^{۵۸} معمولاً کسانی که به مرتبه اجتهاد می‌رسند، با کنیه‌ای به نام زادگاهشان خوانده می‌شوند، مانند روح‌الله موسوی (مصطفوی) با نام آیت‌الله خمینی، محمدرضا موسوی با نام آیت‌الله گلپایگانی، علی‌بن جواد حسینی با نام آیت‌الله خامنه‌ای و علی‌اکبر هاشمی بهرمانی با نام آیت‌الله هاشمی رفسنجانی، اما سیدجلال از هجده‌سالگی سیدجلال تهرانی امضا می‌کرد.

^{۵۹} علی مدرسی، نوه دختری سیدحسن مدرس، در دیدار با یکی از نگارندگان (س.ح.ح.) گفته است که حدود ۲۰ سال پیش از انقلاب، او صدها جلد نسخه‌های خطی متعلق به سیدجلال را فهرست‌نویسی کرده و در آن میان تعداد بسیاری نسخه‌های خطی از اشعار حافظ وجود داشته است.

^{۶۰} کریمیان در صفحه ۹۴ متن استغفای سیدجلال را به صورتی متفاوت آورده است. یقین نداریم که از کدام متن استفاده شده است، ولی متن زیر و تغییرات آن نزدیک به شیوه نگارش سیدجلال در آن زمان نیست. متن اصلی نزد دکتر ابراهیم یزدی است. در زیر، افزوده‌ها و تغییرات متن جدید با خط زیر آنها مشخص شده‌اند:

یکشنبه اول بهمن‌ماه ۱۳۵۷ هجری شمسی مطابق با ۲۲ شهرالمظفر ۱۳۹۹ هـ ق پاریس. قبول ریاست شورای سلطنت ایران از طرف اینجانب فقط برای حفظ مصالح مملکت و امکان تأمین آسایش احتمالی آن بود، ولی شورای سلطنت

سی سال انتشار



به سبب مسافرت اینجانب به پاریس که برای نیل به هدف اصلی بود تشکیل نگردید. در این فاصله اوضاع داخلی ایران سریعاً تغییر یافت، بطوریکه برای احترام به افکار عمومی با توجه به فتوای آیت‌الله العظمی خمینی دامت برکاته مبنی بر غیرقانونی بودن آن شورا، آن را غیر قانونی دانسته کناره‌گیری کردم. از خداوند و اجداد طاهربین و ارواح مقدسه اولیاء [اسلام حذف شده است] مسئلت دارم که مملکت و ملت مسلمان ایران را در ظل عنایات حضرت امام عصر عجل الله تعالی فرجه از هر گزند مصون داشته و استقلال وطن عزیز ما را محفوظ فرمایند. محمدالحسینی، سید جلال تهرانی.^{۱۳} اسماعیل فردوسی‌پور، "خاطرات... از نجف تا پاریس و تهران"، مشکوه، شماره ۲۳-۲۴ (۱۳۶۸)، ۲۱۱.

^{۱۴} از قول یک راوی متوفی این داستان نیز نقل شده است که سیدجلال در دیداری دو نفره با آیت‌الله خمینی در پاریس کناره‌گیری خود را از شورای سلطنت مشروط به نصب او به سمت نخستین رئیس جمهور [موقت] می‌کند، ولی آیت‌الله خمینی یک روز بعد از اعلام کناره‌گیری او، نقض عهد می‌کند. این نقل مورد اعتماد نیست، زیرا در همانجا این شرح نادرست آمده که پس از درگذشت سیدجلال، مأموران شهرداری پاریس جسدش را در گورستان عمومی شهر به خاک می‌سپارند. بنگرید به حسین لاجوردی، "آخرین رئیس شورای سلطنت و اولین رئیس جمهور اسلامی ایران"، ره-آورد، لس آنجلس، ۱۳۸۲، شماره ۶۵ (۱۳۸۲)، ۱۹۴-۱۹۶.

^{۱۵} خانه سیدجلال طی مصوبه شماره ۴۵۶۸ مورخ ۱۳۸۰/۱۰/۱۱ سازمان میراث فرهنگی کشور،^{۱۶} به دلیل ویژگی‌های منحصر به فرد در معماری و محفلی جریان‌ساز در تاریخ ایران^{۱۷} در فهرست آثار ملی ایران ثبت شد. سه سال بعد، پیشنهاد حذف آن از فهرست آثار ملی ایران، یعنی اجازه تخریب آن، داده شد. مدیر کل دفتر ثبت میراث فرهنگی و طبیعی فتوکی و صیتنامه سیدجلال را مبنی بر ماندن منزل و موزه‌شدن آن ضمیمه نامه‌ای کرد که در آن نوشت: "چنانچه این رسم رایج شود که هر اثر ثبت شده‌ای را تخریب نمایند و سپس به این بهانه خواستار خروج آن از فهرست آثار ملی و نوسازی آن شوند، دیگر چه ضمانتی وجود دارد که بتوان آثار را حفظ نمود." و به این ترتیب موضوع دنبال نشد. سال بعد که مسئولان عوض شدند، خانه تخریب شد.

فصل نامه آزاداندیشان ایران

اشتراک: ۸۱۱۷ - ۷۲۴ (۳۱۰)

rahavard@rahavard.com
www.rahavard.com

رنگ شادی در کلام رنگین رودکی

محمدناصر رهیاب

استاد دپارتمان دری دانشکده ادبیات و
علوم بشری دانشگاه هرات

Mohammad Naser Rahyab

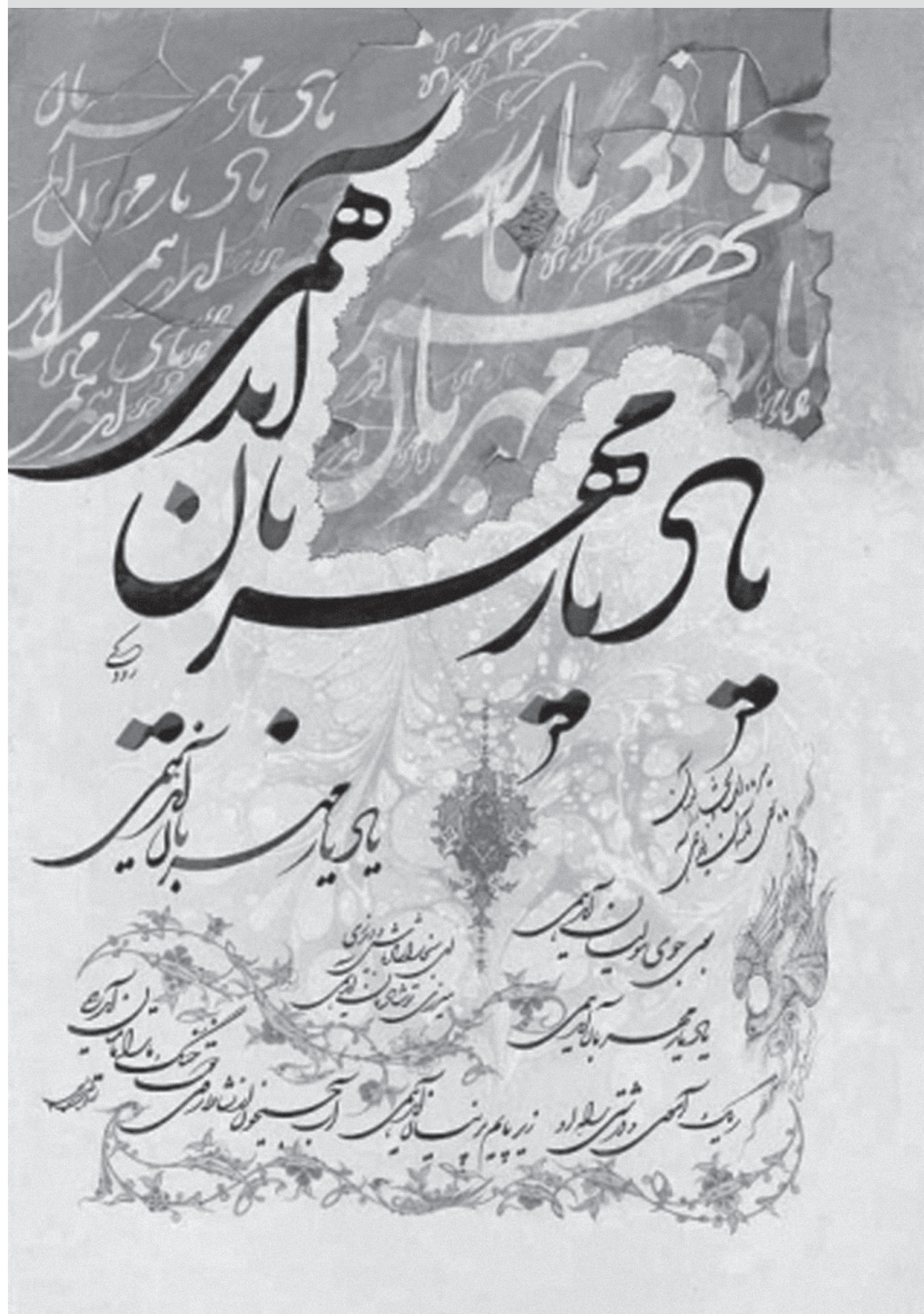
mnrahyab@yahoo.com



دیباچه
آیا آنچه با نام رودکی (۲۴۴-۳۲۹ق/ ۸۵۸-۹۴۰م) رقم خورده است، از آن خود اوست؟ که می-داند. در فرجامین همایشی که در بزرگداشت رودکی در تاجیکستان برگزار شد، پژوهشگران هم آوا گفتند دیوان رودکی فرازآورده سعید نفسی باوری‌ترین و بهترین دیوان رودکی است؛ پس در درنگ کنونی چاره‌ای نیست، ماییم و همین دیوان. بر من مشورید، به این دیوان نیز باور چندانی ندارم. ببینید، مسلم‌ترین قصاید رودکی مادر می است و شکوائیه از پیری. برای من جالب است که رودکی در آن قصیده‌ای که از پیری مویه سر می‌دهد، هرگز از نابینایی خود دم نمی‌زند. از اینجاست که زندگینامه رودکی و سرودهای او، هر دو، پرسشناک می‌شوند؛ چنان-که کوری و ناکوری رودکی یکی از گپ‌های جنجال‌برانگیز بوده است و هست: فروزانفر، باری از دیوانش برای اثبات نابینایی او، بیت-هایی را شاهد می‌آورد و زمانی برای بینایی او^۱. یکی کور مادرزادش می‌داند، دیگری در میانین سال‌های زندگی کورش می‌کند،^۲ و سه دیگر در فرجامین سال‌های زندگی.^۳ صدرالدین عینی، پس از کالبدشکافی، میل کشیدن بر چشمش را مسلم می‌داند و باز کسانی نابینایی او را ناشی از بیماری می‌گویند. پله اینکه رودکی رنج کوری را برده است، سنگینی می‌کند؛ پس شاید رودکی-ای را که در پیرانه‌سری، به سخن دقیقی و ناصر خسرو، "تیره‌چشم روشن‌بین بوده است،" در دوران جوانی روشن‌چشم تاریک‌بین دریا بیم. چرا رودکی آنگاه که بر مصیبت پیری خود می‌گرید، نه فقط هیچ اشاره‌ای به کوری خویش نمی‌کند، بل "چشمش زی زلفکان چابک" است؟^۴ آیا شرم کرده است؟ آیا این قصیده از آن رودکی نیست؟ آیا آن بیت‌هایی که نشانی از نابینایی او داشته‌اند، افتاده‌اند؟ آیا "به این سرنوشت تلخ

محمدناصر رهیاب استاد دپارتمان دری در دانشکده ادبیات و علوم بشری دانشگاه هرات است که در آنجا مضامین ادبی، نقد ادبی و سبک‌شناسی تدریس می‌کند. تاکنون مقالات فراوانی در نشریات دانشگاهی ایران، افغانستان، تاجیکستان، هند و پاکستان چاپ کرده است. برخی از کتاب‌های او عبارت‌اند از سپیده‌دم داستان‌نویسی در نقد و بررسی سی داستان دری افغانستان، گره به باد مزین درباره شیخ عبدالرحمان جامی، سبک و سبک‌شناسی، نثرنویسان برجسته زبان دری، تازه‌گوی‌های دروغین در شعر معاصر دری، چپستی شعر و پیدایی داستان معاصر دری.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/50-68



“یاد یار مهربان” قلم اسرافیل شیرچی.

چنان تن در داده و آن را بر خویشتن پذیرفته، که مانند بسیاری از واقعیات حیات به بازگفتن آن نیازی احساس نمی‌کرده است[۴]؟ آیا . . . و آیا . . . و آیا . . .؟! از شنیدن این آیاهای بسیاری کسان برآشفته خواهند شد و خواهند گفت چگونه بر سرایندهٔ مسلم این قصیده می‌شود شک کرد؟ برای من سراسر آنچه از ۹۳ سرچشمه با نام رودکی،^۶ در دیوانی، از این تذکره و از آن تاریخنامه و . . . گرد آمده‌اند، پرسشناک-اند. فروزانفر از ۱۰۴۷ بیت دیوان فراز آوریدهٔ نفیسی فقط نزدیک به ۷۰۰ بیت را از آن رودکی می‌داند.^۷ چون از نگاه سبک‌شناسی میان این سروده‌ها تفاوت بسیار است، باز پرسش‌ها قافله می‌شوند: آیا به سخن نفیسی، دست‌کم ”چار یک“ این پرداخته‌ها از خود رودکی است؟^۸ آیا نوع ادبی یا قالب ادبی، مثلاً مثنوی، قصیده، غزل، رباعی، قطعه و . . . مهر خویش را بر آنها گذاشته‌اند؟ آیا منظوم ساختن متن‌های دیگران و آفرینش‌های عاطفی مرزی میان آنها کشیده‌اند؟ آیا دوره‌های زندگی نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری رودکی را نمود می‌بخشند؟ آیا . . . و آیا . . . و آیا . . .؟ کسی نمی‌داند. ببینید، میان نظامی غزل‌سرا و داستان‌سرا چه مایه تفاوت است، تا آنجا که این سرایشگر داستان‌های دل‌انگیز غنایی را کسی غزل‌پرداز نمی‌داند و یا میان مولوی شاعر در دیوان شمس و ناظم در مثنوی معنوی تا چه جای‌هایی فرق دیده می‌شود؟ من نگویم، تو بگو. پس به من حق بدهید نام این نبشته را بگذارم رنگ شادی در کلام رنگین رودکی، نه سیمای شاد انسان در نگاه رودکی. این ناباوری هرگز نمی‌خواهد بگوید که از کور نویسندگی و شاعری بر نیاید، زیرا می‌داند هومر و بشار و معری کور بوده‌اند و در دوران معاصر، خانم هلن کِلر (Helen Adams Keller, 1880-1968) کور و کر و گنگ بود، مگر نویسندهٔ آوازه‌مندی شد. و هرگز نمی‌خواهد جایگاه رودکی را، که هم‌روزگاران و پسینیان، او را صاحبقران شاعری، مقدم شاعران عجم، آدم‌الشعرا، استاد شاعران جهان و سلطان شاعران خوانده‌اند نادیده بگیرد،^۹ زیرا رودکی چنان اَبَرشاعری است که بزرگانی

چون عنصری (۳۵۰-۴۳۱ق/۹۶۱-۱۰۴۰م) و مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق/۱۲۰۸-۱۲۷۴م) کلام او را تضمین و از او پیروی کرده‌اند، تا آنجا که شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴م)، همهٔ آنچه را حافظ شیرازی (۷۲۷-۷۹۲ق/۱۳۲۷-۱۳۹۰م) گفته است، فقط شرح همین دو بیت او می‌داند:

روی به محراب نهادن چه سود
دل به بخارا و بتان طراز
ایزد ما وسوسهٔ عاشقی
از تو پذیرد، نپذیرد نماز^{۱۰}

یکی از بخش‌های جنجال‌برانگیز دیگر، به‌ویژه اگر بخواهی باورهای رودکی را آینه‌داری کنی، مثنوی‌های منسوب به اوست. نظم کلیله‌ودمنه و چهار مثنوی سندبادنامه، عرایس‌النفایس، ارداویراف‌نامه و دوران آفتاب را با نام رودکی پیوند زده‌اند که هیچ‌کدام آنها در دست نیست. نفیسی جز کلیله‌ودمنه و سندبادنامه، شش مثنوی دیگر را به رودکی نسبت می‌دهد که فقط بر بنیاد بیت‌های پراکنده‌ای که در دست است، از روی وزن جدا ساخته شده‌اند. از سه‌تای این مثنوی-ها ۳ بیت، از دیگری ۲۸ بیت، از پنجمین ۴۳ بیت و از ششمین ۱۳ بیت به ما رسیده است. آیا این مثنوی‌ها همه نظم متن‌های از پیش پرداخته بوده‌اند یا آفرینش خود رودکی‌اند؟ کسی نمی‌داند. هر چند بیشترینهٔ ۱۱۵ بیتی که از منظومهٔ کلیله‌ودمنهٔ رودکی بازمانده‌اند، با گزارش دری نصرالله‌بن عبدالحمید (قرن ۶ق/۱۲م) برابر می‌آیند، آیا در مواردی رودکی چیزهایی بر آنها نیفزوده است؟ کی می‌داند. شاید متنی که رودکی بر بنیاد آن کلیله‌ودمنه را به رشته کشیده است، جز از متنی بوده باشد که از نصرالله منشی به ما رسیده است. شاید نصرالله منشی متن رودکی را فرابیش داشته بوده باشد. اگر چنین نباشد، اندیشه‌های پرورده شده در بیت‌های بازمانده از این مثنوی‌ها به پدیدآورندگان اصلی بر می‌گردند و از آن رودکی نیستند، مگر یک سخن همچنان در روانم می‌پیچد که بیت‌های این مثنوی‌ها را بر بنیاد موضوع و وزن تشخیص داده‌اند. آنجا

که موضوع برهنه به مثنوی‌ها پیوند نمی‌خورد، تنها به وزن اعتنا می‌شود و بس. باز پرسش - هایی چند خود را به رخ می‌کشند، به‌ویژه اگر پای تکبیت‌ها در میان باشد: آیا اینها وابسته به غزلیات، قصاید و قطعات رودکی نبوده‌اند؟ آیا اینها از مثنوی‌هایی نیستند که آفرینش‌گر آنها خود رودکی بوده است؟ و... چون تنها تکیه کردن بر وزن ما را به جایی نمی‌رساند. پس این بیت‌ها نیز، چون سراسر بیت‌های دیوان فرازآورده شده به نام رودکی، بار سنگین انتساب را به دوش می‌کشند و هیچ کسی حق ندارد دست آنها را بگیرد و از سرای سپنجی شعر رودکی بیرون کند. از اینجا، در این نوشته به شماری از بیت‌هایی نگاه افکنده شده است که زیر نام این مثنوی‌ها جای گرفته‌اند، هر چند اگر بدین بیت‌ها چشمی نمی‌دوختم، باز هم به همان برآیندی می‌رسیدم که رسیده‌ام، مگر با نمونه‌ها و نمودارهای کمتر.

به جایگاه انسان در سخن رودکی، با نگاه‌های ویژه و تا جایی همگون، پیش از این بسیار نگریده‌اند: آخر رودکی را شاعر پند و اندرز و حکمت می‌دانسته‌اند. تا آنجا که بر من روشن است، دربارهٔ اندیشه‌های انسان‌دوستانهٔ رودکی در نوشته‌های فرهنگ‌یانی چون صدرالدین عینی، سعید نفسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، برتلس، ع. میرزایف، ا. س. برگینسکی، ش. شاه محمد، ا. افصح‌زاد، زرین‌کوب، ذبیح‌الله صفا، میرباقری فرد، برزین مهر، زاهده غفوری، میرزا ملااحمد، پرتو نادری و... به گونهٔ فشرده یا گسترده موضوع - هایی پی افکنده شده‌اند. به یک سخن، هر آنکه دربارهٔ سروده‌های رودکی چیزی یا چیزهایی نوشته، بر این نمود نمایان پرداخته‌های او درنگی کرده است. در این نوشته نیز بر موضوع‌های جوانی و پیری، شادخوارگی و غم‌فزایی، مرگ - فرجامی و بی‌وفایی جهان‌نگاه‌هایی افکنده می‌شود، اما مسایل به گونهٔ دیگری رنگ می‌گیرند و همهٔ پند و اندرزها در گنجهٔ ویژه‌ای گذاشته می‌شوند و با چتکهٔ دیگری ردیابی و رده‌بندی می‌گردند که می‌شود نمای نوآیین را در آن تماشای

کرد؛ هرچند از زیر انبوههٔ نوشته‌های گذشتگان، با سخن تازه سرفراز بیرون آمدن کاری سخت دشوار است که گفته‌اند: آلو از آلو رنگ می‌گیرد و همسایه از همسایه پند:

زمانه پندی آزادوار داد مرا
زمانه را چو نکو بنگری همه پند است^{۱۱}

۱. شاد زیستن

۱.۱. فضای شادی

فضای شعر رودکی شادی‌آفرین است. اگر او را معلمی بدانیم که همواره پند و اندرز بر لب دارد، از آنچه می‌خواهد زندگی شاگردانش همیشه سیراب باشد، شادی و شادخوارگی است، نه چیز دیگر. درست است که رودکی در کودکی قرآن را فراگرفته و با شعر و ادب عرب آشنایی تمام داشته، مگر هرگز عارف مشرب و صوفی منش نبوده است، حتا اگر گفته باشد:

مرا ز منصب تحقیق انبیاست نصیب
چه آب جویم از جوی خشک یونانی
برای پرورش جسم، جان چه رنجه کنم
که حیف باشد روح‌القدس به سگبانی^{۱۲}

زیرا شادی و شادخوارگی او آن بسط سرکوبگر قبض عارفانه نیست. نیز اگر او به شادی و شادخوارگی می‌گراید و می‌خواهد من و تو آن را پیشه کنیم، نه به این معناست که پاک از دین و آیین خویش برگشته باشد. در یک جامعهٔ دینی، اگر کسی بخواهد، باز هم نمی‌تواند با دین وداع گوید که ارزش‌های دینی جزء سرشت او شده، در ناخودآگاهش انباشته‌اند.

درست است که آخری‌اندیشی، ارج‌گزاری به ارشادات پیامبر اسلام (ص)، ترغیب به جهاد در راه خدا و تأکید بر اینکه هیچ چیز انباز آفریدگار نیست و هشدار دادن به کیفر اعمال در دنیا و آخرت و باز توجه دادن به اخلاص در عبادت و واجب بودن اطاعت از اولی‌الامر، نیز آوردن مفاهیم دینی چون جودی، لیل‌القدر و تلمیح -

های قرآنی چون یوسف و زلیخا و حضرت سلیمان و . . . همه و همه از گرایش‌های اسلامی و مذهبی رودکی سخن دارند و از اینکه ایمان استوار به آیین پاک اسلام داشته است؛ مگر او چنان مسلمانی نیست که به زهد پناه ببرد، بل می‌خواهد نعمت جوانی را با ایام نوشین کام و نام همراه سازد. پس با یافتن دو سه نمونه و چند اشاره به باورهای دینی نباید او را دین-مدار و عارف دانست، چنانکه کسانی چون آقای راشد دانسته‌اند.^{۱۳} این نکته را نیز بگویم که اگر عارف پرهیمنه، شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق/۹۶۸-۱۰۴۹ م)، و آن شرقی برتر، مولانای شوریده‌بلخ، به پرداخته‌های رودکی چشمی و گوشه‌چشمی داشته‌اند، برخاسته از نیروی سرشار عاطفی و فضاسازی‌های احساسی کلام آن پدر شعر فارسی دری است، نه گرایش-های عرفانی آن سرایش‌های ستایشی که بوی می و معشوق این جهانی می‌دهند و روزان و شبان او را مست مست می‌کنند. در سروده‌های رودکی به دنبال انسان کامل مباحثید که آب او و نسفی (قرن ۷ ق/۱۳ م) به یک جوی نمی‌رود، هر چند برخی عارفانه‌هایش بسی گوش‌نوازند:

خواهی تا مرگ نیابد تو را
خواهی کز مرگ بیابی امان
زیر زمین خیز و نهفتی بجوی
پس به فلک بر شو بی نردبان^{۱۴}

زیرا که او پای بر زمین دارد و دل از زمینان، به ویژه سیه‌چشمکان، بر نمی‌کند.

رودکی ستایشگر شاهان و فرمانروایان است و تا فرارسیدن روزهای تاریک پیری، کامرانی و کامگاری خویش را در به سر بردن با امیر و بلندپایگان دربار می‌داند؛ مگر اندازه نگه می‌دارد، مبالغه را به ناکجاها نمی‌رساند، راست و صادقانه سخن می‌گوید، بر ویژگی‌های انسانی ممدوح خویش تکیه می‌کند، تا او را به این آراستگی‌ها استوارتر و دلیرتر گرداند. حتا در هجویه‌ها آن مایه درشتی و آلوده‌زبانی نمی‌کند که دیگران

کرده‌اند. چرا؟ برای اینکه او حکیم است و حکمت‌پروری سخن او را از گپ‌های مدیحه-سرایان دیگر تفاوت می‌دهد و شادخوارگی او را در این جهان ناپایدار معنا دار می‌سازد.

رودکی به حکمت دریافته است که مرگ واقعیتی انکارناپذیر است و جهان خود مرگ‌آفرین. ما گنجشکانی در چنگال زاغ مرگ هستیم و در این سرای دو در، هر خرم گلی می‌بزمرد.^{۱۵} به سخن پیرهرات، "دنیا رباطی است در راه بادیه قیامت، نه در او آرام و جای اقامت." پس شاد بودن را توصیه می‌کند تا آنجا که شادباشی‌ها و لذت‌پرستی‌های او یاد بشار و ابونواس را زنده می‌کنند.^{۱۶} رودکی، این هومر شعر فارسی دری یا به باور مجتبی مینوی چاسر سرود و سخن، مانند "هوراس، شاعر رومی، که دنیای آسوده، اما شتابان بی‌ثبات خویش را با چشم شوق و لذت می‌دید و در روزهای زرین فرمانروایی آگوست، بانگ امروز را در کتاف در می‌داد، . . . لذت‌ها و رامش‌هایی را که در کنار سیه‌چشمان بخارا در می‌یافت، قدر می‌شناخت و با همان آهنگ هوراسی می‌گفت: شادزی با سیه چشمان شاد . . ." از اینجاست که این بانگ‌های پرشور و این دم‌غنمیت‌شمردن‌ها، که با دربارهای آن روز بخارا و آرامش و رامش دوره سی‌ساله نصر بن احمد سامانی همخوانی و همخوانی دارند، شنیدنی و دل‌انگیزند.

انسان هسته هستی‌شناسی رودکی است. اگر از جهان بیرونی یا هر چیز دیگر سخن می‌زند، به گل روی انسان است: یا به انسان پیوندی دارند یا از ویژگی‌های اویند. رودکی می‌خواهد زندگی با شادمانگی همراه باشد، پس شاد زیستن بنیادی-ترین ویژگی‌ای است که آدم‌گری آدمی را سامان می‌بخشد. رودکی اگر در پیرانه‌سرای‌ها، سخنان سوزناک پندآمیز می‌گوید، همه در چنبره حسرت جوانی و شادخوارگی‌های آن است. اگر از تهیدستی، فرتوتی، افسردگی، دردمندی و ناتوانی خویش یاد می‌کند و اگر می‌زارد و می‌نالد، یاد آن زندگی پرخواسته و پرخواهش است که آه از دلش بر می‌کند، نه چیز دیگر.

لذت‌پرستی رودکی دو بُعد دارد: یکی جسمانی که در بند زر و دختر رز است و غرق در رامش‌ها و مستی‌های دربار و درباریان و دیگری معنوی. آنگاه که از خواب‌زدگی و می‌زدگی بیدار می‌گردد و دست‌زی زلفکان زیبارویان سیه‌چشم ندارد که اصالت لذت او اپیکوری می‌شود و این اوج انسان‌گرایی رودکی است:

بغنود تنم بر درم و آب و زمین
دل بر خرد و علم به دانش بغنود^{۱۸}

را برای گوارا ساختن این زندگی مرگبار پیشنهاد می‌کند. چرا؟ چون مرگ گزیرناپذیر اختیاری نیست، مگر شادمانه یا غمگانه زیستن در دستان خود آدمی رنگ می‌گیرد و گزینشی است: می‌توان عبوس بود و می‌توان شاد و چون جهان گذران و بی‌بنیاد است و ”زندگانی چه کوتاه و دراز“ پایان‌یافتنی، لب‌ولباب بودن در جهان یا هست‌مندی انسان گذر از غم است و شادمانی را سلام گفتن.

رودکی سه دوره جداکردنی، چشم‌دوختنی و متفاوت زندگی را تجربه می‌کند: کودکی و نوباوگی یا دوره آموزش و پرورش، جوانی و میانسالی یا دوره شادمانه زیستن در میان درباریان شادخواره و سرمست از باده آبادانی و پیروزی، و پیری یا دوره تنگدستی و ناتوانی و کوری.

دوره نخست را فرو می‌گذارم. جوانی و پیری رودکی در برابر هم می‌ایستند: شادی و غم؛ مگر آنچه فراگیرتر است، شادی است، حتا آنجا که سخن از پیری و ناتوانی و موی سپید است:

من موی خویش را نه از آن می‌کنم سیاه
تا باز نوجوان شوم و نو کنم گناه
چون جامه را به وقت مصیبت سیه کنند
من موی بر مصیبت پیری کنم سیاه^{۱۹}

پیری برای رودکی مصیبت سخت است، زیرا توان و توش او را گرفته، کمرش را کمانی کرده، کورش ساخته بر شادی‌هایش نقطه پایان گذاشته است؛ مگر این مصیبت با یاد خاطرات خوش جوانی همراه است، گویی آن یادهای دل‌انگیز و جانفزا این پیری دردانگیز و غم‌افزا را گوارایی می‌بخشند. از قصیده ”مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود“ نیز با یاد خاطره‌های جوانی شادی می‌ریزد که باید فریادگر اندوه می‌بود.

با خواندن شعرهایی منسوب به رودکی، هر خواننده‌ای شادی را به گونه‌ای تجربه می‌کند. پرسشی هست: چه دلایلی وجود دارد که با همه

و باز این اوج شاد زیستن حکیمانه رودکی است و کار کمی هم نیست که گفته‌اند: شاد بودن هنر است، شاد کردن هنر والاتر؛ زیرا انسان درشتخوی هم خود را می‌خورد و هم دیگران را، چونان مدرسی که خشونت درس او را درشتناک و کشنده‌تر از زهر هلاهل می‌کند و از زمزمه زیبای محبت فرسنگ‌ها به دور می‌راند. هرچند، در درنگ‌هایی خشم و خشونت نیز والای‌های خود را دارند، چنان‌که خشماگینانی چون ناصر خسرو و فیلسوفان گریانی چون هراکلیت از بشکوهان فرهنگ بشری‌اند. بگذریم و بر سخن خویش فرود آییم.

رودکی چگونه زیستن انسان در این جهان را ذهنی و انتزاعی پی نمی‌افکند. کتاب زندگی را می‌گشاید،^{۱۹} واقع‌گرایانه گذشت درنگ‌ها را در می‌یابد، مرگ را ناگزیر می‌بیند و می‌داند که با بی‌وفایی‌های جهان کاری از کسی ساخته نیست.^{۲۰} پس به این برآیند می‌رسد که به زبان خیام، ”دریاب دمی که با طرب می‌گذرد.“ گویی عارفانه و مولویانه می‌خواهد بگوید: ”صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق،“ مگر عارف می‌خواهد به دامن تجربه‌های روحانی چنگ بزند و رودکی می‌خواهد آنچه را به دیگران نثار می‌کنیم و آنچه را خود می‌خوریم و می‌نوشیم، نعمت بدانیم،^{۲۱} با چنین گشاده‌دستی‌های خردمندانه، شادمانه و سرزنده زندگی کنیم تا از رنج و غم دوری کرده باشیم.

در نگاه رودکی، مرگ فرجامی زندگی و شاد زیستن در برابر هم می‌ایستند و او شاد زیستن

مرگان‌اندیشی و نکوهش‌های فراوان جهان و نیرنگ‌بازی‌های آن، شعر رودکی را شعر شاد و رودکی را شاعر لذت‌خواه دانسته‌ام. پاسخ می‌دهم: نخست، اندوهگنانه‌ترین قصیده رودکی قصیده دندانیه اوست که در آن از تهیدستی، ناتوانی و کمر خمیده خویش یاد کرده است تا آنجا که در فرجام می‌گوید:

کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم
عصا بیار که وقت عصا و انبان بود^{۳۳}

استاد محمد داؤود منیر پس از بررسی ساختگرایانه این قصیده در سه لایه آوایی، واژگانی و نحوی به این برآیند رسیده‌اند که فزونی واژه‌های شادمانی نسبت به واژه‌های غمگنانه و فزونی بیت‌هایی که مفاخره از آنها می‌تراود، نسبت به بیت‌های دارای معنای انشایی حسرت و شکوه می‌رسانند که روح حماسی و شادمانگی فضای بیشتری را پُر کرده‌اند.^{۲۴} وقتی از چنین اندوهنامه و شکواییه‌ای که باید غم می‌پراکند شادی بریزد، پس از فضای سرودهایی که ستایش می و معشوق و بهار و زیبایی‌هاست جز شادخوارگی چیزی می‌تراود؟ هرگز.

دوم، رودکی بیشتر از سی رنگ را در سخنش به کار بسته است. فزونی رنگ‌های گرم نسبت به رنگ‌های سرد شور جوانی و گرمی عشق را نمود می‌بخشند. درنگی بر جهان رنگ‌های شعر رودکی چنین شمایی را نشان می‌دهد: رنگ سرخ ۱۵ بار، و رنگ‌های نزدیک به سرخ از جمله عقیق ۵ بار، یاقوت ۳ و لعل ۳ بار، خضاب و مرجان هر کدام ۲ بار، حنا، عنب، و بنفشه هر کدام ۱ بار که همه این رنگ‌های گرم می‌شوند ۳۲ بار؛ مگر رنگ سیاه ۱۱ بار به کار گرفته شده که هر چند با آنچه نزدیک به سیاه و تداعی‌کننده این رنگ است فزونی می‌یابد، باز هم بسی کمتر از رنگ‌های گرم نمود دارند.^{۲۵} نیز رنگ‌های آبی، سپید و سبز و چیزهایی که یادآور این رنگ‌ها هستند کبوتر مرمرین صلح و آشتی را در آسمان مرغزاران کلام رودکی به پرواز در می‌آورند و شادی‌آفرین می‌گردند. قیامت رنگ‌های گرم قیامت شادخوار-

گی است تا بر کبودی غم مرگ و سیاه‌کاری‌های جهان و این گردون دون دون چیره شویم.

سوم، بیشترین وزن‌هایی که رودکی برای شعرهایش برگزیده است، با نشست‌های شادمانه شاهانه هم‌سویی دارند: تند، روان، گوارا، شاد و شوخ و شنگ. رودکی در قالب ۱۳ بحر شعر سروده و ۳۵ وزن را تجربه کرده است.^{۲۶} بیشترین این وزن‌ها کوتاه و مطبوع‌اند. شاید یکی از دلایل گزینش این وزن‌ها آن باشد که رودکی چنگ بر می‌گیرد و با آوای دلکش شعری را می‌خواند یا راویش چنین می‌کند و بدین سان، بزم شاعرانه و شادمانه می‌آراید؛ مگر در غمگنانه‌ها نیز به وزن‌های کوتاه روی می‌آورد، زیرا می‌خواهد بگوید:

تا بشکنی سپاه غمان بر دل
آن به که می‌بیاری و بگساری^{۲۷}

ببینید، این بیت از آن سروده‌ای است که بلعمی را، که در مرگ فرزند جوانش به سوگ نشسته بود، تسلی می‌دهد:

ای آنکه غمگنی و سزاواری
وندر نهان سرشک همی‌باری^{۲۸}

باز وزن کوتاه و رقصان و سرورآفرین است، نه درازآهنگ و سنگین و غم‌افزا و چنین است سرودهای فراوان دیگر او.^{۲۹}

چارم، واژه شاد، مشتقات، ترکیبات، مترادف‌ها، هم‌معناها و نزدیک‌معناهای آن و به یک سخن، واژه‌هایی که از آنها شادی می‌ریزد، کاربرد بس فراوانی در سخن رودکی دارند و فضای آن "یاقوت‌های روان" و آن "تیغ‌های برکشیده پیش آفتاب" را، آن مستی‌ها، مستانگی‌ها، آن دست-افشانی‌ها و پایکوبی‌ها و آن چنگ‌نوازی‌ها و ولوله عود و رباب را لبریز کرده‌اند.

در یک شمارش سرانگشتی، واژه‌های شاد، شادی، شادان و شادکام ۴۱ بار، خوش و

خوشی ۱۲ بار، مست، مستی و مستان ۱۱ بار،
 خنده و خندان ۹ بار، طرب و مطرب ۸ بار، خرم
 ۷ بار، نشاط ۴ بار، عیش ۳ بار، جشن ۳ بار، فرح
 ۲ بار و واژه‌های خوشی و سرود هر کدام ۱ بار،
 که همگی می‌شوند ۱۰۲ بار به کار گرفته شده‌اند؛
 مگر واژه غم و همه آن واژه‌هایی که با این واژه
 و این فضا پیوندهایی دارند ۹۵ بار کاربرد یافته-
 اند: غم، غمان و غمگین ۳۷ بار، مرگ و مردن
 ۱۷ بار، خاک ۸ بار، اشک و سرشک ۷ بار، زار و
 زاری ۷ بار، اندوه ۳ بار، سوگ ۲ بار، ناله ۲ بار،
 اجل، محزون، رنج، لحد، گور و غصه هر کدام
 ۱ بار. این شماره‌گیری نشان می‌دهد که رودکی
 نخست می‌خواهد مرگ‌فرجامی این جهان دو در
 و نامرد را نمودار سازد تا آگاهانه این درنگ‌های
 بودن در این غمستان را با چاشنی سرود و شادی
 همراه سازیم. نیز از دست‌درازی این دشمن بدخو
 بکاهیم تا ناگوار گوارا گردد که از بودن گزیری
 نیست که نیست.

شاید به این پرسش جز این چار پاسخ پاسخ-
 های دیگری نیز باشد که مرا دیداری نشده‌اند و
 یا بدان‌ها پرداخته نشده است. مثلاً شاید از نگاه
 آوایی نیز به برآیندهای ویژه‌ای بتوان رسید.

با همه اینها، رودکی - روشنگری که خود با گذر
 از تاریکناهای روزگار، پند آزادوار زمانه را به
 گوش هوش می‌نویشد - یکی از چیزهایی که
 می‌خواهد من و شما از گذشت روزگار بیاموزیم
 این است که "این قافله عمر عجب می‌گذرد."
 پس چه باید کرد؟ "باده پیش آر هر چه باده باد."
 همه این سروده شاد، این دعوتنامه و این پندنامه
 را می‌خوانم و چرا به شادی دل دوستان هم که
 شده نخوانم؟ می‌خوانم:

شاد زی با سیاه چشمان شاد
 که جهان نیست جز فسانه و باد
 ز آمده شادمان بیاید بود
 وز گذشته نکرد باید یاد
 من و آن جعدموی غالیه‌بوی
 من و آن ماهروی حورنژاد

نیک‌بخت آن کسی که داد و بخورد
 شوربخت آنکه او نه خورد و نه داد
 باد و ابر است این جهان افسوس
 باده پیش آر هر چه باده باد
 شاد بوده است از این جهان هرگز
 هیچ‌کس؟ تا از او تو باشی شاد
 داد دیده است از او به هیچ‌سبب
 هیچ فرزانه؟ تا تو بینی داد^{۳۰}

اینجا از واژه واژه شعر شادی و هشدار می‌ریزد.
 این اوج دعوت رودکی به شادخوارگی و اعلامیه
 او در برخورد با زندگی است. در این سورنانه،
 چرایی شاد بودن پی افکنده می‌شود: چون انجام
 این جهان دون بیدادگری و بی‌وفایی است، پس
 دم را غنیمت باید شمرد.

۲.۱. چندی و چونی شاد زیستن

شاد زیستن کار بیهوده‌ای نیست، بل برای
 برانداختن بنیاد لشکر غم است و پیروز شدن بر
 مرگان‌اندیشی. این برداشت در تسلی‌نامه‌ای که
 برای بلعمی پس از مرگ فرزندش می‌سراید، نمود
 جانانه‌ای پیدا می‌کند. در اینجا نشان داده می‌شود
 که انسان در گرو ناگزیری‌های زندگی است، پس
 باید بداند "دمی با غم به سر بردن جهان یک
 سر نمی‌ارزد،" دریافتی که به دریافت آلبر کامو،
 نویسنده و اندیشمند اگزیستانسالیست فرانسوی،
 می‌ماند. او پس از روایت داستان سیزیف، ناگزیری
 انسان و خاک شدن آرزوهایش را برملا می‌سازد و
 به این برآیند می‌رسد: چون کار جهان چنین است
 و وجود اصالت دارد، پس باید بکوشیم تا نیکویی
 را پیشه سازیم و زندگی خویش را، که با ناامیدی
 همبستر است، گوارا گردانیم. رودکی در این
 سروده، "با همان لحن حکیمانه‌ای که مالرب شاعر
 فرانسوی دو پریه را تسلی می‌دهد،"^{۳۱} این گونه به
 دل‌داری بلعمی می‌پردازد:

رفت آنکه رفت و آمد آنک آمد
 بود آنکه بود، خیره چه غم داری
 هموار کرد خواهی گیتی را؟
 گیتی است، کی پذیرد همواری؟

مستی مکن که ننگرد او مستی
زاری مکن که نشنود او زاری
شو تا قیامت آید زاری کن
کی رفته را به زاری باز آری
آزار بیش ازین گردون بینی
گر تو به هر بهانه بیازاری
گویی گماشته است بلایی او
بر هر که تو دل بر او بگماری
ابری پدید نی و کسوفی نی
بگرفت ماه و گشت جهان تاری
فرمان کنی یا نکنی ترسم
بر خویشتن ظفر ندهی باری
تا بشکنی سپاه غمان بر دل
آن به که می بیاری و بگساری
اندر بلای سخت پدید آرند
فضل و بزرگمردی و سالاری^{۳۳}

اینجا درد شادی آفرین است که فریاد می شود و
شادی درد آفرین است که جاری می گردد، چه
می توان کرد؟ چنین است کار سرای سپنج، سرایی
که غم و شادی آن به هم آمیخته است، پس
چه بهتر که گذشته های غمبار را از یاد ببریم.^{۳۳}
رودکی در جوانی که شادمانه زیستن را می سراید،
می دانسته که به سخن فرخی

به وقت جوانی بکن عیش زیرا
که هنگام پیری بود ناتوانی

از این روست که هنگام پیری نیز یاد آن شادی -
ها و شادخوارگی ها در رودکی شور جوانی پدید
می آورند و خواننده را با نوای نیروبخش جوانی
گرم می سازند:^{۳۴}

شد آن زمانه که او شاد بود و خرم بود
نشاط او به فزون بود و بیم نقصان بود
... همیشه شاد و ندانستمی غم چه بود
دلم نشاط و طرب را فراخ میدان بود^{۳۵}

رودکی با واقع گرایی که دارد، می خواهد آدمی
آنگاه که همه سازوکارهای شادباشی آماده است:

بزمی برپاست، آوای رود و چنگ شنیده می شود
و جهان رنگ رامش به خود گرفته، شاد باشد؛^{۳۶}
زیرا در روی این خاک سیه اگر چنین نکند،
هرگز نمی تواند زندگی زیبا، سبز و سپیدی را به
سر برد. برای همین است که رودکی غم زدایی
را توصیه می کند و بر خوان سخنش چیزهای
خوشی آفرین می چیند و می گوید: گواراتان باد.
یکی از مضمون یابی های دل انگیز رودکی باده و
باده گساری است که این خود با شادخوارگی او و
هم پیاله های او پیوند ناگسستنی دارد:

سماع و باده گلگون و لعبتان چو ماه
اگر فرشته ببیند در اوفتد در چاه^{۳۷}

اکنون خورید باده و اکنون زبید شاد
کاکنون برد نصیب حبیب از بر حبیب
ساقی گزین و باده و می خور به بانگ زیر
کز کشت سار نالد و از باغ عندلیب^{۳۸}

ساقی تو بده باده مطرب تو بزن رود
تا می خورم امروز که وقت طرب ماست
می هست و درم هست و بت لاله رخان هست
غم نیست و گر هست نصیب دل اعداست^{۳۹}

مگر شادی و شادخوارگی در همین آلودگی بزم -
های می و مطرب پایان نمی یابد که جنبه پاک
معنوی نیز پیدا می کند، اینجاست که رودکی از
یک فضای جسمانی به فضای روحانی روی می -
آورد و شادی را به عشق و محبت گره می زند
و من تو را حالی می کند و می گوید: به سراغ
دوستان یکدل و پاک سرشت باید رفت، زیرا با
هنروان دل آگاه سرو کله زدن بسی زیباست:

هیچ شادی نیست اندر این جهان
برتر از دیدار روی دوستان
هیچ تلخی نیست بر وی تلخ تر
از فراق دوستان پرهز^{۴۰}

و باز من و تو را حالی می کند که شادی از عشق
می خیزد و انسان شاد راستکاری و راست روی

پیشه می‌کند.^{۴۱} مگر بیدل (۱۰۵۴-۱۳۳۳ق/۱۶۴۴-۱۷۲۰م) نگفته است از آن دلی که جایگاه مهربانی است، کینه و عداوت نمی‌جوشد؟

محبت از مزاج عشقبازان کینه نپسندد
پر پروانه ممکن نیست گردد زینت تیری

گویی ژرفای ناخودآگاه رودکی نیز چنین رنگ-
آمیزی شده است: آنکه به شادی روی می‌آورد،
بی‌گمان مهرورزی اختیار می‌کند و کینه‌توزی و
دشمن‌خویی را کنار می‌گذارد، چنانکه زورمندان
را چنین محکم فریاد می‌دارد: خشم را دور
بریزید،^{۴۲} ستم مکنید و توان و توش خویش را در
کار صلح و آشتی بگمارید:

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت
نزدیک خداوند بدی نیست فراموش
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند
انگور نه از بهر نبیذ است به چرخشت
عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده
حیران شد و بگرفت به دندان سر انگشت
گفتا که کرا کشتی تا کشته شدی باز
تا باز که او را بکشد آنکه تو را کشت
انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس
تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت^{۴۳}

به یادم داشته باشیم که سوزنی اگر بزیم، جوال-
دوزی می‌خوریم و به این فکر نباشیم که همواره
همگان با مقوله در عفو لذتی است که در انتقام
نیست، با من و شما روبه‌رو می‌شوند.

۳.۱. شاد زیستن، پایداری در برابر کردار جهان
جهان تحمل‌ناپذیر و بودن در جهان از سر ناگزیری
است. تنها راهی که رودکی برای تحمل‌پذیر
ساختن بودن در این جهان دریافته و به خویشتن
خویش و باز به من و شما پیشنهاد می‌کند، شاد
زیستن است، و گرنه به سر بردن در این سرابکده
سخت روانفرسا و جانگزا است. در روان رودکی
جهان این‌گونه نقش بسته است: بازگونه کرداری
که همواره در تغییر و دگرگونی است،^{۴۴} گاهی

چنین می‌کند، گاهی چنان. همه آنچه در جهان
می‌نگریم خواب است و خیال است و رسیدن
به آرزوها محال.^{۴۵} از این روی، برای اینکه من و
شما به این عروس هزارداماد و خوشروی گرویده
نشویم، هشدار می‌دهیم بدین سان بر لب دارد:

جهان همیشه چو چشمی است گرد و گردان است
همیشه تا بود آیین گرد گردان بود
همان که درمان باشد به جای درد شود
و باز درد همان کز نخست درمان بود
کهن کند به زمانی همان کجا نو بود
و نو کند به زمانی همان که خلقان بود
بسا شکسته بیابان که باغ خرم بود
و باغ خرم گشت آن کجا بیابان بود^{۴۶}

گاهی زیر زین و گاهی پشت زین. رودکی حق
دارد بر چنین جهانی بشورد و فریاد کند که ای
وای، به این جهان اعتماد مکنید که اعتماد را
نشاید، به آن دل گرم مدارید که هرگز ارزش دل
بستن را ندارد.^{۴۷} در سوگنامه ابوالحسن مرادی،
رودکی بزرگواری آن یار ازدست‌رفته را در این
می‌داند:

گنج زری بود در این خاکدان
کو دو جهان را به جوی می‌شمرد^{۴۸}

من و تو نیز باید مرادی‌وار بر این جهان ناستوده
بنگریم و آگاه باشیم:

جهان این است و چونین است تا بود
و همچونین بود، اینند یارا
به یک گردش به شاهنشاهی آرد
دهد دیهیم و تاج و گوشوارا
توشان زیر زمین فرسوده کردی
زمین داده بر ایشان بر زغارا
از آن جان تو لختی خون فشرده
سپرده زیر پای اندر سپارا^{۴۹}

کار رودکی نکوهیدن جهان است و می‌خواهد
تا می‌تواند از دل‌بستگی بدان بکاهد. او جهان

را چون گاوی شیری نشان می‌دهد که سرانجام
گاو دوشه را با لگد می‌شکند و آذرخش بر ما می-
باراند. گریه بی‌وفا و منافق و مادراندر کینه‌توزی
است که نامردی و نامردمی از سرپایش می‌ریزد
و سرانجام گرزهماری است که دمار از ما بر می-
آورد.^{۵۰} راه و روش جهان همین است و نه جز
این: زیرا جایی است که بی‌اختیار در آن آمده‌ایم
و بی‌اختیار باید رخت بریندیم و باز، هر که باشی
و هر چه باشی، به مرگ تن باید بدهی.^{۵۱} همان
سخن جبریان که در فرهنگ اسلامی هم اشعری-
ها و هم بیشترین عارفان بدان سخت باورمند
بوده‌اند. در یک جمع‌بندی، رودکی پس از زیر و
رو کردن کردار جهان و ژرف نگریستن به رفتار
آن، به سه بر آید می‌رسد. نخست، جهان درگذر
است و کار جهان درگذر است:

به سرای سپنج مهمان را
دل نهادن همیشگی نه رواست
زیر خاک اندرون ت باید خفت
گرچه اکنون خواب بر دیباست
با کسان بودند چه سود کند
که به گور اندرون شدن تنهاست
یار تو زیر خاک مور و مگس
چشم بگشا، بین، کنون پیدا است
آنکه زلفین و گیسویت پیراست
گر چه دینار یا درمش بهاست
چون تو را دید زردگونه شده
سرد گردد دلش نه ناپیاست^{۵۲}

دو دیگر، به رزق و برق این جهان سفله‌پرور
هرگز شیفته مشوید که سودی جز پشیمانی
ندارد. از یاد مبرید که کار فریب‌خوردگان جهان
با گزیدن انگشت ندامت به فرجام نمی‌رسد،
چون پدیدآور تلخکامی‌های بسیار بسیار سخت
و جبران‌ناپذیر است:

هان، صائم نواله این سفله‌میزبان
زین بی‌نمک ابا منه انگشت در دهان
لب تر مکن به آب، که طلق است در قدح
دست از کباب دار که زهر است توأمان

با کام خشک و با جگر تفته در گذر
ایدون که در سراسر این سبزگلستان
کافور همچو گل چکد از دوش شاخسار
ریق چو آب برجهد از ناف آبدان^{۵۳}

سه دیگر و فرجامین، شناختن چنین جهانی که
با خوشخرامی و چهره زیبا قصد جان ما دارد
و کارش فریب و نیرنگ است، به آسانی میسر
نیست و ژرف‌نگری می‌خواهد و بیداردلی.^{۵۴}

این جهان پاک خواب‌کردار است
آن شناسد که دلش بیدار است
نیکی او به جایگاه بد است
شادی او به جای تیمار است
چه نشینی بدین جهان هموار
که همه کار او نه هموار است
دانش او نه خوب، چهرش خوب
زشت کردار و خوب دیدار است^{۵۵}

۲. خردمندی و شاد زیستن

چه کسی چنین جهان صدرو و صدرنگ را می-
تواند به خوبی بشناسد؟ آنکه خردمند باشد،
زیرا حقیقت جهانی که غم و شادی و تلخی و
شیرینی آن سخت به هم آمیخته‌اند، به سادگی و
با سطحی‌نگری دریافتنی نیست که نیست.^{۵۶} پس
شاد زیستن و این تلخ تلخ را گوارا ساختن در
گرو خرد است و رودکی بسی بجای فرمان می-
دهد: ”این جهان را نگر به چشم خرد،“ زیرا با
سودبری از خرد شادان است که زندگی رنج‌آگین
به شناخت می‌آید، راه و رسم درست و راست
پیدا می‌کند، به آیین می‌شود و گنج بهین فرهنگ
را آذین می‌بندد:

هیچ گنجی نیست از فرهنگ به
تا توانی رو هوا زی گنج نه^{۵۷}

در نگاه رودکی خرد جایگاهی بس برین دارد، تا
آنجا که یکی از آن چهار ستون استواری است که
کاخ شادی را بر پای می‌دارد و آزادهمرد را از غم
رهایی می‌بخشد. هنگامی که پیوند این چهار چیز

را با هم و باز با شادی نیک می‌نگریم، با باور استوارتر در می‌یابیم که در ژرفای شادخوارگی رودکی، با همه سر و کله زندهایش با دربار و درباریان، گونه‌ای لذت معنوی جانانه موج می‌زند و گام‌های بسی بلندتر از لذت‌های تنی در سرزمین سخن‌هایش برداشته می‌شود:

چهار چیز مر آزاده را ز غم بخرد
تن درست و خوی نیک و نام نیک و خرد
هرآنکه ایزدش این چهار چیز روزی کرد
سزا که شاد زید جاودان و غم نخورد^{۵۸}

رودکی اگر در مرگ کسی مویه سر می‌دهد، به فرزندی و خرد او اشاره می‌کند. در سوگنامه شهید بلخی (م. ۳۲۵ ق/۹۳۷م)، خواننده را به اندیشه کردن فرا می‌خواند تا بداند که همه انسان‌ها ارزش یکسان ندارند و یک با یک برابر نیست:

کاروان شهید رفت از پیش
زان ما رفته گیر و می‌اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم
از شمار خرد هزاران بیش^{۵۹}

و اندهگنانه فریاد بر می‌آورد که مرادی چون خردمند بود به جهان پشت پا زد تا بتواند جان و خرد خویش را از خاکزدگی رهایی بخشد.

قالب خاکی سوی خاکی فگند
جان و خرد سوی سماوات برد^{۶۰}

و به دریغ اندر می‌شود آنگاه که می‌بیند خردمند و فرزانه‌ای از میان می‌رود و فرزندش بویی از پدر ندارد: نه آن ادب هست و نه آن دانش. فرزند ناخلف که به پیشیزی نمی‌ارزد، همچنانی که ما ارج چندانی نداریم، زیرا فرزندان ناخلف تاکی و انصاری و رازی و جامی هستیم، نیستیم؟ برای من این دریغ رودکی سخن امروزی می‌شود، چرا که از خود می‌پرسیم: کجایند ابن سینا و رودکی و بیرونی و مولوی؟ مگر ما خلف‌الصدق آن اسلاف

دانشور و پاک‌نهاد و آن دعوت‌گران به پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک نیستیم؟ چه درست و بجا گفت آنکه در مرگ رودکی سروده است:

رودکی رفت و ماند حکمت او
می بریزد نریزد از می بوی
... چند جویی چنو نیایی باز
از چنو در زمانه دست بشوی^{۶۱}

پس دریغ رودکی، که دریغ من و شاید دریغ شما هم هست، در فضای فرهنگ امروزی می‌پیچد و دردمندانه آن شعارهای فخرفروشانه به گذشته-های زرین را به پرسش می‌کشد:

آی دریغا که خردمند را
باشد فرزند و خردمند نی
ور چه ادب دارد و دانش پدر
حاصل میراث به فرزند نی^{۶۲}

چرا وای و دریغ؟ برای اینکه اگر سخن آزادگان با خرد و دانش همراه نباشد، شیرینی و نوایی ندارد و هرگز پذیرفتنی نمی‌شود.^{۶۳} و باز چه آسیب‌ها که به جامعه انسانی، حتا به طبیعت، از دست نادانان نرسیده است و نمی‌رسد؟^{۶۴} آیا این همه جنگ و فساد، خودخواهی و فراموشی دیگران و بریدن از نیکویی از بی‌خردی نمی‌خیزد؟ می‌خیزد:

همه نیوشه خواجه به نیکویی و به صلح
همه نیوشه نادان به جنگ و کار نغام^{۶۵}

رودکی، بسان معتزلی‌ها، رخنه خرد را در همه پله‌های ژرف نگاه کردن به زندگی برجسته می‌سازد؛ چنانکه به باور او فرزانه کسی است که خرد را پیشوای خویش سازد، بدان مایه که اگر خرد را زیان آید، حتا از زن و فرزند ببرد و در راه راست و درخشان خرد فداکارانه گام نهد.^{۶۶} بیایید امروزه اگر به خرد نگاه خیره‌کننده و مبالغه‌آمیز باورمندان به مدرنیته را نمی‌افکنیم و با دریافت‌های پسامدرنیسم، راست‌روانه و

عارفانه دست خرد را می‌گیریم و از تخت تبختر
فروزش می‌آریم و به جایگاه راستیش می‌نشانیم،
با بی‌خردی کنار نیاییم، فانوس فروزان خرد و
دانش را بر ایوان کار و بارهای روزمره، زندگی
اجتماعی و باورهای فرهنگی خویش بیاویزیم تا
روان بزرگوارانی چون رودکی شاد شود و ما نیز
به شادی معنوی دست یابیم و راه را از چاه باز
شناسیم:

تا جهان بود از سر مردم فراز
کس نبود از راز دانش بی‌نیاز
مردمان بخرد اندر هر زمان
راز دانش را به هر گونه زبان
گرد کردند و گرمی داشتند
تا به سنگ اندر همی بنگاشتند
دانش اندر دل چراغ روشن است
وز همه بد بر تن تو جوشن است^{۶۷}

۳. اندرزهای حکیمانه و شادی‌های خردورزانه
دیدیم و شنیدیم که رودکی شادمان و شادی‌خواه
خوانی می‌گستراند از جهان مرگ‌اندود، جهانی که
نامرادی می‌زاید، نامردمی و نامردی می‌کند، غم
می‌باراند و شادی می‌فروشد، جهانی که سراسر
همه پند است، اگر فرزاندگی آموختن از گذشت
روزگار در کسی رسوخ داشته باشد. رودکی
پندنیوش می‌خواهد به رسم زمانه راه برود،
همگان خویش را اندرز بدهد و بر گوش عروس
درباری شعر خویش گوشواره پند بیاویزد و چه
آذینی بهتر از این.

پند خردنواز چنان نمود نمایان، سراسری و
جانانه‌ای در سخن رودکی دارد که پرسید. اگر
چنین نمی‌بود، کسایی (ز. ۳۴۱/ق/۹۵۲م) و ناصر
خسرو (۳۹۴-۴۸۱/ق/۱۰۰۴-۱۰۸۸م)، سخن-
سرایان پارسایی و خرد او را گرمی نمی‌داشتند،
هر چند ستودن پیشگامان و اسلاف تنعنه آن
روزگاران نیز بوده است. گپی که اینجا گفتنی
است اینکه هرگز نباید این نکوداشت‌ها را وابسته
به پنداشت اسماعیلی بودن رودکی دانست،
زیرا برهان قاطع، روشن و ویژه‌ای در این زمینه

به چشم نمی‌خورد، اما در باطل شمردن ادعا
چیزهایی هست، چنانکه عبدالجلیل رازی (قرن
۶ق/۱۲م) آنجا که در کتاب النفض از شاعران
اسماعیلی یاد می‌کند، از رودکی نامی نمی‌برد.^{۶۸}
نیز رودکی، خلاف باور اسماعیلیان، به واجب
بودن فرمانبری از اولی‌الامر اشارتی دارد:

حجت یکتاخدای و سایه اوی است
طاعت او کرده واجب آیت فرقان^{۶۹}

رودکی هرچه بتواند باشد یا نباشد و به هر رنگی
جامه بپوشد، مگر آنچه از ”سیزده ره شعر او“ به
ما رسیده، پندگوی نمی‌تواند نباشد. زیرا سطر سطر
این بازمانده‌ها از اندرزدهی او به درشتی آینه‌داری
می‌کنند. هم‌روزگاران رودکی نیز به این ویژگی
برجسته کلامش آگاه بوده‌اند. حکیم ابوالحسن
شهید شعر رودکی را تالی قرآن می‌داند:

به سخن ماند شعر شعرا
رودکی را سخن تلو نبی است
شاعران را خه واحسنت مدیح
رودکی را خه و احسنت هجی است^{۷۰}

و چنین کلام پر از حکمت است که سیمای
حکیمانه رودکی را رنگ‌آمیزی می‌دارد. به سخن
عوفی ”بصر نداشت، اما بصیرت داشت... چشم
ظاهر بسته داشت، اما چشم باطن گشاده.“^{۷۱}

جامی (۸۱۷-۸۹۸/ق/۱۴۱۵-۱۴۹۳م) در بهارستان
نوشته است: ”در هشت سالگی قرآن را به
تمامی حفظ کرد و قرائت بیاموخت و شعر گفتن
گرفت“^{۷۲} نیز بنا به اشاره اسدی، اثری با نام
تاج‌المصادر (مصدرهای قرآن) به رودکی نسبت
داده شده است.^{۷۳} از امروزیان، برگیشکی سخن
مبالغه‌آمیزی درباره انسان‌گرایی او دارد: ”رودکی
اولین شاعر کلاسیک فارسی‌گوی است که نظر
خود را به انسان جلب کرده است و انسان را به
ادبیات وارد نموده است.“^{۷۴}

راستی را رودکی‌ای که داستان‌هایی چون کلیله-

و دمنه و سندبادنامه را به رشته می‌کشد، بی‌گمان راه پیشینیان فرهنگ‌پرور خویش را در پیش گرفته با چشم داشتن به پندنامه‌هایی که از زبان پهلوی یادگار مانده بوده است و گرایش فراوان مزدیسنا‌ییان به پنددهی و اندرزگویی،^{۷۵} نیز با فرا دیده داشتن آیین عبرت‌آمیز و عبرت‌آموز اسلام، می‌خواهد برای اولی‌الالباب، لب‌الباب آموزه‌های خویش را باز نماید و به خوبی از عهده بر می‌آید.

رودکی انسان را، یعنی خویشتن خویش را، می‌شناسد: معجون مرکبی که یک بهره‌آهورایی دارد و یک بهره‌آهریمنی:

آدمیزاده طرفه معجونی است
کز فرشته سرشته و ز شیطان

این موجود هنگامی که به جهان افکنده می‌شود، با هزاران ناگزیری آنچه وراثت و محیط پیرامون و تاریخ و فرهنگ و زبان بر او تحمیل می‌کنند همراه است. پس هر چه نخواهد و بخواهد میسر نیست که "نرود میخ آهنی در سنگ."^{۷۶} او دریافته است که زندگی انسان‌ها نیز با هم تفاوت‌های چشمگیری دارد، به آن سخن معروف:

او راه می‌رود که به دست آورد غذا
خواجه برای هضم غذا راه می‌رود

یا به زبان خود رودکی:

بسا کسا که جوین نان همی نیابد سیر
بسا کسا که بره است و فرخسه بر خوانش^{۷۷}

حتا در برهه‌هایی از زندگی هر فرد، نشیب و فرازهایی پدید می‌آید و انسان خواسته و ناخواسته، آگاهانه و ناآگاهانه مسیریایی را در می‌نوردد و دریافت چند و چون زندگی برایش ای بسا که نامیسر می‌شود. به برداشت رودکی، چنین انسانی به دشواری می‌تواند بر این باور برسد که "اندازه نگه دار که اندازه نکوست." او همواره فزون‌خواه است و خود را و جایگاه خود را به درستی در نمی‌یابد:

جغد که با باز و پلنگان پرد
بشکندش پر و بال و گردد لت‌لت^{۷۸}

باید به چنین کسانی گفت: دشمن را خوار بشمارید، به دوستان خویش بیفزایید که یک دشمن بسیار است و هزار دوست کم.^{۷۹} و این سخن حکیمانانه را از یاد مبرید که "با دوستان مروت با دشمنان مدارا:"

آنکه را دانم که اویم دشمن است
وز روان پاک بدخواه من است
هم به هر گه دوستی جویمش من
هم سخن باهستگی گویمش من^{۸۰}

به یاد دارید که در باور رودکی، برای شناخت این هزارتوی هزاررنگ به ژرف‌نگری نیاز است. پس سپری کردن زندگی با خیره‌سری و خودمحوری از نادانی برمی‌خیزد. دیگران را باید دریافت، امیدوار زیست و همکاری و همدردی را از یاد نبرد و دانست که سرمایه‌مادی، با همه گشایش‌گری‌هایش، روزی و روزگاری مایه‌دردسر می‌شود، دارنده را به بیراهه می‌کشاند و به دین او صدمه می‌رساند. چه بهتر که درویشی‌گزینیم و پای به دامن پیچیم و با توکل این جاده‌پرفراز و فرود را بپیماییم. نیز تکبر همان است که عزازیل را خوار و به زندان لعنت گرفتار کرده است؛ من و تو که به گرد پای آن معلم ملائکه نمی‌رسیم.^{۸۱} به خاطر دل شما هم که شده، اینجا سه برش از سخنان رودکی را می‌آورم که همه زیبایند. به شنیدن و به بار بار شنیدن می‌ارزند:

درست و راست کند این مثل خدای تو را
اگر بیست یکی در هزار در بگشاد
خدای عرش جهان را چنین نهاد، نهاد
که گاه مردم شادان و گه بود ناشاد^{۸۲}

به خیره برشمرد سیر خورده‌گرسنه را
چنان که درد کسان بر دگر کسی خوار است
چو پوست روبه بینی به خوان واتگران
بدان که تهمت او دنبه‌ای به سرکار است^{۸۳}

گر بر سرنفس خود امیری، مردی
برکور و کر از نکته نگیری، مردی
مردی نبود فتاده را پای زدن
گر دست فتاده‌ای بگیری، مردی^{۸۴}

گرو حسادت نورزیدن. آیا بدون قناعت و بی-
تکلفی، آزاد زیستن و شاد بودن میسر می‌شود؟
هرگز، هرگز:

با داده قناعت کن و با داد بزی
در بند تکلف مشو آزاد بزی
در به ز خودی نظر مکن، غصه مخور
در کم ز خودی نظر کن و شاد بزی^{۸۹}

آزاده شادان کیست؟ آنکه از هرگونه سفلگی
نفرت دارد، از سفلگان می‌گریزد تا بتواند راستی
پیشه کند که راستان رستگاراند و تا بتواند نیکی
نماید و نیکوان را ارج بگزارد و از یاد نبرد که
هرگز بدی و بدکاری پایان خوشی ندارد:^{۹۰}

چه خوش گفت مزدور با آن خدیش
مکن بد به کس، گر نخواهی به خویش^{۹۱}

پس ای دوست، راستی بگزین و از یاد مبر که
”سخت می‌گیرد جهان با مردمان سختکوش“ و
از سفلگان بگریز:

مار را هر چند بهتر پروری
چون یکی خشم آورد، کیفری بری
سفله طبع مار دارد بی‌خلاف
جهد کن تا روی سفله ننگری^{۹۲}

و پس ای دوست، راز داری پیشه کن و از یاد مبر
که ”زبان سرخ سرسبز می‌دهد بر باد:“

بس که بر گفته پشیمان بوده‌ام
بس که بر ناگفته شادان بوده‌ام^{۹۳}

مگر نه اینکه می‌خواهد بگوید: ”بگذار ننگه
باشد و گفتار نباشد/ تا گوش کسی در پس
دیوار نباشد.“ همان خودسانسوری که ریشه
در تاریخ خونریز و بسته ما دارد که تا هنوز
ما را رها کردنی نیست. دریغا که ای بسا توان
رودرو و شفاف بیان کردن باورهای خویش
را نداریم، مگر نه اینکه ”دیوارها موش دارند

چه زیبا من و تو را درس می‌دهد: ”چو استاده‌ای،
دست افتاده گیر“ که ”مردی و نامردی قدمی فاصله
دارد.“ همان‌گونه که میان رودکی ستایشگر و اندرزده
نیز گامی فاصله بیش نیست. او پیش از انوری و
دیگران بر مدیحه‌سرایی و مدیحه‌سرایان، یعنی بر
خویشتن خویش، خرده می‌گیرد و از بخشش‌های
فراوانی که گرفته است، اظهار پشیمانی می‌کند:

نخواستم ز تمنا مگر که دستوری
نیافتم ز عطاها مگر پشیمانی^{۸۵}

زیرا او به فراست دریافته است که زر وسیم
ارزشی ندارد و به گفته مردمان کوی و برزن
چرک دست است.^{۸۶} آیا اگر کوهی از سیم و
زر باشد، به همان تلخی زهر خواستن می-
ارزد؟ هرگز نی. از اینجا، او به گونه غیر مستقیم
ستایشگری را گدایی می‌داند و ستایشگران
گدامنش را مایه ننگ:

کسان که تلخی زهر طلب نمی‌دانند
ترش شوند و بنابند رو ز اهل سوال
تورا که می‌شنوی طاقت شنیدن نیست
مرا که می‌طلبم خود چگونه باشد حال^{۸۷}

چه باید کرد؟ باید بر فزون‌خواهی‌های تن آگاه
بود و مهار نفس اماره را کشید تا آوای دل آزاد-
شده از چنگ تن به خوبی شنیده شود، زیرا دل
پاک بهترین آئینه رهنمای زندگی است، دریاب
که هرچه هست دل است و بس:

با دل پاک مرا جامه ناپاک رواست
بد مر آن را که دل و دیده پلید است و پلشت^{۸۸}

در این آئینه، چه چیزهایی تماشایی می‌شوند؟
اینکه آزادگی در بند قناعت است و شادی در

و موش‌ها گوش“ و دریغا به جایی می‌رسیم که می‌خواهیم گوش‌ها را از شنیدن درس-های رودکی، این معلم زندگی، پنبه کنیم. هرچند رودکی نمی‌خواهد زبان‌درازی کند و من نیز قلم‌فرسایی، باز هم فرجامین پند پدر فخرآفرین شعر فارسی دری را به کاریز گوش‌ها سرازیر می‌کنم. به دستمایه بنگرید نه به همسایه:

زمانه پندی آزادوار داد مرا
زمانه را چو نکو بنگری همه پند است
به روز نیک کسان هان تا تو غم نخوری
بسا کسا که به روز تو آرزومند است
زمانه گفت مرا خشم خویش دار نگاه
کرا زبان نه به بند است پای در بند است^{۹۴}

اگر زبان‌درازی کرده باشم، بر من مشورید که آرزوی انسان شدن و جامعه انسانی را دارم و آرزوی شاد زیستن و جامعه شاد را. بدرود ای غم و سلام بر تو ای رودکی.

۴. پیگفتار

رودکی شاعری است که شادی‌ها و شادخوار-گی‌های درباریان مست را در می‌یابد، چنگ می‌نوازد، در ستایش می و معشوق داد سخن می‌دهد و بر خوشی‌های بزم‌های شاهانه می-افزاید. مگر رامش‌ها و رامشگری‌های رودکی، با همه سرشاری از جنبه‌های تنی به‌ویژه در جوانی و میانسالی، از یک جنبه گرم معنوی نیز برخوردارند: او به مرگ فرجامی زندگی آگاه است، او فراز و فرودهای زندگی را به چشم باز و ژرف‌نگرانه بررسی نموده، تاریخ را رویه‌گردانی کرده و راز این سرای سپنج را دریافته است. پس واکنش در برابر این جهان آدمخوار و پیروزی بر این به خاک خفتن را شاد زیستن می‌داند تا غم نتواند بر آدمی چیره گردد و زندگی او را تباہ‌تر سازد.

این شاد زیستن، که در هسته پایداری آدمی در برابر سیاه‌کاری‌های زندگی جای دارد،

پرده‌پرده شعر رودکی را رنگ شادمانه بخشیده است: در قصیده دندانیه، که شکایت از پیری و فرسودگی، تنگدستی و افسردگی و ناتوانی و دردمندی است، بنا بر یک بررسی ساخت-گرایانه حسرت جوانی سنگینی می‌کند و فضا شادمانه می‌شود. فزونی رنگ‌های گرم و آرام نمودی از شادخوارگی دارند. فراوانی وزن-های شاد حال و هوای شادی پدید می‌آورند. نیز کاربرد بسیار واژه شادی و هم‌معناها و نزدیک‌معناهای آن می‌رسانند که رودکی به شاد زیستن نگاه ویژه‌ای داشته است؛ شاد زیستن که با شناخت و دریافت راستین زندگی پیوند تنگاتنگ دارد، شناخت و دریافتی که از هر کسی ساخته نیست، زیرا شکافتن ژرفای زندگی، خردمندی می‌خواهد و با فرزاندگی است که راز دهر برای انسان هویدا می‌شود. از اینجاست که هشدارها و پند و اندرزها قافله می‌شوند و از رودکی، این رامشگر و سرودگر ستایشنامه‌های دربار سامانیان، شاعری می-سازند که هرچند عارفانه و دین‌مدارانه با جهان برخورد نمی‌کند، مگر همچون اندرزگوی مسلمان قامت می‌افرازد و حکمت او برای من و شما زندگی‌ساز می‌شود، اگر گوش شنوا داشته باشیم.

^۱ بدیع‌الزمان فروزانفر، تاریخ ادبیات ایران (تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳)، ۹۴ و ۵۳۶.

^۲ سیدمخدوم زهین، “نابینایی رودکی”، در عبدالغفور آرزو (گردآورنده)، هیچ گنجی نیست از فرهنگ به (کابل: نشر وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۷)، ۱۰۱-۱۰۴.

^۳ آیان ریپکا و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورز (تهران: انتشارات گوتنبرگ و جاودان خرد، ۱۳۷۰)، ۲۲۶؛ عبدالحسین زرین‌کوب، با کاروان حله (چاپ ۱۴؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۴)، ۱۱-۱۲.

^۴ رودکی سمرقندی، دیوان، بر اساس نسخه سعید نفیسی و ی. براگینسکی (چاپ ۴؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۵)، ۸۳.
^۵ غلامحسین یوسفی، چشمه روشن (چاپ ۹؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۹)، ۲۵.

^۶ رودکی، دیوان، ۵۹-۶۳.

^۷ فروزانفر، تاریخ ادبیات ایران، ۹۹.

^۸ رودکی، دیوان، ۱۲.

سیدعلی اصغر میرباقری فرد و دیگران، تاریخ ادبیات ایران (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳)، ۱۹۹.

شبللی نعمانی، شعرالعجم، ترجمه فخر داعی گیلانی (چاپ ۲؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳)، ۳۰.

^{۱۱} رودکی، دیوان، ۷۱.

^{۱۲} رودکی، دیوان، ۱۱۳.

^{۱۳} عبدالباری راشد، "پیام اکادمی جمهوری اسلامی افغانستان"، در عبدالغفور آرزو (گردآورنده)، هیچ گنجی نیست از فرهنگ به (کابل: نشر وزارت امور خارجه افغانستان، ۱۳۸۷)، ۳۳.

^{۱۴} رودکی، دیوان، ۱۰۶.

^{۱۵} اور تو حکیمی و راه حکمت جویی سیرت او گیر و خوب مذهب او دان آنکه بدو بنگری به حکمت گوئی اینک سقراط و هم فلاطون یونان گر بگشاید زبان به علم و به حکمت گوش کن اینک علم و حکمت لقمان مرد ادب را خرد فراید و حکمت مرد ادب را ادب فراید و ایمان (رودکی، دیوان، ۱۰۱)؛ دریغ آنکه گرد کرد با رنج کزو نیست بهر من جز سوتام هلا رودکی از کس اندر متاب بکن هرچه کردنی است با مدام که فرغول بر ندارد آن روز که بر تخته تو را سیاه شود فام (رودکی، دیوان، ۹۶)؛ بودند در خاک باشد یا فتی همچنان کز خاک بود انبودنت (رودکی، دیوان، ۱۳۲)؛ چنانکه خاک سرشتی به زیر خاک شوی نیات خاک و تو اندر میان خاک آگین (رودکی، دیوان، ۱۴۵)؛ این همه روز مرگ یکساناند نشناسی ز یکدیگرشان باز (رودکی، دیوان، ۹۲)؛ آخر هر کس ز دو بیرون نیست یا بر آوردنی است یا زدن است نه به آخر همه بفرسایند هر که انجام راست فرسدنی است (رودکی، دیوان، ۷۳)؛ جمله صید این جهانیم ای پسر ما چو صعوه مرگ برسان زغن هر گلی پژمرده گردد زو نه دیر مرگ بفشارد همه در زیر غن (رودکی، دیوان، ۹۷-۹۸)؛ هرکه را رفت همی باید رفته شمری هرکه را مُرد همی باید مُرده شمری (رودکی، دیوان، ۶۵)؛ ^{۱۶} زرین کوب، با کاروان حله، ۱۵.

^{۱۷} زرین کوب، با کاروان حله، ۱۵.

^{۱۸} رودکی، دیوان، ۱۱۹.

^{۱۹} هرکه نامخت از گذشت روزگار نیز ناموزد از هیچ آموزگار (رودکی، دیوان، ۱۵۳)؛ به روز تجربه روزگار بهره بگیر که بهر دفع حوادث تو را به کار آید (رودکی، دیوان، ۱۳۵)؛ ^{۲۰} چرخ کجه باز تا نهان ساخت کجه با نیک و بد دایره در باخت کجه هنگامه شب گذشت و شد قصه تمام طالع به کفم یکی بینداخت کجه (رودکی، دیوان، ۱۲۳)؛ ^{۲۱} مهتران جهان همه مردند مرگ را سر همه فرو کردند زیر خاک اندرون شدند آنان

که همه کوشکها بر آوردند از هزاران هزار نعمت و ناز نه به آخر به جز کفن بردند بود از نعمت آنچه پوشیدند و آنچه دادند و آنچه را خوردند (رودکی، دیوان، ۸۱)؛ با خردمند بی وفا بود این بخت خویشتن خویش را بکوش تو یک لخت خود خور و خود ده، کجا نبود پشیمان هر که بداد و بخورد از آنچه بلفخت (رودکی، دیوان، ۷۰)؛ ^{۲۲} رودکی، دیوان، ۱۰۸.

^{۲۳} رودکی، دیوان، ۸۴.

^{۲۴} محمد داؤود منیر، "گزاره ساختگرایانه از یک قصیده رودکی"، در عبدالغفور آرزو (گردآورنده)، هیچ گنجی نیست از فرهنگ به (کابل: نشر وزارت امور خارجه افغانستان، ۱۳۸۷)، ۲۶۹.

^{۲۵} پرتو نادری، "نگارخانه اندرز و حکمت"، در عبدالغفور آرزو (گردآورنده)، هیچ گنجی نیست از فرهنگ به (کابل: نشر وزارت امور خارجه افغانستان، ۱۳۸۷)، ۲۸۷.

^{۲۶} یوسفی، چشمه روشن، ۱۸.

^{۲۷} رودکی، دیوان، ۱۱۲.

^{۲۸} رودکی، دیوان، ۱۱۱.

^{۲۹} زمانه برق پر خنده، زمانه رعد پرناله چنانچون مادر از سوگ عروس سیزدهساله (رودکی، دیوان، ۱۰۹)؛ گل بهاری، بت تباری نبیذ داری، چرا نیاری (رودکی، دیوان، ۱۱۲)؛ بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی (رودکی، دیوان، ۱۱۳)؛ ای بلبل خوش آوا ده ای ساقی آن قلدح با ما ده (رودکی، دیوان، ۱۸۹)؛ بگرفت به چنگ، چنگ و بنشست بناخت به شست، چنگ را شست (رودکی، دیوان، ۱۹۰)؛ هر باد که از سوی بخارا به من آید با بوی گل و مشک و نسیم سمن آید (رودکی، دیوان، ۸۶)؛ بر رخس زلف عاشق است چو من لاجرم همچو منش نیست قرار (رودکی، دیوان، ۸۷)؛ دوستا، آن خروش بریبط تو خوش تر آید به گوشم از تکبیر (رودکی، دیوان، ۹۰)؛ ^{۳۰} رودکی، دیوان، ۷۴.

^{۳۱} زرین کوب، با کاروان حله، ۱۶.

^{۳۲} رودکی، دیوان، ۱۱۱-۱۱۲.

^{۳۳} آه از این جور بدزمانه شوم همه شادی او غمان آمیغ (رودکی، دیوان، ۱۳۹)؛ بودنی بود، می بیار اکنون رطل پرکن، مگوی بیش سخون (رودکی، دیوان، ۱۲۷)؛ ^{۳۴} آد تک بیت‌های دیگر رودکی نیز پیری نمودهایی دارد و همه نشان می‌دهند که از آن شادزیستن‌های جوانی به دریغ اندر است؛ چون برگ لاله بوده‌ام و اکنون چون سیب پژمرده بر آونگم (رودکی، دیوان، ۱۴۱)؛ سرو بودم چندگاه بلند کوز گشتم و چون درونه شدم (رودکی، دیوان، ۱۴۱)؛ ^{۳۵} رودکی، دیوان، ۸۳.

^{۳۶} کوری کنیم و باده خوریم و بویم شاد بوسه دهیم بر دو لبان پریشان (رودکی، دیوان، ۱۲۷)؛

جز به مادندر نمااند این جهان گره‌رو
 با پسندر کینه دارد، همچو با دختندرا (رودکی، دیوان، ۱۲۷)؛
 مار است این جهان و جهانجوی مارگیر
 از مارگیر مار برآرد همی دمار (رودکی، دیوان، ۸۹)؛
 مهر مفکن بر سرای سپنج
 کاین جهان پاک بازی نیرنج
 نیک او را فسانه‌واری شو
 بد او را کمرت سخت بتنج (رودکی، دیوان، ۷۳)؛
^{۸۵}گوسپندیم و جهان هست به کردار نغل
 چون گه خواب شود سوی نغل باید شد (رودکی، دیوان، ۱۳۳)؛
 ابله و فرزانه را فرجام خاک
 جایگاه هر دو اندر یک مگاک (رودکی، دیوان، ۱۳۳)؛
^۲رودکی، دیوان، ۷۱.
^۳رودکی، دیوان، ۱۰۴-۱۰۵.
^۴به چشم دلت دید باید جهان
 که چشم سر تو نبیند جهان
 بدین آشکارت بین آشکار
 نهانیت را بر نهانی گمار (رودکی، دیوان، ۱۷۷)؛
^۵رودکی، دیوان، ۷۲.
^۶آه از این جور بد زمانه شوم
 همه شادی او غمان‌آمیز (رودکی، دیوان، ۱۳۹)؛
 تلخی و شیرینیش آمیخته است
 کس نخورد نوش و شکر با پیون (رودکی، دیوان، ۱۴۴)؛
^۷رودکی، دیوان، ۱۶۷.
^۸رودکی، دیوان، ۷۵.
^۹رودکی، دیوان، ۹۴.
^{۱۰}رودکی، دیوان، ۷۷.
^{۱۱}ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: انتشارات
 فردوسی، ۱۳۶۷)، جلد ۱، ۳۷۷.
^{۱۲}رودکی، دیوان، ۱۱۴.
^{۱۳}زه، دانا را گویند که داند گفت
 هیچ نادان را داننده نگوید زه
 سخن شیرین از زفت نیارد بر
 بز به بیج هرگز نشود فریه (رودکی، دیوان، ۱۰۷)؛
 به صوت نوا و به صیت معانی
 طرب‌بخش روحم، فرحزای جانم
 خرد در بها نقد هستی فرستد
 گهرهای رنگین چو زاید ز کانم (رودکی، دیوان، ۹۷)؛
^{۱۴}توانی بر او کار بستن فریب
 که نادان همه راست بیند و رب (رودکی، دیوان، ۱۷۱)؛
^{۱۵}رودکی، دیوان، ۹۶.
^{۱۶}ندارد میل فرزانه به فرزند و به زن هرگز
 ببرد نسل این هر دو نبرد نسل فرزانه (رودکی، دیوان، ۱۴۹)؛
^{۱۷}رودکی، دیوان، ۱۵۶.
^{۱۸}رهن، "نابینایی رودکی"، ۱۰۲-۱۰۳.
^{۱۹}رودکی، دیوان، ۱۰۱.
^{۲۰}صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۷۶.
^{۲۱}محمد عوفی، لب‌الالباب، به سعی و اهتمام ادوارد براون
 (تهران: انتشارات فنخر رازی، ۱۳۳۱)، جلد ۲، ۶.
^{۲۲}عبدالرحمن جامی، بهارستان، به تصحیح اسماعیل حاکمی
 (تهران: انتشارات سینا، ۱۳۶۷)، ۹۲.
^{۲۳}ریپکا و دیگران، تاریخ ادبیات ایران، ۲۲۸.
^{۲۴}میرزا ملااحمد، "رودکی شاعر بزرگ بشر دوست"، در

کار همه راست آن چنان که بپاید
 حال شادی است، شاد باشی شادید
 اندوه و اندیشه را دراز چه داری
 دولت خود همان کند که بپاید (رودکی، دیوان، ۸۵)؛
^{۳۷}رودکی، دیوان، ۱۰۸.
^{۳۸}رودکی، دیوان، ۶۹.
^{۳۹}رودکی، دیوان، ۷۱.
^{۴۰}رودکی، دیوان، ۱۵۶.
^{۴۱}با عاشقان نشین و همه عاشقی گزین
 با هر که نیست عاشق کم گوی و کم نشین
 باشد که در وصال تو بیند روی دوست
 تو نیز در میانه ایشان نه‌ای، بین (رودکی، دیوان، ۱۰۷)؛
 هر که برود راست نشسته است به شادی
 و آن کو نرود راست همه مرده همی دیش (رودکی، دیوان، ۱۳۸)؛
^{۴۲}خویشتن پاک دار و بی‌پرخاص
 هیچ‌کس را مباحش عاشق غاش (رودکی، دیوان، ۱۸۱)؛
 خویشتن پاک دار و بی‌پرخاص
 رو به آغاش اندرون مخراش (رودکی، دیوان، ۱۸۱)؛
^{۴۳}رودکی، دیوان، ۷۳.
^{۴۴}چرا عمر کرکس دوصد سال، ویحک
 نمااند ز سالی فزون‌تر پرستو (رودکی، دیوان، ۱۴۵)؛
 ای پرغونه و باژگونه جهان
 ماند من از تو به شگفت اندرا (رودکی، دیوان، ۱۴۵)؛
 از دوست به هر چیز چرا بایدت آزد؟
 کاین عیش چنین باشد گه شادی و گه درد
 ... صد نیک به یک بد نتوان کرد فراموش
 گر خار بر اندیشی، خرما نتوان خورد (رودکی، دیوان، ۷۵)؛
^{۴۵}هان تشنه جگر مجوی زین باغ ثمر
 بیدستانی است این ریاض به دو در
 بیهوده همان که باغبانت به قفاست
 چون خاک نشسته گیر و چون باد گذر (رودکی، دیوان، ۱۲۰)؛
 گر نعم‌های او چو چرخ دوان
 همه خواب است و خواب بادفره (رودکی، دیوان، ۱۴۷)؛
 درنگ آسا سپهرآرا بپاید
 کی‌بخن در رباید گردان را (رودکی، دیوان، ۱۲۸)؛
^{۴۶}رودکی، دیوان، ۸۲.
^{۴۷}آکنون ز بهار مانوی طبع
 پر نقش‌ونگار همچو ژنگ است
 برکشتی عمر تکیه کم کن
 کاین نیل نشیمن نهنگ است (رودکی، دیوان، ۷۲)؛
 تا کی گویی که اهل گیتی
 در هستی و نیستی لثیم‌اند
 چون تو طمع از جهان بریدی
 دانی که همه جهان کریم‌اند (رودکی، دیوان، ۸۱)؛
 جهانان چنینی تو با بچگان
 که گه مادری و گاه مادندرا
 نه پادیر باید تو را نه ستون
 نه دیوار خشت و نه ز آهن درا (رودکی، دیوان، ۶۵)؛
^{۴۸}رودکی، دیوان، ۷۷.
^{۴۹}رودکی، دیوان، ۶۶.
^{۵۰}گیتی چون گاو نیک دهد شیر مر تو را
 خود باز بشنکد به کرانه خنور را (رودکی، دیوان، ۹۱)؛
 نباشد زین زمانه بس شگفتی
 اگر بر ما ببارد آذرخشا (رودکی، دیوان، ۹۱)؛

عبدالغفور آرزو (گردآورنده)، هیچ گنجی نیست از فرهنگ به
 (کابل: نشر وزارت امور خارجه افغانستان، ۱۳۸۷)، ۳۴۳.

^{۷۵} سیرت او بود وحی نامه بر کسری
 چون که به آیینش پندنامه بیاگند
 سیرت آن شاه پندنامه اصلی است
 زآنکه همی روزگار گیرد ازو پند (رودکی، دیوان، ۷۹)؛

^{۷۶} کی مار ترسکین شود و گربه مهربان
 گر موش ماژ و موژ کند گاه درهمی (رودکی، دیوان، ۱۹۶)؛

^{۷۷} رودکی، دیوان، ۹۱.

^{۷۸} رودکی، دیوان، ۱۲۹.

^{۷۹} میفلنج دشمن که دشمن یکی
 فزون است و دوست از هزار اندکی (رودکی، دیوان، ۱۷۶)؛

^{۸۰} رودکی، دیوان، ۱۵۷.

^{۸۱} گر درم داری، گزند آرد به دین
 بگنن اورا گرم و درویشی گزین (رودکی، دیوان، ۱۶۶)؛

یافتی چون که مال غره مشو
 چون بسی دید و بیند این دیرند (رودکی، دیوان، ۱۳۴)؛

کار چون بسته شود بگشایدا
 وز پس هر غم طرب افزایدا (رودکی، دیوان، ۱۵۷)؛

ایزد هرگز دری نیندد بر تو
 تا صد دگر به بهتری نگشاید (رودکی، دیوان، ۸۵)؛

^{۸۲} رودکی، دیوان، ۷۵.

^{۸۳} رودکی، دیوان، ۷۲.

^{۸۴} رودکی، دیوان، ۱۲۴.

^{۸۵} رودکی، دیوان، ۱۱۴.

^{۸۶} بیا دل و جان را به خداوند سپاریم
 اندوه درم و غم دینار نداریم (رودکی، دیوان، ۹۷)؛

زمانه اسپ و تو رایض، برای خویش تاز
 زمانه گوی و تو چوگان، برای خویش باز (رودکی، دیوان، ۹۷)؛

^{۸۷} رودکی، دیوان، ۹۵.

^{۸۸} رودکی، دیوان، ۱۳۱.

^{۸۹} رودکی، دیوان، ۱۲۵.

^{۹۰} راه آسان و راست بگزین ای دوست
 دور شو از بیکرانۀ ترفنج (رودکی، دیوان، ۱۳۲)؛

مکن خویشتن از ره راست گم
 که خود رابه دوزخ بری باورم (رودکی، دیوان، ۱۷۵)؛

نیز ابا نیکوان نمایندت جنگ فند
 لشکر فریادنی، خواسته نی سودمند
 فند جداکن ازو، دور شو از زهر دند
 هرچه به آخر به است، جان تو را آن پسند (رودکی، دیوان، ۸۰)؛

^{۹۱} رودکی، دیوان، ۱۷۴.

^{۹۲} رودکی، دیوان، ۱۱۱.

^{۹۳} رودکی، دیوان، ۱۶۵.

^{۹۴} رودکی، دیوان، ۷۱.

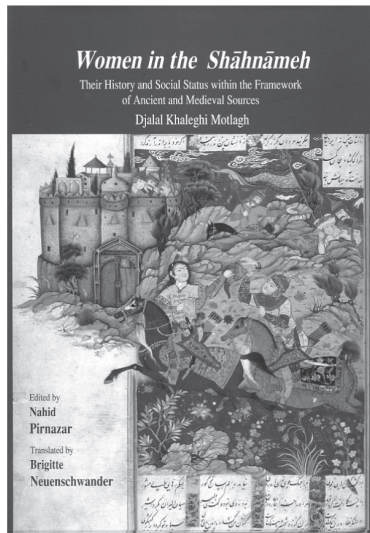
MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.
Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com
Catalog: www.mazdapublishers.com



SELECTED NEW TITLES



Women in the *Shahnameh*

Their History and Social Status within the Framework of Ancient and Medieval Sources

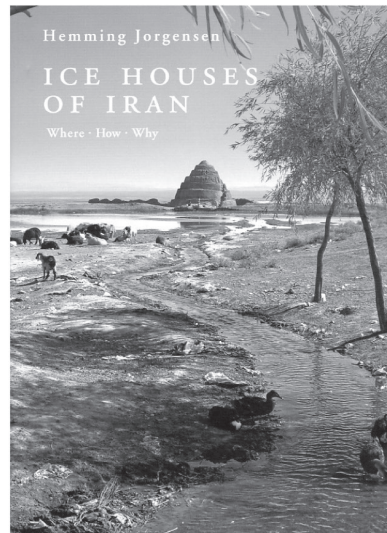
Djalal Khaleghi Motlagh

Edited by Nahid Pirnazar

Translated from German by Brigitte Neuschwander

In this volume, Professor Djalal Khaleghi-Motlagh seeks to clarify the role of the female gender within the heavenly mythology of Iran in order to determine if—and if so, to what extent—it is represented within the *Shahnameh*. The author also discusses the story of the creation of man and woman, which he connects to the story of the first women in the *Shahnameh*.

2013: xxiv+ 214pp., notes, bibl., index.
ISBN: 978-1568592787 (hard cover):\$40.00
Literature Series, No. 13



Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.* Hemming Jorgensen

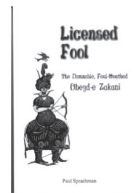
This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00
Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2

Licensed Fool The Damnable, Foul-Mouthed Obeyd-e Zakani Paul Sprachman

Illustrations by Ardeshir Mohassess

2012: xvi+ 218pp., illus., notes, bibl., index
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$40.00
Literature Series, No. 12



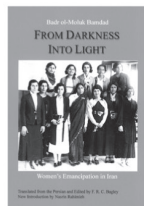
FORTHCOMING

Badr ol-Moluk Bamdad

From Darkness Into Light:

Women's Emancipation in Iran
Translated from the Persian by F. R. C. Bagley
New Introduction by Nasrin Rahimieh

2013: 140pp., notes, appendix, bibl.
ISBN: 978-1568592933
(softcover): \$25.00



MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

**At Mazda Publishers, we speak your language,
so why talk to the strangers?**

مرز در شاهنامه فردوسی

پیروز مجتهدزاده

استاد جغرافیای سیاسی و ژئوپولیتیک دانشگاه‌های تهران

ابوالفضل کاوندی کاتب

کارشناس ارشد جغرافیای سیاسی

Pirouz Mojtahedzadeh

pirouz_mojtahedzadeh@hotmail.com



Abolfazl Kavandi-Kateb

akkateb@gmail.com



پیروز مجتهدزاده (دانش‌آموخته دکتری جغرافیای سیاسی و ژئوپولیتیک دانشگاه لندن، ۱۹۹۳ و دکتری جغرافیای سیاسی خلیج فارس دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۹) استاد جغرافیای سیاسی و ژئوپولیتیک دانشگاه‌های تهران و استاد مدعو برای تدریس ژئوپولیتیک خلیج فارس و خاورمیانه در دانشگاه جورج واشینگتن است. پیش از این استاد مدعو دانشکده حقوق دانشگاه تهران، پژوهشگر ارشد مرکز مطالعات ژئوپولیتیک و مرزهای بین‌المللی دانشگاه لندن و مشاور پژوهشی دانشگاه سازمان ملل متحد بوده است. آثار فراوانی در زمینه جغرافیای سیاسی به زبان‌های فارسی و انگلیسی دارد که از آن جمله‌اند امیران مرزدار و مرزهای خاوری ایران، نام خلیج فارس در درازای تاریخ و شیخ‌نشین‌های خلیج فارس.

ابوالفضل کاوندی کاتب (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد جغرافیای سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۹) مقالاتی در مجلات علمی ایران منتشر کرده است که از آن جمله‌اند "بررسی روابط ایران و کشورهای عربی پس از حمله آمریکا به عراق"، "بررسی مفهوم کشور در شاهنامه فردوسی"، "ایران، ایران‌زمین و ایرانشهر" همچنین، پژوهش‌هایی در زمینه ارزش جغرافیایی و فضاهای حیاتی ایران و نیز ژئوپولیتیک نظام جهانی صورت داده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/70-84

تعریف مسئله

آنچه امروز ایران خوانده می‌شود، بخشی از جغرافیای فلات ایران است. پیدایش تاریخی ایران از قرارگیری آن در جنوب غربی آسیا و همسایگی با تمدن‌های کهن بین‌النهرین، مصر، یونان، چین، هند و توران آغاز می‌شود و مجموعه‌ای از تجربه‌های کشورداری و حکومت‌سازی را در پی داشته است. بر خلاف آمریکا و بریتانیا که سپر دریایی آنها سبب شده است از دسترسی دیگر انسان‌ها دور باشند، ایران "میدان رویدادها" باشد و در مقام "گذرگاه حوادث" در اداره امور چنان جهان‌بینی‌ای اختیار کند که به تصور اساطیر، "مرکز جهان" (خونیروس)^۳ فرض و حتی در ژئوپولیتیک بازی بزرگ قرن نوزدهم "سرزمین رابط"^۴ شمرده شود. طی ۳ هزار سال گذشته، ایران همواره شاهد یورش و تاخت‌وتاز اقوام گوناگون و استقرار آنها در این سرزمین بوده است.^۵ بدین ترتیب، ایران از قدیم‌ترین زمان تاکنون مسئله‌ای با نام کثرت همسایگان داشته که از موقعیت جغرافیایی‌اش ناشی می‌شده است.^۶ این وضعیت خود به خود منجر به بروز فشارهای سیاسی همسایگان نسبت به ایران شده است.^۷ از دوران هخامنشی تاکنون ایران مجموعاً ۴۴۴ تجربه جنگی داشته، به طور متوسط هر ۵٫۵ سال یک جنگ، که از این تعداد ۲۳۲ حمله از بیرون به داخل فلات و ۲۱۲ حمله از ایران به خارج صورت گرفته است.^۸ این شرایط سبب شده است که فردی چون گراهام فولر، گمان برد که ایرانیان احساس می‌کنند در محاصره دشمنان قرار دارند، بدون آنکه از دوستی طبیعی یا متمدانه قومی در جای دیگری برخوردار باشند.^۹ در مقابل، بروز همین تهدیدات موجب خودآگاهی و بیداری ایرانیان شده و عاملی مؤثر در نقش‌آفرینی مردم و بقای کشور بوده است.^{۱۰}



خروشان و چو ساج مرغ چون
 بر آفتاب کرد و بر او چو ساج
 در کشت بازه مار و کمانی
 میانه بر او بر جوار ایدید
 بی خاست با او سپرد آورد
 بدو کشت کز پیش با دو شو
 کرت نام شاه افیروز کوش
 کفرند او چه سر سپر

ای زده ما نشت لاله ازین
 جهام کشت از او ای او پرتو
 پندار خرد با فسترد سپر
 بسک تیغ نیز ازینان برید
 پسر از او مار کبره آورد

جو سر بر لب را نیز یک یک
 باید دمان سوی تهر سپر
 بسک پشت نبوده و کزینت زو
 بدل کشت اگر کار زارست کا
 جو کز نیز نیز ایشان رسید

کبره اندرون کوه مار یک یک
 که او بود پرمایر و تاجور
 پذیرنی در شش پنجاهی
 چه شیره دمنه چه جنگلی سوار
 خروشیدند کان از او مار
 کنی تو بر لبه شیشان مرو
 رسیدت با ما بدینان شو
 همه زرداران بر تاختند

کر از راه بسیرا که پیوست
 فرید و نوح جویشند و
 راه جانت از نیز چو پیوست
 ستر با بد پست شد باید

مهرنگ

اوضاع اقلیمی، وضعیت استراتژیک، کثرت خطرات و تهدیدات، هجوم دشمنان و ضرورت دفاع طی تاریخ به رشد اندیشه‌های دفاعی و استراتژیک منجر شده،^{۱۱} اختراع پدیده مرز در ایران باستان و لزوم محافظت و نگهبانی از کشور را به دنبال داشته است. تلاش برای حفظ ثبات و امنیت در جغرافیای چهارراهی ایران در همه دوران‌ها مشاهده می‌شود. جنگ و تهدیدات ملی پدیده‌ای ناروا و مطرود است، اما آنگاه که پیش آید، ایرانیان به دفاع از مرزبوم خود پرداخته و زمینه‌های یکپارچگی ملی را تقویت کرده‌اند. ضمن دفاع از کشور در طول تاریخ، ادبیات پاسداری و حماسی به منزله بخشی از فرهنگ غنی ایران نیز شکل گرفته است. در شعر شاعرانی چون فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ق/۹۴۱-۱۰۲۰م)، اسدی طوسی (م. ۴۶۵ق/۱۰۷۳م)، انوری (م. ۵۷۵ق/۱۱۸۰م)، خاقانی (۵۲۰-۵۹۵ق/۱۱۲۶-۱۱۹۸م)، نظامی (۵۳۵-۶۱۲ق/۱۱۴۰-۱۲۱۵م)، کمال‌الدین اصفهانی (قرن ۷ق/۱۳م)، سیف فرغانی (م. ۷۴۹ق/۱۳۴۸م) و لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۱ق/۱۶۹۱-۱۷۶۷م) سروده‌هایی در اندوه ایران مظلوم در برابر هجوم بیگانگان دیده می‌شود؛^{۱۲} شرحی حماسی از مبارزات مردمی در برابر تهدیدات خارجی که برای نسل‌های آتی در راه حفظ کشور شورآفرین‌اند. در کنار این مهم، پرداختن شاعران و تاریخ‌نویسان به تحولات کشور در دوره خود و یا گذشته‌شان ما را با زوایای پنهان تاریخی آشنا می‌سازد. مطالعه و پژوهش در آثار باقی‌مانده از یکسو موجب شناخت ما نسبت به جهان گذشته شده و از سوی دیگر، الگویی در حوزه دانش به دست می‌دهد. شاهنامه فردوسی ضمن اینکه مرجعی حماسی، تاریخی، ادبی، هویتی و واژگان-شناختی در فرهنگ ایرانی است، مفاهیم سیاسی حکومت، کشور و آیین کشورداری ایرانی در دوران باستان را نیز در خود دارد. شاهنامه نظم مجموعه‌ای از تلاش‌های اساطیری و تاریخی ایرانیان در پیدایش، حفظ و بقای کشور است. فردوسی با آگاهی از هویت ایرانی و مفهوم تثبیت‌شده ایرانشهر در دوره ساسانی به نظم

شاهنامه روی آورد تا با تکیه به منابع قبل از اسلام و بازآفرینی مفاهیم ایرانشهر (کشور و مرز در دوره ساسانیان)، پیام رستاخیز و پایداری در برابر عناصر بیگانه را به مردم ایران برساند. این پژوهش تلاش دارد به مطالعه پدیده مرز در این شاهکار حماسی بپردازد.

شاهنامه فردوسی

شاهنامه فردوسی را همگان و در همه جهان برجسته‌ترین شاهکار حماسی ایران می‌دانند، زیرا چکیده دریای فرهنگ و تمدن ایرانی در شاهنامه گنجانده شده است. این اثر به دو دوره داستانی و تاریخی تقسیم می‌شود. دوران داستانی نزدیک به دو سوم منظومه را در بر می‌گیرد و شامل داستان‌هایی درباره ایران باستانی است که سینه‌به‌سینه گشته و به امروز رسیده است. این داستان‌ها ممکن است کم‌وبیش هسته‌ای در واقعیت تاریخی داشته باشند، ولی شاخ و برگ افسانه‌ها آنها را پوشانده است. دوران تاریخی عمدتاً سرگذشت ساسانیان است تا حمله عرب.^{۱۳} بنابراین، شاهنامه خلاصه و چکیده فرهنگ و کردار و جهان‌بینی ایرانیان طی ۲ هزار سال است که از هر روزگار تاریخی نمودی و نشانی در آن باقی مانده است.^{۱۴} گردآوری داستان‌های ملی در خدای‌نامه عصر انوشیروان دادگر، که بعدها در دوران فردوسی مبنای تدوین شاهنامه شد، به نیت تقویت همبستگی ملی ایرانیان بود در برابر هجوم هپتالیان از شمال شرق و رومیان از غرب. در عصر فردوسی هم ایران از یک طرف دستخوش تاخت‌وتاز عربان (تازیان) و از دیگر سوی، اقوام بیابانگرد تازه‌نفسی از شمال شرق به ایران بود و شاهنامه پیامی به مردم ایران برای برانگیختن روح پایداری ایشان در برابر خطرها بود. این پیام در سراسر شاهنامه از آغاز تا انجام به گوش می‌رسد.^{۱۵} فراز و فرود سریع حکومت‌ها، جنگ‌ها، کشتارها، غارت‌ها، ویرانی‌ها و لشکرکشی‌ها در عصر فردوسی به وفور ملاحظه می‌شود. قبایل فاتح ترک با اتکای به سواره‌نظام پرتحرک خود تا سده-های اخیر تفوق نظامی خود را محفوظ داشتند

و منبع اصلی تدارک نیروی نظامی و جنگی کشور را تشکیل دادند و بدین گونه سلطه سیاسی و نظامی خود را بر جامعه ایرانی و بر اجتماعات شهری و روستایی کشور به صورت گوناگون تداوم بخشیدند.^{۱۶} اما در کنار این گونه برخوردها، شاهد نوعی بازیابی و تبلور هویت ایرانی هستیم که در تاریخ ایران کمتر نظیر دارد. شاهنامه فردوسی شوریدن آگاهانه در برابر سلطه سیاسی ترکان و استعمار فرهنگی تازیان است.^{۱۷} فردوسی در متن این رویدادهای سیاسی - نظامی شاهد فراز و فرود حکومت‌ها، از جمله سامانیان (ح. ۲۷۹-۳۸۹ق/۸۹۲-۹۹۹م) و غزنویان (۳۸۷-۵۸۲ق/۹۹۷-۱۱۸۶م)، بود. تلاش او برای بازسازی هویت ایرانی شاهنامه را تبدیل به شاهکاری بزرگ در تاریخ ادبیات ایران کرد. بازیابی مفاهیم جغرافیای باستانی ایران، همچون ایران زمین، ایرانشهر، کشور و مرز در شاهنامه نشان‌دهنده تلاش فردوسی است برای توجه به نظام امنیت و آرزوی او برای برقراری آن در ایران آن دوران و پس‌آن‌گاه. مهیب‌ترین نمود اهریمنی در شاهنامه هجوم انیران به سرزمین ایران و والاترین و مقدس‌ترین وظیفه اهورایی پایداری ایرانیان در برابر هجوم انیران و نگاهبانی از آزادی و استقلال خویش است.^{۱۸} تدوین نهایی این روایات ملی در دفتر "خوتای نامگ" به دوره یزدگرد، آخرین شهریار ساسانی، نسبت داده می‌شود که منبع اصلی فردوسی در سرودن شاهنامه در قرن چهارم هجری بوده است.^{۱۹}

شاهنامه توضیح مفصلی از چگونگی پیدایش و توسعه حکومت با کشور در ایران باستان به دست می‌دهد و یگانه مرجع در ادبیات تاریخی به زبان فارسی است که از تاریخ قبل از اسلام ایران و مناسباتش با دیگر موجودیت‌های سیاسی دنیای کهن سخن می‌گوید.^{۲۰} فرهنگ شاهنامه انعکاس فرهنگ ساسانی در عصر سامانی است.^{۲۱} عشق به ایران در شاهنامه به مفهوم عشق به فرهنگ مردم ایران و آرامش، آبادانی، آزادی و آسایش مردم ایران و برخورداری از عدالت است.^{۲۲} هستی و چیستی ایران هم بدون شک در

یک مکان مشخص تعریف می‌شود و فردوسی برای حفظ این عنصر اساسی هویت ایرانی مفاهیم سرزمینی و سیاسی‌ای را به کار می‌گیرد که امروزه نیز در ادبیات و جهان سیاسی کاربرد دارند. البته توجه به این مفاهیم تا حد بسیاری تحت تأثیر جبر محیطی و موقعیت جغرافیایی ایران است.

روش تحقیق

روش به‌کاررفته در این پژوهش تحلیل محتواست. محور پژوهش شاهنامه فردوسی چاپ مسکو است و به منظور رسیدن به هدف پژوهش، نزدیک به ۵۰ هزار بیت شاهنامه مطالعه و مؤلفه‌های مرتبط با مرز شناسایی، جمع‌آوری و در نهایت پردازش شده‌اند. همچنین، از شاهنامه شاهنامه فریتس ولف نیز کمک گرفته‌ایم. برای تکمیل پژوهش از سایر منابع کتابخانه‌ای نیز استفاده شده است.

مرز

مرز پدیده و اختراعی انسانی برای جدایی‌گزینی از نواحی دیگر و مشخص کردن حوزه فعالیت و عملکرد انسان است که محصول پیشرفت و مدنیت انسان در ادوار تاریخی است. مرزهای سیاسی مهم‌ترین عامل تشخیص و جدایی یک واحد متشکل سیاسی از دیگر واحدها است که وحدت سیاسی را در سرزمینی ممکن می‌سازند که ممکن است فاقد هرگونه وحدت طبیعی یا انسانی باشد.^{۲۳} مرزها پنج کارکرد دارند: جداکنندگی دو کشور، یکپارچه‌سازی ملت، تجلی تفاوت‌های دو کشور، کشمکش و برخوردها و کانون ارتباط دو ملت.^{۲۴} همچنین، جزء جدایی‌ناپذیر و حساس هر کشور به شمار می‌روند و امنیت مناطق مرزی پیش - زمینه امنیت ملی است.^{۲۵} یک مرز تکامل یافته امروزی مرزی است که دو کشور زیربند آن را به رسمیت شناخته، علامت گذاری کرده باشند و به صورتی کارآمد اداره و نگهداری شود.^{۲۶} اعتقاد کلی بر آن است که در گذشته مفهوم مرز با آنچه امروزه از آن برداشت می‌شود متفاوت

بوده است. اندیشه اصیل و اولیه مرز به مثابه خطی در فضا که برای جدا ساختن مفهوم "ما" از "آنها" ترسیم می‌شده، در ایران باستان وجود داشت،^{۲۷} اما جغرافی دانان سیاسی مفهوم امروزی مرز را پدیده‌ای جدید و مدرن می‌شمرند که پس از قرارداد صلح و ستفالی در ۱۶۴۸ در جهان سیاسی واقعیت پیدا کرد و در مقابل از مرز سپری (سرحد) سخن می‌رانند.^{۲۸} مرز سپری منطقه تماس دو موجودیت سیاسی - اقتصادی مستقل و جدا از هم است که با اطمینان جلوه‌گاه محدوده خارجی قدرت و نفوذ یک حکومت شمرده می‌شود؛ پدیده‌ای سرزمینی که گستره‌اش از پهنای یک خط مرزی فراتر می‌رود.^{۲۹}

بر حسب درجه تطابق مرزها با عوارض طبیعی دو گروه مرز وجود دارد. یکی آنها که با عوارض طبیعی معین شده‌اند و دوم، مرزهایی که با ابزارهایی ساختگی مانند ستون، میله، پرچین و سیم خاردار مشخص می‌شوند. مرزهایی که با استفاده از عوارض طبیعی تعیین می‌شوند اصطلاحاً به مرزهای طبیعی موسوم‌اند.^{۳۰} دلیل اصلی گزینش عوارض طبیعی به جای مرز این است که کار تعیین حدود و علامت گذاری آسان‌تر صورت می‌گیرد. عوارض طبیعی ممکن است شامل رودها، ستیخ کوه‌ها، باتلاق‌ها، صحراها و جنگل باشند. جغرافی دانان ایرانی در قرون اولیه اسلامی نیز گاه نقش این عوامل را در جدایی‌گزینی نواحی از هم محور معرفی محدوده‌های سرزمین‌ها قرار داده‌اند. چنانچه در حدود العالم من المشرق الی المغرب، از مؤلفی ناشناخته در قرن چهارم هجری به زبان فارسی، دو ناحیه با کوه، رود و بیابانی کوچک یا بزرگ از یکدیگر جدا می‌شوند و این امر اساس تقسیم‌بندی نواحی در کتاب فوق است.^{۳۱} هم‌اکنون در جهان سیاسی یکی از پرکاربردترین عوارض طبیعی به منزله مرز بین کشورها رودها، رودها در طول تاریخ محل تبادل جریان‌های مهم سیاسی و محور تحولات مهم بوده‌اند.^{۳۲} به همین سبب، رودها بنا به دلایلی از جمله قابلیت دفاعی و عینیت آنها بر روی زمین به منزله مرز انتخاب می‌شوند.^{۳۳} رودخانه‌های مهمی همچون کلرادو

مرز ایالات متحد و مکزیک، رود اروگوئه مرز آرژانتین و اروگوئه، رود اورانژ مرز آفریقای جنوبی و نامیبیا، پارانا مرز پاراگوئه و آرژانتین، جیحون مرز افغانستان و تاجیکستان، دانوب مرز بلغارستان و رومانی، رود سنگال مرز سنگال و موریتانی، گنگ مرز هند و بنگلادش و رود اردن مرز اسرائیل و اردن را معین می‌سازند و از نمونه رودخانه‌های مرزی جهان به شمار می‌روند.

اهمیت مرزها در بقای ایران بدان سبب است که رکن اساسی حفظ تمامیت ارضی حفاظت از مرزهاست. در برخی مناطق نیز اهمیت این مرزها به حدی می‌رسد که تبدیل به نماد ملی و یادآور مقاومت و سلحشوری ایرانیان در حراست از آن است که از آن جمله‌اند مناطق مرزی اروندرود در جنگ ایران و عراق، ارس در جنگ‌های ایران و روسیه یا جیحون در اساطیر ایران.^{۳۴} وسعت و طول مرزهای ایران در تاریخ تابعی از میزان قدرت حکومت بوده است. هخامنشیان وسیع‌ترین قلمرو و مرزها را داشتند که بسیار فراتر از فلات ایران بود. در دوره‌هایی نیز، مانند دوره زندیان، مرزهای کشور درون فلات ایران تعریف می‌شد. اما در غالب دوران تاریخی، نظیر دوره اشکانیان، ساسانیان و صفویان، محدوده‌های طبیعی فلات ایران حدود تقریبی مرزها و وسعت کشور را تشکیل می‌داد. مرزهای کنونی ایران طی دوران معاصر و تحت تأثیر بازی‌های ژئوپلیتیک روسیه و بریتانیا شکل گرفتند. در حال حاضر رودهای ارس، اروند، اترک، هیرمند، تجن و آستارا مشهورترین رودخانه‌های مرزی ایران با همسایگانش به شمار می‌روند. انتخاب رود به منزله مرز قدمتی دیرینه در تاریخ سیاسی و باور اساطیری ایرانیان دارد. در این پژوهش، ضمن مطالعه مفهوم مرز در شاهنامه فردوسی از چگونگی نقش رود به مثابه جداکننده طبیعی میان کشورها و سرزمین‌ها یاد می‌شود.

کاربرد و معنای واژه مرز در شاهنامه فردوسی

مرز واژه‌ای کهن در زبان فارسی است. آنچه امروزه از این واژه برداشت می‌شود با کاربرد آن در گذشته متفاوت است. مجموع کاربردهای واژه

مرز در شاهنامه نشان می‌دهد مرز فقط به مفهوم سرزمین سیاسی و معادل واژگان کشور در معنای سرزمینی، بوم و شهر است. بیشترین کاربرد در همین قالب و سیاسی‌ترین برداشت از سرزمین واژه مرز است:

ز هر مرز هر کس که دانا بدند
به پیماننش اندر توانا بدند
ز هر کشوری برگرفتند راه
برفتند پویان به نزدیک شاه^{۳۵}

تو دانی که تاراج و خون ریختن
چه با بی‌گنه مردم آویختن
مهان سرافراز دارند شوم
چه با شهر ایران چه با مرز روم^{۳۶}

واژه ارز در شاهنامه به معنای روتق و آبادنی است. این واژه در کنار مرز و به سبب اشتراک در واج‌های پایانی قافیه‌هایی ساخته است. قرار گرفتن دو واژه در کنار هم نشان می‌دهد مرز در ادبیات کهن ایران در مفهوم سرزمین سیاسی به کار می‌رفته است. بنابراین مرز با ارز به معنای سرزمین آباد و یا به بیان شاهنامه "بوم آباد" است، اما با برداشتی صرفاً سیاسی:

اگر باژ بفرستی از مرز خویش
بینی سر مایه و ارز خویش^{۳۷}

چو این تخت بی‌شاه و بی‌تاج شد
ز خون مرز چون پر دراج شد
تو گفتیم باشی خداوند مرز
که این مرز را از تو دیدیم ارز^{۳۸}

مرزبان به معنای نگهدارنده و نگهبان مرز (سرزمین سیاسی)، ترکیبی از مرز و بان (= پساوند) است که در شاهنامه ۴۹ بار به کار گرفته شده است.^{۳۹} مرزبان در ایران باستان به معنی کاردار یک چهارم مملکت، سردار سپاه، وزیر، کاردار و حاکم یک ناحیه بوده است.^{۴۰} ساسانیان کشور را به چهار کوست تقسیم کردند.^{۴۱} فرمانروای هر کوست راه، که بزرگ-

ترین بخش کشوری محسوب می‌شد، پاذگوسپان می‌نامیدند که شاید مرزبان بخش وسیعی از کشور بود و از بزرگان کشور محسوب می‌شد.^{۴۲} مرزبان گویا جایگزین واژه شهریان شده و از اواسط دوره ساسانیان به کار رفته است. بهرام پنجم (ح. ۴۲۰-۴۳۸ م) برای نخستین بار این واژه را به کار گرفت و این مفهوم در کتیبه‌های آغازین دوره ساسانی دیده نمی‌شود.^{۴۳} بنابراین، مفاهیم به‌کاررفته در شاهنامه، به‌ویژه در حوزه کشورداری و جغرافیای سیاسی، برگرفته از واژگان و مفاهیم دوره ساسانیان است و بیشتر تحت تأثیر این دوره تاریخی گردآوری شده است. فردوسی از مرزبان گاه در خطاب به فرمانداران ایالات و گاه برای نامیدن کارگزاران و گاه شاهان کشور استفاده کرده است:

کنون مرزبانم بدین تخت و گاه
نگین بزرگان و داماد شاه^{۴۴}

ز لشکر یکی مرزبان برگزید
که گفتار ایشان بداند شنید
فرستاد تا باژ خواهد زد دشت
از آن سال و آن سال کاندر گذشت^{۴۵}

واژه بوم با مفهوم میهن نزدیکی دارد، بار سیاسی کمرنگ‌تری داشته، تأکید آن بیشتر بر فعالیت انسان و فضایی است که آدمی اشغال می‌کند. این واژه همراه با مفهوم مرز در فارسی میانه به معنی سرزمین آمده است.^{۴۶} به گفته دیگر، مفهوم مرز و بوم در شاهنامه مفهومی کاملاً سیاسی-جغرافیایی است و می‌تواند معادل واژه کشور در معنای سرزمینی آن باشد.

سکندر بشد با سواران روم
همان نامداران آن مرز و بوم^{۴۷}

اما مرز هنگامی مفهوم امروزی و مدرن آن را یادآوری می‌کند که با واژه سر همراه باشد. سر مرز به آغاز یا انتهای سرزمین سیاسی یا قلمرو پادشاهی اشاره دارد و خط مرزی یا مرز سپری بوده است:

سر مرز توران در شهر ماست
از ایشان به ما بر چه مایه بلاست^{۴۸}

است. در برداشت نخست، پهنه وسیع آبی است که امروزه نیز فارسی‌زبانان آن را به کار می‌برند و در برداشت دوم به رود بزرگ اطلاق می‌شد. قبل از پرداختن به اهمیت رود، دریا و کارکردهای آن در شاهنامه، مختصری از ویژگی‌های طبیعی فلات ایران را بیان می‌کنیم.

سپه بر سر مرز ایران بماند
خود و سرکشان سوی توران براند^{۴۹}

دریا انگاره ایرانیان باستان در جدایی‌گزینی سرزمین‌ها

در انگاره باستانی و اسطوره‌ای ایرانیان، دریا عامل جداکننده سرزمین‌ها از یکدیگر تلقی می‌شده است. در منابع کهن ایرانی همچون اوستا، مینوی خرد، بندهش و سایر کتب دینی پهلوی در هفت کشوری که تقسیم‌بندی سیاسی ایرانیان از جهان باستان است، دریا عامل جدایی است. این تقسیم‌بندی زمین را به یک کشور مرکزی و شش کشور محیط بر آن تقسیم می‌کند. در تعریف هفت کشور با الگوبرداری از کتب باستانی، گاه آنها را سرزمین‌هایی دانسته‌اند که رفت‌وآمد بین آنها به سبب وجود دریا‌هایی که در میانشان حایل است، به سختی صورت می‌گیرد.^{۵۰} نکته مهم آنکه در افغانستان و آسیای مرکزی (خراسان بزرگ) دریا در اشاره به رود بزرگ به کار می‌رود.^{۵۱} رودهای آمودریا (جیحون)، سیردریا (سیحون) و قشقه‌دریا در آسیای مرکزی و خردریا (ارغنداب) در افغانستان از این دست‌اند. همچنین، فردوسی در شاهنامه نیز نام برخی از رودها را با دریا آورده است:

کشانی و سقلاب و سنگی و هند
از این مرز تا پیش دریای سند^{۵۲}

که کند این پسندیده دندان پیل
که آگند با موج دریای نیل^{۵۳}

شد از باختر سوی دریای گنگ
دلی پر ز کینه سری پر ز جنگ^{۵۴}

بنابراین، آنچه در متون باستانی باعث جدایی کشورها از هم می‌شد نه فقط دریا به مفهوم امروزی، بلکه رودهای بزرگ را نیز شامل می‌شده است. دریا در منابع کهن ایران دارای دو برداشت

فلات ایران یک واحد مشخص جغرافیایی است که ارتفاع متوسط آن ۱۲۵۰ متر است. حصارهای کوهستانی بلند از هر طرف فلات ایران را احاطه کرده و ارتفاع بیشتر مسیر کوه‌ها از ۲۵۰۰ متر بیشتر است. از ویژگی‌های بارز جغرافیای طبیعی ایران خشکی بخش وسیعی از این سرزمین است. علت این وضع قرار گرفتن ایران روی کمر بند خشکی نیمکره شمالی است.^{۵۵} شیب بلند فلات ایران از خاور به رود سند و از باختر به رود دجله ختم می‌شود که خاستگاه اولین تمدن‌های بشری‌اند. در اپاختران (جنوب)، خلیج فارس و دریای عمان قرن‌ها حاشیه امن فلات ایران بوده‌اند. در اپاختر (شمال) نیز به ترتیب از خاور به باختر رود جیحون، دریای خزر و رود کورا آخرین کرانه‌های فلات بلند ایران‌اند. این رودها روزگاری از مهم‌ترین و پرآب‌ترین رودهای آسیا به شمار می‌رفتند که نقش مهمی در زندگی باشندگان خود داشته و دارند. در درون این فلات رودهای بزرگ قابل کشتی‌رانی وجود ندارد، اما باید از رودهای مهمی همچون کارون، ارس، هیرمند، اترک، زاینده رود، سفیدرود، کشف‌رود و... نام برد.

کارکرد سیاسی رودها در شاهنامه فردوسی
کارکردهای سیاسی رودها در شاهنامه را می‌توان در ۱۲ گونه قرار داد که آنها را همراه با مثال‌هایی بررسی می‌کنیم.

۱. مهم‌ترین کارکرد جغرافیای سیاسی رود در شاهنامه نقش آن به منزله مرز است. پس از شرح جزئیات گفت‌وگوی بهرام گور با فرستاده سیاسی روم درباره شیوه‌های متفاوت دیپلماسی و کشورداری ایرانی و رومی، فردوسی می‌گوید که ورهرام چهارم یا بهرام گور (ح ۴۲۰-۴۳۸م)

پس از پیروزی در نبرد با تورانیان دستور داد ستون‌هایی مرزی میان ایران و توران ساخته شود. او تصمیم گرفت رود جیحون (آمودریا) مرز رودخانه‌ای دو کشور باشد. فردوسی در شرح این رویداد در شاهنامه می‌گوید:

برآورد میلی ز سنگ و ز گچ
که کس را ز ایران و ترک و خلیج
نبودی گذر جز به فرمان شاه
همان نیز جیحون میانجی به راه^{۵۶}

منظور از خلیج در اینجا مردمان دیگر است. یعنی بهرام فرمان داد تا ستون‌هایی از سنگ و گچ بنا شود تا کسی از ایرانیان و ترکان و دیگران نتواند از آن بگذرند، جز با اجازه شاه و هم او رود جیحون را میانجی (سرحد = مرز رودخانه‌ای) میان ایران و توران قرار داد. این مورد را نمی‌توان به بحث در اطراف مفهوم مرز سپری محدود کرد و بی‌تردید منظور تعیین مرز به مفهوم مدرن واژه است.

۲. انتخاب رودخانه به منزله مرز و یا مرز سپری در شاهنامه، نه فقط کشور ایران را از دیگر کشورها جدا می‌کند، بلکه در درون کشور نیز رودخانه‌هایی مرز بین ایالات بوده‌اند. مکران‌زمین ایالتی خودمختار در حاشیه جنوب شرقی ایران است. رودخانه آب‌زهره (هیرمند)، کرانه شمالی این سرزمین و مرز آن با ایالات مرکزی ایران است. کاووس شاه حین عبور از کشورهای جهان از مکران‌زمین نیز عبور می‌کند:

از ایران بشد تا به توران و چین
گذر کرد از آن پس به ایران زمین
ز مکران شد آراسته تا زره
میان‌ها ندید ایچ رنج از گره^{۵۷}

این‌گونه تقسیم‌بندی نواحی گاه به صورت سیاسی در درون ایالات ایران نیز روی می‌داده است. نمونه‌ای از این تقسیم ایالت در حدود العالم من المشرق الی المغرب آمده که بنا به آن،

ناحیه گیلان در کناره دریای خزر به واسطه عبور سفیدرود از میان آن به دو بخش شرقی (بیه پیش) و غربی (بیه پس) تقسیم می‌شده است.

۳. آمدوشد از دریاها و رودخانه‌ها در گذشته همواره با دشواری مواجه بوده است. این دشواری ارتباط با دیگر سرزمین‌ها را با سختی مواجه می‌ساخت و میل افراد را برای عبور از آب کم می‌کرد. در نتیجه، تعامل درون سرزمین بیشتری می‌گرفت و به صورت طبیعی ساکنان سرزمین را از دیگر سرزمین‌ها جدا می‌کرد. یک نمونه از دشواری عبور از دریاها و رودها در جنگ کیخسرو و افراسیاب مشاهده می‌شود. زمانی که افراسیاب سوار بر کشتی از راه آب‌زهره می‌گریزد، کیخسرو از لشکریان می‌خواهد به دنبال او بروند، اما آنان در پاسخ می‌گویند:

که دریای با موج و چندین سپاه
سروکار با باد و شش ماه راه
که داند که بیرون که آید ز آب
بد آمد سپه را ز افراسیاب
چو خشکی بود ما به جنگ اندریم
به دریا به کام نهنگ اندریم^{۵۸}

هر چند پس از تشویق رستم سپاهیان با او همراه می‌شوند، اما این دیدگاه به صورت کلی در شاهنامه دیده می‌شود.

۴. عبور از رودخانه‌ها در شاهنامه جلوه‌ای از فره ایزدی تعبیر می‌شود، چنانکه فقط فریدون و کیخسرو، شاهنشاهان اسطوره‌ای، از رودهای بزرگ پیرامون فلات ایران عبور می‌کنند.^{۵۹} این شکل از فره ایزدی در شاهنامه دو پیام دارد. پیام نخست تأکید بر وجود رودهای دشوار در کناره‌های فلات است و القای این نکته که هیچ‌کسی توانایی عبور از این دژهای طبیعی را ندارد و پیام دوم، آسمانی جلوه دادن شاهنشاهان اسطوره‌ای شاهنامه یعنی فریدون و کیخسرو است. چنانچه فردوسی پس از عبور کیخسرو از جیحون این‌گونه می‌سراید:

به جیحون گذر کرد و کشتی نجست
به فر کیانی و رای درست
به سان فریدون کز اروند رود^{۶۰}
گذشت و به کشتی نیامد فرود^{۶۱}

مسافران بر عهده آنهاست و در نهایت، برای عبور
هر کسی جواز می‌خواهند که فقط شاه آن را صادر
می‌کند. در داستان ضحاک، هنگامی که فریدون
در گریز از ضحاک به آن سوی اروندرود می‌رود
تا در امان باشد و در ضمن سپاهبانی گرد آورد،
هنگام بازگشت می‌بایست از روی اروندرود، که
فردوسی آن را به عربی دجله می‌داند، عبور کند.
اما در این عبور نگهبان رود مانع او می‌شود و
شرط عبور را ارائه مجوز بیان می‌کند:

چو آمد به نزدیک اروندرود
فرستاد زی رودبانان درود
بران رودبان گفت پیروزشاه
که کشتی برافکن هم‌اکنون به راه
مرا با سپاهم بدان سو رسان
از اینجا کسی را بدین سو ممان
بدان تا گذر یابم از روی آب
بکشتی و زورق هم اندر شتاب
نیامد کشتی نگهبان رود
نیامد به گفت فریدون فرود
چنین داد پاسخ که شاه جهان
چنین گفت با من سخن در نهان
که مگذار یک پشه را تا نخست
جوازی بیابی و مه‌ری درست^{۶۲}

۷. علاوه بر رودبان، دیده‌بان‌هایی نیز در نقاط
مرزی (کنار رودخانه‌ها) به منظور کنترل و
دیده‌بانی گماشته شده‌اند. این دیده‌بانان به
صورت نامحسوس به نگاهبانی از رودخانه (مرز)
پرداخته و نسبت به هرگونه کنش، واکنش نشان
می‌دهند. اولین اقدام آنان آگاه کردن همگان در
قلمرو پادشاهی است. داستان رستم و اسفندیار
گواهی بر حضور دیده‌بانان است. زمانی که بهمن
اسفندیار پیام پدرش را برای رستم می‌آورد و از
هیرمند می‌گذرد، اقدام دیده‌بان خواندنی است:

جهانجوی بگذشت بر هیرمند
جوانی سرافراز و اسپه بلند
هم اندر زمان دیده‌بانش بدید
سوی زابلستان فغان برکشید

۵. عبور از رودخانه مرزی، چه در زمان جنگ
و چه در زمان صلح، فقط با مجوز شاهنشاه
صورت می‌گیرد. این مهم از میزان اهمیت مرز
رودخانه‌ای در ایران باستان حکایت دارد که فقط
سر حکومت یا به عبارت دیگر، شخص اول
کشور این مجوز را صادر می‌کند. اگر شاهنشاه
بدون توجه به کشور همسایه مجوز دهد به معنای
جنگ است. جنگ و صلح نیز فقط با فرمان شاه
صورت می‌گیرد. نمونه زیبایی از این دست در
شاهنامه جنگ ایران و توران است. افراسیاب
به مرزهای شرقی کشور حمله کرده و شهرها و
روستاهای ایران را اشغال کرده است. کیکاووس
لشکری به فرماندهی سیاوش و همراهی رستم
گسیل می‌کند تا متجاوز را اخراج کنند. ایرانیان
در نبردهای خود، تورانیان را پیروزمندانه به آن
سوی رود جیحون، مرز دو کشور، عقب می‌رانند.
دو سپاه در دوسوی رود صف‌آرایی می‌کنند.
سیاوش از رود عبور نمی‌کند؛ به کی کاووس نامه
می‌نویسد و با دادن گزارش از او می‌خواهد مجوز
دهد تا سپاه را به آن سوی رود برده، متجاوز را
تنبیه کند:

کنون تا به جیحون سپاه من است
جهان زیر فر و کلاه من است
به سغد است با لشکر افراسیاب
سپاه و سپهبد بدان سوی آب
گر ایدونک فرمان دهد شهریار
سپه بگذرانم کنم کار و زار^{۶۳}

۶. نگاهبانی از کشور نیازمند حضور رودبانان
یا به اصطلاح امروزه مرزبانانی در کنار خطوط
مرزی (رودها) است. رودبانان در شاهنامه چند
وظیفه مهم بر عهده دارند. آنان از مرزها نگاهبانی
می‌کنند، عبور و مرور را کنترل می‌کنند، از افرادی
که عبور می‌کنند باز می‌گیرند، کشتی‌رانی و تردد

که آمد به زابل گو اسفندیار
سراپرده زد بر لب روبرار^{۶۴}

ضمن یادآوری محدوده‌های کشور خود و تعداد ایالات هند که بر آنها چیره است، وجود دریاها و اطراف هند را اعتبار کشورش و سد دفاعی در برابر مهاجم می‌داند:

چو هشتاد شاهند با تاج و زر
به فرمان من تنگ بسته کمر
همه بوم را گرد دریاست راه
نیابد بدین خاک بر دیوگاه
ز قنوج تا مرز دریای چین
ز سقلاب تا پیش ایران زمین
بزرگان همه زیر دست من اند
به بیچارگی در پرست من اند^{۶۵}

در جهان سیاسی امروز نیز این مهم محل توجه جغرافی‌دانان سیاسی است. چنانچه کشورهایی که بیشترین کرانه‌های دریایی را دارند و در خشکی همسایگان کمتری دارند نسبت به کشورهای که همسایگان خشکی بیشتری دارند امن‌تر جلوه می‌کنند.^{۶۹} آمریکا، استرالیا، زلاندنو و بریتانیا نمونه‌هایی از کشورهای جزیره‌ای جهان به شمار می‌روند که دریا نقش مهمی در حفاظت از سرزمین‌هایشان داشته است.

۱۱. قدرتمندان و شاهان قدرت‌خواه همواره به دنبال دستیابی به آن سوی رودها و دریاها و اطراف سرزمین خودند. خطابه افراسیاب در جمع جنگجویانش برای کشورگشایی گواه عبور از مرزها و آب‌ها به منظور چیرگی بر جهان است:

که ما را ز جیحون بیاید گذشت
زدن کوس شاهی بر آن پهن دشت
به آموی لشکرگهی ساختن
شب و روز ناسودن از تاختن^{۷۰}

۱۲. در شاهنامه، بیش از آنکه عبور از کوه‌ها و تنگه‌های کوهستانی نگران‌کننده باشد، گذر از رودها و آب‌ها به سبب آغاز جنگ و ایجاد تهدید نگرانی‌زاست؛ نگرانی‌ای که مردم، حکومت و در نهایت کشور را تهدید می‌کند.

۸. در شاهنامه، بسیاری از جنگ‌ها و صف‌آرایی‌های نظامی در کرانه رودها روی می‌دهند. جیحون، فرات، کاسه‌رود (کشف‌رود) و سیحون از آن جمله‌اند. جنگ دارا و اسکندر مقدونی در کنار رود فرات چنین است:

برفتند ز اصطرخ چندان سپاه
که از نیزه بر باد بستند راه
همی داشت از پارس آهنگ روم
که ایران گذارد به آباد بوم
چو آورد لشکر به پیش فرات
سپه را عدد بود بیش از نبات
به گرد لب آب لشکر کشید
ز جوشن کسی آب دریا ندید^{۶۵}

۹. فردوسی برای بیان وسعت و قلمرو حکومت‌ها بیش از آنکه نام خشکی‌ها را بیان کند، از زبان خودش یا قهرمانانش، از نام دریاها در کرانه سرزمین‌ها یاد می‌کند. گویی رودها و دریاها کرانه‌های پایانی قلمرو پادشاهان‌اند.

همه کابل و زابل و مای و هند
ز دریای چین تا به دریای سند^{۶۶}

سپیج‌اب تا آب گل‌زیون
ز فرمان تو کس نیاید برون^{۶۷}

۱۰. در شاهنامه، سرزمینی که کرانه‌هایش را آب فراگرفته باشد قدرتمند و امن است. در نتیجه، حکومت‌ها در تلاش‌اند تا قلمرو فرمانروایی خود را تا آنجا که آب هست گسترش دهند، زیرا آب (دریا و رود) به دژی طبیعی است که نقش دفاعی مهمی در انگاره ایرانیان باستان داشته و می‌توانسته کشور را از تهاجم خارجی محفوظ بدارد. نمونه جالب در این زمینه داستان بهرام گور است. بهرام در نامه‌ای به شاه هند از او می‌خواهد که باژ بدهد و کشورش را تهدید می‌کند. پادشاه هند در پاسخ،

بدان روز هرگز مبادا درود
که او بگذراند سپه را ز رود^{۷۱}

میانجی، خط جداکننده ما از آنها

واژه‌ای که با مفهوم امروزی مرز کاملاً هماهنگی دارد، میانجی است. میانجی از دو پاره میان و جی (= پساوند) ساخته شده و در کاربرد سیاسی و جغرافیایی هنگامی در شاهنامه به کار می‌رود که ایران با کشور همسایه‌اش توران، واقع در آسیای مرکزی و آنسوی رود جیحون، به توافق مرزی و سرزمینی دست یافته باشد. هر چند از رود جیحون به مثابه خط مرزی در شاهنامه بسیار یاد شده است، اما فردوسی فقط ۳ بار این رود را در قراردادهایی که بین سران دو کشور بسته می‌شود میانجی خوانده است. هر ۳ کاربرد و قرارداد مرزی را در این بخش می‌آوریم تا نشان دهیم که مرز در دوره ساسانیان و بعدها در نزد فردوسی به مثابه خطی در فضا که ما را از آنها جدا می‌ساخت، کاملاً شناخته بوده است. البته این تعیین مرز تحت تأثیر انگاره ایرانیان در جدایی‌گزینی با آب‌هاست.

۱. پس از جنگ‌های فرسایشی ایران و توران، پشنگ پادشاه توران از کیقباد پادشاه ایران تقاضای صلح می‌کند و کیقباد نیز آن را می‌پذیرد. بخشی از این تقاضا مرتبط با مفاهیم امروزی جغرافیای سیاسی و قابل تأمل است:

ز جیحون و تا ماورالنهر بر
که جیحون میانجی است اندر گذر
بر و بوم ما بود هنگام شاه
نکردی بر آن مرز ایرج نگاه
همان بخش ایرج ز ایران‌زمین
بداد آفریدون و کرد آفرین
از آن گر بگردیم و جنگ آوریم
جهان بر دل خویش تنگ آوریم
بود زخم شمشیر و خشم خدای
بیاییم بهره به هر دو سرای
وگر همچنان چون فریدون گرد
به تور و به سلم و به ایرج سپرد

بخشیم و زان پس نجویم کین
که چندین بلا خود نیرزد زمین
سرانجام هم جز به بالای خویش
نیابد کسی بهره از جای خویش
کس از ما نبینند جیحون به خواب
وز ایران نیابند زین روی آب
مگر با درود و سلام و پیام
دو کشور شود زین سخن شادکام^{۷۲}

در این قرارداد، که فردوسی آن را به زیبایی بیان می‌کند، مجموعه‌ای از مفاهیم جغرافیای سیاسی یک‌جا جمع شده است. مرز، بوم، قرارداد مرزی، اجازه عبور و مرور مرزی (گذرنامه)، نوع مرز که آبی است و به صورت دقیق تعیین شده و رودخانه جیحون که خط مرزی و میانجی ایران و توران است، احترام به حقوق سرزمینی و قلمرو یکدیگر، تقبیح جنگ و زیاده‌خواهی و تمجید از صلح، بی‌اثر دانستن جنگ و در نهایت، مفهوم کشور. این قرارداد مرزی اگر بین دو کشور امضا شود، محدوده‌های سرزمینی آنان را مشخص می‌کند و دیگر تعارض و ادعایی بر همسایه نخواهد بود و در نتیجه، دو کشور شادکام خواهند شد.

۲. دوم داستان بهرام گور (وهرام) پادشاه ساسانی است که ابن اثیر و طبری نیز اشاره‌ای به اقدام او در تعیین خط مرزی کرده‌اند.^{۷۳} وهرام چهارم یا بهرام گور پس از پیروزی بر تورانیان، دستور داد ستون‌هایی مرزی میان ایران و توران بسازند و رود جیحون (آمودریا) را مرز آبی دو کشور تعیین کرد. تورانیان که خود آغازگر جنگ بودند شکست خوردند و متحمل پرداخت باژ شدند. بهرام پس از دریافت باژ، شاه تورانیان و فرمانداران و کارگزاران آن کشور را برای بستن پیمان‌نامه مرزی فرا می‌خواند:

بر شاه شد مهتر مهتران
بپذرفت هر سال بار گران
از این کار چون کام او شد روا
ابا باژ بستند ز ترکان نوا
چو برگشت آمد به شهر فرب

پر از رنگ رخسار و پر خنده لب
بر آسود یک هفته لشکر نراند
ز چین مهتران را همه پیش خواند
بر آورد میلی ز سنگ و ز گنج
که کس را به ایران ز ترک و خلیج
نباشد گذر جز به فرمان شاه
همان نیز جیحون میانجی به راه^{۷۴}

برپایی ستون‌های مرزی، که ایرانیان و ترکان و دیگر مردمان اجازه نداشتند بی اجازه‌نامه‌ای از شاه از آن بگذرند، نمونه گویایی از وجود خط مرزی در ایران باستان است. این خط مرزی میانجی ایران و توران بود و رودخانه جیحون را در بر می‌گرفت.

۳. نمونه آخر که در آن فردوسی از میانجی به منزله خط مرزی یاد می‌کند، در داستان پیروزشاه ساسانی (۴۵۹-۴۸۴م) است. در این دوره، خشکسالی سراسر کشور را فرا می‌گیرد و او ناگزیر به امور داخلی می‌پردازد. با پایان خشکسالی‌ها و موفقیت او در اداره امور کشور، پیروز سودای جنگ با تورانیان (هیپتالیان) را دارد:

چو این بوم‌ها یکسر آباد کرد
دل مردم پُر خرد شاد کرد
درم داد با لشکر نامدار
سوی جنگ جستن برآراست کار^{۷۵}

در نتیجه، پیروز

سپه را سوی جنگ ترکان کشید
همی تاج و تخت کیی را سزید
همی راند با لشکر و گنج و ساز
که پیکار جویند با خوشنواز^{۷۶}

خوشنواز پادشاه توران است. هنگامی که پیروزشاه ساسانی با سپاهیان خود به نزدیکی مرز ایران و توران می‌رسد، علامت مرزی را که بهرام

گور ایجاد کرده می‌بیند و سپس، هدف خود را از این لشکرکشی بیان می‌کند. او برای مقابله با هجوم هیپتالیان به ایران تصمیم دارد مناره‌هایی برپا کند، اما محل برپایی این مناره‌ها باعث مناقشه ایران و توران می‌شود:

نشانی که بهرام یل کرده بود
ز پستی بلندی برآورده بود
نشسته یکی عهد شاهنشهان
که از ترک و ایرانیان در جهان
کسی زین نشان هیچ برنگذرد
کزان رود برتر زمین نشمرد
چو پیروز شیر اوژن آنجا رسید
نشان کردن شاه ایران بدید
چنین گفت یکسر به گردن‌کشان
که از پیش ترکان بر این همنشان
مناره برآرم به شمشیر و گنج
ز هیتال تا کس نباشد به رنج
چو باشد مناره به پیش برک
بزرگان به پیش من آرند چک
بگویم که آن کرد بهرام گور
به مردی و دانایی و فر و زور
نمانم به جایی پی خوشنواز
به هیتال و ترک از نشیب و فراز^{۷۷}

پس از نامه‌نگاری‌های دوجانبه بین پیروز و خوشنواز، سرانجام بین سپاه دو کشور جنگ آغاز می‌شود. با این حال، قبل از آغاز نبرد اقدام جالبی صورت می‌گیرد. خوشنواز قرارداد مرزی ایران و توران را بر سر نیزه می‌کند و پیشاپیش لشکر قرار می‌دهد تا لشکریان هر دوسو و پیروزشاه آن را مشاهده کنند:

بیاورد لشکر به دشت نبرد
همان عهد را بر سر نیزه کرد
که بستند نیایش ز بهرام‌شاه
که جیحون میانجی است ما را به راه^{۷۸}

پیروزشاه توجه نمی‌کند و همچنان اصرار به جنگ دارد تا مرز ایران را کنار رودخانه برک

نتیجه‌گیری

واژگان و مفاهیم مرز، میانجی و مرزوبوم در این پژوهش همگی در فارسی میانه وجود داشتند و توسعه آنها در دوران ساسانی واقعیت یافت. فردوسی به خوبی این مفاهیم را می‌شناخته و در شاهنامه به نظم در آورده است. اشارات فردوسی به مرز نشان می‌دهد او با این مفهوم در زمانه خود به خوبی آشنا بوده است. واژه مرز در شاهنامه به مفهوم سرزمین سیاسی است و کاربرد کهن آن با برداشت امروزه از مرز متفاوت است. واژه‌ای که امروزه کاملاً با مفهوم مرز هماهنگی دارد میانجی است. میانجی در کاربرد سیاسی و جغرافیایی دقیقاً به مفهوم خط جداکننده ما از آنها به کار رفته است. ایران هم کشوری تاریخی است که با رودهای بزرگ در اطراف فلات طبیعی خود از سایر کشورها جدا می‌شود. این رودها (سند، جیحون و اروندرود یا دجله) محدوده‌های طبیعی فلات ایران را تشکیل می‌دهند. اثر عظیم شاهنامه سندی محکم دال بر آشنایی ایرانیان با مفهوم و پدیده مرز و مرز سپری در دوران باستان یا حداقل در دوران فردوسی است. طرح این مباحث در قرن چهارم هجری گواه آن است که ایرانیان قرن‌ها پیش از ورود مفاهیم اروپایی مرز و کشور با آنها آشنایی دیرینه داشته‌اند. آشنایی ایشان با پدیده مرز و اهمیت رود به منزله عامل جداکننده دو کشور، سند اختراع پدیده‌های مرز و کشور در ایران است.

بنا به شاهنامه، دریا و رودها عوامل جداکننده طبیعی و دارای نقش و اهمیت بسیاری در جدایی‌گزینی، باور جدایی‌گزینی، برقراری امنیت، شناخت سرزمین مسکون، مقابله با تهدیدات خارجی، ارتباط دشوار با سایر مناطق، افزایش ارتباطات درون منطقه‌ای، نقش سپری و مرزی، کنترل و نگهداری، کارکرد نظامی و حتی نقطه باژخواهی و کسب درآمد برای حکومت دانسته می‌شدند. مجموعه این عوامل دریا و رود را در باور تاریخی و اساطیری ایرانیان به پدیده‌ای سیاسی تبدیل کرده است که در شاهنامه به خوبی تجلی می‌یابد. طرح سه قرارداد مرزی مذکور در

قرار دهد و مناره‌هایی برای دیده‌بانی در کنار آن ایجاد کند. در نتیجه، جنگ آغاز می‌شود و در نهایت ایرانیان شکست می‌خورند و پیروز کشته می‌شود. یعقوبی، تاریخ‌نویس و جغرافی‌دان قرن سوم هجری، در کتاب خود اشاره‌ای به اقدام و جنگ پیروز دارد، اما از جزئیات آن سخنی نرانده است.^{۷۹} این جنگ به سبب مقابله با هجوم هیبتالیان به مرزهای شرقی و بروز ناامنی در کشور روی داده بود.^{۸۰}

در هر سه داستان که دو نمونه آن تاریخی است و در سایر منابع نیز به آنها اشاراتی شده است، اشارات مستقیمی به مرز وجود دارد و رودخانه جیحون عامل جدایی دو سرزمین ایران و توران دانسته شده است. این موارد را نمی‌توان مرز سپری (سرحد) تصور کرد، بلکه هر سه آنها به معنی تعیین مرز به مفهوم مدرن و امروزی واژه‌اند. جالب‌تر اینکه در هر سه قرارداد برای گذشتن از مرز، داشتن اجازه‌نامه از شاه گنجانده می‌شود. اجازه‌نامه‌ای که باید آن را گذرنامه به مفهوم امروزی دانست. هر سه قراردادی که در شاهنامه آمده است، پس از درگیری‌ها و جنگ‌های دو جانبه حاصل شده‌اند؛ جنگ‌هایی که پایانشان با سازش و بستن عهدنامه همراه است. اطلاق میانجی به خط مرزی در شاهنامه و ایران باستان گواه پیمان‌نامه‌های تحمیلی یا داوطلبانه برای برقراری صلح و مشخص ساختن دقیق محدوده‌های سرزمینی و قلمرو نهایی حکومت‌هاست و میانجی از برخورد، رفت‌وآمد و درگیری‌های احتمالی دو کشور جلوگیری می‌کند. این مهم فقط از طریق کنترل و انتخاب پدیده‌ای طبیعی میسر می‌شده است که عبور و مرور از آن به سختی صورت گیرد و در ضمن عینی نیز باشد. البته توجه به مرز و ایجاد خط مرزی و دفاع از کشور نیازمند داشتن قدرت و توجه به نظام امنیت در ایران است. پاسداری از سرزمینی که به بیان فردوسی، ”همه مرزهایش پر آهرمنست“ وظیفه‌ای دشوار است و همواره هزینه‌های بسیاری برای ایرانیان در پی داشته است.

شاهنامه، که در آنها دقیقاً بر سر یک رود توافق می‌شود، اتفاقی نیست. انتخاب رود به منزله خط مرزی در هر سه قرارداد نشان‌دهنده انگاره‌ای ایرانی در دوران باستان است که می‌توان آن را در قالب نظریه "دریا، انگاره جدایی‌گزینی" در حوزه جغرافیای سیاسی مطرح کرد. همچنین، پیشنهاد می‌شود به جای واژه شط یا رود بزرگ از واژه رود استفاده شود و رودخانه به معنای رود کوچک در زبان فارسی به کار رود. با این پژوهش، هم‌اکنون ضرب‌المثل رایج در زبان فارسی، "آن سوی آب رفتن" برای ما معنایی دیگر می‌یابد.

گئورک ویلهلم فردریش هگل، عقل در تاریخ: گزیده‌ای درباره ایران، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریا مهر، ۲۵۳۶)، ۳۰۱.
 عبدالحسین زرین کوب، روزگاران (چاپ ۵؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳)، ۱۷.
 آفرینخ دادگی، بندش، ترجمه مهرداد بهار (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۵)، ۷۵.
 کزرج ن. کرزن، ایران و قضیه ایران، ترجمه غ. وحید مازندرانی (چاپ ۲؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲)، ۶۳۰.
 محمدرضا حافظ‌نیا، عطاءالله عبدی، زهرا احمدی‌پور و اکبرپرهیزگار، "تبیین الگوی نظری طراحی سازوکار همگرایی بر پایه واقعیت‌های جغرافیای سیاسی با رویکرد جغرافیای سیاسی انسان‌گرا"، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۱۰، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۸)، ۳-۳۲، نقل از ۲۶.
 محمدعلی اسلامی ندوشن، ایران را از یاد نبریم و به دنبال سایه همای (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۷۰)، ۱۴.
 Pirouz Mojtahed-Zadeh, *Boundary Politics and International Boundaries of Iran* (Florida: Universal publishers, Boca Raton, ۲۰۰۶), ۲۰.

محمدرضا حافظ‌نیا، جغرافیای سیاسی ایران (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱)، ۳۱.

گراهام فولر، قیله عالم، ژئوپلیتیک ایران، ترجمه عباس مخبر (چاپ ۴؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹)، ۲۰.
 ابوالفضل کاوندی کاتب، "تبیین بنیادهای علت وجودی و بقای کشور، مطالعه موردی: ایران" (تهران: پایان‌نامه کارشناسی ارشد جغرافیای سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۹)، ۱۳۲.

محمدحسین جمشیدی، مبانی و تاریخ اندیشه نظامی در ایران (تهران: دوره عالی جنگ، ۱۳۸۰)، ۳۶.

حمید ایزدپناه، شاعران در اندوه ایران (تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۰)، مقدمه.

محمدعلی اسلامی ندوشن، "شاهنامه از چه می‌گوید و ارزش آن در چیست؟" اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره

۲۶۹-۲۷۰ (۱۳۸۸)، ۵-۲۶، نقل از ۶.

میرجلال‌الدین کزازی، شاهنامه‌پژوهی، سلسله سخنرانی‌ها (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۹).

محمدامین ریاحی خویی، "پیام شاهنامه و پادشاه فردوسی"، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۵۹-۲۶۰ (۱۳۸۸)، ۷۹-۸۱، نقل از ۸۰.

احمد اشرف، موانع رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۹)، ۳۵.

علی‌رضا طالبی شلمکی، "بررسی هویت ایرانی در رمان‌های ایرانی" (تهران: پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۶)، ۲۰.

ریاحی خویی، "پیام شاهنامه و پادشاه فردوسی"، ۸۰.

اسلامی ندوشن، "شاهنامه از چه می‌گوید و ارزش آن در چیست؟" ۷.

پیروز مجتهدزاده، دموکراسی و هویت ایرانی (چاپ ۲؛

تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷)، ۲۱۱.

ریاحی خویی، "پیام شاهنامه و پادشاه فردوسی"، ۷۹.

ریاحی خویی، "پیام شاهنامه و پادشاه فردوسی"، ۸۱.

زهرا احمدی‌پور، حسین مختاری هشی، عبدالرضا رکن‌الدین افتخاری و نرگس وزین، "بررسی روند شتاب توسعه‌یافتگی

فضاهای سیاسی - اداری کشور، مطالعه موردی: استان‌های ایران در برنامه‌های اول تا سوم توسعه (۱۳۸۳ تا ۱۳۸۶)،

فصلنامه ژئوپلیتیک، سال ۳، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۶)، ۲۲-۴۹، نقل از ۳۳.

محمدرضا حافظ‌نیا، مبانی مطالعات سیاسی - اجتماعی (قم: سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه خارج از کشور، ۱۳۷۹)، ۱۹۰.

محمدباقر قالیباف، اسلام یاری شگفتی و مهدی رمضان

زاده، "تأثیر ابعاد سرمایه اجتماعی بر امنیت مرزها"، فصلنامه ژئوپلیتیک، سال ۳، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۷)، ۲۵-۵۰، نقل از ۲۷.

آلسدایر درایسدل و جرالداچ. بلیک، جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، ترجمه دره میرحیدر (چاپ ۴؛ دفتر

مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران: ۱۰۳ (۱۳۷۴).

پیروز مجتهدزاده، بازیگران کوچک در بازی بزرگ، ترجمه سیدعباس احمدی (تهران: انتشارات معین، ۱۳۸۶)، ۲۹.

M. I. Glassner & H. J. de Blij, *Systematic Political Geography* (New York: John Willy and Sons, 1989), 46-59.

پیروز مجتهدزاده، جغرافیای سیاسی و سیاست جغرافیایی (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱)، ۴۳.

دره میرحیدر، مبانی جغرافیای سیاسی (چاپ ۹؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱)، ۱۶۸.

تعلیقات بر حدود العالم من المشرق الی المغرب، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام (چاپ ۱؛ تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۳)، ۱۷۳.

محمدرضا حافظ‌نیا و مهدی نیکبخت، "آب و تنش‌های اجتماعی - سیاسی، مطالعه موردی: گناباد"، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال ۱۷، شماره ۶۵-۶۶، (۱۳۸۱)، نقل از ۴۷.

http://www.dur.ac.uk/ibru/resources/irbd/

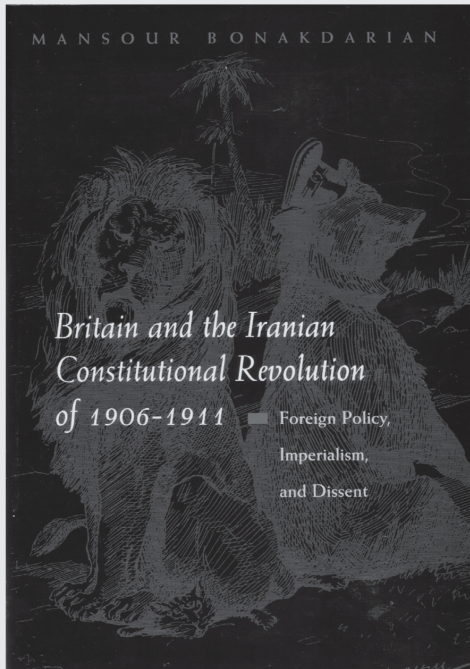
کاوندی کاتب، "تبیین بنیادهای علت وجودی و بقای کشور"، ۱۲۳.

ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه (تهران: انتشارات کتاب سرای نیک، ۱۳۸۷)، ۲۶۱.

فردوسی، شاهنامه، ۳۷۷.

- ^{۳۷} فردوسی، شاهنامه، ۱۵.
- ^{۳۸} فردوسی، شاهنامه، ۳۸۵.
- ^{۳۹} فریتس ولف، فرهنگ شاهنامه فردوسی (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷).
- ^{۴۰} علی‌ابن‌الحسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده (چاپ ۷؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، جلد ۱، ۲۳۳.
- ^{۴۱} مجتهدزاده، "دموکراسی و هویت ایرانی"، ۲۴-۲۵.
- ^{۴۲} مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳)، جلد ۱، ۷۳۳.
- ^{۴۳} رتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات زرین، ۱۳۸۷)، ۱۶۱.
- ^{۴۴} فردوسی، شاهنامه، ۱۴۷.
- ^{۴۵} فردوسی، شاهنامه، ۳۲۵.
- ^{۴۶} پیروز مجتهدزاده، ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ۳۴.
- ^{۴۷} فردوسی، شاهنامه، ۳۴۷.
- ^{۴۸} فردوسی، شاهنامه، ۱۸۸.
- ^{۴۹} فردوسی، شاهنامه، ۱۹۷.
- ^{۵۰} عبدالعظیم رضایی، تاریخ دوازده ساله ایران (تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۷۵)، جلد ۱، ۱۸.
- ^{۵۱} مجتهدزاده، بازیگران کوچک در بازی بزرگ، ۳۴۶.
- ^{۵۲} فردوسی، شاهنامه، ۱۷۱.
- ^{۵۳} فردوسی، شاهنامه، ۱۳۲.
- ^{۵۴} فردوسی، شاهنامه، ۱۲۵.
- ^{۵۵} محمود علائی طالقانی، ژئومورفولوژی ایران (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات قومس، ۱۳۸۴)، ۱۷.
- ^{۵۶} فردوسی، شاهنامه، ۴۰۴.
- ^{۵۷} فردوسی، شاهنامه، ۷۳.
- ^{۵۸} فردوسی، شاهنامه، ۲۴۶.
- ^{۵۹} محمدعلی همایون کاتوزیان، "فره ایزدی و حق الهی پادشاهان"، اطلاعات اقتصادی-سیاسی، سال ۱۲، شماره ۱۲۹-۱۳۰، (۱۳۷۷)، ۴-۱۹.
- ^{۶۰} منظور فردوسی از ارون‌درد، شط‌العرب نیست، بلکه منظور او دجله است، چنان‌که گوید "به تازی تو ارون‌د را دجله خوان." شوریختانه فردوسی توجه نکرده است که دجله خود نام و واژه‌ای فارسی است که اصل باستانی‌اش به صورت تیگر (tigre) بوده است. این نام در زبان‌های اروپایی هم‌اکنون به صورت تیگرس (Tigris) می‌آید.
- ^{۶۱} فردوسی، شاهنامه، ۱۳۲.
- ^{۶۲} فردوسی، شاهنامه، ۱۱۲.
- ^{۶۳} فردوسی، شاهنامه، ۱۸.
- ^{۶۴} فردوسی، شاهنامه، ۳۰۰.
- ^{۶۵} فردوسی، شاهنامه، ۳۲۷.
- ^{۶۶} فردوسی، شاهنامه، ۳۲.
- ^{۶۷} فردوسی، شاهنامه، ۱۲۵.
- ^{۶۸} فردوسی، شاهنامه، ۴۰۹.
- ^{۶۹} یدالله کریمی‌پور، مقدمه‌ای بر ایران و همسایگان (تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۰)، ۱۵-۱۶.
- ^{۷۰} فردوسی، شاهنامه، ۲۰۲.
- ^{۷۱} فردوسی، شاهنامه، ۲۱۲.
- ^{۷۲} فردوسی، شاهنامه، ۶۲.
- ^{۷۳} عزالدین ابن اثیر، تاریخ کامل، ترجمه سیدمحمد حسین روحانی (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴)، جلد ۲، ۴۷۰؛
- محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده (چاپ ۵؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵)، جلد ۲، ۶۲۲.
- ^{۷۴} فردوسی، شاهنامه، ۴۰۴.
- ^{۷۵} فردوسی، شاهنامه، ۴۱۴.
- ^{۷۶} فردوسی، شاهنامه، ۴۱۴.
- ^{۷۷} فردوسی، شاهنامه، ۴۱۴.
- ^{۷۸} فردوسی، شاهنامه، ۴۱۴.
- ^{۷۹} احمدبن ابی‌یعقوب یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶)، ۲۰۱.
- ^{۸۰} زرین‌کوب، روزگاران، ۲۲۱.

An in-depth exploration of substantial British support of the Iranian constitutional and national struggle of 1906–1911, illuminating the opposition in Britain to Anglo-Russian imperialist intervention in Iran.



MANSOUR BONAKDARIAN

*Britain and the Iranian
Constitutional Revolution
of 1906-1911* ■ Foreign Policy,
Imperialism,
and Dissent

"Not the least of the virtues of Mansour Bonakdarian's erudite and original study, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-11*, is that it challenges some of the fashionable postcolonial assumptions about Iranian history."

—*The Nation*

"Mansour Bonakdarian's book is an important original contribution, based on extensive research, to both the literature on modern Iranian history and to that on British Empire and diplomatic history."

—*American Historical Review*

"An important contribution to the historiography on a number of areas of British and Iranian history, adding to both the scholarship on the Iranian constitutional revolution—the centerpiece of which remains Browne's own contemporary magnum opus—and the literature on public opinion in Britain.... This book should be welcomed by scholars of Edwardian foreign policy and modern Iran."

—*Journal of British Studies*

SyracuseUniversityPress.syr.edu

Syracuse
University
Press

In association with the Iran Heritage Foundation

Cloth \$60.00s 978-0-8156-3042-5

هم آوایی بهار و مسعود سعد

فضل الله رضا

استاد پیشین برق و مخابرات، اندیشمند و کاونده در ادب و عرفان و فرهنگ ایران

Fazlollah Reza

dr.freza@sympatico.ca



پیش گفتار

اکنون بیش از یک قرن از دوران مشروطیت می-گذرد. در این صد سال، ادبیات فارسی از نظم و نثر و دانشنامه و داستان‌نویسی و روزنامه‌نگاری و نمایشنامه و ترجمه و خط بسیار پیشرفت کرده است. شاید بیش از ۵۰ تن هنرمند را بتوان نام برد که هر یک در یکی از این رشته‌های هنر کلامی در این دوران صاحب‌نام بوده‌اند. ملک-الشعراء بهار (۱۲۶۵-۱۳۳۰ش/۱۸۸۵-۱۹۵۱م) نیز یکی از بزرگان صد سال گذشته ایران است که کارشناسان فرهنگ ما او را در گستره شعر سنتی فارسی، به ویژه در قصیده‌سرایی، کم‌مانند دانسته‌اند و به پیروی از استادان و کارشناسان ادب فارسی، می‌توان ملک‌الشعراء بهار را در مجموع از حیث انواع شعر و نظم و نثر، پرآوازه‌ترین شاعر سنتی ایران در ۲۰۰ سال گذشته دانست.

از خوش‌بختی‌های حرفه‌ای بهار یکی خراسانی بودن اوست که در خانواده خراسانی اهل ادب، از نوجوانی با سبک والای شعر خراسانی دری خو گرفت. از سخنش آشکار است که در همان سال-های نوجوانی با شور و شوق در مکتب شاهنامه فردوسی و مسعود سعد سلمان و ناصر خسرو و سنایی و انوری و فرخی و منوچهری دانش‌آموزی کرده است. این رهروی‌ها او را به سرودن قصاید بلند و نثر خوب راهبر شد. به گمان این ناچیز، آشنایی ژرف‌تر بهار با عارف‌منشانی مانند حافظ و مولانا در سنین بالاتر، در میان‌سال، صورت گرفته است. شاید به همین جهت، شهسواری بهار در میدان قصیده آشکارتر از سوارکاری او در عرصه غزل و مثنوی است.

در این نوشتار مقایسه‌گونه‌ای میان چند شعر بهار که به اقتضای مسعود سعد سروده شده‌اند با اشعار مسعود عرضه می‌شود که نشان‌دهنده تأثیر دیوان

فضل الله رضا استاد پیشین برق و مخابرات در MIT، پلی‌تکنیک زوریخ و دانشگاه‌های سیراکیوز، سوربن، کپنهاک و مک‌گیل بوده است. او از واضعان نظریه‌های انفورماتیک و شبکه‌های برق است که زیربنای سیستم‌های مخابرات راه دور امروزی است. همچنین، از پایه‌گذاران دانشگاه صنعتی شریف (آریامهر سابق)، رئیس دانشگاه تهران، سفیر ایران در یونسکو و سفیر ایران در کانادا بوده است. تألیفات ایشان بالغ بر ۲۰ کتاب و ۲۰۰ مقاله پژوهشی در زمینه‌های علمی و فرهنگی است که بعضی از آنها به زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند.



بهار در لباس وزارت، ۱۳۲۴.

مسعود در ذهن بهار است. نگارنده دو پیام به جوانان پارسی‌زبان عرضه می‌دارد: یکی آنکه در دیوان شاعران بزرگ قدیم همچنان درّ و گوهر می‌توان یافت. شناخت این گوهرها مرغوب‌تر از غرقه شدن در دریای ناشناخته ترجمه‌های غربی و حله‌های نوبافته تقلیدی دست دوم است.

کهن جامه خویش پیراستن
به از جامه عاریت خواستن

دو دیگر به سلیقه این بنده، خوب‌تر است که جوانان ما به گفتارهای بلند حماسی، مانند شاهنامه، روی بیاورند، نه به چیزهایی که از آنها عجز و لابه و نکبت بتراود. قهرمان‌های دلیر در برابر مردم سرفراز، ولی فروتن و در تنگنای حوادث استوار و بردبار و در رویارویی با زورگویان چون کوه دماوند مقاوم‌اند. به فرموده رودکی:

مُستی مکن، که نشنود او مُستی^۱
زاری مکن که نشنود او زاری
اندر بالای سخت پدید آرند
فضل و بزرگواری و سالاری

های ترجمه از زبان‌های اروپایی با چاپ سنگی به بازار می‌آمد. از طریق هندوستان هم بعضی مجله‌ها و کتاب‌های فارسی به ایران می‌رسید. با این همه، شهرهای ایران کتابخانه ملی نداشتند و پیش از تأسیس دانشگاه تهران (۱۳۱۳ش/۱۹۳۵م)، کتابخانه‌های عمومی در ایران نیز بسیار کم بودند و دانش‌پژوهان مستعد و دلبسته به فرهنگ ایران هم به چیزی جز معدودی از دیوان‌های شاعران بزرگ یا خوشه‌هایی از نوشته‌های معاصران دسترسی نداشتند. بعضی از رجال دانشمند و خانواده‌های اعیان کتابخانه‌های خصوصی انباشته از کتاب‌های خطی و اندکی کتاب‌های چاپی داشتند و عالمان دانش و دین در آن زمان ناچار می‌بایست به کتابخانه‌های خصوصی رجال معروف روی می‌آوردند، که کار آسانی نبود. بهار در نوجوانی قاعدتاً از کسانی بود که به کتابخانه‌های خصوصی راه می‌یافت و از این طریق می‌باید در نوجوانی بعضی دیوان‌های شاعران پیشین را بررسی کرده باشد. زمان‌های کوتاهی هم از محضر استادان حوزوی، مانند شیخ عبدالجواد ادیب نیشابوری، بهره‌مند شده است. بهار شاعر معروفی شد و آثارش در روزنامه‌ها و مجلاتی مانند مهرگان و مهر و آینده به چاپ می‌رسید.

مسعود سعد سلمان (۴۳۸-۵۱۵ق/۱۰۴۷-۱۱۲۲م)

اصل مسعود سعد از همدان است. نیاکانش در دوران شوکت غزنویان به غزنی رفتند و در پایتخت ایران بزرگ آن روزگار به کارهای دیوانی پرداختند. بعضی از پژوهشگران، مانند استاد محمد قزوینی، مولد او را شهر لاهور دانسته‌اند که بر آن مبنای باید ۲۸ سال پس از مرگ فردوسی پای به جهان نهاده باشد.

مسعود سعد به مقامات بلند دیوانی رسید. آنگاه به سعایت درباریان و تهمت‌های ایشان از فراز به فرود افتاد و چند بار زندانی شد، چنانکه می‌گوید گویی روزگار مرا وقف زندان‌ها کرده است:

تا زاده‌ام ای شگفت محبوسم
تا مرگ مگر که وقف زندانم

ملک الشعراء بهار در نوجوانی

محمدتقی بهار، فرزند حاج میرزا محمد کاظم ملک الشعراء متخلص به صبوری، و او فرزند حاج محمدباقر کاشانی، در ۱۹ آذر ۱۲۶۵ش/۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۰۴ق/۱۰ دسامبر ۱۸۸۶م در مشهد خراسان به دنیا آمد. در دوران کودکی و نوجوانی او در ایران دانشگاهی نبود و در مشهد هنوز دوره کامل دبیرستان هم دایر نشده بود. کودکان در مکتب‌ها در آغاز کار مختصر درس مکتبی از فارسی و عربی و قرآن و شرعیات می‌آموختند و طبعاً در نوجوانی هم با علوم جدید و جهان پیشرفته غرب کمتر آشنایی می‌یافتند.

پیش از تولد بهار، در زمان ناصرالدین‌شاه، صنعت چاپ سنگی در ایران معمول شده بود. از این روی، بعضی کتاب‌های شعر فارسی یا داستان-

امان از جهالت حکام که بیش از ۱۳ سال از عمر گرانبهای این شاعر نامدار زبان فارسی را در زندان‌های تیره هدر می‌دهد. وقتی که آخرین بار از زندان آزاد شد، ۶۲ سال داشت؛ یعنی به آستانهٔ پیری رسیده بود:

تاری از موی من سفید نبود
چون به زندان مرا فلک بنشانند^۲
ماندم اندر بلا و غم چندان
که یکی موی من سیاه نماند

با این وصف، دوران خوشی و سعادت مسعود همان هنگام جوانی و میانسالی او بود که پدر و مادر پیر و پسر و دخترش را سرپرستی می‌کرده، شغل دیوانی داشته، در ردیف امیران به جنگ‌ها رفته و در لاهور خانه و ملک به دست آورده است.

مسعود در شعر بلندی که در زندان نای از فراز کوهساران سروده، وصف حال همهٔ زندانیان جهان را خوب بیان می‌کند:

تیر و تیغست بر دل و جگرم
غم و تیمار دختر و پسر
هم بدینسان گدازدم شب و روز
غم و تیمار مادر و پدر
نه خبر می‌رسد مرا زیشان
نه بدیشان همی رسد خبرم
از ضعیفی دست و تنگی جای
نیست ممکن که پیرهن بدرم
من چو خواهم که آسمان بینم
سر فرود آرم و زمین نگرم
بودم آهن، کنون ازو زنگم
بودم آتش، کنون ازو شررم
یا ستاره ز دیده می‌بارم
یا بدیده ستاره می‌شمرم
گشت لاله ز خون دیده رخم
شد بنفشه ز زخم دست برم

مسعود به فرمان سلطان ابراهیم غزنوی ۱۰ سال در زندان گذراند. شاعر بزرگ خراسان در

اشعار بلندش می‌گوید که او از هیچ‌گونه دلیل و جرم خود که سزاوار بند و زجرش باشد آگاهی ندارد. ظاهراً دیوانیان، و حتی اهل قلم و دانش، بر او رشک می‌برده‌اند و شاعر قربانی حسد و سیاست‌بازی ایشان شده بود. این گرفتاری در همه جا هست و سهم آزادگان ایران اگر بیش از میانگین نباشد، از آن کمتر نیست.

بسیاری از سروده‌های مسعود در زندان از شاهکارهای سخن فارسی است. نگارنده در این مختصر به شرح فراگیر آن نمی‌پردازد. شرح تاریخ شاهان غزنوی و جو آن زمان بیرون از حوصلهٔ این نوشتار است و چه بهتر که شرح این ظلم‌ها و درندگی‌ها هویت ملی ما را تیره‌تر نکند.

بزرگ‌ترین و سودبخش‌ترین حاصل زندگانی مردان بزرگ را در آثارشان می‌توان یافت. نظامی عروضی در چهار مقاله می‌نویسد: "آن آزادمرد در دولت ایشان همهٔ عمر در حبس بسر برد و این بدنامی در آن خاندان بزرگ بماند . . . وقت باشد که من از اشعار او همی خوانم موی بر اندام من بر پای خیزد و جای آن بود که آب از چشم برود . . ."

در زمان سلطان مسعود سوم، شاعر را به قلعهٔ نای فرستادند که زندان رجل سیاسی آن دوران بود و مسعود سعد سه سال در آن "بلندجای" رنجور و محبوس و محروم ماند. جای قلعهٔ نای به درستی معلوم نیست و برای خوانندگان مقاله هم دانستن جای دقیق آن شاید بی‌اهمیت باشد.

مسعود سعد گه‌گاه از سرمایهٔ فضل و دانش خود گله می‌کند که حسد حاسدان و مدعیان دانش را برانگیخته است:

مسعود سعد دشمن فضل است روزگار
این روزگار شیفته را فضل کم نمای

شاعر به پسرش، سعادت، پند عبرت‌آمیز می‌دهد که علم و فضل بدرد نمی‌خورد:

اگر سعادت خواهی چو نام خویش همی
بسوی نقص گرای و طریق جهل سپر
که بردرند سگان، هر که را نگردد سگ
لگد زند خران، هر که را نباشد خر

شنیدن چنین سخنی از شاعر حماسه‌سرای
گزنده‌تر از گوش سپردن به طبیعت عبید زاکانی
است که پسر را به مسخرگی و شعبده‌بازی می-
خواند. بیت دوم به حال دانشور یا هنرمندی که
در کارهای دیوانی و سیاسی به دام قاطعان طریق
افتاده باشد صادق است و به تجربه رسیده که
اگر از جنس آنها نباشی، ولی روزگار ترا با ایشان
هم‌طویله کند، پاره‌پاره‌ات می‌کنند.

مسعود سعد زندگانی خود را در این دو بیت
خوب خلاصه می‌کند:

فهرست حال من همه تا رنج و بند بود
از رنج ماند عبرت و از بند پند ماند
لیکن به شکر گویم کز طبع پاک من
چندین هزار بیت بدیع بلند ماند

امروز هم در اروپا و امریکا کم نیستند کسانی
که اکتشافات علمی و فنی و ادبی دارند، ولی
از جور حاسدان تا اندازه‌ای گمنام می‌زیند.
متأسفانه سخنوران چابک‌دست مجلس‌آرا بخشی
از یافته‌های ایشان را در جُنگ اسلایدهای خود
می‌گنجانند و سرفرازانه از منبری به منبر دیگر
می‌تازند و به طالبان نوپای عرضه می‌کنند و غالب
شنوندگان در حدی نیستند که پژوهنده‌اندیشمند
پریشان‌گوی را از گروه زبان‌آوران طوطی‌گفتار باز
بشناسند:

هنر نهفته چو عنقا بماند زانکه نماند
کسی که باز شناسد همای را از خاد

بیش از هشت قرن پس از مسعود سعد،
محمدتقی ملک‌الشعراء بهار را بازی سیاست،
شغل دیوانی و کار فرهنگی از خراسان به تهران
کشانید و سرانجام در پایان یک زندگانی پرآشوب

و پرکشمکش اجتماعی و سیاسی، به سبب
بیماری سل در تهران بدرود حیات گفت.

مسعود و بهار هر دو از شاعران بنام ایران‌اند که
در کنار رشته‌کوه‌های سربه‌فلک‌کشیده خراسان
پهناور زیسته و به همان دشت و دمن‌ها و گل‌ها
نگریسته‌اند. هر دو به کار دیوانی پرداختند. هر دو
شاعر در نثر هم توانا بوده‌اند و هر دو مرز بهتان
و سعایت دیوانیان و سیاستمداران را چشیدند و
به زندان در افتادند و بدر آمدند. از هر یک از
این دو شاعر، دیوانی با چندین هزار بیت شعر به
جای مانده است. از نثر مسعود، که در شعرش
به آن اشاره می‌کند، چیزی بر جای نمانده، ولی
کتاب‌های نثر بهار مانند سبک‌شناسی و تاریخ
مختصر احزاب سیاسی مشهورند. قریب ۱۰۰
مقاله ادبی از بهار در دست است که در کتاب
بهار و ادب فارسی جمع‌آوری شده‌اند.^۳

مقایسه دو شاعر

در این مختصر، چهار قصیده و یک قطعه
قصیده‌گونه بهار را که به اقتضای اشعار مسعود
سعد سروده می‌شکافیم. با دستور زبان و ریشه
واژه‌ها و بدیع و عروض، که میدان نبرد و داوری
کارشناسان است، کاری نداریم و می‌کشیم
اندیشه‌ها و هیجان‌ها را دریابیم.

از مقایسه نمونه‌های یاد شده در دو دیوان
روشن خواهد شد که بهار به دیوان مسعود سعد
دل‌بستگی ویژه داشته، بسی نکته‌ها و طرح‌ها
از وی آموخته یا الهام پذیرفته و بعضی معانی
مشترک را هم در ذهن خود به گونه‌ای تازه انشاء
نموده است. بهار قریحه ادبی کم‌نظیری دارد
و اگر از شاعری پیروی کند، تقلید نمی‌کند. از
سخنان بلند مسعود هم الهام می‌گیرد و در عین
حال سازندگی و نوآوری بسیار دارد.

شناختن یک اثر هنری بزرگ و دل‌بستگی به آن
معرف استعداد شخص و مرزهای اندیشه اوست.
نوجوان خراسانی در دوره‌ای می‌زیست که چاپ
سنگی دیوان شاعران دوره ناصرالدین شاه، مانند

- ۳ یا خود مردی ضعیف تدبیرم؟
یا خود شخصی نحیف ارکانم؟
یا همچو گروه سفلگان هر روز
از بهر دو نان به کاخ دونانم؟
پیمان‌کش رواق دستورم؟
دریوزه‌گر سرای سلطانم؟
- ۴ اینها همه نیست پس چرا در ری
سیلی خور هر سفیه و نادانم
جرمیست مرا قوی که در این ملک
مردم دگرند و من دگرسانم
از کید مختان، نیم ایمن
زیراک مختی نمی‌دانم
نه خیل عوام را سپهدارم
نه خوان خواص را نمکدانم
بر سیرت رادمردمان، زینروی
در خانه خویشان به زندانم
یک روز کند وزیر تبعیدم
یک روز زند سفیه بهتانم
دشنام خورم ز مردم نادان
زیراک هنرور و سخندانم
زیراک به نقش‌بندی معنی
سیلابه روح بر ورق رانم
زیرا پس چند قرن چون خورشید
بیرون شده از میان اقرانم
زیرا به لطائف و شداید نیز
مطبوع رواق و مرد میدانم
اینست گناه من، که در هر گام
ناکام چو پور سعد سلمانم
پنهانم از این گروه، خود گویی
من ناصرم و ری است یمکانم
با دزدان چون زیم، که نه‌دزدم
با کشخان چون بوم، نه کشخانم
نه مرد فریب و سخره و زرقم
نه مرد ریا و کید و دستانم
چون آتش، روشن است گفتارم
چون آب، منزه است دامانم
بر فاحشه نیست پایه فضل
وز مسخره نیست پاره نانم
از مغز سر است توشه جسمم
وز رنج تن است راحت جانم
- ۵ قآنی و دیگران، به کتابخانه‌ها و بازار راه یافته
بودند، اما سخن بهار از دل‌بستگی‌اش به این
کتاب‌های بازاری روایت نمی‌کند. طبع او بیشتر
به بزرگان رده اول شعر فارسی مانند فردوسی
و مسعود سعد و ناصرخسرو و سعدی و حافظ
گرایش دارد و این گرایش در خور ستایش است.^۴
- ۶ نخستین چاپ سنگی دیوان مسعود سعد در
۱۲۹۶ش / ۱۹۱۷م در تهران به همت سیدابوالقاسم
خوانساری به بازار آمد که کم‌خریدار ماند و
چاپ بعدی این کتاب به تصحیح رشید یاسمی
در ۱۳۳۹ش / ۱۹۶۰م، ۴۳ سال پس از چاپ
نخست صورت پذیرفت.^۵ آیا این اختلاف زمانی
میان دو چاپ از یک کتاب شعر سنتی فارسی
در قرن بیستم نشان میزان اقبال اهل ادب ایران
به شعر حماسی و سخن بلند خراسانی نیست؟^۶
رشید یاسمی در مقدمه کتاب می‌نویسد:
- ۷ یکی از فضلا از قول مرحوم حاج آقا رضا
کتاب‌فروش معروف آن زمان حکایت می -
کند که ناشر دیوان مسعود همسایه حجره
ما بود. اکثر شب‌ها می‌دیدم که در را فرو
بسته و چیزی را همی‌زند و همی‌کوبد.
۸ شبی ازو پرسیدم که خورنده این ضربت‌ها
کیست؟ گفت این کتاب است که مایه خود
۹ را در چاپش صرف کرده‌ام و چون کوهی
در حجره من انباشته و شریک عمرم گشته
۱۰ است.
- ۱۱ رشید یاسمی در مقدمه می‌افزاید که ملک -
الشعراء بهار و سعید نفیسی نسخه‌های خطی
۱۲ دیوان مسعود سعد خودشان را سالیان پیش‌تر در
۱۳ اختیار دوستشان پژمان بختیاری گذاشتند تا برای
۱۴ تصحیح کتاب مورد استفاده قرار گیرد.^۷
- ۱۵ **قصیدهٔ بث‌الشکوی^۸ بهار**
- ۱۶ تا بر زیر ری است جولانم
۱۷ فرسوده و مستمند و نالانم
۱۸ هزلست مگر سطور اوراقم؟
۱۹ یاوه است مگر دلیل و برهانم؟

بهار که در ۱۲۹۳ کمتر از ۳۰ سال و در ۱۲۹۷، ۳۲ سال داشته، می‌بایست با دیوان مسعود سعد و سبک سخن خراسانی بلند او آشنایی دیرین داشته باشد تا چنین قصاید غرا به اقتفای او برساید. چون نخستین چاپ سنگی دیوان مسعود در ۱۲۹۶ش منتشر شد و به فروش نرفت، مؤید این حدس نگارنده است که بهار از نوجوانی با نسخه خطی دیوان مسعود مأنوس بوده است. از بعضی قصاید غرای بهار نوای بلند حماسی مسعود به گوش می‌رسد و شاید از دوران بیست و چند سالگی به سبک حماسی خراسانی تعلق خاطر یافته بود. به هر روی، اگر از بعضی قصاید بهار که نظم‌وار در دوران آغاز شاعری‌اش سروده بگذریم، می‌بینیم که طبع او مجذوب سبک حماسی خراسانی است و با شاهنامه و دیوان مسعود سعد از همان دوران جوانی الفت داشته است.

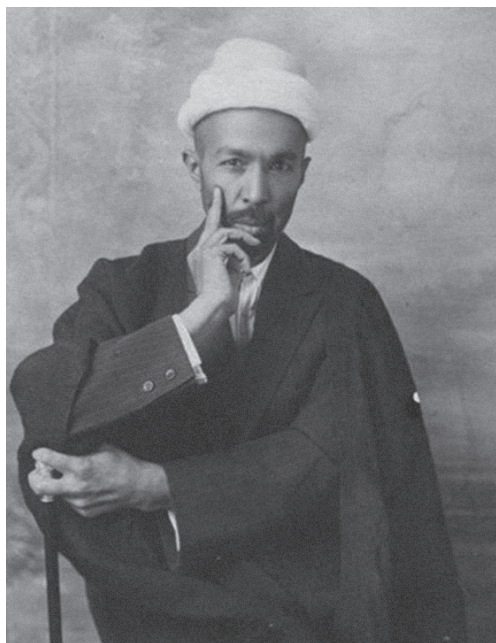
قصیدهٔ بثلشکوی مسعود

- ۱ از کردهٔ خویشتن پشیمانم
جز توبه ره دگر نمی‌دانم
- ۲ کارم همه بخت بد بیچاند
در کام، زبان همی چه پیچانم
- ۳ این چرخ به کام من نمی‌گردد
بر خیره سخن همی چه گردانم
- ۴ در دانش تیزهوش برجیسم
در جنبش کند سیر کیوانم
- ۵ گه خسته آفت لهاورم
گه بستهٔ تهمت خراسانم
- ۶ تا زاده‌ام ای شگفت محبوسم
تا مرگ مگر که وقف زندانم
- ۷ بر مغز من ای سپهر هر ساعت
چندین چه زنی که من نه سندانم
- ۸ در خون چه کشی تنم نه زوبینم
در تف چه بری دلم نه پیکانم
- ۹ حمله چه کنی که کندشمشیرم
پویه چه دهی که تنگ میدانم
- ۱۰ رو رو که بایستاد شب‌دیزم
بس بس که فرو گسست خفتانم
- ۱۱ سبحان الله مرا نگوید کس
تا من چه سزای بند سلطانم

- ۲۳ بس خامه‌طرازی، ایعجب گشتست
انگشتان چون سطر سوهانم
- ۲۴ بس راهنوردی، ای دریغا هست
دو پاشنه چون دو سخت‌سندانم
- ۲۵ نه دیر غنوده‌اند افکارم
نه سیر بخته‌اند چشمانم
- ۲۶ زینگونه گذشت سالیان بر هفت
کاندر تعب است هفت ارکانم
- ۲۷ گه خسرو هند سوده چنگالم
گه قیصر روس کنده دندانم
- ۲۸ از نعمت دشمنان آزادی
گه در ری و گاه در خراسانم
- ۲۹ وامروز عمید مُلک شاهنشاه
بسته است زبان گوهرافشانم
- ۳۰ فرخ حسن‌بن یوسف آنک از قهر
افکنده نگون بچاه کنعانم
- ۳۱ تا کام معاندان روا سازد
بسپرده بکام گرگ حرمانم
- ۳۲ وین رنج عظیم‌تر که در صورت
اندر شمر فلان و بهمانم
- ۳۳ ناکرده گنه معاقبم، گویی
سیابهٔ مردم پشیمانم
- ۳۴ عمری به هوای وصلت قانون
از چرخ برین گذشت افغانم
- ۳۵ در عرصهٔ گیر و دار آزادی
فرسوده به تن، درشت خفتانم
- ۳۶ گفتم که مگر به نیروی قانون
آزادی را به تخت بنشانم
- ۳۷ وامروز چنان شدم که بر کاغذ
آزاد نهاد خامه نتوانم
- ۳۸ ای آزادی، خجسته آزادی!
از وصل تو روی برنگردانم
- ۳۹ باشد که مرا به نزد خود خوانی
یا آنکه تو را به نزد خود خوانم

قصیدهٔ بثلشکوی بهار در ۱۲۹۷ش / ۱۹۱۸م در مجلهٔ ادبی دانشکده، که خود مؤسس آن بود، انتشار یافت. تاریخ چاپ قطعهٔ "یا مرگ یا تجدد" را در دیوان بهار ۱۲۹۳ش / ۱۹۱۴م نوشته‌اند. تاریخ سرودن قصاید دیگر ۱۲۹۹ش / ۱۹۲۰م و ۱۳۰۱ش / ۱۹۲۲م است.

بر دل غم و انده پراکنده	۳۲
جمع است ز خاطر پریشانم	
مظلوم و خیزد از تو انصافم	۳۳
بیمارم و باشد از تو درمانم	
از محنت بازخر مرا یکره	
گر چند به دست غم گروگانم	۳۴
چون بخردی مرا گران مشمر	
دانی که به هر بهایی ارزانم	۳۵
از قصه خویش اندکی گفتم	
گرچه سخنست بس فراوانم	۳۶
پیوسته چو ابر و شمع می‌گیرم	
وین بیت چو حرز و مدح می‌خوانم	۳۷
فریاد رسیدم ای مسلمانان	
از بهر خدای اگر مسلمانم	۳۸



نه در صدد عیون اعمالم	۱۲
نه از عدد وجوه اعیانم	
از کوزه این و آن بود آم؟	۱۳
در سفره این و آن بود نانم؟	
پیوسته اسیر نعمت اینم	
همواره رهین منت آنم	۱۴
آنست همه که شاعری فحللم	
دشوار سخن شده‌ست آسانم	۱۵
در سینه کشیده عقل گفتارم	
بر دیده نهاده فضل دیوانم	۱۶
شاهین هنرم نه فاخته‌مهرم	
طوطی سخنم نه، بلبل الحانم	۱۷
نقصان نکنم که در هنر بحرم	
خالی نشوم که در ادب کانم	۱۸
از گوهر دامنی فرو ریزد	
گر آستینی ز طبع بفشانم	۱۹
در غیبت و در حضور یکریم	
در انده و در سرور یکسانم	۲۰
بسیار بگویم و برآسام	
زان پس که زبان بسی برنجانم	۲۱
کس در من هیچ سر نجنباند	
پس ریش چو ابلهان چه جنبانم	۲۲
ایزد داند که هست هم‌چون هم	
در نیک و بد آشکار و پنهانم	۲۳
والله که چو گرگ یوسفم والله	
بر خیره همی نهند بهتانم	۲۴
گر هرگز ذره‌ای کزی باشد	
در من نه ز پشت سعد سلمانم	۲۵
بر بیهده باز مبتلا گشتم	
آورد قضا به سمج ویرانم	۲۶
بیهش نیم و چو بیهشان باشم	
صرعی نیم و به صرعیان مانم	۲۷
چون سایه شدم ضعیف در محنت	
از سایه خویشتن هراسانم	۲۸
گوری است سیاه‌رنگ دهلیزم	
خوکی است کریه‌روی دژبانم	۲۹
تن سخت ضعیف و دل قوی بینم	
امید به لطف و صنع یزدانم	۳۰
بی‌جرم نگر که چون درافتادم	
دانی که کنون چگونه حیرانم	۳۱

مسعود قصیده‌غرای گله از روزگار را در زندان سروده، آنگاه که او را از مقام بلند دیوانی در ردیف وزارت فرود آورده، دور از زن و فرزند و پدر و مادر زنده بگور کرده بودند. شاعر هیچ جرم و گناهی را در ذهن خود سراغ ندارد و همین‌قدر می‌داند که بی‌محاكمه و دادرسی و اعلام جرم، او را بر اثر سعایت حاسدان و تهمت‌های ناروا به زندان انداخته‌اند. سخن او

در شکایت و گلایه از دشواری‌های روزگار به قدری بلند و قوی است که گویی شاعر این بحر عروضی و وزن و قافیه را برای گلایه بنام خود در ادب فارسی ثبت و بلکه تسخیر کرده باشد.

در زبان فارسی، هر شاعری گله‌ها از روزگار و زمانه خود دارد، ولی از میان صدها شعر فارسی در این زمینه چندتایی مانند قله دماوند سر به آسمان می‌سایند. آن ناله‌های پرسوز و آه آتشین مسعود سعد از قله‌های البرز سخن فارسی است. می‌خواهم سخن نغز نظامی عروضی را از او وام بگیرم و اعتراف کنم که از خواندن بثلشکوی مسعود موی بر اندامم راست می‌شود.

قصیده مسعود ۶۳ بیت دارد. ۲۵ بیت آن را برای پرهیز از درازای سخن کنار گذاشتیم. بسیاری از این ۳۸ بیت که در اینجا می‌خوانیم از شعرهای ناب زبان پارسی است. در پایان قصیده، مسعود بی‌آنکه درخواست عاجزانه در سخن بگنجانند، امید بخشش و احقاق حق و رهایی از زندان دارد و با این وصف نامی از ممدوح در قصیده دیده نمی‌شود. گویی سراینده شعر خود شاهنشاهی است که از فراز کوه زندان به امیر جاهلی پیام می‌فرستد. آن امیر جاهل مُرد و گور به گور شد، مزه شراب‌ها و طعام‌ها دیر نپایید، ولی از زندانی دانای او چندین هزار بیت بدیع بلند ماند.

ستایش‌انگیز است که جوان خراسانی ما، بهار، نوشتارهای روزنامه‌ها و کتاب‌های دوران ناصرالدین‌شاهی و مظفرالدین‌شاهی را به چیزی نمی‌گیرد و به چرندوپرند روزانه دل نمی‌بندد. او به ۸ یا ۹ قرن پیش بر می‌گردد و دیوان مسعود را زیر و رو می‌کند. بهار استعداد شگفت‌انگیزی در شعر فارسی داشت، چون از خاندان شعر و ادب برخاسته بود. او از بزرگانی مانند فردوسی و سعدی و حافظ و ناصرخسرو و مسعود سعد سرمشق گرفت و سخن حماسی بلند آفرید. این سخنوران استادان معنوی او بودند. کار نان روزانه و ارضای خودخواهی‌های

آدمی حساب و کتاب دیگری دارد، به ویژه در کشورهای جهان سوم. گاهی استعداد‌های نادر نیز به سوی کام و نام دیوانی رانده می‌شوند و از بد حادثه در تقلائی نان و نبرد با رندان از پرواز فرو می‌مانند. فقط مسعود و بهار به این سرنوشت دچار نشده‌اند.^۹

گذار کن چو صبا بر بنفشه‌زار و ببین
که از تطاول زلفت چه سوگوارانند^{۱۰}

مسعود پاره‌کاغذی را شاید به بهانه اینکه پیام توبه و مدح در بر دارد از زیر چشم دژخیمان بی‌سواد به بیرون فرستاد. از بلندای شعر معلوم است که شاعر می‌دانست چه سروده و بهای سخنش در ادب فارسی چیست. ضرورت ندارد که کتاب‌های تاریخ‌غزنیان را ورق بزیم و ببینیم که آن شاه نادان کدام تیره‌بخت بود.

نزدیک به هزار سال بر قصیده مسعود می‌گذرد. تنها چند گوینده دلیر که بر اثر گرفتاری‌های دیوانی خویشان را چون مسعود مظلوم و محروم دیدند، موهبت و یارای آن را داشتند که به اقتضای این زندانی نحیف شعری در هم‌وردی با او بسرایند. آنها که از فراز قله‌های سلسله‌کوه‌های بلند البرز شعر خراسانی به چشم‌انداز گسترده‌تر می‌نگریستند.

مطلع قصیده سخت بلند و تکان‌دهنده و گویاست. صحنه نمایشی را بدید بیاوریم که پرده بالا می‌رود. سیاستمدار ادیبی می‌خواهد سخن شکوه و تیره‌بختی و تلویحاً پشیمانی خود را از آنچه که رفت با تماشاکنندگان در میان بگذارد، آنچنان‌که کارگزاران دیوانی بپندارند که توبه‌نامه مجرم را خواهند شنید. گوینده با وقار و متانت بسیار چنین سخن آغاز می‌کند:

از کرده خویشان پشیمانم
جز توبه ره دگر نمی‌دانم

یادآور می‌شویم که مسعود مال کسی را نخورده بود، از کشورهای همسایه هم درهم و دیناری به

او نداده بودند. ظاهراً در مقام بلند دیوانی عزل و نصب‌هایی کرده بود. این عمل ناگزیر گروهی را ناخشنود می‌کرد. به ویژه که مسعود اهل فضل و هنر بود، ولی به قول سعدی هم‌طوبیلهٔ زندان. در این خصوص حسد مدعیان بیداد می‌کند و خون اهل فضل را می‌مکند. شاعر از کردهٔ خود اظهار پشیمانی می‌کند و از گناهان بزرگ ناکرده که حاسدان برایش تراشیده‌اند، سخن در میان نمی‌آورد.

تأمل انگیز است که مسعود به جای اینکه از شاه یا از خواجهٔ بزرگ (نخست‌وزیر) شکایت کند، ناگزیر از چرخ و فلک و بخت بد گله سر می‌دهد. مگر می‌شود در زندان زورمندان تهی مغز سخن حق را آشکارا بر زبان آورد. به قول مولانا، "حق نشاید گفت جز زیر لحاف."

در ابیات ۲ تا ۴، شاعر گله از روزگار دارد و به گونه‌ای پوشیده اعتراف می‌کند که در دانش تندرو و در عمل کندروست. گمان می‌رود عمل اشاره به بخشی از تصمیمات دوران دیوانی او باشد که معمولاً خوش خدمتان دیوانی چوب لای چرخ‌ها می‌گذارند:

چون پیرهن عمل بپوشیدم
بگرفت قضای بد گریبانم

ابیات ۵ تا ۸، تهمت‌ها و آفات اجتماعی و به زندان افتادن شاعر را روایت می‌کنند. مسعود به روزگار می‌گوید دریغا که مغز من سندان تو شده است که هر ساعت بر سرم پتک می‌کوبی. شاعر به جای گریه و زاری از هم‌آورد خود، یعنی چرخ بلند روزگار، پرسش‌های زیبا می‌کند. در ابیات ۱۱ تا ۱۴، مسعود به فروتنی دلپذیر می‌گوید من که کاره‌ای نبوده‌ام که سزاوار بند سلطان باشم - و می‌خواهد برساند که بند سلطان مقام بلندی است که سلطان می‌باید دیوانیان پرابهتی مانند شاهان و امیران و وجوه اعیان را، اگر سر مخالفت داشته باشند، به بند بکشد - ولی من شاعری فحلم، سخنگوی سازنده و آفریننده‌ام، نه طوطی بازگوکننده و مقلد. هنرم دریاست که کاستی

نمی‌پذیرد. دانش ادبم کانی است که تهی نخواهد شد. اگر آستینی از طبع خود بیفشانم، دامن‌ها پر گوهر خواهد شد.

شاعری که در زندان دژخیمان تنها پوستی بر استخوان از او مانده، آنگاه که به قدرت هنر معنوی خود می‌اندیشد، ایمان می‌آورد که سخنش حتی تا هزار سال پس از وی نیز گران‌قدر خواهد ماند و قدرش بر کسان، (مانند بهار، روزی روشن می‌شود. او ناگزیر باید خودستایی کند. اما خودستایی طبیعی بلند داریم و خودستایی‌های زدهٔ عام. در ابیات ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ روی به طبیعت دارد و این ابیات خواننده را به مخالفت با سراینده بر نمی‌انگیزند. همین معنی در این بیت بهار رعایت شده است:

زیرا به سخن یگانهٔ دهرم
زیرا به هنر فرید دورانم

از دایرهٔ ادب بیرون نیست اگر بگوییم که ستایش آن زندانی از خودش پوشیده‌تر و آرام‌تر از این بیت فرمودهٔ بهار است. در بیت‌های ۲۰ تا ۲۲ می‌گوید دوروی نیستم که در حضور و در غیاب دگرگونه باشم، حتی در اندوه و شادی نیز یکسان و استوارم. از سخن گفتن بسیار با مردم به ستوه می‌آیم و حاصلی هم ندارد. این متانت و گرانشگی را نباید با قساوت قلب یکسان گرفت. مسعود در ابیات ۲۳ و ۲۴ می‌گوید خدای داند که ظاهر و باطنم یکی است و تهمت‌های ناروا بر من بسته‌اند.

بیت‌های ۲۶ تا ۲۹ وصف حال همهٔ زندانیان سیاسی است که به تهمت‌های ناروای دیگر گرفتار شده باشند. شخص را به سیاه‌چال‌ها و زندان‌های تاریک بی‌هواکش می‌سپارند، با دژبانان آزاردهنده و ددمنش، در کنار گزارشگران دیوانی. آنگاه است که زندانی نحیف و رنجور از سایهٔ خودش هم می‌ترسد و به هیچ‌کس دیگر اعتماد نمی‌کند.

بیت ۳۰ داستان‌ها در ذهن آدم برمی‌انگیزد. تن آدمی بر اثر رنج‌های دراز مدت و محرومیت‌های

زندان یا غربت یا بیمارستان و تنهایی و هر رنج
دیرپای ضعیف و ناتوان شده، ولی دل و فکر
هنوز به نسبت نیرومند است. نور امید که از
روزن دل می‌تابد، به بدن نحیف فرمان می‌دهد
که شکبیا و امیدوار باش. روزی درهای بسته باز
خواهد شد و گره از کار فروبسته تو می‌گشایند.
هرکس ایمانش به آن مبدأ ناشناخته و نادیده -
بهتر بگویم شناسایی ناپذیر و نادیدنی - بیشتر
و استوارتر باشد، امیدوارتر است و آن کس که
اندیشه مثبت دارد، نیرومندتر می‌زید. گاهی هم
از زندان‌ها و چاه‌ها بدر می‌رود و به هر روی
سرانجام سرفراز و دلیر جهان و جهانیان را بدرود
می‌گوید.

شاعر پس از دیدن این نور امید در دل، چند
بیت پیام پوشیده مدح‌گونه دارد. در بیت ۳۱
می‌گوید مرا بی جرم به زندان افکنده‌اند و در
شگفتم که چه گناهی ممکن است از من سر
زده باشد؟ بیت ۳۲ شعر حافظ را به یاد می-
آورد:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

ابیات ۳۳ و ۳۴ درخواست کمک به آزاد کردن
شاعر از زندان‌اند. به زعم نگارنده، ممدوح یا
مخاطب این نامه پادشاه غزنوی نبوده، از سیاق
کلام بر می‌آید که مخاطب یکی از دیوانیان
سخن‌دان و هنرشناس دوستدار مسعود باشد. بیت
۳۶ مؤید همین نگرش است که معمولاً کسی به
دوست خود می‌نویسد که گفتنی زیاد دارد.

بیت ۳۵ دلیری و مناعت طبع این خراسانی را
می‌رساند که می‌باید سرمشق جوانان ایران باشد.
شاعر از سیاه‌چال زندان به یک دیوانی صدرنشین
که هنوز بر سر کار است پیام می‌فرستد که پای
در میان بگذارد و بی‌گناهی مرا عنوان کن و جان
مرا بخر و آزادم کن، اما بخاطر داشته باش که به
هر بهائی مرا باز بخرند، ارزان خریده‌اند؛ تو که
اهل فضلی این معنی را درمی‌یابی: دانی که به

هر بهایی ارزانم. هنر کلامی فارسی هنر شگفتی
است. کسی از خودش به حق تعریف می‌کند، و
در عین حال به طرف اعتبار می‌دهد، با سخن -
های پوشیده و باریک و ماندگار. شگفت نیست
اگر بزرگ‌ترین نثرنویس دوران قاجار، قائم مقام
فراهانی، در میان درهای زبان پارسی این گوهر
را برگزیند و دربارهٔ مخدوم خود عباس میرزا که
شغل صدارت به وی داده بود بنویسد:

پنداشت که بس گران خریدستم
آن خواجه که خوش خرید ارزانم

بیت پایانی قصیده سخت بلند و سوزناک است.
روی سخن با مردم است، نه با شاه یا ممدوح
یا دوست دیوانی مسعود که نامه خطاب به
اوست. شاعر استدعای دادرسی و دادگری از
همهٔ مسلمانان دارد و ایشان را به خداوند سوگند
می‌دهد. می‌گوید مهم‌ترین بنیان نگرش‌های دینی
شما مسلمانان وجود خداوند یکتاست، من نیز
از گروه مسلمانانم. شاعر همهٔ مردم مسلمان را
به حرمت آن پایگاه به دادرسی می‌خواند. این
دادرسی هزار سال پیش نوای همه‌پرسی سدهٔ
بیستم را دارد.

سلیقه‌ها متفاوت است. در آموزشگاه‌های ایران
سرفرازانه به نوجوانان می‌آموزند که محمود
غزنوی و نادرشاه چگونه لشکر به هند کشیدند و
دهلی را گشودند و گوهرهایی مانند کوه نور از
هند برگرفتند و به خزانهٔ ایران و دیگر کشورها
سپردند. این ناچیز در کنج تنهایی و بی‌همزبانی
در شهر اتاوا، امروز این قصیدهٔ مسعود را گران-
بهاتر از کوه نور می‌شمارد^{۱۱}. به گمان من این
گوهر را می‌باید نوجوانان ایران در دبیرستان‌ها
بر لوح سینه بنشانند. عقده‌ها و تعصب‌ها را از
دل بیرون بریزند و عقده‌های مروارید شعر ناب
فارسی را از ترنم‌های تهی قافیه‌پردازان جدا کنند
و بر گردن دل بیاویزند.

ای دوست دست حافظ تعویذ چشم زخمست
یا رب ببینم آنرا در گردنت حمایل

بازنگری بشارت‌الشکوی بهار

بهار این قصیده بلند خود را در آن زمان مستوفی‌الممالک، نخست‌وزیر احمد شاه قاجار، که بسیاری از روزنامه‌های تهران، از جمله روزنامه بهار ملک‌الشعراء، توقیف شده بود، منتشر کرد و با الهام از سروده مسعود اندیشه-های تازه باب روز را خوب در قالب شعر فارسی گنجانید. سخن را دلیرانه آغاز می‌کند و ترکیب "بر زبر ری" مناسب‌تر از ترکیباتی مانند سیاست ایران و مرکز حکومتی تهران است.

بهار به پیروی از مسعود با همان سبک خراسانی در ابیات ۲ تا ۱۲ می‌گوید من با این دیوانیان و سیاست‌بازان تفاوت‌ها دارم. اهل هنر و دانشم و گرد مسخرگی و مجلس‌آرایی و کشخانی نگشته‌ام. نه ضعیف‌تدبیرم و نه نحیف‌ارکان و نه در یوزه‌گر سرای سلطان. با این وصف معلوم نیست چرا در ری از سفیهان بی‌مایه سیلی می‌خورم و درشتی می‌بینم. تهمت‌هاست که مردم نادان بر من می‌نهند. یا فلان وزیر تبعیدم می‌کند یا در خانه خود به زندانم. بهار به همان علل بنیادی که مسعود در قصیده خود آورده بود - ابیات ۱۵ تا ۱۹ قصیده مسعود سعد - باز می‌گردد و در ابیات ۱۳ تا ۲۰ می‌گوید دانش و کمال هنر مرا محسود اقران کرده، ولی من از نوع آنها نیستم و ناگزیر باید تنها و محروم و پنهان بمانم.

قصیده بهار ۴۲ بیت دارد که ۳ بیت آنرا کنار گذاشتیم، از جمله این دو بیت:

زیرا به سخن یگانه دهرم
زیرا به هنر فرید دورانم
زیرا به خطابه و به نظم و نثر
خورشید فروغ‌بخش ایرانم

شاعر هنگام سرودن این دو بیت بیشتر دستخوش احساسات شده و شاید هم در ذهن خود، خودش را با سراینندگان هم‌عصر قیاس می‌کرده است. همه ما در نگارش و گفتار گه‌گاه از این-گونه خویشتن‌بینی‌ها گزیر نداریم.^{۱۲}

بیت ۲۱ گویی اشاره‌ای به سنت‌های مدرسان و دیوانیان کشور دارد. بعضی از فضلا در مجالس درس و دیوانیان صاحب‌جاه در پشت میز ریاست سخن درشت و ناسزا سر می‌دادند که در نظر عوام نشانه فضل یا مقام دیوانی بلند ایشان بود. عوام مردم این گونه درشت‌گویی و طرف کله کج نهادن و تند نشستن را نشان کمال مدیریت می‌دانستند.

نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست
کلاه‌داری و آیین سروری داند

بیت ۲۷ اشارتی روشن به نفوذ سیاسی روس و انگلیس در ایران آن زمان دارد. ابیات ۲۸ تا ۳۱ متضمن ستایش پوشیده و به اندازه از نخست‌وزیر وقت، مستوفی‌الممالک، است. چند بیت پایانی نیز در آرزوی آزادی کشور و قانون‌مندی است. نه تنها وزن عروضی و قافیۀ قصیده بهار به پیروی از قصیده مسعود انشاء شده، بلکه در ترکیب مطالب هم بهار جوان تا حدودی از شعر کهن مسعود ارشاد و آموزش پذیرفته است. مسعود در چند بیت از فضل و هنرش سخن می‌گوید که از این روی محسود اقران بوده است. چند بیت هم ستایش پوشیده از دوستی و پیامی دارد که شاید به رهایی او از زندان کمک کند. بخشی از شکوای مسعود درباره زندان و سختی‌های آن است. بهار نیز همین مفاهیم را تقریباً با رعایت همان تناسب در شعرش باز آفریده است. او به جای رهایی از زندان، آزادی قلم و قانون‌مندی را خواستار می‌شود. تشابه بعضی ابیات مؤید این نگرش است که شاعر جوان به فروتنی از استاد هشت قرن پیش چیز یاد می‌گیرد و این خود نشانه کمال دانش‌آموزی جوان خراسانی است.

مسعود: نه در صدد عیون اعمالم
نه در عدد وجوه اعیانم
بهار: نه خیل عوام را سرآهنگم
نه خوان خواص را نمکدانم
مسعود: این گاه همی‌زند به چنگالم
آن گاه همی‌گردد به دندالم

بهار: که خسرو هند سوده چنگالم
گه قیصر روس کنده دندانم

کس از بزرگ شد از گفته بزرگ رواست (۳۱۷-۳۲۰)
۵. مسعود سعد: نالم ز دل چو نای من اندر حصار نای
پستی گرفت همت من زین بلندجای (۵۰۳-۵۰۵)
بهار: آشت روز بر من از این رنج جانگزی
بخشای بر من ای شب آرام دیرپای (۳۳۹-۳۴۱)

بثالشکوی مسعود: "در حصار نای"
دریغ است که چند بیت از یک قصیده دیگر
بسیار معروف مسعود را در میان نیاید، قصیده
"حصار نای" گویندگانی چون ملک الشعراء بهار
را نیز به میدان آورده و ارشاد کرده است:

نالم به دل چو نای، من اندر حصار نای
پستی گرفت همت من، زین بلندجای
آرد هوای نای مرا ناله‌های زار
جز ناله‌های زار، چه آرد هوای نای
گردون به درد و رنج، مرا کشته بود اگر
پیوند عمر من نشدی، نظم جانفزای
نه نه، ز حصن نای بیفزود جاه من
داند جهان، که مادر ملک است حصن نای
من چون ملوک، سر ز فلک بر گذاشته
زی زهره برده دست و به مه بر نهاده پای
از دیده گاه پاشم، دُرهای قیمتی
وز طبع گه خرامم، در باغ دلگشای
نظمی به کامم اندر، چون باده لطیف
خطی به دستم اندر، چون زلف دل‌ربای
امروز پست گشت مرا، همت بلند
زنگار غم گرفت مرا، تیغ غم‌زدای
از رنج تن، تمام نیارم نهاد پی
وز درد دل، بلند نیارم کشید وای
گر شیر شرزه نیستی، ای فضل، کم شکر
ور مار گرزه نیستی، ای عقل کم گزای
ای محنت ار نه کوه شدی، ساعتی پرو
وی دولت ار نه باد شدی، لحظه‌ای پپای
ای تن جزع مکن، که مجازیست این جهان
وی دل غمین مشو، که سپنجیست این سرای
گر عز و ملک خواهی، اندر جهان مدار
جز صبر و جز قناعت، دستور و رهنمای
ای بی هنر زمانه، مرا پاک در نورد
وی کور دل سپهر، مرا نیک برگرای

روی هم رفته، قصیده بهار تازه و آتشین و
مناسب با روزگار ماست و هرچند به سبک سستی
خراسانی سروده شده است، ولی با اشعار هم-
دوره‌های بهار فرق دارد. نگارنده قصیده‌ای که با
این شعر بهار پهلو زند در دیوان‌های معاصران او
مانند ادیب نیشابوری، وحید دستگردی، عشقی،
ایرج، عارف، رشید یاسمی، فرخ خراسانی و
بدیع‌الزمان فروزانفر سراغ ندارد.

هنگامی که بهار قصیده بالا را سرود، ۳۳ سال
داشت و تازه وارد گود سیاست تهران شده بود.
هنوز دشواری‌های زندان قصر و تبعید به اصفهان
را نیازموده بود. شعرش نمی‌تواند سوز شعر
مسعود را داشته باشد. شاعری دیوانی و صاحب-
جاه، به احتمال زیاد بالای ۵۰ سالگی، دور از زن
و فرزند و پدر و مادر که ملک و خانه و مقام
را از او بازگرفته‌اند و در دهلیز تاریک زندانی
بر بالای کوه او را از جهان و جهانیان به دور
افکنده‌اند. سخن مسعود سوز و شور بیشتری دارد
و موی بر اندام خواننده شعر شناس می‌ایستاند.

نمونه‌هایی دیگر از هم‌آوایی بهار و مسعود^{۱۳}

۱. مسعود سعد: امروز هیچ خلق چو من نیست
جز رنج از این نحیف بدن نیست (۶۱-۶۲)
بهار: هر کو در اضطراب وطن نیست
آشفته و نژند چو من نیست (۲۷۱-۲۷۰)
۲. مسعود سعد: از کرده خویشتن پشیمانم
جز تو به ره دگر نمی‌دانم (۳۵۴-۳۵۱)
بهار: تا بر زبر ری است جولانم
فرسوده و مستمند و نالانم (۳۰۶-۳۰۴)
۳. مسعود سعد: ای باد بروب راه را یکسر
وی ابر بیار بر زمین گوهر (۳۷۱-۳۶۹)
بهار: ای خامه دو تا شو و بخط مگذر
وی نامه دژم شو و زهم بردر (۳۲۴-۳۲۲)
۴. مسعود سعد: به نظم و نثر کسی را گرفتار سزاست
مرا سزاست که امروز نظم و نثر مراست (۵۷-۵۶)
بهار: سخن بزرگ شود چون بزرگ باشد و راست

ای روزگار، هر شب و هر روز از حسدده
 چه ز محنتم کن و ده در ز غم گشای
 در آتش شکیم، چون گل فرو چکان
 بر سنگ امتحانم، چون زر بیازمای
 از بهر زخم، گاه چو سیمم فرو گداز
 وز بهر حبس، گاه چو مارم همی فسای
 ای اژدهای چرخ، دلم بیشتر بخور
 وی آسیای چرخ، تنم تنگتر بسای
 ای دیده سعادت، تاری شو و مبین
 و ای مادر امید، سترون شو و مزای
 مسعود سعد، دشمن فضل است روزگار
 این روزگار شیفته را، فضل کم نمای

بانگی نه و، گذشته ز کیوان فغان وای
 بیتی به حسب حال بیارم از آن چه گفت
 مسعود سعد سلمان در آن بلندجای
 'گردون به درد و رنج مرا کشته بود اگر
 پیوند عمر من نشدی نظم جانفزای'
 ...
 مردم گمان برند که من در حصار ری
 مسعودم و ستاره سعادت رهنمای
 داند خدای کاصل سعادت بود اگر
 مسعودوار سر کنم اندر حصار نای

بهار در "سکوت شب" ابیاتی بلند دارد که با
 شاهکار مسعود پهلو می زند. او از سخنورانی
 است که ۹۰۰ سال شعر سنتی فارسی را پیوستگی
 بخشید. رنج‌ها و نیش‌های زندان بر مسعود نوش
 می شد اگر می دانست که روزی فرزند خراسانی
 او در میدان سخن حسام از نیام بیرون خواهد
 کشید و به سبک او شعر بلند خواهد آفرید. هنر
 کلامی درخشان‌ترین نشان هویت ملی پارسی -
 زبانان است که بسیاری از کاستی‌ها و تیرگی‌های
 ملی ما را می پوشاند.

بث الشکوی بهار: "سکوت شب"

ملک الشعراء بهار در ۱۳۰۱ ش/۱۹۲۲م که بعضی
 روزنامه‌های وقت به بهانه آزادی مطبوعات به
 ناسزا و بهتان گرویده بودند، قصیده شیوایی با
 نام "سکوت شب" سروده که ملهم از "حصار
 نای" مسعود است. بخشی از آن قصیده را از
 نظر می گذرانیم:

آشفته روز بر من، از این رنج جان‌گزای
 بخشای بر من، ای شب آرام دیرپای
 ای لکه سپید، ز مغرب برو برو
 ای کله سیاه، ز مشرق برآ برای
 ز آشوب روز، وارهم اندر سکوت شب
 با فکرتی پریشان، با قامتی دو تایی
 ای تیغ کوه، راه نظر ساعتی ببند
 وی پیک صبح، در پس گه لحظه‌ای بیای
 من بر خن شبم، که یکی پرده افکند
 بر قصر پادشاه و به سر منزل گدای
 لعنت به روز باد و بر این نامه‌های روز
 و این رسم ژاژخایی و این قوم ژاژخای
 قومی همه خسیس، و به معنی کم از خسیس
 خلقی همه گدای و به معنی کم از گدای
 هر بامداد از دل و چشم و زبان و گوش
 تا شامگاه خون خورم و گویم ای خدای
 از دیده بی سرشک، بگریم به زار زار
 و از سینه بی خروش، بنالم به های های
 اشکی نه و، گذشته ز دامان سرشک خون

افتخار به نظم و نثر

مسعود سعد قصیده محکمی دارد به مطلع "به
 نظم و نثر کسی را گر افتخار سزاست." این
 قصیده را مسعود ظاهراً در دوران جوانی خود
 سروده و در آن خود را هم مکرر ستوده است.
 قصیده از نظر لفظ متین است و نوآفرینی و
 جرأت شاعر جوان در آن دیده می شود. ابیاتی از
 این قصیده را بخوانیم.

به نظم و نثر کسی را گر افتخار سزاست
 مرا سزاست که امروز نظم و نثر مراست
 به هیچ وقت مرا نظم و نثر کم نشود
 که نظم و نثرم در است و طبع من در ریاست
 به لطف آب روان است طبع من لیکن
 به گاه قوت و کثرت چو آتش است و هواس
 اگر چه همچو گیا نزد هر کسی خوارم
 و گرچه همچو صدف غرق گشته تن بی کاست،
 عجب مدار زمن نظم خوب و نثر بدیع

نه لؤلؤ از صدف است و نه انگبین ز گیاست؟
 به نزد خصمان گر فضل من نهان باشد
 زیان ندارد، نزدیک عاقلان پیداست
 شگفت نیست اگر شعر من نمی‌دانند
 که طبع ایشان پست است و شعر من والاست
 به چشم جد و حقیقت مرا نمی‌بینند؟
 که نزد عقل مرا رتبت و شرف به کجاست؟
 اگر چو چشمه خورشید روشن است و بلند
 چگونه بیند آن کش دو چشم نابیناست؟
 به هیچ وجه گناه دگر نمی‌دانند
 جز آن که ما را زین شهر مولد و منشاست
 اگر برایشان سحر حلال بر خوانم
 جز این نگویند آخر که کودک و برناست
 ز کودکی و ز پیری چه عار و فخر آید
 چنین نگوید آن کس که عاقل و دانا است
 هزار پیر شناسم که منکر و گبر است
 هزار کودک دانم که ازهدالزهداست
 اگر عمید نیم یا عمیدزاده نیم
 ستوده نسبت و اصلم ز دوده فضلاست
 اگر به زهد بنازد کسی روا باشد
 ورافتخار کند فاضلی به فضل سزاست
 به اصل تنها کس را مفاخرت نرسد
 که نسبت همه از آدم است و از حواست
 مرا به نیستی ای سیدی چه طعنه زنی
 چو هست دانشم، از زر و سیم نیست رواست
 خطاست گویی در نیستی سخا کردن
 ملامت تو چه سودم کند، که طبع سخاست
 به بخل و جود کم و بیش کی شود روزی
 خطا گرفتن بر من بدین طریق خطاست
 اگر به نیک و بد من میان ببندد خلق
 جز آن نباشد بر من که از خدای قضاست
 ز بس بلا که بدیدم چنان شدم به مثل
 که گر سعادت بینم گمان برم که بلاست
 تو حال و قصه من دان که حال و قصه من
 بسی شگفت‌تر از حال وامق و عذراست
 اگرچه بر سرم آتش بیارد از گردون
 ز حال خود نشوم، اعتقاد دارم راست
 گهر بر آن کس پاشم که در خور گهر است
 ثنا مر او را گویم که او سزای ثناست
 امیر غازی محمود سیف دولت و دین

که پادشاه بزرگ است و خسرو والاست
 خجسته نامش بر شعرهای نادر من
 چو مهر بر درم است و چو نقش بر دیباست
 بدین قصیده که گفتم من اقتدا کردم
 به اوستاد لبیبی که سیدالشعراست
 بر آن طریق بنا کردم این قصیده که گفت:
 'سخن که نظم دهند آن درست باید و راست'
 قصیده خرد ولیکن به قدر و فضل بزرگ
 به لفظ موجز و معنیش باز مستوفاست
 هر آن که داند داند یقین که هر بیستی
 از این قصیده من یک قصیده غراست
 چنین قصیده ز مسعود سعد سلمان خواه
 چنین قصاید مسعود سعد سلمان راست
 از شعر این جوان خراسانی دلیری و مناعت می -
 بارد. در همین حال گویی پولاد مذاب از کوره
 طبع بیرون می‌ریزد "که نظم و نثرم در است و
 طبع من دریاست."
 ببینید بدبینی را چه خوب توصیف می‌کند:
 ز بس بلا که بدیدم چنان شدم به مثل
 که گر سعادت بینم گمان برم که بلاست
 کسی که سرنوشت در آینده روزی او را
 سالیان دراز به زندان‌ها و به کام مرگ خواهد
 انداخت، باید چنان استوار باشد که خودش
 می‌گوید:
 اگرچه بر سرم آتش بیارد از گردون
 ز حال خود نشوم، اعتقاد دارم راست
 ستایشی که مسعود از خود می‌کند ناپسند نیست
 و این ستایش "زیان ندارد، نزدیک عاقلان
 پیداست."
 بهار نیز در قصیده بلند "جغد جنگ" که در پایان
 زندگانی و دوران پختگی، در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م،
 به اقتضای منوچهری دامغانی سروده، ستایش از
 خود می‌کند. می‌گوید:

بر این چکامه آفرین کند کسی
که پارسی شناسد و بهای او
شد اقتدا به اوستاد دامغان
فغان از این غراب بین و وای او^۴

وزیر روشن‌رای است و شاعری شیدا است
برون پرده جهانی ز حکمت است و هنر
درون پرده یکی شاعر ستوده لقاست
بزرگوارا فردوسیا بجای تو من
یک از هزار نیارست گفت از آنچه رواست

از سیاق شعر مسعود برمی‌آید که به چند دلیل
رجال آن زمان شاعر جوان را چنان‌که در خور
او می‌بود به حساب نمی‌آوردند. یکی آنکه از
خانواده نامدار (عمیدزاده) نبود. مسعود سخنوری
جوان بود و ناگزیر در برابر سخنوران سالمند،
جاهل و ناپخته می‌نمود. دیگر آنکه شاید به حکم
جوانی خود را سخنور برتر می‌شمرد. دعوی
فضل و دانش ناچار بر دیگران گران می‌آمد.
مسعود زبان تازی و هندی می‌دانست، به تازی و
فارسی شعر می‌سرود و گویا نثر هم می‌نوشت.
جمع این همه هنر در یک جوان حسدها را
برمی‌انگیخت. در کل قصیده گوینده جوان خود
را می‌ستاید، به استثنای دو بیت که در آن از
امیر محمود غازی سیف نام می‌برد. این قصیده
مسعود نظر بهار را جلب می‌کند و در ۳۵ سالگی
به اقتفای مسعود قصیده بلندی در ۳۸ بیت در
ستایش فردوسی می‌سراید:

تو را ثنا کنم و بس کزین دغل مردم
همین ندانم کس را که مستحق ثناست
دریغ کز پس یک عمر خدمت وطنی
ندید چشمم یک جزو از آنکه دل می‌خواست
ز پخته کاری اغیار و خام طبعی قوم
چنان بسوخت دماغم، که دود از آن برخاست
ثنا کنیم تو را تا که زنده‌ایم به دهر
که شاهنامه‌ات ای شهره‌مرد منجی ماست

قصیده انقلابی به پیروی از مسعود سعد
”هیجان روح“ عنوان قصیده محکمی است در
۶۲ بیت که آن را ملک‌الشعراء بهار در ۳۵ سالگی
سروده است. در دیوان بهار می‌نویسند که تاریخ
سرودن این قصیده مصادف با زمانی است که
سیدضیاءالدین طباطبایی کودتا کرد و رئیس‌الوزرا
شد، و گروهی از مخالفان سیاسی خود، از جمله
بهار، را دستگیر و زندانی کرد. به نظر می‌رسد بهار
بر اثر علاقه شخصی به مسعود بعضی از سروده‌های
او را از بر داشت و شاید هنگام بازداشت کودتا
در حافظه به سروده مسعود روی آورد. احتمال
هم می‌رود که چون دیوان مسعود تازه به چاپ
رسیده بود، کسی نسخه آن را برای بهار برده باشد.
به هر روی، سبک خطابی این قصیده ملهم از سبک
حماسی مسعود سعد است و در شعر معاصران بهار
کمتر دیده می‌شود. همتای این شاهبیت زیبای
بهار را فقط در دیوان مسعود می‌توان یافت:

ای توسن عاطفت سبک‌تر چم
وی طایر آرزو فروتر پر

یا ابیات تند و آتشین سیاسی خطاب به دیوان‌خانه

سخن بزرگ شود، چون درست باشد و راست
کس ار بزرگ شد از گفته بزرگ، رواست
سخن گر از دل دانا نخاست، زیبا نیست
گرش قوافی مطبوع و لفظها زیباست
نشان سیرت شاعر ز شعر شاعر جوی
که فضل گلبن، در فضل آب و خاک و هواست
کمال شیخ معری^{۱۴} ز فکر اوست پدید
شهامت متنبی^{۱۵} ز شعر او پیدا است
نشان خوی دقیقی و خوی فردوسی است
تفاوتی که به شهنامه‌ها ببینی راست
جلال و رفعت گفتارهای شاهانه
نشان همت فردوسی است، بی‌کم و کاست
محاورات حکیمانه و درایت‌هاش
گواه شاعر در عقل و رای حکمت‌زاست
درون صحنه بازی، یکی نمایشگر
اگر دو گونه نمایش دهد، بسی والا است
امیر کشورگیر است و گرد لشکرکش

سیاست‌پردازان وقت از جمله احمدشاه که املاک بسیار داشت، ولی گندم را احتکار کرده بود. قصیدهٔ "هیجان روح" در میان اشعار سیاسی آن زمان تازگی دارد و با ابیاتی از این دست آغاز می‌شود:^{۱۶}

ای خامه دو تا شو و به خط مگذر
وی نامه دژم شو و ز هم بردر
ای توسن عاطفت سبکتر چم
وی طایر آرزو فروتر پر
ای گوش، دگر حدیث کس مشنو
ای دیده، دگر به سوی کس منگر
ای نفس بزرگ خرد شو در تن
وی قلب فراخ تنگ شو در بر
ای گرسنه جان بده به پیش نان
وی تشنه بمیر پیش آبشخور

شاعر آنگاه رجال سیاسی تبهکار را سرزنش می‌کند و می‌گوید:

کاهندهٔ مردی ای عجوز ری
بفزای به رامش و به رامشگر
هر شب به کنار ناکسی بغنو
هر روز به روز سفله‌ای بنگر
تا مایهٔ سفلگی نگردد کم
هر شب به کنار سفله‌ای دیگر
ای مرد حدیث آتشین بس کن
پنهان کن آتشی به خاکستر
صد بار بگفتمت کزین مردم
بگریز و فزون مخور غم بی‌مر
نشیدی و نوحه بر وطن کردی
با نثری آتشین و نظمی تر
رو به بازی نگر که افکندند
چون شیر نرم به حبسگاه اندر

بهار آنگاه به سراغ شاه محترک می‌رود:

تلقین و دعای من در آن شب بود
نفرین و هجای شاه بد گوهر
احمد شه بی‌هنر که صیت اوست
در بی‌هنری، چو صیت اسکندر
از مال رعیتش به ظلم و جور

ملک و رمه جمع کرد و گاو خر
نه رگ در تن، نه شرمش اندر چشم
نه مهر به دل، نه عشقش اندر سر
در کشور خور فسادها کرده
چون در ده غیر مرد کین گستر
اندیشهٔ رفتن فرنگش بیش
زاندیشهٔ رفتن سر و افسر
نه حشمت بار و دیدن مردم
نه همت کار و خواندن دفتر

در پایان این قصیدهٔ انقلابی کوبنده، شاعر جوان نیرومند شاه بی‌حال تن‌آسا و مال‌دوست را هشدار می‌دهد:

هشدار که در پسین بد روزی
ملت کشد از خدایگان کیفر
در بر رخ آرزوت نگشاید
آن گنج که گرد کردی از هر در
نه زور رضات^{۱۷} میکند یاری
نه نور ضیات^{۱۸} می‌شود رهبر
آنکه به کلات اندر اندازند
آنجا که عقاب افکند شهپر
تا تخم بزرگوار جمهوری
از خاک همی برون نماید سر^{۱۹}

این قصیدهٔ انقلابی را بهار به پیروی از مسعود سعد سروده است، آنجا که مسعود می‌گوید:

ای باد بروب راه را یکسر
وی ابر بیار بر زمین گوهر
ای خاک عبیر گرد بر صحرا
وی ابر گلاب کرد در فرغر
ای رعد منال کامل آن مرکب
کز نعره او سپهر گردد کر
وی برق مچه که خنجری بینی
کز هیبت آن بیفسرد آذر
ای چرخ سپهر، محمدمت بشنو
وی چشمهٔ مهر، مرتبت بنگر
ای گرسنه شیر در کمین منشین
وی جرّهٔ عقاب در هوا مگذر

کامد سپهی که کرد یک ساعت
 صحرا را کوه و کوه را کرد
 در پیش سپه مبارزی کورا
 مانند نگفته‌اند جز حیدر
 سالار عمید خاصه خسرو
 آن داده بدین و ملک و دولت فر
 مردی سودست، و طبع او مایه
 رادی عرضست، و دست او جوهر
 از خاک برست عنبر سارا
 وز کوه گشاد چشمه کوثر
 بر آرزوی جمال دیدارت
 بگشاد به باغ دیدگان عبهر
 هر جا که روی و خیزی و باشی
 اقبال و ظفر تو را بود رهبر
 برداشته فتحنامه‌ها پیکان
 زی حضرت پادشاه دین پرور
 او خرم و شاد گشته از فتحت
 و آگاهی داده ز آن بهر کشور
 بر نام تو خطبه‌ای کنم انشا
 تا برخوانند بر سر منبر
 چونانکه ز بس فصاحت و معنی
 در صنعت آن فرو چکانم زر
 خدمت پس خدمت‌یست از بنده
 گر نیستی فتاده بر بستر
 لیکن چه کنم که مانده‌ام اینجا
 بیمار و ضعیف و عاجز و مضطر
 از جور فلک سری پر از انده
 وز آتش غم دلی پر از اخگر
 یک ذره نماند آتش قوت
 بر جای بمانده‌ام چو خاکستر
 نه طبع معین من، گه انشا
 نه دستم در بیاض یاریگر
 ور بگذرم از جهان ز غم رستم
 تو باقی مان و از جهان مگذر
 جز بر سر فخر و مرتبت منشین
 جز دیده عز و خرمی مسپر
 در حکم تو باد گردش گیتی
 در امر تو باد گنبد اخضر

قصیده مسعود در ستایش یکی از سالاران است

که ظاهراً با او دوستی داشته است. از سیاق شعر
 بر می‌آید که عمید علی سالار در کارهای دیوانی
 شاید هم‌ردیف مسعود بوده است. قصیده ۴ بیت
 دارد و بعضی سخنان بدیع در آن می‌توان یافت،
 ولی تمام این قصیده را نمی‌توان از قصاید غرای
 مسعود شمرد. در آغاز قصیده، سخن بدیع خطابه
 مسعود پیدا است. به باد فرمان می‌دهد که راه را
 بروب، به ابر می‌گوید بر زمین بیار، به خاک
 می‌گوید عبیر شو که عمید از راه می‌رسد و به
 سپهر می‌گوید حدیث مدح عمید را بشنو. سپس،
 مسعود می‌گوید سخنی به نام تو انشاء می‌کنم پر
 از فصاحت و معنی بلند تا بر سر منبرها بخوانند.
 در پایان قصیده می‌گوید اگر از جهان رفتم تو
 باقی بمان و دنیا به کامت باد.

”یا مرگ یا تجدد:“ امروز هیچ خلق چو من نیست

هر کو در اضطراب وطن نیست
 آشفته و نژند چو من نیست
 کی می‌خورد غم زن و دختر
 آن را که هیچ دختر و زن نیست
 نامرد جای مرد نگیرد
 سنگ سیه چو در عدن نیست
 مرد از عمل شناخته گردد
 مردی به شهرت و به سخن نیست
 فرتوت گشت کشور و او را
 بایسته تر ز گور و کفن نیست
 یا مرگ یا تجدد و اصلاح
 راهی جز این دو، پیش وطن نیست
 ایران کهن شده است سراپای
 درمانش جز به تازه شدن نیست
 عقل کهن به مغز جوان هست
 فکر جوان به مغز کهن نیست
 ز اصلاح اگر جوان نشود ملک
 گر مرد جای سوگ و حزن نیست
 ویرانه‌ایست کشور ایران
 ویرانه را بها و ثمن نیست
 امروز حال ملک خراب است
 بر من مجال شبهت و ظن نیست
 اخلاق مرد و زن همه فاسد
 جز مفسدت به سر و علن نیست



امروز هیچ خلق چو من نیست
جز رنج ازین نحیف بدن نیست
لرزان تر و ضعیف تر از من
در باغ، شاخ و برگ و سمن نیست
انگشتی است پشتم گویی
اشکم جز از عقیق یمن نیست
از نظم و نثر عاجز گشتم
گویی مرا زبان و دهن نیست
از تاب درد، سوزش دل هست
وز بار ضعف، قوت تن نیست
وین هست و آرزوی دل من
جز مجلس عمید حسن نیست
صدری که جز به صدر بزرگیش
اقبال را مقام و وطن نیست
چون طبع و خلق او گل و سوسن
در هیچ باغ و هیچ چمن نیست
لؤلؤ و در چو خط و چو لفظش
والله که در قطیف و عدن نیست
اصل سخن شده است کمالش
و اندر کمالش ایچ سخن نیست
مداح بس فراوان دارد
لیکن از آن، یکیش چو من نیست

قصیده مسعود سعد در پاسخ قصیده محمد خطیبی و "شکایت از دوست"

این قصیده را مسعود سعد در ۱۳۱ بیت سروده
و شامل مدیحه تخته‌الملک طاهر و سلطان مسعود
است به مطلع

محمد ای به جهان عین فضل و ذات هنر
تویی اگر بود از فضل در هنر پیکر

قصیده "شکایت از دوست" بهار در گلایه از
دوست به سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م، پس از کناره-
گیری از کابینه قوام در ۸۲ بیت هم‌آوای قصیده
مسعود سعد است. مطلع قصیده بهار چنین
است:

حدیث عهد و وفا شد فسانه در کشور
ز کس درشتی اهل و وفا مجوی دگر

خویشی میان پور و پدر، نه
یاری میان شوهر و زن نیست
بنگر به ملک خویش که در وی
یک تن جدا زرنج و محن نیست
در کشور تو اجنبیان را
کاری جز انقلاب و فتن نیست
در فارس نیست خاک و به تبریز
کز خون به رنگ لعل یمن نیست
کشور تباہ گشت و وزیران
گوئی زبانشان به دهن نیست
حکام نابکار ز هر سوی
غارت کنند و جای سخن نیست
معزول می‌شود به فضاحت
آن کس که مرد حیل و فن نیست
با دشمنان ملک بفرمای
کاین باغ جای زاغ و زغن نیست
ورنه نعوذبالله فردا
این باغ و کاخ و سرو و سمن نیست
گفتم به طرز گفته مسعود
امروز هیچ خلق چو من نیست

بیت آخر به این قصیده مسعود سعد نظر دارد:

این دو قصیده مسعود سعد و بهار از نظر وزن و قافیه قصیده مشهور فرخی را تداعی می‌کنند:

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر
سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر

”آرمان شاعر:“ باران بهار در خزان بندم

”آرمان شاعر“ عنوان قصیده‌ای ۳۵ بیتی است

که بهار در ۱۳۰۹ ش/۱۹۳۰م سروده و بخشی از آرمان‌های خود را در آن بیان کرده است. این قصیده از قصاید مشهور اجتماعی - سیاسی - فلسفی بهار نیست. از نظر وزن و قافیه، و نه محتوا، اندک شباهتی به قصیده بلند ۴۲ بیتی مسعود سعد دارد. به این مناسبت چند بیت از هر دو قصیده را می‌آوریم.^{۲۰} بهار سروده است:

وین دیده پرستاره را هر شب
تا روز همی بر آسمان بندم
وز عجز، دو گوش تا سپیده دم
در نعره و بانگ پاسبان بندم
هرگز نبرد هوای مقصودم
هر تیر یقین که در گمان بندم
چون ابر ز دیده بر دو رخ بارم
باران بهار در خزان بندم
گویی که همی گزیده گوهرها
بر چرم درفش کاویان بندم
از کالبد تن، استخوان ماندم
امید درین تن از چه سان بندم
از ضعف چنان شدم که گر خواهم
ز اندام گره چو خیزران بندم
گردون همه مبهمات بگشاید
چون همت خویش در بیان بندم

برخی از ابیات قصیده مسعود در رده شعر ناب است. بیت هفتم خواننده را آگاهی می‌دهد که صاحب این قریحه کم‌مانند همچنان زندانی دیوان و ددان است. در بیت دهم گویا چرم درفش کاویان به جای گنج‌خانه فرهنگ زبان فارسی نشسته است که گوهرهای پربهای شعر دری را جلوه‌گر کند. بیت آخر نشان شکوه بیان شاعر و بیت پیش از آن نیز نمودی از ضعف بدن او در زندان است.^{۲۱}

برخیزم و زندگی ز سر گیرم
وین رنج دل از میانه برگیرم
باران شوم و به کوه و در بارم
اخگر شوم و به خشک و تر گیرم
در عرصه گیر و دار بهروزی
آویز و جدال شیر نر گیرم
وین نظم پلید اجتماعی را
اندر دم کوره سقر گیرم

...
با بال و پر فرشتگان زانجای
زی حضرت لایموت پر گیرم

مسعود سعد پیش از او سروده بود:

تا کی دل خسته در گمان بندم
جرمی که کنم به این و آن بندم
بدها که ز من همی رسد بر من
بر گردش چرخ و بر زمان بندم
افتاده خسم، چرا هوس چندین
بر قامت سرو بوستان بندم
وین لاشه‌خر ضعیف بد ره را
اندر دم رفته کاروان بندم
چند از پی وصل در فراق اتم؟
وهم از پی سود در زیان بندم

^{۲۰}مستی به معنای زاری و مستمندی.
^{۲۱}شاعرانی که مدتی محبوس بوده و در زندان شعر سروده‌اند، به قدری از زندانبان و دژخیمان واهمه دارند که در اشعارشان ناگزیر باید از بردن نام شاهان و امیران ستمگر به بدی پرهیز کنند و به جای آن از بخت بد و چرخ فلک گله سر دهند. این نکته‌ها را در سروده‌های شاعران همین روزگار نیز می‌توان یافت.
^{۲۲}بنگرید به محمد گلبن، بهار و ادب فارسی (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۱).
^{۲۳}گمان ندارم ایرج میرزا، هم‌عصر بهار، چندان به شاهنامه یا دیوان مسعود سعد و مثنوی مولانا نظر ژرف افکنده باشد. طبع ایرج به سخن بلند حماسی گرایش نداشت، ولی خوشبختانه به روان‌سرایی سعدی، نظامی و جامی روی آورد. ایرج با زبان‌های عربی و فرانسوی هم آشنایی داشت، چنان‌که می‌گوید:

دهم به تازی و پارسی امتحان که بسی کشیده‌ام پی تحصیل این دو رنج و محن دیوان مسعود سعد سلمان، به تصحیح رشید یاسمی (تهران: چاپخانه پیروز، ۱۳۳۹).
در دوران ما، معمای هویدا نزدیک به ۲۰ بار به چاپ رسیده است.

^۷ به زعم رشید یاسمی، نسخه خطی دیوان مسعود متعلق به بهار به سال ۲۶۰ق برای لسان‌الملک سپهر، صاحب ناسخ‌التواریخ، نوشته شده بود.

^۸ به معنی راز خویش فاش کردن و خیر دادن از حال خویش، معمولاً شکایت از جور زمانه.

^۹ به فرموده حافظ: من سرگشته هم از اهل سلامت بودم دام راهم شکن طره هندوی تو بود.
از حافظ.

^{۱۱} نگارنده این نکته را برای پوزش عرضه می‌دارد که سعادت نیافت نظر بعضی از استادان ادب را در این وادی جستجو کند.

^{۱۲} بهار در مقام دیگری می‌گوید:

به شعر خویش من اکنون مفاحرت نکنم که فخر بر هنر خود بود زندانی (ملک‌الشعراء بهار، دیوان بهار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)، جلد ۲، ۴۹۸).

^{۱۳} شماره‌ها به صفحات دیوان مسعود سعد سلمان، به تصحیح رشید یاسمی و جلد اول دیوان بهار ارجاع می‌دهند.

^{۱۴} شاعر و فیلسوف عرب در دوران اسلامی.

^{۱۵} شاعر معروف عرب.

^{۱۶} هنگامی که نگارنده دانشجوی سال سوم و چهارم دبیرستان بود، همشاگردی بسیار باذوق و اهل ادبی با نام اسماعیل خدابنده داشت که در همان سال‌های نوجوانی شعر نیکو می‌گفت. پدر او مردی ادیب و شاعر بود. اسماعیل خدابنده گه‌گاه شعرهای بهار و ادیب‌الممالک را از طریق پدرش به دست می‌آورد و ما با هم می‌خواندیم. بسیاری از آن شعرها سالیان دراز در خاطر من ثبت شده بود. بیت مطلع قصیده "تا تخم بزرگوار جمهوری، از خاک همی برون نمایند سر" در دیوان چاپی دیده نشد و شاید سانسور شده باشد. به هر روی بعضی ابیات را از حافظه آورده‌ام.

^{۱۷} رضاخان سردار سپه.

^{۱۸} اسیدضیاءالدین نخست‌وزیر.

^{۱۹} بخشی از ابیات این قصیده را نگارنده از حافظه خود برگرفته است که اندک اختلافی با دیوان چاپی بهار دارد. دیوان‌های چاپی در آن روزگاران از دستبرد مقامات امنیتی مصون نبوده‌اند. آسیب فراموشی هم حتی حافظه‌های خوب را نیز گزند می‌رساند.

^{۲۰} در ۱۳۰۷، شادروان نصرالله فلسفی دبیر تاریخ، جغرافیا و زبان فرانسه نگارنده در سال اول دبیرستان علمیه سیروس در تهران بود. استاد فلسفی روزی در کلاس درس شعری از سروده‌های خود را به همین وزن خواند. اکنون چند بیت آن، که به حافظه سپرده شده بود، با پوزش از کاستی - های احتمالی حافظه، یاد می‌شود. احتمال می‌رود که شعر را بعدها در مجلات به چاپ رسانده باشد:

خواهم که دل از حیات برگیرم

زی کشور نیستی سفر گیرم

وین عمر قصیر سست‌بنیان را

مردی کنم و قصیرتر گیرم

پروانه به روی گل قرارش نیست

من از چه به روی گل مفر گیرم

بس گردش روز و شب دلم فرسود

چند این ره رفته را ز سر گیرم

بسیار شبا کز آسمان شبگیر

با دیده خون‌چکان نظر گیرم

وز حسرت اختران، سحرگه خشم

چون مهر دمنده بر سحر گیرم

افسانه عمر سخت محنت‌زاست

آن به که فسانه مختصر گیرم

چهار بیت آخر را از مقاله مهرآمیز دکتر باستانی پاریزی درباره استاد نصرالله فلسفی برگرفته‌ام. با پوزش آمیخته به تأسف یادآور می‌شود که گویی شاعر در عنفوان جوانی، چند اندیشه "محنت‌زای" را در جامه خوش‌دوخت زبان فارسی عرضه فرموده باشد. مفهوم و محتوای بلند، همتای شعر مسعود و بهار، در این شعر خوش‌آهنگ دیده نشد.

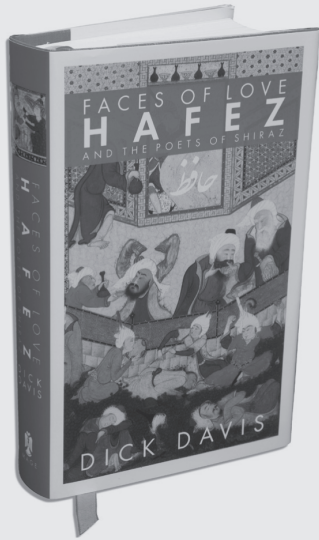
لفظ زیبا، ولی معنی پژمرده و فسرده است: لکل عالم هفوه و لکل جواد کبوه.

^۱ اسپاس از بانو سعیده خردمند برای تایپ دستنویس و کمک‌های رایانه‌ای.



MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



"For me, the most remarkable poetic translation project in the last twenty years has been Dick Davis' ambitious recreations of classical Persian literature. ... Finally, Davis has brought us new versions of Hafez and the great Shiraz poets. What can I say about this new book except: Yes! at last we meet one of the greatest lyric poets in history fully alive in English."

— DANA GIOIA, FORMER CHAIRMAN OF THE NEA AND
AUTHOR OF, *PITY THE BEAUTIFUL: POEMS*

"The Translations of the poems are superb, and they open up a new world even for those who know Persian well."

— W.L. HANAWAY, *CHOICE*

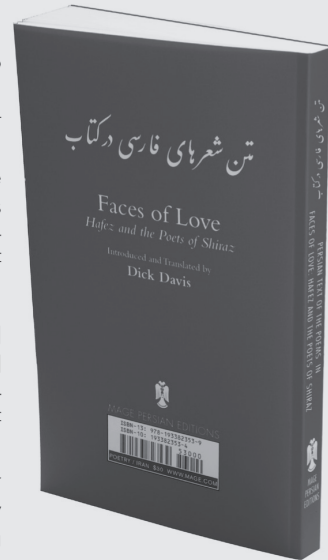
A giant of world literature, an eloquent princess, a dissolute satirist—these are the three voices translated from fourteenth-century Persian by Dick Davis in *Faces of Love*. Together, they represent one of the most remarkable literary flowerings of any era. All three—Hafez, Jahan Malek Khatun, and Obayde Zakani—lived in Shiraz, a provincial capital in south-central Iran, and all drew support from arts-loving

rulers at a time better known for invasions and political violence. Love was a frequent subject of their work: spiritual as well as secular, in varieties embracing every aspect of the human heart.

They could hardly have been more different. Hafez—destined to win fame throughout the world—wrote lyrical poetry that was subtle, elusive, and rich in ambiguity. Jahan—largely forgotten until recent decades—was a privileged princess who could evoke passion, longing and heartbreak with uncanny power. (As Davis says: "To have this extraordinary poet's fascinating and often very beautiful poems emerge from six hundred years of virtual oblivion seems almost miraculous.") Obayd—a satirist and truth-teller—celebrated every pleasure of the flesh in language of astonishing and occasionally obscene honesty.

In his introduction, Davis—himself a gifted poet as well as an acclaimed translator and scholar of Persian literature—describes the turbulent world of the three poets and recounts what is known of their lives. His scene-setting includes explanations of poetic conventions of the day: the rules of rhyming and meter, the stylized relationship between author and subject, and the way language sometimes hovers between male and female or between sacred and secular meanings. Detailed explanatory notes follow the poems, along with some personal reflections on the challenge of trying to catch the poetic genius of a culture distant in space and time. Dick Davis does it brilliantly: *Faces of Love* is a bridge that carries us to another age.

As a translator, an eminent scholar of Persian literature, and an acclaimed poet, Dick Davis has published more than twenty books. Educated in England and a member of the Royal Society of Literature, he lived in Iran for eight years. He has taught at the University of California and Ohio State University. His recent translations include Ferdowsi's *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, chosen as one of the "ten best books of 2006" by the *Washington Post*.



انتقاد هگل از نوعی طنز در ادبیات آلمانی

تکمله‌ای بر گفتار "تأملی در باب مفاهیم طنز و هجادر ادب فارسی"

باقر پرهام

پژوهشگر مستقل

Bagher Parham

bagher.parham@yahoo.com



هگل, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) در جلد نخست کتاب درس‌های زیباشناسی، مبحثی چندصفحه‌ای را به بحث درباره مفهوم 'ایرونی' (ironie) یا طنز اختصاص داده است. در گفتار حاضر، نخست بندهای مهم این مبحث را به فارسی برمی‌گردانیم و سپس، می‌کشیم ببینیم طنز مورد نظر هگل در این مبحث چگونه طنزی است.

هگل پس از نقد شیوه نگرش کسانی چون کانت (Immanuel Kant, 1724-1804)، شیلر (Friedrich Schiller, 1788-1805)، وینکلمان (Johann Joachim Winckelmann, 1717-1768) و شلینگ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854) به فکر آنکه یا به ایده امر زیبا، ایرونی مورد بحث خود را نوعی پرداخت طنزآمیز می‌داند که به نظر او، "بنیاد عمیق آن در فلسفه فیخته نهفته است." می‌گوید "من (Ich)، و دقیق‌تر بگوییم، من در معنای کلا انتزاعی و صوری کلمه، از نظر فیخته (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)

اصل مطلق هرگونه دانش، هرگونه عقل و هرگونه شناخت است. این من، در نتیجه، در خودش به کلی بسیط (einfach) است: از یک سو هرگونه خصوصیت، هرگونه تعیین‌پذیری، هرگونه مضمونی در او منتفی است - چرا که در آزادی و وحدت انتزاعی این من، جایی برای چیزی باقی نمی‌ماند - درحالی که از سوی دیگر، هر مضمونی که از نظر این من ارزشمند بنماید، فقط از آن روست که خود او آن را بر نهاده و باز شناخته است. آنچه هست، فقط از راه این من هست، و آنچه از راه من (mich) هست، من خود می‌توانم دوباره نابوداش کنم."^۳

به نظر هگل، "اگر بنا را بر این صورت‌های به کلی تهی، که خاستگاه‌شان در مطلقیت من انتزاعی است، بگذاریم؛ بدان ماند که بپذیریم هیچ چیزی، در و برای خود (an und für sich) از هیچ ارزش درونی‌ای

باقر پرهام (دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه نانتر فرانسه، ۱۹۷۴) استاد مدعو دانشسرای عالی سپاه دانش، مدرسه عالی خدمات اجتماعی، دانشکده اقتصاد و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بوده است. همچنین معاون مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و دستیار تحقیق بخش مطالعات شهری این مؤسسه نیز بوده است. از بین آثار او می‌شود به ترجمه پدیدارشناسی جان هگل، اقتدار ریچارد سنت، هیجدهم برومر لویی بناپارت و گروندریسه مارکس، درباره تقسیم کار اجتماعی و صور بنیانی حیات دینی دورکیم و مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل اثر ژان هیپولیت اشاره کرد. علاوه بر مقالات فراوان، جامعه و دولت، با نگاه فردوسی: مبانی خود سیاسی در ایران و درباره روح و انتقاد روح از جمله کتاب‌های اویند.



گ.و.ف.هگل
پدیدارشناسی جان
باقر پرهام

گنورگ ویلهلم فریدریش هگل، پدیدارشناسی جان،
ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر آگاه، ۱۳۹۰).

برخوردار نیست، بلکه هر چه هست، فرآوردهٔ ذهنیت (Subjektivität) همین من است.^۴

می‌گوید^۵ ”در این صورت، من می‌تواند سرور و خدایگان همه‌چیز باشد و در سپهرهای گوناگون نوامیس اجتماعی اخلاق و حقوق، سپهرهای بشری و الهی، دنیوی و قدسی، چیزی نخواهد ماند که نخست با واسطهٔ من برنهاده نشده باشد، و بنابراین، همان من هم نتواند به همان آسانی که آنها را برنهاده است، نیست و نابودشان کند. در چنین شرایطی، هر در و برای خود باشنده‌ای (Anundfürschsein) چیزی جز ظاهر (Schein) نیست؛ یعنی حقیقت و برون‌ذاتی برای خودش و از خودش ندارد، بلکه ظاهر شد محضی با واسطهٔ من است، منی که به قدرت و داوری‌اش ناگزیر باید تسلیم شد...“^۶

هگل در ادامهٔ نقد خویش از تصور نوعی من فردی که سرور و خدایگان همه‌چیز است، به این موضوع می‌پردازد که این من در واقع، چگونه منی است. می‌گوید این من ”فرد زندهٔ کنشگری است که می‌خواهد در زندگانی‌اش چنان باشد که فردیتش برای خود او و برای دیگران به برون‌بودی و نمودار شدن در برون بینجامد. زیرا هر بشری که زنده است، در صدد تحقق واقعی بخشیدن به خود است و همین کار را هم می‌کند. و اگر همین معنا را در چشم‌انداز پرداختن به امر زیبا و هنر در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که باید هنرمند زیست و به زندگانی خویش قالبی هنرمندانه داد.“^۶

بر اساس این اصل، من در صورتی چون هنرمند می‌زیست که ”تمامی کنش‌ها و به طور کلی برون‌بود-شدگی‌های من، اگر چه مضمونی هم دارند، برای من ظاهری محض بیش نیستند که بود و نبودشان فقط در ید قدرت بود من است و بس. پس من نه این مضمون را به راستی جدی می‌گیرم، نه برون-بودگی و برون‌ذاتی‌اش را. زیرا جدی‌راستین فقط هنگامی به میان می‌آید که دل بستگی‌ای گوهرین، امری در خودی خویش مایه‌دار، [همچون] حقیقت،

رعایت آداب و رسوم اخلاق اجتماعی و مانند اینها، خلاصه، مضمونی که به عنوان مضمون در چشم من ارزشی ذاتی دارد در کار باشد. چندان که من برای خودم و از دید شخص خودم برای خودم ذاتیتی نبینم، مگر آنگاه که خویشتن را غرق در چنین مضمونی بیابم و در تمامت دانش و تمامت رفتارم با آن منطبق باشم. در چشم‌انداز من فردی هنرمندی که همه‌چیز را خودش برمی‌نهد و او می‌چیند و در آگاهی او هیچ مضمونی که مطلق و در خود و برای خود باشد نمودار نیست، بلکه فقط ظاهری است که خودش آن را ساخته و پرداخته است و خودش هم می‌تواند نابودش کند، برای هنرمند زیستن و به زندگانی خویش قالبی هنرمندانه دادن، که امری جدی است، جایی وجود ندارد، زیرا با فرمالیسم من ظاهر آرای سروکار داریم که فقط برای خودش اعتباری قائل است.“^۷

می‌گوید ”از نظر دیگران، نمودی که من از خود به آنان ارائه می‌دهم، اگر من را کسی بدانند که از سر دل بستگی به امر سخن می‌گوید، البته می‌تواند جدی تلقی شود، در حالی که من فقط دستشان انداخته و بینوایان کندذهنی تصورشان کرده‌ام که از اندام و استعداد لازم برای درک دیدگاه بلندمرتبه‌ای که من بر آن ایستاده‌ام محروم‌اند و نمی‌توانند به آن دست یابند. بدین سان، می‌بینیم که هرکسی از امتیاز این حد از آزادی - به ظاهر هم که شده - برخوردار نیست که در تمامی آنچه بشر می‌تواند چونان امری با ارزش، ارجمند و مقدس بشمرد، نشانی از فرآورده‌ای حاصل توان خاص خود ببیند، توانی که بشر با آن قادر است هم به آنچه بر شمردیم اعتباری ببخشد، چندان که تعیین‌پذیری شخص خویش را تابع آنها کند و کمال شخصی‌اش را در آنها ببیند، یا اهمیتی برای آنها قائل نباشد. از این لحظه به بعد است که چیره‌دستی در این گونه زندگی طنزآفرین هنری، از دید خودش، چونان ’نبوغی خداوندگارانه‘ تلقی می‌شود، نبوغی که از نظر او، هر آنچه هست، چیزی نیست جز مخلوقی بی-ذات که خالق آزادش - خالق که خود را برکنار و بی‌نیاز از همه‌چیز می‌داند، توانای برافکنند،

همچنان که توانای آفریدن همه چیز - دل بسته آن نیست. آن کس که در چنین چشم اندازی از نبوغ خداوندگاران قرار می گیرد، دیگر به جایی می رسد که به بقیه بشریت - که در رعایت حق، در مراعات آداب و رسوم، و مانند اینها، اصرار می ورزد، و اینها را اموری معنادار، الزام - آور و اساسی می پندارد - نگاهی از سر التفات به موجوداتی کم مایه و عامی می افکند. فردی که بدینسان حیاتی هنرمندانه برای خود قائل است، [گویا فراموش می کند که خودش] روابطی هم با دیگران دارد و از هم صحبتی دوستان و معشوقگان و مانند اینها نیز برخوردار است. ولی از آنجا که به خود به چشم نابغه می نگرد، این - گونه روابط در نگهداشت تعین برون ذات خود یا در تداوم بخشیدن به کنش های خاص و شیوه نگاه خویش به امر عام در خود و برای خود از نظر او مسئله ای ایجاد نمی کنند، چرا که از نظر او همه اینها در عین حال در حکم هیچی و پوچی اند شایسته طنز.^{۸۴}

هگل پس از تحلیل این گونه طنز آفرینی خداوندگاران و نبوغ آسا که نوعی تمرکز بر خویش تن منی است که هیچ پیوندی ندارد و زندگانی برای وی ممکن نیست مگر در قالب لذت بردن از نازیدن به خویش، می گوید "مخترع این گونه طنز آقای فریدریش شلگل است که پیروان وی هنوز هم به تکرار این گونه یاهوها و پر کردن گوش هایمان از آنها ادامه می دهند."^{۹۰}

هگل سپس به نتایجی می پردازد که این گونه نگاه طنز آمیز به بار می آورد و می گوید نتیجه این - گونه طنز پردازی منفی باف "از یک سو نشان دادن 'بیهودگی' هر چیز مثبت و واقع نگر، هر چیز برخاسته از نوامیس اجتماعی اخلاق و هر چیز دارای جوهریت در خود است. من فردی اگر در حد همین گونه نگاه باقی بماند، همه چیز به نظرش 'بیهوده و پوچ' می نماید، مگر ذهنیت خاص خودش که آن نیز با این حساب به ذهنیتی خالی و تهی از هر مضمونی تبدیل می شود که به سهم خود، 'بیهوده و پوچ' است. در حالی که

از سوی دیگر، این من نیز ممکن است در قالب همین نازیدن به خویش، برعکس، نه تنها خود را ناخشنود بیابد، بلکه دریابد که آنچه می گوید برای خودش نیز نارساست، چندان که می بیند خود او اکنون دچار شکنجه درونی نیاز به چیزی استوار و پابرجا و جوهردار و داشتن علایقی متعین و ذاتی است. این خود سرآغاز ناخشنودی و تناقض است، ناخشنودی و تناقضی برخاسته از درک این موضوع که کس یا ذهن بشری [یعنی سوژه]، از یک سو دلش می خواهد در حقیقت به سر برد و می داند که در درون خودش تمایلی به عینیت هست، ولی از سوی دیگر، قادر به خلاص کردن خویش از جهانی که در تنهایی برای خودش ساخته است و جدا کردن خویش از این دنیای درونی ناخشنود کننده نیست و می بیند که از این پس، چاره ای جز تحمل درد اشتیاق (Sehensüchtigkeit)، همان درد اشتیاقی که دیده ایم از نتایج فلسفه فیخته است، ندارد. ناخشنودی حاصل از این درجاذگی و بی - حسی - که از ترس اینکه مبدا ناگزیر شود از جهان هماهنگی که خودش در درون خویش برای خودش ساخته است، جهانی که، به رغم تمایل خودش به واقعیت و امر مطلق و با وجود ناب بودی اش در خودی خویش همچنان نابرون ذات و تهی است، چشم ببوشد، کاری نکند و دست به چیزی نزند - تولیدکننده قالبی بیمارگون (Krankhafte) از جمیل بودی روا (Schönseelichkeit) و درد اشتیاق برخاسته از آن است. زیرا روان به راستی جمیل عمل می کند و برون ذات است، در حالی که درد اشتیاق مورد بحث، نشان دهنده چیزی جز پوچی و تهی بودی خود کس یا ذهنی که چنین می اندیشد و نمی تواند خود را از این بیهودگی رها و درونش را از مضمونی مایه دار سرشار کند، نیست."^{۹۱}

هگل سپس می افزاید "برای آنکه به زندگی شخصی و فردیت خاص ذهن طنز آفرین (ironischen)، جنبه و سیمایی هنری داده شود، از طنز نوعی قالب هنری ساختن کافی نبوده و ضرورت ایجاد می کرده است که کار هنرمند افزون بر اثر هنری که بر مبنای کنش های خود وی ساخته شده است، به ارائه آثار هنری برونی -

ای به عنوان فرآورده‌های خیال نیز بینجامد. و اصلی که این گونه فرآورده‌ها که جز در شعر به شکوفائی شایان توجهی نمی‌انجامند بر آن استوارند، دوباره چیزی نیست جز پرداختن تصویری از عنصر خدایی چون عنصری درخور طنز. در حالی که این طنز، همچون فردیت نبوغ-آسا، همانا نابود شدن خودبخودی همه چیزهای خداوندگاران، بزرگ و شریف است و بس. نتیجه اینکه قالب‌های هنری عینی نیز می‌بایست نموداری از همان اصل ذهنیتی‌ای باشند که چون خود را مطلق می‌پندارد، همه آنچه را که برای بشر ارج و شایستگی دارد، به هیچ و پوچی که در نابود شدن خودبخودی‌اش نهفته است تبدیل می‌کند.^{۱۱}

این در ضمن گویای آن است که "نه تنها چیزی برحق، متناسب با آداب و رسوم نیکو و راستین، نباید جدی گرفته شود، بلکه هرگونه برتری، هرگونه تعالی، از آنجا که با نمودار شدن در وجود افراد، منش‌ها و کنش‌ها، خود نفی‌کننده و نابودساز خویش است، به هیچ می‌انجامد و بدینسان، جز به ریش خود خندیدن چیز دیگری نیست (die Ironie über sich selbst ist)."^{۱۲}

هگل سپس می‌افزاید که "این قالب از بیان اگر به صورت انتزاعی در نظر گرفته شود، با اصل بیان 'کمیک' یا خنده‌آور [یعنی هزل] پهلو می‌زند، ولی باید توجه داشت که با وجود نزدیکی این دو بیان با هم، تمایزی ذاتی میان آنها وجود دارد. زیرا در بیان 'کمیک' [یعنی هزل]، اصل بر این است که هر چیز خودنابودساز در خودی خویش هیچ است، چیزی نیست جز نمودی دروغین و متناقض؛ مثلاً بسان هوسی عجیب یا لجاجتی نامعقول، برخاسته از سودایی نیرومند و مانند اینها. در جایی که سخن بر سر مسائلی است که با اخلاق عمومی و حقیقی یا با مضمونی در ذات خودش جوهرین سروکار داریم که در قالب یک کاراکتر فردی به مثابه هیچ عرضه می‌شوند، غرض نشان دادن فردی است که در منش خویش بی‌ارزش و درخور تحقیر است. پس فرق میان بیان 'کمیک' [یعنی هزل] و 'ایرونیک' یا

طنزآمیز در چگونگی درونمایه آنهاست. آن دسته از کسان "که قادر به پایبندی به مقصود (Zwecke) استوار و مهمی نیستند که منظور نظرشان است، بلکه در نیمه راه رهایش می‌کنند تا در وجودشان میرانیده شود، مردمانی حقیر و نالایق‌اند. همین طنز از سر بی‌منشی است که دلباخته طنز است و بس (Solche Ironie der Charakterlosigkeit liebt die Ironie).

زیرا، به راستی از منش برخوردار بودن از یک سو، بدین معناست که دارای مقصودهایی با مضمون ذاتی باشیم، و از سوی دیگر، به این مقصودها سخت پایبند بمانیم، چندان که برگشتن از این مقصودها و چشم پوشیدن از آنها از نظر فردیت در حکم ازدست دادن کل فرابود (Dasein) خود وی باشد. این پایبندی استوار و این جوهرداری طنبی از وجود آن چیزی است که کاراکتر یا منش نامیده می‌شود. کاتن (Caton) جز این که رومی و جمهوریت‌خواه باقی بماند، توانای زیستن نیست. آری، آنجا که دست انداختن همه چیز (=ایرونی در معنایی که هگل به نقد آن مشغول است)، چون مایه بنیانی هرگونه بیانی در نظر گرفته می‌شود، [در واقع] با موردی سر و کار داریم که ناهنرمندانترین عناصر چونان اصل حقیقی اثر هنری تلقی گردیده است. اینجاست که با به میان آمدن چهره‌هایی از یک سو بی‌مایه، و از سوی دیگر، بدون موضع روشن و استوار روبرو می‌شویم، چرا که می‌بینیم امر جوهرین در آنها معادل هیچ (Nichtige) است و دست آخر نیز به همان اشتیاق یا آرزومندی و تناقض‌های حل‌نشده‌خاطری (un aufgelösten Widersprüche des Gemüts) که از آنها سخن می‌گفتیم، می‌انجامند. دورنماهایی اینچنین توانای برانگیختن هیچ علاقه‌راستینی نیستند و شکایت‌های همیشگی هواداران طنز، که از نبود حساسیت عمیق، هوشمندی هنری و نبوغ در بین عامه می‌نالند که گویا در حدی نیست که برتری طنز را دریابد، از همین جا سرچشمه می‌گیرد و در واقع بدین معناست که عامه مردم آماده‌چشیدن این گونه بی‌مایگی‌ها نیست که بی‌منشی در آنها با مسخرگی کودکانه پهلو می‌زند. و جای خوشبختی است که این گونه سرشت‌های بی‌مایه و سرشار از آرزومندی خوشایند مردمان نیست و می‌بینیم که این گونه بی-صدافتی و ریاکاری نه فقط علاقمندانی پیدا نمی‌کند،

بلکه برعکس، آدمیان جویای علایقی سرشار و راستین، و نیز منش‌هایی‌اند که به مضمون مسلط و وجودشان وفادار بمانند^{۱۳}

هگل سپس از کارل ویلهلم فردیناند سولژر (Karl Wilhelm Ferdinand Solger, 1780-1819)

استاد فلسفه و اسطوره‌شناسی دانشگاه برلین و نویسنده چهار گفت‌وگو درباره امر زیبا و هنر که در ۱۸۱۵ در برلین منتشر شده بود، یاد می‌کند و می‌نویسد که وی برخلاف دیگران به سطح پائینی از فرهنگ فلسفی دلخوش نبود، بلکه برعکس کوشید تا اعماق فکرت فلسفی پیش برود، چندان که توانست به برآیند دیالکتیکی ایده یا فکرت، به نقطه‌ای که خود هگل آن را 'سلبیت مطلق' نامتناهی' می‌نامد، دست یابد. هگل در توضیح نقطه‌ای که به آن اشاره‌ای کرده می‌نویسد: این

نقطه نشان‌دهنده فعالیت ایده یا فکرت است، بدین معنا که "خود را به عنوان نامتناهی و عام نفی کردن برای تبدیل شدن به [موردی از] متناهی و خصوصیت، ضمن این که همین نفی را نیز دوباره برداشتن و بدینسان، عام و نامتناهی را در درون امر متناهی و خاص تثبیت کردن." می‌گوید سولژر به این‌گونه نفی بی‌اعتنا نبوده و به یقین نمودار 'برابندی' از فکرت نظراندیش است، اما نه چنان که خود او مدعی است نمودار تمامت فکرت (Idee). می‌گوید مرگ زودرس سولژر مانع از آن شد که وی در راه درستی که می‌اندیشید پیش‌تر برود. برعکس، سولژر در نقطه‌ای باقی ماند که "به انحلال طنزآمیز امر متعین و در خود جوهرین، به همین‌گونه سلبیتی که خود وی نیز آن را چونان اصل فعالیت هنری تلقی می‌کرد، نزدیک است."^{۱۴}

و می‌افزاید که سولژر در وجود واقعی‌اش از منشی استوار و جدی برخوردار بود که مانع از آن شد که وی به هنرمندی طنزپرداز [از نوعی که مورد نقد هگل است] تبدیل شود یا حسی از این‌گونه دریافت طنزآمیز داشته باشد.

هگل در بند پایانی فصل مربوط به ایرونی در جلد نخست کتاب درس‌های زیباشناختی‌اش، سرانجام اشاره‌ای نیز به لودویگ تیبیک

(Johann Ludwig Tieck, 1773-1853)، یکی دیگر از رمانتیک‌های محفل ینا، و نوشته‌ای از وی با عنوان رومئو و ژولیت دارد. می‌گوید تیبیک و چند تن دیگر از کسانی که مانند وی دارای آثار با کیفیتی هستند، "با اصطلاحاتی که به کار می‌برند، آشنایی کافی دارند، اما از بیان معنای این اصطلاحات خودداری می‌کنند. چنین است که تیبیک، گرچه دائم دم از 'ایرونی' می‌زند، ولی هنگامی که خودش می‌خواهد درباره آثار بزرگ هنری حکمی صادر کند، آنچه می‌گوید چندان چنگی به دل نمی‌زند. با خواندن آنچه وی درباره رومئو و ژولیت نوشته است، خواننده انتظار دارد مثلاً بداند نقش طنز در چنین اثری چیست، در حالی که از ایرونی کذائی در اینجا اثری نمی‌بینیم."^{۱۵}

تا اینجا، کار ما به خلاصه کردن و در عین حال برگردان کامل بندهای مهم گفتار هگل محدود بود. اکنون می‌خواهیم با بررسی نکات برجسته گفتار خود هگل به نتیجه‌گیری از این گفتار بپردازیم و ببینیم منظور هگل از طنز مورد انتقادش چه نوع طنزی است، زیرا چنان که در عنوان گفتار حاضر آورده‌ایم، پیداست که هگل از نوع ویژه‌ای از طنز انتقاد می‌کند و نه از طنز به طور کلی. برخی از اشارات هگل در همین مبحث نیز تأییدکننده استنباط ماست. زیرا از یک سو، میان طنز مورد بحث خود و بیان کمیک یا هزل فرق می‌گذارد و از سوی دیگر، طنز مورد انتقاد خود را طنزی از سر بی‌منشی می‌داند و می‌گوید "همین طنز از سر بی‌منشی است که دل‌باخته طنز است و بس."^{۱۶}

یک نکته دیگر هم در گفتار هگل در خور توجه و آن این است که می‌گوید بنیاد عمیق طنز مورد انتقاد وی در فلسفه فیخته نهفته است. از آنجا که فلسفه فیخته نوعی ایدئالیسم مطلق است، بی‌مناسبت نیست که به انواع این‌گونه ایدئالیسم، هر چند به اختصار، نگاهی بیندازیم؛ نگاهی که بی‌گمان به درک ما از آنچه هگل در بحث خود آورده است کمک خواهد کرد.

در انواع ایدئالیسم ذهنی

ایدئالیسم، نوعی تلقی فلسفی است که بنا به مضمون خویش، به انواعی چون ایدئالیسم ذهنی، ایدئالیسم اسپیریتهالیستی، و ایدئالیسم عینی تقسیم می‌شود. ایدئالیسم ذهنی – که ایدئالیسم مطلق نیز گفته شده است – نوعی تلقی فلسفی از عالم هستی (Être) است که می‌گوید هستی‌ای در کار نیست، مگر در اندیشه یا فکر ما. بدین سان، جهان واقعی، مستقل از اندیشه بشر و ذهن بشری، وجود ندارد. این اندیشه در تقابل با تلقی مخالفش، یعنی رئالیسم قرار می‌گیرد که به واقعیت جهان، برون از اندیشه بشری و مستقل از آن، باور دارد و مشترک‌ترین دیدگاه اندیشگی و خودانگیخته‌ترین آن است. خودانگیخته، از آن رو که رفتار باشنده بشری در کودکی و رفتار بشر در سرآغازهای جداشدنش از جهان جانوری نمونه‌ای بارز از رفتار رئالیستی است، یعنی باشنده بشری متناسب با آنچه برون از خود در جهان رویاروی خود می‌بیند، کنش و واکنش لازم را از خود نشان می‌دهد.

ایدئالیسم ذهنی زائیده برخی شک و تردیدها درباره واقعیت برون از ذهن بشر است، شک و تردیدهایی که سرچشمه آنها یا در خطاها و توهم‌های حسی است یا در احلام و خیالاتی که ذهن بر اثر آنها به واقعیتی می‌اندیشد، اما سپس پی می‌برد که وجود نداشته است یا زائیده باورهای مذهبی یا متافیزیکی (مانند باور به جهانی دیگر، به ماورایی نادیدنی و غیر مادی، باور به نیروهای باطنی) یا زائیده گرایش خودبخودی بشر به این که مفاهیم ذهن خود را در حکم اشیای حقیقی بگیرد و براین مبنا، تصور کند که فقط جهان درونی‌اش، که ساخته و پرداخته مفاهیم ذهنی خود اوست واقعیت دارد یا سرانجام، زائیده خصلت خاص اساساً ذهنی آگاهی (conscience) ما در تضاد با جهان برون است که جهانی عینی است.

در تاریخ فلسفه، باورهای ایدئالیستی به دنبال پیدا شدن سوفسطائیان و مکتب شکاکیت در یونان باستان رونق گرفته است. فلسفه افلاطون را می‌-

توان نخستین نمونه ایدئالیسم به منزله یک دستگاه اندیشگی دانست. او معتقد بود که جهان محسوس چیزی جز بافتی از ظواهر فریبنده و سایه‌هایی نیست که بشر ناآشنا به حقیقت آنها را چونان واقعیت می‌گیرد. در این زمینه، تمثیل غار افلاطون و نظریه مُثُل او نمونه‌اعلایی از دستگاه فکری ایدئالیستی است.

ایدئالیسم دکارت (René Descartes, 1596-1650)،

فیلسوف فرانسوی، بر پایه آنچه خود آن را شک متدیگ یا روشمند نامیده است قرار دارد. دکارت در وجود همه چیز از وجود جهان گرفته تا وجود خودش شک می‌کند تا خود را از هرگونه پیش-داوری رها سازد و بدین سان بتواند حق را از باطل یا درست را از نادرست تشخیص دهد. در جریان این شک روشمند، به جایی می‌رسد که می‌بیند فقط در وجود یک چیز است که بالبداهه نمی‌تواند شک کند و آن نیز خود شک اوست. و از آنجا که شک از مقوله اندیشیدن است، بنابراین در آخرین حد و مرزهای شک کردن اندیشه خود اوست که به نظر او شک‌ناپذیر می‌نماید. از این روست که می‌گوید: ”می‌اندیشم، پس هستم.“ در این لحظه، دکارت در نهایی‌ترین و منطقاً خواناترین حد موضع ایدئالیستی-اش قرار دارد: هستی‌ای در کار نیست، آنچه هست تنها اندیشه خود کس یا نفس اندیشنده است. این-گونه نگرش، ایدئالیسم ذهنی‌ای است که سولپسیسم هم نامیده می‌شود، چرا که براساس آن، جز جهان ذهنی و اندیشگی فردی که می‌اندیشد، واقعیتی برون از وی در کار نیست.

این ایدئالیسم اما نزد دکارت موقتی بود، زیرا دکارت در دل اندیشه خاص خویش به فکر کمال (perfection) پی می‌برد و از این فکر نتیجه می‌گیرد که فقط یک هستی کامل می‌توانسته است چنین فکرتی را در درون وی بگذارد و این هستی نیز جز خدا نیست. و چون خدا وی را بر می‌انگیزد که به واقعیتی برون از خود باور داشته باشد، پس صدق وجود الهی برای وی تضمین‌کننده وجود جهان برون از وی است. دکارت با این چرخش از ایدئالیسم محض خارج می‌شود و سرانجام، به نوعی رئالیسم دوگانه‌گرا (دو جوهر جان و ماده) می‌رسد.

ایدئالیسم ذهنی که نزد دکارت حضوری موقت داشت، نزد برکلی (George Berkeley, 1685-1753)، فیلسوف ایرلندی، شکلی قطعی به خود می‌گیرد، زیرا برکلی وجود جهان برون از اندیشه بشری را مطلقاً نفی می‌کند و تمام هستی را به فکرتی که نفس اندیشنده از آن دارد برمی‌گرداند. می‌گوید: ”هستی همان ادراکی است (*esse est percipi*)“ که در ذهن خود داریم. با برکلی دیگر با ایدئالیسم ذهنی در معنای کامل کلمه سروکار داریم، زیرا تنها ’من’ است که هست و لاغیر. فیخته نیز همین باور را دارد، زیرا می‌گوید: ”’من’ است که با محدود کردن خود ’نامن’ را می‌آفریند.“^{۱۶}

فیخته با دترمینیسم یا جبر - به معنای هر چه هر بار پیش می‌آید در چنان شرایطی است که جز همان که پیش آمده است نمی‌تواند پیش بیاید - مخالف است و می‌گوید این‌گونه باور تنگاتنگ به جبر با اخلاقیات سازگار نیست، زیرا دانش ما از قانون‌های اخلاقی بر پیش‌فرض آزادی اراده (*volonté*) نهاده است. اندیشه و هوش تابع دستگاه علت و معلول نیست، زیرا اندیشه و هوش بشر با ادراک تعیین علی‌ناگزیر از این‌گونه تعیین فراتر است. پس اگر قرار است تبیینی بنیادین از چیزها در کار باشد، چنین تبیینی ناگزیر باید بنا را بر نیروی تعقل (*intellect*) خودمان بگذارد، نه بر امری دیگر. نقطه آغازین فلسفه یک من آزاد و هوشمند است و هر چیز دیگری می‌بایست به گونه‌ای برآمده از همین من باشد. از نظر فیخته، جهان مادی به عنوان امر واقع مطرح نیست، بلکه همچون رشته‌ای از موانعی است که ما در انجام تکالیف و وظایفمان باید بر آنها غلبه کنیم.^{۱۷}

اگر بخواهیم بنا را بر این‌گونه نظریات بگذاریم، در واقع کارمان بدان می‌ماند که کره خاکی خودمان را، که بشر در آن می‌زید، به جزیره‌ای تشبیه کنیم که رابینسون کروزوئه‌ای - نه از نوع شخصیتی که در کتاب دانیل دوفو آمده - بلکه مطلقاً و از ازل تک و تنها در آن به سر می‌برد. یک چنین موجودی حتی با نوزاد بشری قابل مقایسه نیست، زیرا نوزاد بشری گرچه توانای آن نیست که سر

پای خود بایستد، گرچه زبانی ندارد که با آن هر چه را که می‌خواهد بیان کند، اما بلد است صدایی از خود در بیاورد که همان گریه اوست. این کودک نوزاد رفته‌رفته می‌آموزد که کی و چگونه باید از همین صدا یا گریه استفاده کند تا توجه مادرش را به خود جلب کند. این کودک البته در این حد هم نمی‌ماند؛ رشد می‌کند، سر پای خود می‌ایستد و سرانجام، شروع می‌کند به زبان باز کردن و یاد گرفتن گفتار تا مراحل بعدی که به حد بلوغ می‌رسد و تربیتش کامل می‌شود. رابینسون کروزوئه ایدئالیست ما، برخلاف قهرمان کتاب دانیل دوفو که در پرتو آشنایی‌اش با زبان و تمدن بشری توانست پیش از ترک جزیره‌ای که در آن افتاده بود، سالیانی چند دوام بیاورد، به نظر می‌رسد حتی جهانی برون از خود و ذهنیت خویش هم ندارد تا دست کم چنان دیگر جانوران در آن به حیات خود ادامه دهد. با این حساب، آیا شگفت‌انگیز نیست که افرادی از نسل بشر، که از شمار فرهیختگان نیز بوده‌اند، بیندیشند و بنویسند که من - به گفته هگل - به کلی انتزاعی و صوری - شان، که در خودش به کلی بسیط است، خاستگاه هرگونه عقل و هرگونه شناخت است و اراده‌شان بیکران و آزادی‌شان مطلق؟ اگر جهانی و دگرانی برون از ذهنیت اینان در کار نیست، پس چرا به خود زحمت می‌دهند و می‌نویسند و برای چه کسی می‌نویسند؟ ولی می‌بینیم که نوشته‌اند و صرف همین نوشتن و باقی گذاشتن آیا حکایت از این ندارد که اینان، اگر از شمار مردمی نبوده‌اند که به کلی و در حدی بیمارگون اسیر ذهنیت فردی خویش‌اند، ناگزیر باید این فرض را پیش کشید که منظورشان از انکار هرگونه واقعیتی برای جهان برون از ذهنیت و من اندیشنده‌شان، شاید نه مطلق جهان واقع، بل آن جهانی بوده که در لحظه اندیشیدن و نوشتن در آن به سر می‌برده‌اند، جهانی واقع و ناگزیر، ولی از دید آنان فاقد هرگونه اعتبار؟ شاید همین بی‌اعتباری جهان زمانه خود بوده که این گروه از فیلسوفان و اندیشندگان آن را به تمام هستی تعمیم داده‌اند، غافل از این حقیقت که جهان‌باشندگی بشر هرگز به یک حال باقی نمی‌ماند و با همه فراز و فرودهای خویش

تغییر می‌کند؟ ولی پرسش‌هایی از این دست و از این زاویه دید، دیگر از آن فلسفه در معنای ناب کلمه نیست. زاویه دیدی است که در آن، فیلسوف تک‌اندیش و تنها در قالب متفکری قرار می‌گیرد که نه تنها فقط خود را نمی‌بیند و فقط به خود نمی‌اندیشد، بلکه می‌داند که این خود همواره یک تن از شمار بسیاری از نوع خود بوده که بشر نامیده می‌شوند، بشری که زندگانی‌اش جز در دامان جامعه ناممکن است. به نظر من، هگل از همین گونه متفکران بود و به همین دلیل بینش فلسفه ایدئالیستی او به کلی متفاوت با بینش دیگر ایدئالیست‌هاست.

ایدئالیسم هگل به ایدئالیسم عینی معروف است. ایدئالیسم‌های ذهنی مطلق به 'من' و ذهنیت‌اش چنان پر و بالی می‌دهند که برون از دایره پرواز آن جایی برای هستی جهان واقعی نیست، مگر احياناً با توسل به نوعی اسپیریتوئالیسم که آن نیز چیزی جز برآمده خیال‌پردازی‌ها و علائق ذهنیت من فردی نمی‌تواند باشد؛ در حالی که ایدئالیسم عینی هگل هم جبر طبیعی و اجتماعی را می‌بیند، هم آزادی اراده بشری را به صورت اراده‌ای که آزادی‌اش در حد میزان آگاهی اوست، نه مطلق اراده و مطلق آزادی. هگل به این نکته ظریف توجه دارد که هستی، چنان که از نام آن به خوبی پیداست، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، زیرا تصور نیستی، بر خلاف تصور نبود، برای اندیشه بشری ناممکن است: اندیشه بشری فقط با عالم بود و نبود سروکار دارد که گوشه‌ای از تمامت پهنه بیکران هستی است. این گوشه اگر چه بر اثر پیشرفت روزافزون دانش بشری بر وسعت و ژرفایش افزوده می‌شود، اما این افزایش هرگز نمی‌تواند تمامت پهنه هستی را در برگیرد. بوش بشر در جهان هستی پدیداری آینده و رونده است، در حالی که شناخت او از خود و جهان باشندگی‌اش صورتی است تکامل‌یابنده - از آگاهی ساده ذهن فردی تا قالب علم (science) که صورت عام مطلق است - و ماندگار. و به همین دلیل است که هگل هر گاه که از امر واقع بدون ارتباط با ذهن سخن می‌گوید، صفت مورد استفاده‌اش واژه آلمانی

رنال (real) است، و هر جا که منظور او بیان امر رئالی است که از صافی شناخت دیالکتیکی بشر از واقع خارجی گذشته است، از صفت ویرکلیش (wirklich) به معنای برون‌ذات، نه فقط واقع، استفاده می‌کند تا بر برون‌بودی آنچه موضوع یا ابژه (objet) شناخت بشری است تاکید کند.^{۱۸} به اعتبار همین ایدئالیسم عینی است که هگل سرچشمه طنز مورد انتقاد خود را به ایدئالیسم ذهنی فیخته نسبت داده است. حال بینیم در خود گفتار هگل چه نکات برجسته - ای هست که به کمک آنها بتوانیم پاسخی برای این پرسش بیابیم که طنز مورد انتقاد هگل چگونه طنزی است.

نخستین نکته مهمی که هگل در انتقاد خود از طنز مورد نظرش مطرح می‌کند این است که می‌گوید من باورمند به ایدئالیسم ذهنی مطلق، اگر چه خود را چونان "سرور و خدایگان همه چیز می‌شناسد"، ولی، در عمل، "فرد زنده کنشگری است که می‌خواهد فردیت‌اش برای خود وی و برای دیگران به برون‌بودی و نمودار شدن در برون بینجامد." اما از سوی دیگر، می‌بینیم که تمامی کنش‌ها و برون‌بود شدگی‌های این من فردی، که مضمونی هم دارند، برای وی، "ظاهری محض بیش نیستند که بود و نبودشان فقط در ید قدرت بود" خود اوست و بس. پس این من ایدئالیست مطلق نه مضمونی را که به خود داده است جدی می‌گیرد، نه برون‌بودی و برون‌ذاتی‌اش را؛ حتی اگر این - گونه برون‌بودی و برون‌ذاتی وی در عمل به جایی بکشد که روابطی با دیگران برقرار کند و از هم - صحبتی دوستان و معشوقگانی نیز برخوردار باشد. بنابراین، با فرمالیسم من ظاهرآرایی سروکار داریم که حتی برای آنچه خودش در عمل انجام می‌دهد، اعتباری قائل نیست و در واقع عادت کرده است که به خودش دروغ بگوید و خودفریبی کند.

ولی مسئله از دید ما هنگامی حادثتر و اسفبارتر می‌شود که می‌بینیم خود این من یک سوی معادله است و دیگری که به او و کار او می‌نگرند، سوی دیگر آن. این دیگران، برخلاف باوری که خود این

من به بی‌اعتباری کارهای خود دارد، ممکن است ظاهرآرایی وی را امری جدی و کارساز تلقی کنند که درخور پیروی و به کار بسته شدن است، به‌ویژه اگر هر دو سوی معادله از نظر شرایط عینی جامعه با روز و روزگاری روبرو باشند که می‌بینند شایسته‌ی یک زندگی آزادانه بشری نیست، ولی مخالفت با آن و برافکندنش نیز از آنان برنمی‌آید. اینجاست که از لحاظ اخلاق اجتماعی با مشکلی روبه‌رو می‌شویم که طنزآفرین ظاهرآرای مورد نظر هگل، که هدفش تنها دست انداختن خود و دیگران با تأکید بر هیج و پوچی جهان و هر چه در آن است بوده، در واقع ایجادکننده‌ی آن است. مشکل در این است که این‌گونه دل‌بستگی به ظاهرآرایی در واقع خوگرفتن به کنار آمدن با تناقض هاست، کنار آمدنی که در صورت تداوم سرانجام به ذهنیتی بیمارگون تبدیل می‌شود، زیرا به گفته‌ی درست دکارت، هر باشنده‌ی بشر، به سرشت خویش از عقل سلیم برخوردار است و نمی‌تواند تناقض موجود در اندیشه و کردار خویش را همواره نادیده بگیرد بی آن که احساسی روشن از ناخشنودی از خویشتن به وی دست دهد، احساسی که به سر بردن زندگی با آن جز با تحمل درد اشتیاق یا آرزومندی ممکن نیست که چاره‌ای هم ندارد.

با شرحی که تا اینجا داده شد، خواننده‌ی این مقال ممکن است تصور کند که موضوع مورد انتقاد هگل طنز نیست، بلکه نوعی هجو یا دست کم هزل است. ولی این تصور درست نیست، زیرا خود هگل عنوان ایرونی یا طنز را برای مبحث خود برگزیده است که با زاتیره یا هجا در زبان آلمانی تفاوت لفظی آشکار دارد. از سوی دیگر، خود هگل در گفتارش تأکید می‌کند که این - گونه طنز با بیان کمیک، یعنی هزل، تفاوت دارد. این گونه ظاهرآرایی که به اعتراف خود این‌گونه ظاهرآرایان خودفرب با آنچه خود در باطن به آن باورمندند نیز سازگار نیست، حتی اگر نوعی به ریش خود خندیدن هم باشد، به گفته‌ی هگل نشانه‌ی نوعی بی‌منشی است که عاشق و دل‌باخته‌ی طنز است و بس، چندان که گویی کار دیگری از وی ساخته نیست.

با توضیحاتی که داده شد، آیا طنز مورد انتقاد هگل همان طنز رندانه در ادبیات ما نیست؟^{۱۹} پاسخ مثبت دادن به این پرسش موکول به پژوهشی مستدل از کاربردهای مفهوم رندی در ادبیات، به - ویژه در شعر رمانتیک فارسی است که امیدواریم در فرصتی دیگر در انجام آن بکوشیم.

^{۱۹} باقر پرهام، "تأملی در باب طنز و هجا در ادب فارسی، حافظ شیرازی و عبید زاکانی: دو همزمان ناهمزمان،" ایران‌نامه، سال ۲۶، شماره ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، ۱۸۰-۱۹۷

^۲G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Schenck (Paris: Aubier, 1995); G. W. F. Hegel, *Volesungen über die Ästhetik* (Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1986).

^۳Hegel, *Cours d'esthétique*, 90-91; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 93.

^۴Hegel, *Cours d'esthétique*, 91; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 93-94.

^۵Hegel, *Cours d'esthétique*, 91; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 94.

^۶Hegel, *Cours d'esthétique*, 91-92; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 94.

^۷Hegel, *Cours d'esthétique*, 92; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 94-95.

^۸Hegel, *Cours d'esthétique*, 92-93; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 95.

^۹Hegel, *Cours d'esthétique*, 93; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 95.

^{۱۰}Hegel, *Cours d'esthétique*, 93-94; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 96.

^{۱۱}Hegel, *Cours d'esthétique*, 94; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 96-97.

^{۱۲}Hegel, *Cours d'esthétique*, 94-95; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 97.

^{۱۳}Hegel, *Cours d'esthétique*, 95-96; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 98.

^{۱۴}Hegel, *Cours d'esthétique*, 96; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 98-99.

^{۱۵}Hegel, *Cours d'esthétique*, 96; Hegel, *Volesungen über die Ästhetik*, 99.

^{۱۶}بنگرید به مجلدات ۲، ۳ و ۶

(Paris: Librairie Grand Larousse encyclopédique Larousse, 1960, 1961 & 1962).

^{۱۷}The Encyclopedia of Philosophy, vol. 2, 359 & vol., 4114.

^{۱۸}هگل، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام (تهران: انتشارات کندوکاو، ۱۳۹۰).

^{۱۹}ما در عنوان این گفتار صفت رندانه را بر تلقی هگل از مفهوم

طنز افزودیم. اکنون می‌خواهیم با توجه به نکات اساسی گفتار هگل، پیش از هر چیز ببینیم کار ما بجا بوده است یا ناپجا؟ آیا هگل از طنز به معنای جاری آن نزد همگان سخن می‌گوید یا از نوع خاصی از طنز که می‌توان آن را طنز زندانه نامید؟ چرا این پرسش را پیش می‌کشیم؟ به دلیل اینکه زندگی و زندانه در ادبیات ما معانی ویژه‌ای دارند. در سه فرهنگ واژگانی مهمی که در اختیار من است، یعنی لغت‌نامهٔ دهخدا، فرهنگ فارسی معین و برهان قاطع این خلف تبریزی، معناهای زیر برای واژهٔ رند آمده است: ”مردم محیل و زیرک، غدار و حيله باز و زیرک، یکی از اوباش، یکی از سفله، یکی از اراذل ناس“ (دهخدا)؛ ”زیرک، حيله‌گر، لاقید، لابلالی، آنکه پایبند آداب و رسوم عمومی و اجتماعی نباشد، آنکه ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سالم باشد، کسی که قدم از جادهٔ شرع بیرون نهاده باشد“ (فرهنگ معین)؛ ”مردم محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لابلالی و بی‌قید، شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد“ (برهان قاطع). در دو فرهنگ به معنای ویژه‌ای از واژهٔ رند نیز بر می‌خوریم: در لغت‌نامهٔ دهخدا، به نقل از فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف سیدجعفر سجادی، می‌گوید ”در اصطلاح متصوفان و عرفا به معنی کسی است که جمیع کثرات و تعینات و جویب ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرفراز عالم و آدم است که مرتبت هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی‌رسد.“ در فرهنگ معین آمده است: ”آنکه شراب نیستی دهد و نقد هستی سالک بستاند، آنکه از اوصاف و نعوت و احکام و کثرات و تعینات مبرا گشته، همه را به رندهٔ محو و فنا از خود دور ساخته و تقید به هیچ قید ندارد بجز الله.“ اگر معنایی چون حيله‌گر را- که معادل مکار یا کسی است که به مکر دست می‌یازد و سابقهٔ آن در ادب فارسی، به‌ویژه در شعر حافظ، ما را به تأمل و پژوهش بیشتری فرامی‌خواند، و زیرک، اوباش، سفله و رذل را که صفاتی عام‌اند و بیشتر هم در مورد عامهٔ مردم به کار می‌روند موقتاً کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند و درخور پیگیری در این گفتار است، لابلالی‌گری و ناپابندی به آداب و رسوم عمومی و اجتماعاً مسلط است که قدم از جادهٔ شرع بیرون گذاشتن را نیز در بر می‌گیرد. ظاهر خود را در ملامت داشتن برای سالم نگاه داشتن باطن - البته اگر باطن به راستی سالمی که از آن صحبت می‌شود درکار باشد- نیز از فرعیات همین‌گونه لابلالی‌گری یا بی‌اعتنایی به آداب و رسوم جاری است که مردمان در جامعه به رعایت آنها عادت دارند. این‌گونه رفتار، اگر به دلایل فردی یا اجتماعی تداوم پیدا کند، آیا به چیز دیگری جز نوعی دوشمنی یا دوشخصیتی فریبندهٔ دیگران، که اساس آن بر رذالت و دروغ و ریا نهاده است، می‌انجامد؟ آیا درست به همین دلیل نیست که معنای ای چون زیرک، رذل و مانند اینها را در فرهنگ‌های واژگانی در زیر عنوان رند و رندی می‌یابیم؟ زندگی رندی این چنین، که ظاهر و باطنش یکی نیست و خودش نیز به این امر آگاه است، آیا چیزی جز تن درد دادن به بی‌صدافتی با خود، بی‌منشی پذیرفته، ناخشنودی از خویشتن و به سر بردن دایم در درد اشتیاق از سر هجران عالمی است که خود بهتر از هر کس می‌داند که هیچ‌گاه بدان نخواهد رسید؟ باقی می‌ماند معنای صوفیانه-عارفانه‌ای که به دو تعبیر به ظاهر متفاوت، ولی در معنا یکسان برمی‌گردد که می‌گوید شراب نیستی‌ای که نقد هستی سالک را از او می‌گیرد و آنکه هرگونه واقعیت و تعین را به رندهٔ محو و فنا منکر است و جز به خدا به چیزی نمی‌اندیشد. فرض را بر این بگذاریم که واقعا کسانی هستند که مصداق عینی گزارهٔ صوفیانه-عارفانهٔ اخیرند: منکر هرگونه واقعیت برون

از خود فردی خویش و فقط شیفتهٔ نگرش به آنچه در ذهنیتشان الله نامیده می‌شود. این گروه، اگر صادق باشند، راهی جز این ندارند که زندگی اجتماعی و زیستن با مردمان دیگر را ترک کنند و به گوشه‌ای در جنگل یا بیابان پناه برند و به اندیشه به یگانه واقعیتی که به آن باور دارند، یعنی الله، بپردازند. اینکه در این صورت چگونه خواهند زیست و زندگانی‌شان از چه ممری ادامه خواهد یافت، موضوعی است که ما نمی‌دانیم و از آن سر در نمی‌آوریم. اما اگر همین گروه از صوفیان و عارفان ناباور به هرگونه واقعیت جز واقعیت الله، به جای رها کردن زندگی در بین مردمان همچنان در جامعه بزیند و از مدعای خود نیز دست برندارند، چطور؟ آیا چنین چیزی ممکن است؟ می‌گوییم آری، چه در سطح فردی بماند و به مرام و مسلکی برای سررشته-داری امور جمعی بدل نشود، و چه در لباس پیر، مرشد و مراد یا حتی رهبر در معنای سیاسی کلمه به ادعای سررشته‌داری مردم بینجامد، در هر صورت در واقع نمونه‌ای از آن چیزی خواهد بود که از مفهوم رندی بر می‌آید و لاغیر.

THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

The Foundation for Iranian Studies (FIS), an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies
(published since 1982) <http://irannameh.org>

The Oral History Collection

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

Dissertation Award

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

Women's Center

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

Economic and Social Development Series

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

The Annual Noruz Lecture

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

Institutional Collaboration

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to fis@fis-iran.org or to

4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA

Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983

<http://fis-iran.org/en/irannameh>

مقدمه

از زمستان ۱۳۸۰ شروع به طنزنویسی در مطبوعات و رسانه‌های مجازی فارسی‌زبان کردم، کاری که تا امروز ادامه داده‌ام. در پایان این دهه، وقتی در بهار ۱۳۸۹ ایران را ترک کردم، تجربه همکاری با چند مجله، روزنامه، وب‌گاه فارسی‌زبان داخل و خارج از ایران و شبکه رادیویی را در مقام طنزپرداز - بیشتر با نام مستعار - و همچنین تجربه وبلاگ‌نویسی مستمر را اندوخته بودم. تجربه‌های شخصی، مشاهدات عمومی و نیز گفت‌وگو با بسیاری از طنزآوران ایرانی مرا به این نتیجه رسانده بود که طنز سیاسی ایرانی، به سبب ماهیت ویژه انتقادی و نیز محبوبیتش در بین توده مردم، همواره جزو اولین قربانیان سرکوب آزادی بیان و مطبوعات در ایران بوده است. به عبارت دیگر، در هر دوره می‌شود حال و روز طنز سیاسی در مطبوعات ایران را به منزله دماسنجی در نظر گرفت که نشان‌دهنده وضعیت آزادی بیان آن دوره در ایران است.

به گمانم این نتیجه‌گیری از تجربه‌های شخصی و گفت‌وگوهای دوستانه را شواهد تاریخی نیز تأیید می‌کنند. در این مقاله مروری تاریخی بر طنز سیاسی در مطبوعات ایران کرده‌ام و به ویژه بر سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸، به مثابه یک دهه سرکوب مستمر مطبوعات و ارتباط این سرکوب با وضعیت طنز سیاسی در مطبوعات، متمرکز شده‌ام. علاوه بر منابعی که در پانویس‌ها آمده‌اند، از گفت‌وگوهای مکتوب یا شفاهی با بیش از ده طنزپرداز برجسته ایرانی برای جمع‌آوری و تصحیح اطلاعات بهره گرفته‌ام که از همه آنها سپاس گزارم؛ به ویژه هادی خرسندی، نیک‌آهنگ کوثر، مانا نیستانی، رویا صدر و هادی حیدری که پیش از انتشار مقاله را خواندند و نکات ارزشمندی را یادآور شدند. همچنین، ذکر این نکته را نیز ضروری می‌دانم که چهار کلمه اصلی مرتبط با مطبوعات در زمینه شوخ‌طبعی، که

طنز سیاسی و آزادی بیان در مطبوعات ایران با تمرکز بر سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸

محمود فرجامی

طنزپرداز و دانشجوی دوره دکتری ارتباطات دانشگاه علوم مالزی

Mahmoud Farjami
meem.fe@gmail.com



محمود فرجامی دانشجوی دکتری علوم ارتباطات دانشگاه علوم مالزی، طنزپرداز و روزنامه‌نگار است. در حال حاضر در حال تکمیل رساله دکتری‌اش درباره انگیزه‌های تولید طنز سیاسی در مطبوعات چاپی و آنلاین ایرانی است. او عضو انجمن بین‌المللی مطالعات طنز (ISHS) و عضو فدراسیون جهانی روزنامه‌نگاران (IFJ) است و برای ارائه مقاله‌ای درباره طنز سیاسی در مطبوعات ایران برنده جایزه GSA در بیست‌و‌چهارمین کنفرانس ISHS شده است. جدیدترین اثر او ترجمه *Comic Relief*، نوشته جان موریل، در آستانه نشر است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/120-151

زفتگر

زفتگر نشریه‌ایست که کاری به «ایسم» و «دایسته‌ها ندارد، در عوض مخلص‌هرچی «گر» مانند کارگر، بزگر، دودگر، آهنگر و... «گر»های دیگر است.

سنگسری

دام تفرقه

ای هلت بیدار و دلبر
باج بهمن و شهربود و نیر
که امروز بمانند نیر
بستد به صدام شیر

با خبر باش که دشمن ز فسون
طرح یک توطئه ریزد اکنون
طرف، ناو فرستد به خلیج
برده انبوه نفتکار، بسج
و مالد و صفا و خدیج
مشان را زده، واگرده سونج

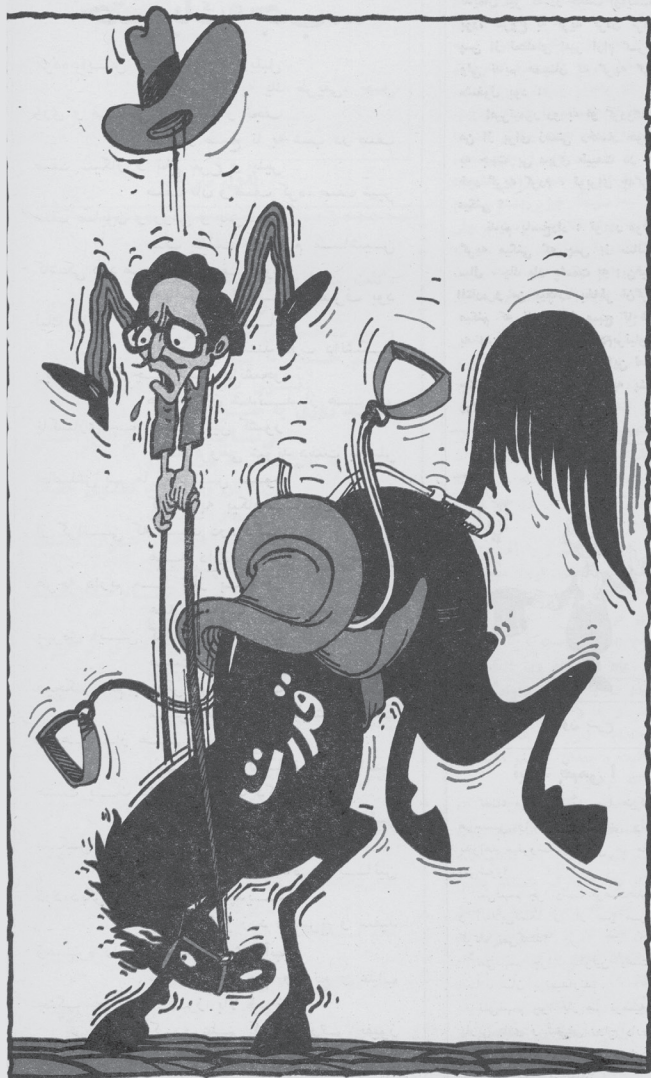
که مشوش کند اندیشه مسا
تا به هنگام، زند ریشه مسا
طرف، کارتر وامانده زکار
بان بازی و الفاظ و شعار
از بهر من و تو نم خوار
زند از کیمک و جنگ افزارا

تا کند رخته میان من و سو
افتد آنگاه به جان من و سو
دن از «کیمک» و صلح وصفا
م از جانب کی؟ - آمریکا!
دانی که چه دارد معنا؟
باش این است، بین تو و ما

شک و تردید و نفاق انگازد
وحسدت ما به فراق انگازد
هستار، که این دشمن بست
بهری تفرقه و توطئه است
بلك خالد و صدام همبست
ایا از بهی جبران شکست

داده تفسیر به تاکنیک و روند
رفه در گولا فسون و زد و بند
این تشغور دزد نه نش
خوانده است دگر، جان نهش!
تا همه حقه و دام و تله‌اش
ن مسا نکند هفت و نش

دام او را به سرش می‌گویند
«گمکش» را به دوش می‌دوبند



فیلم هفته:

رئیس جمهور و اسب رام نشدنی!

«آواکس»!

راستی اسم
های جاسوسی
از کجا گرفته
آخرش رفته! و شده
«آواکس»!

«فیلم هفته: رئیس جمهور و اسب رام نشدنی»، زفتگر، سال ۱، شماره ۴ (۳۰ مهر ۱۳۵۹).

در این پژوهش کاربرد فراوان دارند، طی تاریخ مطبوعات ایران دستخوش تغییر یا جابجایی شده‌اند. این کلمات طنز، فکاهی، کاریکاتور و کارتون‌اند که بحث ریشه، محتوای دقیق و مصادیق آنها مجال دیگری می‌طلبد؛ اما برای پرهیز از اغتشاش و سردرگمی باید توجه داشت که هر چند امروز در مطبوعات ایران از همه مقولات مرتبط با شوخ‌طبعی با طنز یاد می‌شود، تا دو سه دهه پیش، معمولاً در مطبوعات ایران فکاهی به جای طنز آمیز به کار برده می‌شد و مثلاً هفته‌نامه توفیق خود را فکاهی می‌نامید. طنز (satire) نوع ادبی هنرمندانه‌تر و به ویژه انتقادی‌تری نسبت به انواع معمول شوخ‌طبعی‌ها و فکاهیات است. آنچه هست، تا اواخر دهه ۱۳۶۰ معمولاً انواع گونه‌های شوخ‌طبعی در مطبوعات زیر مقوله فکاهی جای می‌گرفت و از آن به بعد طنز جایگزین آن شد.^۱

همچنین، درباره کاریکاتور که از زبان فرانسه وارد فارسی شده است و به تبع کاربردش در آن زبان، گستره وسیعی از طرح‌ها و تصاویر شوخ‌طبعانه را شامل می‌شود، توضیحی لازم است. در زبان انگلیسی، واژه کارتون به این معنای عام و معادل کاریکاتور در زبان فرانسه به کار برده می‌شود و کاریکاتور نوع خاصی از کارتون محسوب می‌شود که بر برجسته کردن نقایص افراد تأکید دارد. در دهه‌های اخیر با غلبه زبان انگلیسی به منزله زبان علمی و فرهنگی جهانی، کارتون و کاریکاتور در پژوهش‌های مرتبط با طنز به معنای اخیر به کار گرفته می‌شوند. این در حالی است که در تاریخ مطبوعات ایران، غالباً از واژه کاریکاتور استفاده شده، به نظر می‌رسد اکنون نیز غلبه با کاربرد این واژه در برابر واژه کارتون باشد. از این رو در این متن نیز از کاریکاتور و کاریکاتوریست برای اشاره به مفاهیم کارتون و کارتونیست در زبان انگلیسی استفاده شده که در فارسی جا افتاده است.

مروری بر پیدایش طنز سیاسی در مطبوعات ایران
طنز سیاسی در مطبوعات ایران بسیار زود و تقریباً هم‌زمان با آشنایی ایرانیان با سیاست به معنای امروزی و مطبوعات پیدا شده است. تا پیش از

آشنایی جدی ایرانیان با دستاوردهای فکری، فرهنگی و فناورانه دنیای غرب و مدرنیته، در اوایل قرن نوزدهم میلادی، نه فقط مفهوم مطبوعات در ایران ناشناخته بود، بلکه سیاست هم به معنای امروزی و مدرن آن غریب می‌نمود. نظام سیاسی مطلوب، همانگونه که از آثار مصلحان و متفکرانی چون سعدی (۶۰۶-۶۹۱ق/۱۲۰۹-۱۲۹۲م) و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق/۱۲۰۱-۱۲۷۳م) پیداست، نظامی بوده‌است که در آن سلطانی عادل و خداترس با قدرت و صلاحیت حکمرانی کند و با تدبیر و شمشیرش از فساد و هرج و مرج در امور مردم، که غالباً منظور از آن مسلمین بود، جلوگیری کند.^۲

تنها پس از مواجهه جدی با دنیای غرب از اواسط سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار (ح. ۱۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) بود که مفاهیم و نظراتی چون محدود کردن قدرت مطلقه، حق مردم، حق انتقاد، آزادی بیان، نظام پارلمانی و قانون رفته‌رفته در میان نخبگان ایرانی راه یافت.

رد پای طنز سیاسی و اجتماعی را می‌شود تا نخستین روزنامه‌های مستقل فارسی‌زبان دنبال کرد.^۳ حتا پیدایش سانسور در ایران نیز با این مقوله مرتبط است. محمدحسن خان صنایع‌الدوله، ملقب به اعتمادالسلطنه (۱۲۵۹-۱۳۱۳ق/۱۸۴۳-۱۸۹۵م)، که مسئول قرائت روزنامه‌های دریافتی از خارج کشور برای ناصرالدین‌شاه بود در الماثر و الآمال اشاره می‌کند که ”چون بعضی از مطبوعات بعضی از ممالک که مشتمل بر طعن طریقی یا قحذ فریقی یا هجاء شخصی و یا هزل فاحش بود“ شاه ناراحت می‌شد. از جمله آنکه وقتی ”رساله هجو شیخ‌هاشم شیرازی“ که در بمبئی طبع شده بود به تهران رسید و در حضور او قرائت شد شاه ”به تحجیر و اعدام تمام آن نسخ فرمان“ داد و سرانجام به فکر چاره‌ای برای مقابله با این قبیل نشریات که رو به ازدیاد بودند افتاد.^۴ اعتمادالسلطنه، که در واقع ارشدترین مقام فرهنگی آن دوران بود، در مقام مشاوره نام سانسور را بر زبان می‌آورد و برای ناصرالدین‌شاه شرح می‌دهد که ”در دولتهای اروپیه



روی جلد یک شماره از ملانصرالدین (۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م) با موضوع هشدار درباره نقش مخرب ملایان شیعه در مجلس شورای ملی. علاوه بر کیفیت هنری و چاپ، ملانصرالدین در انتقاد از روحانیت نیز کم‌نظیر بود.

ایرانی، سرمشق شدند و این امر تأثیر عمیقی بر این هنر نوپا در ایران داشت.

از آن زمان، هر چند طنز سیاسی نیز مانند مفاهیم مدرنی چون سیاست و انتقاد برای عموم ایرانیان تازه و گاه سوء تفاهم برانگیز بود، به سرعت با استقبال روبه‌رو و به پدیده‌ای تأثیرگذار در آگاهی‌بخشی سیاسی و نهایتاً تشویق به انقلاب و مشروطه‌خواهی ایران بدل شد. بعضی از برجسته‌ترین روزنامه‌نگاران و فعالان سیاسی آن دوره نظیر علی اکبر دهخدا، سیداشرف‌الدین قزوینی (اشرف گیلانی)، ادیب‌الممالک فراهانی (امیری)، میرزا آقاخان کرمانی، و میرزا ملک‌خان طنز یا لحن طنز‌آمیز را برای رساندن پیام خود به مخاطبان و تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر آنها انتخاب کردند. افزون بر این، در همان زمان چندین روزنامه فارسی‌زبان با محتوایی کاملاً طنز‌آمیز، اعم از متن یا کاریکاتور، همچون طلوع مصور، آذربایجان، شبنامه، حشرات الارض، استبداد، جنگل مولا، جارچی ملت، شیدا و نسیم شمال منتشر می‌شدند که همگی

سد راه این عیب را از ممالک خویش، دایره تفتیش ایجاد کرده‌اند و اسم آن 'سانسور' است.^۶ سلطان می‌پسندد و ضمن صدور فرمانی برای نظارت و سانسور بر مطبوعات در ۱۲۶۳ش،^۶ خود اعتماد السلطنه را به سرپرستی این امر منصوب می‌کند.

اداره سانسور نظارت سختگیرانه‌ای بر مطبوعات ارسالی به ایران داشت و در چهار روزنامه رسمی و تشریفاتی چاپ داخل که در آن دوران تحت نظارت دولت منتشر می‌شدند نیز به هیچ عنوان از انتقاد و به تبع آن طنز انتقادی خبری نبود.^۷

با این اوصاف شگفت‌آور می‌نماید که طنز سیاسی و اجتماعی نه فقط از مطبوعات فارسی حذف نشد، بلکه بالنده‌تر شد. فقط سه سال پس از تأسیس اداره سانسور، یک روزنامه فارسی تماماً طنز‌آمیز با عنوان شاهسون در خارج ایران چاپ و با پست به صورت مخفیانه به ایران ارسال شد.^۸

با این حال، نخستین بار در زمان سلطنت مظفرالدین‌شاه (ح. ۱۳۱۴-۱۳۲۴ق/۱۸۹۶-۱۹۰۶م) بود که بخش خصوصی اجازه انتشار روزنامه یافت و طنز سیاسی در مطبوعات ایران رسماً ظاهر شد. البته همان‌طور که یحیی آرین‌پور متذکر می‌شود، ظهور تأثیرگذار طنز سیاسی مطبوعاتی در ایران در بجهت انقلاب مشروطه و تحت تأثیر روزنامه فکاهی ملانصرالدین ظهور یافت. ملانصرالدین روزنامه‌های با محتوای غالباً طنز‌آمیز بود که به زبان ترکی و معمولاً در خارج از مرزهای ایران منتشر می‌شد،^۹ اما گردانندگان آن دلبستگی و توجه خاصی به ایرانیان و انقلاب مشروطه ایران داشتند و تأثیرشان بر طنز نویسندگان و کاریکاتوریست‌های ایرانی کم‌نظیر بود. به‌ویژه تأثیر نوشته‌های طنز‌آمیز جلیل محمدقلی زاده بر علی اکبر دهخدا و سروده‌های میرزا علی اکبر صابر بر سیداشرف‌الدین قزوینی (نسیم شمال) انکارناپذیر است.^{۱۰} همچنین، کاریکاتورهای ملانصرالدین که به دست عظیم عظیم‌زاده و دو آلمانی، یعنی اسکار شیمرلینگ و یوزف رومر، کشیده می‌شدند چنان کیفیت بالای هنری و عمق سیاسی داشتند که برای بسیاری از طراحان و روزنامه‌نگاران

حاوی انتقادهای سیاسی و اجتماعی بودند.^{۱۱}

موافق و مخالف فراهم کرد. به‌ویژه نسیم صبا با مدیریت حسین کوهی کرمانی در جبههٔ مخالف و ناهید با مدیریت میرزاابراهیم ناهید در جبههٔ موافق جمهوری با سلاح طنز و تمسخر به مصاف همدیگر رفتند.

صور اسرافیل، که احتمالاً محبوب‌ترین روزنامهٔ جدی (غیر طنزآمیز) آن دوران بود، بخش عمده‌ای از شهرت خود را مدیون ستون طنزآمیز چرند و پرند به قلم علی‌اکبر دهخدا بود؛ ستونی که می‌باید آن را نیای طنزنویسی سیاسی در مطبوعات ایران دانست و نقاط قوت بسیار آن، از جمله احاطهٔ نویسنده بر زبان‌های فارسی و عربی و فرانسه، پیشگامی در به‌کارگیری فرهنگ عامه و زبان مردم کوچک بازار، پرهیز از حب و بعضی‌های شخصی و هتاک‌های رایج در مطبوعات آن دوران و شخصیت‌آفرینی دراماتیک، پس از گذشت بیش از یک قرن همچنان آن را خواندنی و تحسین‌برانگیز نگاه داشته است.

از میان صدها نوشتهٔ جدی یا طنزآمیز در رد و نقد طرح جمهوری، احتمالاً هیچ‌کدام به اندازهٔ قطعه‌شعری طنزآمیز با عنوان جمهوری‌نامه که در نوروز ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م به صورت غیررسمی منتشر شد و به میرزاده عشقی، شاعر و روزنامه‌نگار جوان و پرشور، منسوب بود، در میان افکار عمومی ایرانیان به ضرر جمهوری‌خواهی رضاخان تمام نشد.^{۱۲} چند ماه بعد، در حالی که طرح جمهوری‌خواهی حتی از سوی مدافعان آن رها شده بود، عشقی در ویژه‌نامه‌ای از روزنامهٔ خود، قرن بیستم، هجونا‌مه‌ای علیه جمهوری‌خواهی و شخص رضاخان منتشر کرد و با اشعار، یادداشت‌ها و کاریکاتورهای گوناگون و گاه توهین‌آمیز به سختی هواداران جمهوری‌را به سخره گرفت و آنها را ضد مردم و کارگزاران انگلیس خواند. او چند روز بعد، در ۱۲ تیر ۱۳۰۳/۳ ژوئیه ۱۹۲۴، به ضرب گلوله در یکی از خیابان‌های تهران به قتل رسید.^{۱۳}

از میان نشریات تماماً طنزآمیز نیز نسیم شمال سرآمد بود؛ روزنامه‌ای که تقریباً به‌تمامه به قلم سیداشرف بود و به‌رغم نقدهای تند و بی‌پروایش به مستبدین، از هتاک‌ی و الفاظ رکیک دور بود. نسیم شمال از معدود روزنامه‌های دوران مشروطیت بود که انتشار آن پس از آغاز جنگ جهانی اول (۱۲۹۳ش/۱۹۱۴م) که آثار ویرانگر آن سریعاً به ایران هم رسید و باعث توقف بسیاری از نشریات فکاهی شد، ادامه یافت.

سرکوب آزادی مطبوعات پس از به سلطنت رسیدن رضاخان شدیدتر شد و تا حذف کامل هرگونه نوای مخالف پیش رفت. طنز یا حتی نقد سیاسی در زمان سلطنت رضاشاه (۱۳۰۴-۱۳۲۰ش/۱۹۲۵-۱۹۴۱م) به‌ندرت مجال - یا در واقع جرأت - ظهور در مطبوعات ایران را یافت. معدود جراید فکاهی که در این زمان منتشر می‌شدند، همچون گل زرد، ارژنگ، نسیم شمال و ناهید، خود را از نقد و مخالف‌خوانی سیاسی (جوهرهٔ طنز سیاسی) دور می‌داشتند.^{۱۴}

با اشغال ایران به دست متفقین در تابستان ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م، رضاشاه از مقام سلطنت کنار رفت و پسر جوانش محمدرضا به جای او نشست. در اغتشاش سیاسی سال‌های اول سلطنت

طنز سیاسی و چکمهٔ نظامی

از آن زمان تا آغاز سلطنت رضاشاه در ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م، طنز سیاسی در مطبوعات ایران همچنان حضور داشت، هر چند دیگر تعداد مطبوعات فکاهی به میزان سابق نبود. پس از کودتای ۱۲۹۹ که به واسطهٔ آن رضاخان ابتدا سردار سپه و سپس صدراعظم شد و روزبه‌روز قدرت گرفت، طنزنویسی سیاسی پیوسته کاری سخت‌تر و خطرناک‌تر شد، اما همچنان در سایهٔ آزادی بیانی که انقلاب مشروطه تأمین کرده بود، ادامه داشت. از جمله وقتی طرح رضاخان برای تغییر نظام پادشاهی مشروطه به جمهوری مطرح و به سرعت جنجالی شد، سوژهٔ داغی برای طنزنویسان و کاریکاتوریست‌ها در هر دو جبههٔ

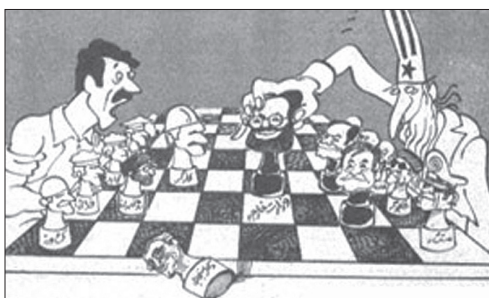
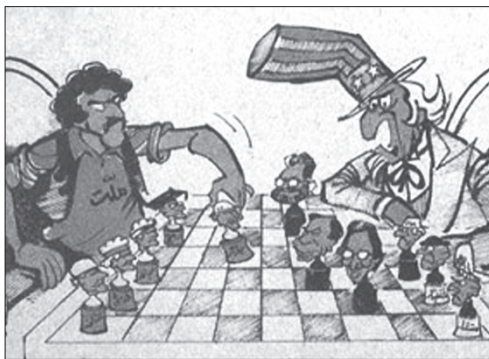
محمدرضا شاه، آزادی مطبوعات به سرعت شکوفا شد و به مدت یک دهه - البته با فراز و فرودها و درجات مختلف - ادامه داشت. حسن جوادی بر اساس پژوهش الول-سائتن (Elwell-Sutton) درباره مطبوعات ایران بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶ ش/۱۹۴۱-۱۹۴۷م، نشان می‌دهد که تعداد نشریات منتشره در طول این دوران از ۵۰ به ۶۶ رسیده است که از میان آنها ۹ نشریه طنزآمیز بودند یا بخش قابل توجهی از محتوای آنها طنزآمیز بود.^{۱۵} از آن میان هر دمبیل، بابا شمل، قلندر و یویو تازه تأسیس بودند، اما بقیه از جرایدی بودند که پیش‌تر از آن با وقفه‌هایی منتشر شده بودند و اکنون به مدد فضای بازتر سیاسی دوباره مجال انتشار می‌یافتند. چلنگر، حاجی بابا، لوتی، شب‌چراغ، نوشخند و دادویداد هم از جمله نشریات طنزآمیزی بودند که از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۲ ش/۱۹۴۷-۱۹۵۳م منتشر شدند.

برجسته‌ترین نشریه طنزآمیز این دوران (۱۳۲۰-۱۳۳۲ ش/۱۹۴۷-۱۹۵۳م) چلنگر بود، که محمدعلی افراشته آن را در اسفند ۱۳۲۹ بنیاد گذاشت. چلنگر را نیروهای شاه پس از ۱۲ شماره توقیف کردند، اما پس از آن با نام‌های گوناگون (جاجرود، شب‌چراغ، رنگین کمان، ارزش کار، و صلح دنیا) تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ش/۱۹ آگوست ۱۹۵۳م و بازگشت شاه منتشر می‌شد. پس از آن، افراشته یک‌و نیم سال در خفا می‌زیست و سپس به بلغارستان رفت و با نشریات ترک و بلغاری به همکاری پرداخت.

پس از کودتا علیه دولت دکتر مصدق در مرداد ۱۳۳۲ و آغاز دوران جدیدی از سلطنت پهلوی دوم، آزادی مطبوعات ۱۲ سال پیشین، جز چند هفته‌ای پیش از پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷، هرگز در حکومت محمدرضا شاه تکرار نشد. البته این به معنای آن نیست که طنز سیاسی در مطبوعات ایران از بین رفت یا رشد و نموی نداشت. در اسفندماه ۱۳۳۶، مجله‌ای فکاهی منتشر شد که به سرعت به مقبولیت عام رسید و از شماره‌های بعدی نام روزنامه فکاهی توفیق را بر پشت جلد خود داشت.

توفیق به صورت نشریه‌ای با محتوای بیشتر ادبی و گاه فکاهی از ۱۳۰۱ ش/۱۹۲۲م با مدیریت بنیادگذار آن، حسین توفیق، منتشر شد و به روایت محمد صدر هاشمی، تا زمان فوت حسین توفیق در ۲۹ بهمن ۱۳۱۸ ش/۱۹ فوریه ۱۹۴۰م به صورت هفتگی و منظم به چاپ می‌رسید. پس از آن، این روزنامه به محمدعلی، فرزند حسین توفیق، واگذار شد که او نیز آن را تا شهریور ۱۳۲۰ به روال سابق و پس از آن با لحنی تندتر و انتقادی‌تر و از نظر سیاسی متمایل به چپ منتشر ساخت.^{۱۶} توفیق در ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۸م رویه فکاهی را برای مدتی برگزیده و پس از شهریور ۱۳۲۰ به انتشار طنزهای سیاسی تندوتیز پرداخته بود. محمدعلی توفیق که در جریان درگیری‌های بین نخست‌وزیر مصدق و شاه مطالب و کاریکاتورهای تندی در توفیق علیه شاه منتشر کرده بود، پس از کودتا مدتی در بازداشت و تبعید بود و روزنامه‌اش توقیف شد.

در دوره سوم انتشار توفیق (۱۳۳۶ به بعد)، این نشریه تحت مدیریت برادران توفیق (حسن، حسین و عباس)، از بستگان محمدعلی توفیق، منتشر می‌شد که توانسته بودند مجوز نشریه را به نام خود منتقل کنند و اجازه انتشار مجدد آن را به دست آورند. سریعاً جمعی از طنزپردازان جدید و قدیمی، که بعضی چون ابوالقاسم حالت، سردبیر توفیق پیش از ۱۳۲۰، سابقه همکاری با آن را داشتند، در توفیق گرد هم آمدند که از نامداران آنها می‌باید به ابوالقاسم حالت، عباس فرات، ایرج پزشک‌زاد و پرویز خطیبی اشاره کرد. از میان جوان‌ترهایی که بعداً در عرصه طنز پرآوازه شدند، منوچهر محجوبی، هادی خرسندی، عمران صلاحی، منوچهر احترامی و کیومرث صابری و همچنین کاریکاتوریست‌هایی چون کامبیز درمیخش و ناصر پاکشیر را می‌توان نام برد. در ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۱م، وقتی به احتمال قوی با دستور مستقیم نخست‌وزیر وقت، امیرعباس هویدا که از ابتدای صدارتش به هدف ثابت و اصلی حملات توفیق بدل شده بود، توفیق توقیف شد،^{۱۷} مشهورترین و مهم‌ترین نشریه طنزآمیز در



دو کاریکاتور از آهنگر: حرکت اول (شماره ۱، ۲۸ فروردین ۱۳۵۸ ش/ ۱۷ آوریل ۱۹۷۹م)، حرکت دوم (شماره ۴، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۵۸ ش/ ۸ می ۱۹۷۹م). ابوالحسن بنی صدر، صادق قطب‌زاده، رئیس رادیو و تلویزیون ایران، و ابراهیم یزدی، وزیر امور خارجه دولت موقت، مهره‌هایی در دست امریکا. بنی صدر، یزدی و قطب‌زاده از اهداف ثابت طنزهای آهنگر بودند و این مجله به آنها لقب 'بیق' (مشکل از حروف اول نام‌های آنها و نیز به معنای ابله) داده بود.

خرسندی در روزنامه کیهان به چند دلیل سرآمد بود: یکی آنکه با ظهور در ۱۹ اسفند ۱۳۵۷/۱۰ مارس ۱۹۷۹م، آغازگر طنزنویسی روزانه در مطبوعات پس از انقلاب بود. دیگر، محبوبیت گسترده و سریعی که یافت و آخر آنکه وقتی در بهار سال بعد با اعتراض و تهدید عده‌ای، ستون طنز خرسندی تعطیل و خودش تهدید شد، احتمالاً نخستین روزنامه‌نگاری بود که پس از انقلاب با برخورد حذفی مواجه و ناچار به ترک ایران شد.^{۳۳} آهنگر هم نخستین قربانی تحدید مطبوعات به بهانه قانون جدید مطبوعات پس از انقلاب بود. فقط یک روز پس از آنکه در ۱۶ مرداد ۱۳۵۸ خبر از قانون مطبوعات تازه‌ای داده شد که دولت موقت مهندس بازرگان تهیه کرده بود، آهنگر با استناد به آن توقیف شد و نخستین قربانی نخستین موج برخورد با مطبوعات پس از انقلاب شد. در این موج که با

ایران بود و معدود رقابیش در عرصه طنز سیاسی همچون کشکیات، ضمیمه طنزآمیز هفتگی تهران مصور، و کاریکاتور هرگز نتوانستند نه به محبوبیت و نه به تیراژ آن دست یابند. با این همه، این به معنای کیفیت بهتر توفیق در همه زمینه‌ها نسبت به رقابیش نبود.^{۱۸} همچنین، توفیق با ابتکارهای گوناگونی که شاید مهم‌ترین آنها به کارگیری روشی مرتب و نظام‌مند برای جذب و پرورش استعدادهای جوان در حوزه فکاهی و طنز بود، پس از خود تأثیری عمیق بر جریان طنز مطبوعاتی کشور گذاشت که آثار آن دست‌کم تا اوایل دهه ۱۳۸۰ مشهود بود.^{۱۹}

طنز سیاسی در بهار مستعجل آزادی

در پی پیروزی انقلاب مردم ایران در ۱۳۵۷، آزادی نادری برای مطبوعات در سپهر سیاسی و اجتماعی ایران فراهم شد که بهار آزادی لقب یافت. در بهار آزادی، نه فقط کمیت مطبوعات رشدی انفجاری داشت، بلکه پس از دهه‌ها اختناق و سانسور دوباره مجالی فراهم شد تا هر دسته و گروه و شخصی با هر کیفیتی مطبوعه‌ای منتشر کند و با هر لحنی تقریباً هر آنچه را می‌خواهد به چاپ رساند. رویا صدر، پژوهشگر تاریخ طنز در مطبوعات ایران، بیش از ۳۰ مجله و روزنامه طنزآمیز را فهرست کرده است که بین اسفند ۱۳۵۷ تا شهریور ۱۳۵۸ (زمان اولین برخورد با مطبوعات پس استقرار نظام جدید) شروع به انتشار کردند.^{۲۰} در میان آنها بعضی نشریات، چون حاجی بابا، بهلول و چلنگر، نشریاتی بودند که پیش از آن سابقه انتشار داشتند و با وقفه‌ای طولانی اکنون مجال انتشار دوباره می‌یافتند. سردبیر چلنگر که پس از چند شماره به آهنگر تغییر نام داد،^{۲۱} منوچهر محجوبی بود و این نشریه یکی از موفق‌ترین و پرتیراژترین نشریات آن دوره بود و شمارگان آن به ۱۵۰ هزار نسخه نیز رسید.^{۲۲}

ستون‌های مستقل طنز سیاسی در مطبوعات جدی (غیر طنزآمیز) هم در این دوره محبوبیت ویژه‌ای یافتند. از آن میان ستون طنز روزانه هادی



اصغرآقا، شماره ۳۲۸،
آغاز سال بیست و ششم
انتشار و احتمالاً
آخرین شماره کاغذی.

سقوط دولت موقت بازرگان در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ شدت یافت، طی مدت کمتر از دو سال همه مطبوعات طنزآمیزی که پس از پیروزی انقلاب منتشر شده بودند، یا توقیف شدند یا شرایط چنان شد که خود تصمیم به تعطیلی گرفتند. شروع جنگ عراق علیه ایران در شهریور ۱۳۵۹ و نیز درگیری‌های داخلی خونین در ۱۳۶۰، سبب تشدید سرکوب مطبوعات از سوی حکومت از یک سو و مناسب نبودن شرایط جامعه برای فکاهی و طنز از سوی دیگر شد.^{۲۴} از ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹ هیچ نشریه‌ای با محتوای طنز سیاسی در داخل ایران مجال انتشار نیافت.

فترت طنز سیاسی در مطبوعات ایران از ۲۳ دی‌ماه ۱۳۶۳، با ستون دو کلمه حرف حساب گل‌آقا، نام مستعار کیومرث صابری فومنی، در روزنامه اطلاعات شکسته شد. البته این به آن معنا نیست که دو کلمه حرف حساب یکسره طنز سیاسی با محتوای گزنده و انتقادی بود. بسیاری از طنزهایی که در این ستون نوشته می‌شدند لحنی ملایم و انتقادی غیرمستقیم داشتند، تقریباً هیچ‌کدام از مسئولان درجه اول کشور را هدف قرار نمی‌دادند، بعضی درباره آمریکا و صدام و دشمنان ایران و انقلاب بودند و بعضی هم موضوعاتی اجتماعی و فرهنگی داشتند. اما با در نظر گرفتن شرایط و معیارهای میانه جنگ در اوایل دهه ۱۳۶۰ ایران، می‌توان گفت دو کلمه حرف حساب اتفاق مهمی در طنز سیاسی مطبوعاتی پس از انقلاب بود. به‌ویژه آنکه نویسنده آن، کیومرث صابری، از یکسو طنزنویسی متبحر بود و سال‌ها سابقه همکاری با توفیق را در کارنامه داشت و از سوی دیگر با بعضی از بلندپایه‌ترین مقام‌های حکومتی، از جمله محمدعلی رجایی، دومین، و سیدعلی خامنه‌ای، سومین رئیس‌جمهور ایران، دوست یا همکار بود. به مرور طنز نوشته‌های او در روزنامه اطلاعات رنگ و بوی انتقادی به خود گرفتند و بیشتر بر مسائل سیاسی داخلی متمرکز شدند.

اهمیت صابری در عرصه طنز و مطبوعات وقتی بیشتر شد که در اول آبان ۱۳۶۹، هفته‌نامه طنزآمیز

مهاجرت، یا در واقع تبعید غیر رسمی، بعضی از بهترین طنزنویسان و کاریکاتوریست‌های مطبوعاتی ایران موجب انتشار چند نشریه طنزآمیز سیاسی فارسی‌زبان در خارج از مرزهای ایران شد. از مهم‌ترین این جراید آهنگر با مدیریت منوچهر محجوبی در لندن،^{۲۵} حاجی‌بابا با مدیریت پرویز خطیبی در نیویورک،^{۲۶} و اصغرآقا با مدیریت هادی خرسندی در لندن بودند. اصغرآقا که از ۵ مرداد ۱۳۵۸ تا نزدیک به ۳۳۰ شماره تقریباً مرتب منتشر شد، موفق‌ترین و مهم‌ترین نشریه طنزآمیز فارسی در خارج از ایران بود.

دهه شصت و طنز سیاسی در دوران جنگ

ماهانمه توفیقون، که پس از چند شماره به فکاهیون تغییر نام داد، نخستین نشریه‌ای بود که پس از تعطیلی همه نشریات طنزآمیز و فکاهی، با چنین محتوایی در دهه ۱۳۶۰ در روزنامه فروشی‌ها ظاهر شد. این نشریه که نخستین شماره آن در زمستان ۱۳۶۲ منتشر شد و انتشار آن تا سال ۱۳۶۹ ادامه یافت، نشریه‌ای بود بیشتر فکاهی که بیشتر به موضوعات اجتماعی و خانوادگی روزمره نظیر مشکلات زندگی عیالواری، احتکار و گرانفروشی، ترافیک و گاهی به مشکلات مهم‌تری نظیر گرانی می‌پرداخت، اما از وارد شدن به مسائل سیاسی پرهیز می‌کرد. دیگر ماهنامه طنزآمیزی که در دهه ۱۳۶۰ منتشر می‌شد، خورجین بود که ابتدا به صورت ضمیمه ماهنامه‌ی کشاورز و از زمستان ۱۳۶۴ (شماره ۲۷) به صورت مجله‌ای مستقل به چاپ رسید.

گل آقارا منتشر کرد. هفته‌نامه‌ای که به راحتی کاریکاتور وزرا و حتی معاون اول رئیس‌جمهور بر روی جلدش منتشر می‌شد، گروهی از بهترین طنزنویسان و کاریکاتوریست‌های ایرانی را به همکاری گرفت و بسیار زود محبوب و پرتیراژ شد.

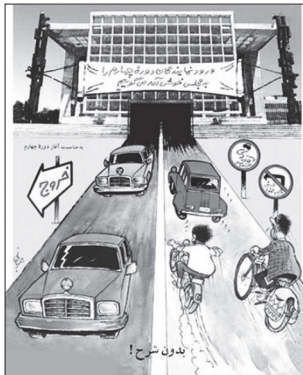
طنز سیاسی پس از جنگ

در همان سال ۱۳۶۹، یک مجله تماماً طنزآمیز دیگر هم آغاز به انتشار کرد که در شماره‌های نخست نامی نداشت و بیشتر به صورت ویژه‌نامه موضوعی (جام جهانی، نظریه نسبیت و...) منتشر می‌شد و سپس طنز و کاریکاتور نامیده شد. مدیر مسئول و سردبیر آن جواد علیزاده، کاریکاتوریست ایرانی، بود و موضوعات سیاسی، به خصوص موضوعات جنجالی کمتر جایی در آن داشت. در مقابل، موضوعات جوان/نوجوان‌پسندانه‌ای مثل جام جهانی فوتبال و زندگی ستارگان تلویزیون و سینما به همراه فکاهیات اجتماعی و هنری، بخش اعظم موضوعات طنزهای طنز و کاریکاتور را تشکیل می‌دادند. این مجله تا به امروز (اردیبهشت ۱۳۹۲) منتشر می‌شود و با بیش از دو دهه عمر، رکورددار طولانی‌ترین عمر مطبوعات طنز در ایران است. با این حال هرگز به شهرت، اثرگذاری و تیراژ گل آقا نرسید.

جوالدوز پس از ۱۲ شماره و درنگ پس از ۲ شماره در ۱۳۷۰، و ملون پس از ۴۰ شماره در ۱۳۷۳ از ادامه انتشار بازماندند. انتشار فکاهیون هم در ۱۳۶۹ متوقف شده بود.

دهه ۱۳۷۰ دهه شکوفایی گل آقا بود که علاوه بر جذب وسیع خواننده در جامعه و اهمیت یافتن در سپهر سیاسی، از سطح یک هفته‌نامه به موسسه‌ای ناشر هفته‌نامه، ماهنامه، سالنامه و کتاب در زمینه طنز بدل شد. گل آقا با پیروی از توفیق بسیاری از طنزپردازان قدیمی و عموماً همکاران توفیق در دهه ۱۳۴۰ و نویسندگان و کاریکاتوریست‌های مستعد و جوان را جذب کرد و مکتبی خاص در طنز مطبوعاتی ایران را پایه گذاشت که پرورشگاه جمعی از بهترین طنزپردازان بعدی شد و خوانندگان وفاداری در اقصای مختلف جامعه یافت.

یکی از کاریکاتورهای جسورانه و مشهور منتشر شده بر روی جلد گل آقا، اثر احمد عربانی، ۱۳۷۱. گل آقا از نظر سلیقه سیاسی به چپ مذهبی نزدیک بود.



با انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری و روی کار آمدن اصلاح‌طلبان، سیاست بازتری نسبت به مطبوعات در پیش گرفته شد و یکی از بهترین دوره‌های مطبوعات از آغاز دهه ۱۳۶۰ تا به آن روز رقم خورد. دوره‌ای که به بهار مطبوعات موسوم شد و تا توقیف گسترده مطبوعات در بهار ۱۳۷۹ ادامه یافت. در این دوره، که در ادامه با جزئیات بیشتری به آن پرداخته می‌شود، طنز مطبوعاتی ایران لحن و طعمی تازه یافت و به ویژه در ستون‌های طنز مکتوب و کاریکاتورهای سرمقاله‌ای در روزنامه‌های تهران به اوج خود رسید.

سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۹ از حیث صدور جواز برای انتشار مطبوعات طنزآمیز بی‌نظیر بود. جوالدوز، درنگ، کیهان کاریکاتور، طنز فارسی، دنیای طنز و ملون از جمله نشریات طنزآمیزی بودند که در دهه ۱۳۷۰ مجوز انتشار گرفتند و به روی دکه آمدند. هر چند که این تعداد انگشت‌شمار است، اما باید در نظر گرفت که همواره در جمهوری اسلامی برای صدور مجوز انتشار نشریات طنزآمیز بسیار سختگیرانه برخورد شده و تعداد نشریات تماماً طنزآمیزی که از ۱۳۶۰ تا ۱۳۹۱ بخت انتشار داشته‌اند، انگشت‌شمار بوده است. همان نشریات طنزآمیزی هم که به مرحله انتشار و توزیع رسیدند، غالباً در ادامه راه موفق نبودند.

چنان که پیش‌تر گفتیم، این مقاله وضعیت طنز سیاسی در مطبوعات ایران از اواخر سال ۱۳۷۸ش/ اوایل ۲۰۰۰ تا پاییز ۱۳۸۸ش/ اواخر ۲۰۰۹م را بررسی می‌کند. علت انتخاب نقطه آغازین این بازه، که اتفاقاً هم‌زمان با نخستین دهه از هزاره جدید میلادی است، آغاز برخورد گسترده با مطبوعات در زمستان این سال هم‌زمان با پیروزی قاطع اصلاح‌طلبان در انتخابات مجلس ششم شورای اسلامی است که با شتابی سریع به توقیف گسترده مطبوعات در اردیبهشت ۱۳۷۹ انجامید و به بهار مطبوعات پایان داد. به این ترتیب، دورانی شروع شد که با اهرم‌های گوناگونی از جمله توقیف مداوم مطبوعات، دستگیری خبرنگاران، تبلیغات حکومتی علیه طیف وسیعی از مطبوعات و روزنامه‌نگاران به عنوان عوامل دشمن و سختگیری در صدور مجوز برای انتشار نشریات، مطبوعات روزنامه‌نگاران در تنگنای روافزون قرار گرفتند. این فشار و سرکوب در ۱۳۸۸ و با موج بی‌سابقه اعتراض به چگونگی برگزاری انتخابات ریاست جمهوری به اوج رسید که با سرکوب شدید مواجه شد. درست از روز برگزاری انتخابات در ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ تا ماه‌ها بعد، یک بار دیگر فضای روزنامه‌نگاری در ایران با توقیف بی‌سابقه و دستگیری و فشار بر روزنامه‌نگاران مواجه شد که موج مهاجرت یا کناره‌گیری از دنیای مطبوعات را به دنبال داشت. بدین ترتیب، دو نقطه سقوط یا تاریک از منظر آزادی مطبوعات در ایران، نقاط آغاز و پایان دهه‌ای نامطلوب از نظر آزادی مطبوعات در ایران است که در این مقاله بدان پرداخته‌ایم. پیش از پرداختن به مقوله طنز در مطبوعات، گزارشی از وضعیت مطبوعات در این دهه و نیز سال‌های منتهی به آن لازم می‌نماید.

خداحافظی با بهار مطبوعات

در ساعات پایانی شبی از شب‌های اردیبهشت ۱۳۷۹، وقتی به طور معمول لی‌اوت نهایی روزنامه‌های صبح آخرین مراحل ارسال به چاپخانه‌ها را می‌گذرانند، چند نامه رسمی با امضای یک قاضی از قوه قضائیه به دفاتر

چند روزنامه و مجله فرستاده شد که به مدیران آنها اعلام می‌کرد نشریاتشان "توقیف موقت" شده‌اند. طی چند روز شماره نشریات توقیف‌شده که همگی جزو نشریات اصلاح‌طلب به شمار می‌رفتند به ۱۶ عدد رسید که همگی بدون احضار به دادگاه و حتی تفهیم اتهام به حکم قاضی جوان، سعید مرتضوی، با استناد به قانون اقدامات تأمینی و تربیتی مصوب ۱۳۳۹ توقیف شده بودند.^{۲۷}

این اتفاق فقط چند روز پس از آن افتاد که آیت‌الله علی خامنه‌ای، رهبر ایران، در یک سخنرانی در مصلاهی تهران به تندی به "بعضی مطبوعات" تاخته بود و "ده یا پانزده عنوان روزنامه" را که "گویا از یک مرکز هدایت می‌شوند،" متهم کرده بود که با عملکرد خود "امید را در جوانان می‌میرانند؛ روح اعتماد به مسئولان را در آحاد مردم کشور تضعیف می‌کنند و نهادهای اصلی کشور را مورد اهانت و توهین قرار می‌دهند." او این مسئله را نوعی "شارلانتانیزم مطبوعاتی" نامیده بود که حتی در غرب هم که "برای بعضی از روزنامه‌های ما مدل روزنامه‌نگاری است،" وجود ندارد.^{۲۸}

این نخستین بار نبود که آیت‌الله خامنه‌ای علیه آزادی مطبوعات - البته با تعبیرهای گوناگون و ارجاع همیشگی به دشمن - موضع می‌گرفت و تهدیدآمیز سخن می‌گفت. در واقع، از همان نخستین سال ریاست جمهوری خاتمی و در پیش گرفتن سیاست تساهل و تسامح دولت در قبال مطبوعات که سبب شد فقط در طول یک سال شمار مطبوعات در حال انتشار در ایران به بیش از ۸۵۰ عدد و مجموع شمارگان نشریات در یک روز به بیش از یک میلیون نسخه رسد، رهبر ایران به مناسبت‌های گوناگون علیه آن سخن گفته بود.^{۲۹} یک سال پیش از توقیف فله‌ای مطبوعات، لقبی که اصلاح‌طلبان برای توقیف گسترده مطبوعات در اردیبهشت ۱۳۷۹ به کار می‌بردند، در ایام برگزاری جشنواره مطبوعات ۱۳۷۸، این آمار به ۹۳۰ نشریه و ۲ میلیون و ۷۰۰ هزار نسخه در روز رسیده بود.^{۳۰}

در تمام این دوران رهبر ایران پیوسته دربارهٔ تهاجم فرهنگی غرب از طریق مطبوعات هشدار داده بود و قوه قضائیه، که ریاستش مستقیماً منصوب او بود، در برخورد با مطبوعات کوتاهی نکرده بود. جامعه، بنیاد، توس، نشاط و سلام از جمله مطبوعات اصلاح طلب پرتیراژی بودند که در این ایام توقیف شدند و محمدرضا جلالی‌پور مدیر مسئول، ماشاالله شمس‌الواعظین سردبیر و ابراهیم نبوی طنزنویس از جمله روزنامه‌نگارانی بودند که طعم زندان را چشیدند.

با این حال، سه سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۷۸ در سه دهه انقلاب از نظر آزادی مطبوعات بی نظیر بودند. هر چند که ذکر این نکته ضروری است که مقصود از بی نظیر بودن آزادی مطبوعات در این دوران با آنچه در دنیای غرب یا جوامع دموکراتیک شرقی، نظیر هند، می‌گذرد قیاس پذیر نیست. فضایی را که در آن به پرسش گرفتن رهبر و بنیان‌گذار حکومت یا باورهای مذهبی غیر ممکن یا بسیار پرهزینه باشد، حمله‌های ساخت‌یافته گروه‌های فشار علیه مطبوعات معمولاً پیگیری و عقوبتی در پی نداشته باشد و قوه قضائیه بتواند پیش از برگزاری دادگاه حکم به توقیف مطبوعات دهد مشکل بتوان جز با معیارهای حکومتی نظیر جمهور اسلامی بهار مطبوعات خواند.^{۳۱}

پیروزی قاطع اصلاح‌طلبان در انتخابات مجلس ششم که قوه مقننه را نیز از سلطه طرفداران رهبر جمهوری اسلامی، و در آن زمان موسوم به جناح راست، خارج می‌کرد زنگ خطر را برای آیت‌الله خامنه‌ای و طرفدارانش به صدا درآورد. اندکی پیش از آن و در پی مطرح شدن قانون جدیدی برای مطبوعات در مجلس شورای اسلامی که تحدید بیشتر مطبوعات را تأمین می‌کرد، بزرگ‌ترین شورش و اعتراض مردمی در طول دوران رهبری آیت‌الله خامنه‌ای رقم خورده بود: روزنامه سلام در ۱۵ تیرماه ۱۳۷۸ فاش کرد که طرح قانون جدید مطبوعات نخستین بار از سوی سعید امامی، متهم ردیف اول قتل‌های زنجیره‌ای که در زندان به طرز

مشکوکی جان باخت، مطرح شده بوده است. قوه قضائیه بی‌درنگ حکم به توقیف سلام داد. دانشجویان در کوی دانشگاه در اعتراض به آن توقیف تحصن کردند. در هجدهم تیرماه گروهی از نیروهای موسوم به لباس شخصی (گروه فشار) شبانه به آنها حمله کردند، یک نفر کشته و تعدادی مجروح شدند و در پی آن تهران تا چند روز صحنه درگیری و اعتراضات خیابانی بود. همان طرح کمتر از یک سال بعد و در آخرین روزهای فعالیت مجلس پنجم تصویب شد، اما وقتی نمایندگان مجلس ششم خواستند آن را تغییر دهند با دخالت و دستور صریح آیت‌الله خامنه‌ای از دستور کار خارج شد.

با شروع دور دوم ریاست جمهوری خاتمی در ۱۳۸۰، اگرچه اصلاح‌طلبان دو قوه انتخابی از قوای سه‌گانه جمهوری اسلامی ایران را در دست داشتند - ریاست قوه قضائیه را مستقیماً رهبر نصب می‌کند - قوه قضائیه بیش از ۱۰۰ نشریه را اکثراً بدون برگزاری هیچ دادگاهی توقیف کرده بود و صدها روزنامه‌نگار بیکار شده بودند. بر طبق آمار رسمی، بین جشنواره پنجم تا هفتم مطبوعات (بهار ۱۳۷۷ تا تابستان ۱۳۷۹) در مجموع ۳۲ نشریه توقیف شدند. همین آمار از جشنواره هفتم مطبوعات تا جشنواره هشتم که در اردیبهشت سال ۱۳۸۰ برگزار شد، به طرز هولناکی رشد کرد: توقیف ۲۳ نشریه و دستگیری ۱۷ خبرنگار طی کمتر از یکسال.^{۳۲}

فشار بر مطبوعات تا پایان دوره ریاست جمهوری خاتمی ادامه یافت، هر چند موج توقیف ناگهانی همانند اردیبهشت ۱۳۷۹ دیگر اتفاق نیافتد یا به عبارت بهتر، نیازی به چنان واکنشی نبود: سیاست تساهل و تسامحی که در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، متولی صدور مجوز برای متقاضیان تأسیس نشریات، از روزهای آغازین ریاست جمهوری خاتمی و انتخاب عطاالله مهاجرانی به وزارت آن وزارتخانه در خصوص مطبوعات برقرار شده بود خاتمه یافت. به این ترتیب، دیگر مجوز

چندانی صادر نمی‌شد، نشریات توقیف شده جایگزین نمی‌شدند و آن تعدادی که باقی مانده بودند زیر فشارهای دائم بودند.

وضعیت آزادی مطبوعات با آغاز ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد از سال ۱۳۸۴ و انتصاب حسین صفار هرندی، سردار سابق سپاه و سردبیر سابق روزنامه کیهان، به عنوان وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی، بدتر هم شد.^{۳۳}

اعتراضات گسترده مردمی به انتخابات مخدوش ریاست جمهوری در ۱۳۸۸، با سرکوب شدید مردم و مطبوعات همراه شد. حمله به مطبوعات حتی پیش از آنکه مهلت رأی‌گیری تمام و چند ساعت بعد احمدی‌نژاد برنده اعلام شود، آغاز شد و در روزها و هفته‌ها و ماه‌های بعد با قدرت ادامه یافت. در ۱۶ تیر ۱۳۸۸ ش/ ۷ ژوئیه ۲۰۰۹ کمیته حمایت از روزنامه‌نگاران ایران را با دست‌کم ۳۰ خبرنگار زندانی بزرگ‌ترین زندان خبرنگاران جهان توصیف کرد.^{۳۴} خانه آزادی در گزارش سالانه خود برای ۲۰۰۹ (از ابتدای زمستان ۱۳۸۷ تا پایان پاییز ۱۳۸۸)، با اختصاص رتبه ۱۸۱ از میان ۱۹۵ کشور، ایران را یکی از بدترین مکان‌ها برای روزنامه‌نگاران و آزادی مطبوعات نامید.^{۳۵} در گزارش شاخص آزادی مطبوعات خبرنگاران بدون مرز برای ۲۰۰۹، ایران به همراه کره شمالی، ترکمنستان و اریتره جزو بدترین‌ها جای گرفت.^{۳۶}

در حالی که تا پیش از این تاریخ با سختگیری کم‌نظیر در صدور مجوز انتشار مطبوعات و نیز توقیف‌های توأمان هیئت نظارت بر مطبوعات و قوه قضائیه، نشریات کم‌تعداد موجود تا سر حد ممکن زیر تیغ سانسور و خودسانسوری بودند، از زمان برگزاری انتخابات تا پایان سال ۱۳۸۸، بیش از ده نشریه توقیف شدند.^{۳۷} همچنین، ده‌ها روزنامه‌نگار دستگیر و زندانی شدند و انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران بدون هیچ توضیح یا محاکمه‌ای در روز تحلیف احمدی‌نژاد در مجلس شورای اسلامی پلمب شد.^{۳۸} در ۱۴

بهمن ۱۳۸۸ ش/ ۳ فوریه ۲۰۱۰، کمیته حفاظت از خبرنگاران گزارش داد "اکنون دست کم ۴۷ روزنامه‌نگار در زندان مقامات ایرانی‌اند. از ۱۹۹۶ تاکنون این تعداد روزنامه‌نگار در هیچ کشوری در زندان نبوده‌اند."^{۳۹}

طنز سیاسی در مطبوعات تماماً طنزآمیز
جز چند دوره کوتاه، انتشار مطبوعات در ایران همیشه منوط به کسب اجازه رسمی از مقامات حکومتی بوده است. از ۱۲۱۶ که میرزا صالح، یکی از چهار محصل اعزامی به اروپا به توسط عباس میرزا، رسماً نخستین روزنامه ایرانی را منتشر کرد تا انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ و طی نزدیک به ۷۰ سال، همه نشریات فارسی‌زبان در ایران تحت تملک یا نظارت حکومت بودند. در این دوران، مجوز انتشار یک روزنامه معمولاً طنزآمیز باید به امضای شخص شاه می‌رسید.^{۴۰} نخستین قانون مطبوعاتی که در زمستان ۱۲۸۶ به تصویب مجلس شورای ملی رسید بر مبنای قانون مطبوعات فرانسه مصوب ۷ مرداد ۱۲۶۰ ش/ ۲۹ ژوئیه ۱۸۸۱ بود که بر آزادی مطبوعات و ممنوعیت سانسور و همچنین عدم نیاز به کسب اجازه برای انتشار مطبوعات تأکید داشت. با این حال، ده سال پس انقلاب مشروطه و بر اساس مصوبه هیئت وزیران، کسب مجوز از دولت برای انتشار مطبوعات الزامی و از این منظر آزادی مطبوعات مخدوش شد.^{۴۱} این آزادی در دوران سلطنت رضاشاه با سانسور شدید مطبوعات هم همراه شد.

پس از برافتادن رضاشاه، در آزادی مطبوعات بی‌سابقه پس از آن، بی‌درنگ افراد بسیاری بدون کسب اجازه از دولت شروع به انتشار نشریات کردند. این دوران دیری نپایید و در ۱۷ آذرماه ۱۳۲۱، طی یک اقدام نظامی، همه روزنامه‌ها توقیف و عده‌ای از روزنامه‌نگاران دستگیر شدند. در ۳ دی‌ماه همان سال و با تبصره‌ای بر قانون مطبوعات مصوب نخستین مجلس شورای ملی، نیاز به کسب مجوز برای انتشار مطبوعات به صورت قانون درآمد.^{۴۲}

در قانون‌های مطبوعات بعدی که در ۱۳۳۲ و ۱۳۳۴ به تصویب رسیدند، این قاعده محفوظ ماند. به این ترتیب، در طول ۳۷ سال سلطنت محمدرضاشاه، جر چند سالی در دهه ۱۳۲۰، همواره داشتن مجوز برای انتشار مطبوعات ضروری بود. با فروپاشی رژیم سلطنت در ۱۳۵۷، هرچند که قانون پیشین رسماً تغییری نکرده بود، نشریات بسیاری در دوران بهار آزادی بدون کسب مجوز منتشر شدند. اما در مرداد ۱۳۵۸، دولت موقت بازرگان اعلام کرد که داشتن مجوز از وزارت ارشاد ملی برای انتشار هرگونه نشریه‌ای الزامی است؛ الزامی که در قوانین مطبوعات مصوب ۱۳۶۵ و ۱۳۷۹ مجلس شورای اسلامی هم بر آن تأکید شد.^{۴۳} به این ترتیب، در نظام جمهوری اسلامی نیز، جز دوران کوتاهی، انتشار هرگونه نشریه، از روزنامه گرفته تا نشریه علمی، نیازمند درخواست و کسب مجوز از وزارتخانه‌ای دولتی بود.

در هنگام درخواست مجوز، باید حوزه یا حوزه‌هایی که بعداً قرار است نشریه مسائل آن را پوشش دهد مشخص شود، همچنان که باید این حوزه‌ها بر روی جلد یا شناسنامه هر شماره مجله یا روزنامه قید شود. طنز یکی از این حوزه‌هاست که شامل تمام حوزه‌های فکاهی و شوخ‌طبعی می‌شود. احتمالاً در این حوزه سخت‌گیری برای اعطای مجوز به متقاضیان بیش از هر حوزه دیگری بوده است. چه در دوران اصلاحات و چه پس از روی کار آمدن دولت احمدی‌نژاد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که متولی رسمی صدور مجوز انتشار نشریات است، به ندرت در این حوزه مجوزی صادر کرده است و تعداد نشریات طنزآمیزی که در کل دوران جمهوری اسلامی منتشر شده‌اند در مقابل حوزه‌هایی نظیر ورزشی، هنری، دینی و ادبی که در همین دوران منتشر شده‌اند، ناچیزند. بدتر اینکه شرایط چنان شد که حتی همان‌ها هم که بخت داشتن چنین مجوزی را داشتند، غالباً در تداوم انتشار ناکام بودند. نام‌آورترین آنها کیومرث صابری بود که ناگهان در آبان‌ماه ۱۳۸۱ و در دوازدهمین سالگرد تأسیس

مجله گل‌آقا اعلام کرد از این پس این هفته‌نامه منتشر نخواهد شد. خبری که از جهاتی مهم و معنی‌دار بود. او دوستان بسیار بانفوذی در حکومت داشت و حتی با رهبر و رئیس‌جمهور وقت هم روابط دوستانه دیرینه‌ای داشت. دیگر آنکه هر چند شاید گل‌آقا در وضعیت اوج خود در اوایل دهه هفتاد نبود، اما همچنان بهترین نشریه طنزآمیز ایران بود و خوانندگان وفادار بسیاری داشت. از این رو وقتی در سوم آبان ۱۳۸۱ اعلام شد که هفته‌نامه گل‌آقا از این پس منتشر نخواهد شد، جامعه مطبوعاتی ایران شگفت‌زده شد و بسیاری را به این نتیجه رساند که وضعیت آزادی مطبوعات، به‌ویژه در عرصه طنز و نقد سیاسی به جایی رسیده است که حتی گل‌آقا با وجود تأکید دائمش بر طرفداری از حکومت و رهبر جمهوری اسلامی، امکان ادامه کار ندارد.^{۴۴} صابری دو سال بعد بر اثر ابتلا به سرطان درگذشت و هرگز رسماً اعلام نکرد چرا انتشار گل‌آقا را متوقف کرد.^{۴۵} اما پس از درگذشتش ابراهیم نبوی، طنزنویس و نخستین مدیر اجرایی گل‌آقا در این باره نوشت «[صابری] از سویی از شیوه اصلاح‌طلبان نومید بود و از سوی دیگر مطمئن بود که رهبری از او انتظار دارد. از او می‌خواستند نقشی را بازی کند که نمی‌خواست. مدت‌ها بود که تلفن‌ها و پیغام‌ها از حفاظت اطلاعات دستش می‌رسید و این نگرانش می‌کرد. همین شد که نشریه را تعطیل کرد.»^{۴۶}

حدود یک سال بعد، در آبان‌ماه ۱۳۸۳ کیهان کاریکاتور، ماهنامه‌ای که با رویکردی تخصصی‌تر به کاریکاتور می‌پرداخت نیز متوقف شد. هر چند این ماهنامه از نظر مالی و اداری به موسسه کیهان متصل بود که به عنوان مؤسسه انتشاراتی خاص کمک‌های بسیاری از دولت و رهبری دریافت می‌کند، اما محمدحسین نیرومند، سردبیر آن، دلیل توقف انتشار کیهان کاریکاتور را مسائل مالی عنوان کرد.^{۴۷} البته چنان که انتظار می‌رفت، انتشار کیهان کاریکاتور پس از چندی از سر گرفته شد.

انتشار نشریات طنزآمیز خورجین، طنز فارسی و دنیای طنز نیز همگی در ۱۳۷۹ متوقف شد.

بی‌آنکه رسماً حکمی مبنی بر توقیف آنها صادر شود یا مدیران آنها اعلام کنند که این توقیف‌ها خودخواسته بوده است، قضاوت درباره علت حذف آنها از مجموعه بسیار کم شمار نشریات طنزآمیز فارسی مشکل است. اینقدر هست که "سخت‌تر شدن شرایط" از ۱۳۷۹ را می‌باید در این امر مؤثر دانست.^{۴۸}

به این ترتیب، طنز و کاریکاتور یگانه نشریه طنزآمیز با گستره ملی بود که در طول این دوران (۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸) منتشر شد. نشریه‌ای که همواره از طنز انتقادی تند و تیز، به‌ویژه در حوزه سیاست، فاصله گرفت و البته هیچ‌گاه نیز در جامعه‌ای که همه راه‌ها به سیاست ختم می‌شود، به عنوان نشریه‌ای انتقادی جدی گرفته نشد.

فرهنگ و ارشاد اسلامی نداشتند و صدور مجوز آنها از طریق دانشگاه و وزارت علوم صورت می‌پذیرفت که بسیار آسان‌گیرانه‌تر بود. از سوی دیگر، این نشریات حق عرضه بر روی دک‌ها را نداشتند و باید صرفاً در دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی توزیع می‌شدند. شاید پرمخاطب‌ترین و منظم‌ترین این دست نشریات، نشریه دانشجویی ستون آزاد بود که ابتدا گروهی از دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد آن را منتشر کردند و سپس با تداوم انتشار، گستره توزیع و بهبود کیفیت آن طنزنویسان و کاریکاتوریست‌هایی از تهران و دیگر نقاط نیز به همکاری با آن پرداختند. ستون آزاد به موضوعات سیاسی روز نیز در کنار مسائل صنفی دانشجویی می‌پرداخت. در ۱۳۸۸، ستون آزاد مدعی تیراژ ۲۰ هزار نسخه‌ای شد که برای نشریه‌ای دانشجویی، رنگی و رایگان رکورد محسوب می‌شود.^{۴۹}

ستون‌های طنز سیاسی در مطبوعات غیر طنزآمیز
چنان که پیشتر اشاره شد، ستون‌های طنز سیاسی از نخستین روزهای انتشار مطبوعات مستقل در ایران هویدا شدند. در واقع، بهترین نمونه‌های طنز مطبوعاتی ایران ستون‌ها یا بخش‌های طنزآمیزی بوده‌اند که در روزنامه‌ها و مجلات غیر طنزآمیز به چاپ رسیده‌اند. علی اکبر دهخدا، فریدون توللی، ایرج پزشکزاد، عمران صلاحی، منوچهر محجوبی، هادی خرسندی، کیومرث صابری، ابراهیم نبوی، ابوالفضل زرویی نصرآباد و علی میرفتاح از جمله نویسندگان مشهورترین ستون‌های طنزآمیز در تاریخ مطبوعات ایران‌اند.

پس از دوم خرداد ۱۳۷۶ و روی کار آمدن دولت اصلاحات تا توقیف گسترده مطبوعات در اردیبهشت ۱۳۷۹، بعضی از بهترین طنزهای سیاسی تاریخ مطبوعات ایران در ستون طنز روزنامه‌ها و مجلات غیر طنزآمیز منتشر شدند. بی‌شک برجسته‌ترین طنزنویس این دوران ابراهیم نبوی بود که در بعضی از پرتیراژترین نشریات آن دوران، از جمله جامعه، توس، آریا، حیات نو، نشاط و عصر آزادگان و گاهی هم‌زمان در چند روزنامه و مجله طنز می‌نوشت.



روی جلد طنز و کاریکاتور، اثر جواد علیزاده در دی‌ماه ۱۳۸۸ که یکی از خونین‌ترین اعتراضات خیابانی در تهران به‌وقوع پیوست. موضوعات ورزشی و به خصوص فوتبال بیشتر مطالب طنز و کاریکاتور را تشکیل داده است.

در مقیاسی دیگر، معدود نشریات طنزآمیزی با گستره محلی یا دانشگاهی منتشر شدند. در این میان، نشریات دانشجویی موقعیتی خاص داشتند، زیرا برای انتشار نیازی به کسب مجوز از وزارت

دانشگاه اوین برگزار می کند

سید ابراهیم نبوی

باتوجه به اینکه تحقیقات و پژوهش در حال حاضر اهمیت ویژه ای داشته و با عنایت به ضرورت استفاده چند منظوره (MULTI-FUNCTION) از عوامل، عناصر و نیروهای انسانی و در راستای اینکه ما ایرانیان در طول، عرض، ارتفاع و موارد دیگر تاریخ موجوداتی اهل علم و تحقیق بوده و در حال حاضر دانش آموزان ما دائماً در المپیادهای بین المللی جوایز متعدد به دست می آورند و در چند راستای راست دیگر، دوره جدید کلاس های دانشگاه اوین برگزار می شود.

ترم تابستانی

دوره مهندسی شهرسازی (۳ واحد) دکتر غلامحسین کرپاسچی
دوره دین شناسی و حکومت در اسلام (۳ واحد) استاد محسن گدیور
دوره مبنای اقتصاد، چک و عملیات بانکی (۲ واحد) استاد اسدالله بیات
(این دوره به دلیل مرخصی استاد فعلاً برگزار نمی شود)
دوره حقوق، حقوق بین الملل و حقوق بشر (۳ واحد) دکتر عباس امیرانظام
دوره بازاریابی (مارکتینگ) با اعمال شاقه استاد مرتضی رفیقدوست
دوره آموزش خبرنگاری استاد مرتضی فیروزی

ضمناً دانشجویان و پژوهشگرانی که ترم قبل به دلیل تعطیل کلاس های درس مبانی فلسفه سیاسی استاد اکبر گنجی و دوره چیچ شناسی استاد عباس عبیدی ترم قبل را نگذرانده اند می توانند ترم آینده در این کلاس ها زیر نظر استادان جدید که به زودی اسامی شان در رسانه های گروهی اعلام خواهد شد شرکت کنند.



طرح منسوب به حسن کریمزاده، چاپ شده در فاراد، ۱۳۷۱. فاراد در چاپخانه روزنامه کیهان، یکی از سه روزنامه ای که مدیر آنها مستقیماً از سوی رهبر ایران منصوب می شوند، چاپ می شد و کیهان خود از نخستین کاشفان شباهت طرح مذکور به رهبر فقید جمهور اسلامی ایران بود.

طنز نوشته ای در بی ستون، ستون طنز سیاسی ابراهیم نبوی در روزنامه نشاط، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۷۸.

نیز برای جرایم مطبوعاتی قابل پیگیریند - پیش از آن قانونا قابل پیگیری نبودند - اما همواره در جمهوری اسلامی همه روزنامه نگاران و به خصوص طنزپردازان در معرض تهدید و پیگیری قانونی بودند. در ۱۳۷۱، چاپ کاریکاتوری از یک فوتبالیست با سری شبیه آیت الله خمینی در مجله فاراد جنجالی به پا کرد و کاریکاتوریست جوانی با نام حسن کریمزاده را تا حد اعدام به دردسر انداخت.^{۵۲}

در سال های موسوم به بهار مطبوعات هم ابراهیم نبوی یک بار به همراه چند روزنامه نگار اصلاح طلب دستگیر شده بود، اما پس از مدت کوتاهی آزاد شد.

اما در بهار ۱۳۷۹، شدیدالحن ترین سخنرانی آیت الله خامنه ای و "پایگاه دشمن" خوانده شدن بعضی مطبوعات، تغییر قانون مطبوعات برای تحدید هر چه بیشتر مطبوعات و قانونی کردن پیگرد همه عوامل اجرایی مطبوعات در مجلس پنجم و سپس، اعلام حمایت صریح و مستقیم آیت الله خامنه ای از این قانون با جلوگیری از اصلاح آن در مجلس ششم، نه فقط موجی از توقیف مطبوعات که دستگیری روزنامه نگاران را نیز در پی داشت. در روز برگزاری جشنواره

نبوی در سبک های گوناگون طنز می نوشت و تکنیک های متنوعی به کار می برد. او لحن طنز سیاسی را تندتر کرد و به آن، نسبت به طنزهای غیر مستقیم و پر از کنایه و اشاره طنز نویسانی چون صابری و صلاحی، صراحت و گزندگی بسیار بیشتری بخشید. شاید از گزنده ترین کارهای او تقلید آگاهانه از ادبیات و گفتمان ایدئولوژیک طرفداران و مسئولان نظام برای به سخره گرفتن آن بود.^{۵۱} او در این کار حتا تا خود رهبر نظام و تأکیدهای همیشگی او بر دشمن و توطئه های دشمنان هم - البته در این مورد غیر مستقیم - پیش رفت. موفقیت چشمگیر ستون طنز نبوی در روزنامه جامعه و سپس دیگر روزنامه هایی که برای آنها طنز روزانه می نوشت،^{۵۱} توجه مطبوعات دیگر را به استقبال خوانندگان از یادداشت های کوتاه طنز آمیز سیاسی جلب کرد. پیش از این اما چند هفته پس از پیروزی اصلاح طلبان در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶، ستون طنزی در روزنامه کیهان با نام گفت و شنود به راه افتاده بود که معمولاً محتوایی ضد اصلاح طلبان داشت و به کاربرد مضامین و کلمات توهین آمیز برای افراد شناخته شده در آن غیر معمول نبود.

هر چند برای نخستین بار در قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹ قید شد که علاوه بر مدیر مسئول، تولیدکنندگان محتوا و سایر عوامل اجرایی نشریه

مطبوعات، چند ساعت پس از آنکه به نبوی جایزه بهترین طنزنویس مطبوعاتی ایران اهدا شد، او با حکم قضایی بازداشت شد. بازداشتی که هفت ماه طول کشید و صرفاً پس از آنکه در جلسه علنی دادگاه در مقابل دوربین‌های تلویزیونی و خبرنگاران ابراز ندامت کرد آزاد شد.^{۵۳}

پس از آزادی، مدتی در روزنامه محافظه‌کار جام جم، وابسته به صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران طنزهای اجتماعی می‌نوشت و با برخی مطبوعات میانه‌رو همکاری‌های پراکنده داشت تا اینکه در ۲۰ فروردین ۱۳۸۲ ایران را ترک گفت و پس از مدتی در بلژیک اقامت گزید.

با قانون مطبوعات جدید که آیت‌الله خامنه‌ای هم رسماً از آن حمایت کرد، قوه قضائیه و نیروهای امنیتی محمل قانونی بهتری برای پیگرد همه تولیدکنندگان محتوا در مطبوعات یافتند. در این قانون که در ۷ اردیبهشت ۱۳۷۹ به تصویب اکثریت نمایندگان مجلس پنجم رسید، نه فقط مدیر مسئول، بلکه تولیدکننده اثر، اعم از نویسنده، خبرنگار، عکاس، تصویرساز و حتی عوامل اجرایی و فنی نشریات نیز قابل پیگرد قانونی در قبال اثر چاپ شده در مطبوعات‌اند.^{۵۴} در این میان، طنزنویسان و کاریکاتوریست‌های سیاسی به سبب ماهیت انتقادی و نیز لحن گزنده کار خود شاید بیش از بقیه شاغلان در مطبوعات تحت فشار قرار گرفتند. همراه با خزان بهار مطبوعات، اوج طنز سیاسی در مطبوعات ایران هم به پایان رسید.

البته این به معنای حذف طنز سیاسی از مطبوعات ایران نیست. طنزنویسان متعددی در سال‌های پس از بهار مطبوعات طنزنویسی را با رویکردها و ترفندهای متفاوت طنزنویسی سیاسی ادامه دادند. ابوالفضل زرویی نصرآباد، با لحنی ملایم‌تر و آمیخته با انتقادهای اجتماعی در ستون‌های طنز نشریات متفاوتی طنز نوشت که شاید مهم‌ترین و مشهورترین آنها ستون روزانه اصل مطلب در روزنامه پرتیراژ همشهری، وابسته به شهرداری تهران، بود.^{۵۵} اهمیت اصل مطلب بیشتر از آن رو بود که نخستین ستون

طنزآمیز منظوم در یک روزنامه پرتیراژ بود که از سوی یک شاعر توانا نوشته می‌شد، خوانندگان بسیار داشت و انتقاداتش نیز طوری بود که برای حکومت، دست کم در آن زمان، پذیرفتنی بود. یکبار در یکی از دیدارهای رهبر ایران با شاعران، زرویی شعری را که بیشتر در همشهری به چاپ رسانده بود در انتقاد از بوروکراسی اداری خواند و آیت‌الله خامنه‌ای او را تشویق کرد.^{۵۶}

ابوالفضل زرویی، علی میرفتاح و رضا رفیع در دوره‌هایی در روزنامه جام جم طنز نوشتند؛ طنزهایی که گاهی سیاسی بودند، اما هرگز به صراحت و گزندگی طنزهای نبوی در مطبوعات اصلاح طلب نزدیک نشدند و البته شهرت و تأثیر آنها را هم نیافتند. رضا رفیع نیز با موضوعاتی معمولاً غیر سیاسی و لحنی ملایم در روزنامه اطلاعات سال‌ها طنز نوشت.

علی میرمیرانی، با نام مستعار ابراهیم رها، در چند دوره یادداشت‌های طنزآمیز کوتاهی در روزنامه اعتماد نوشت که از حیث گزندگی، کوتاهی و صراحت بیشتر از سایرین به نبوی نزدیک بود و البته نهایتاً منجر به توقف آنها شد.

ستون طنزآمیز علی میرفتاح با عنوان قلندران پیژامه‌پوش در صفحه آخر روزنامه شرق یکی از منسجم‌ترین و پرخواننده‌ترین ستون‌های طنزآمیز روزنامه‌ای در کل این دهه بود. در این ستون که از ۱۳۸۳ به راه افتاد و تا ۱۳۸۵ با فراز و فرودها و توقف‌هایی ادامه یافت، راوی (میرفتاح) شرح گفتگوهای ظاهراً تفننی و مهمل چند پیرمرد در محفل تریاک‌کشی، در روزنامه: چای خوری، را شرح می‌داد که معمولاً حاوی انتقادهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بود.^{۵۷} شرق چندین بار توقیف و منتشر شد و هرچند ظاهراً دلایل این توقیف‌ها ربطی به ستون میرفتاح نداشت، اما این ستون سرانجام حذف شد.

از میان معدود زنان طنزنویس، رویا صدر بیشتر از دیگران در زمینه طنز سیاسی فعال بود. هرچند عمده

فعالیت و نیز شهرت او به سبب انتشار چند کتاب تحقیقی درباره تاریخ طنز در مطبوعات ایران است، با این حال در روزنامه اصلاح طلب اعتماد ملی و چند نشریه دیگر به طور پراکنده طنزنویسی کرد.

بنا به یک سنت انتخاباتی نانوشته، اندکی پیش از برگزاری انتخابات ۱۳۸۸، همچون دوره‌های پیشین، آزادی مطبوعات نسبتاً بیشتری فراهم آمد. در چنین فضایی، روزنامه اعتماد ملی که وابسته به حزب اعتماد ملی و دبیر کل آن مهدی کروبی، یکی از نامزدهای اصلاح طلب، بود، اعلام کرد که به زودی هر روز یک صفحه کامل حاوی طنز و کاریکاتور منتشر خواهد کرد. دو طنزپرداز جوان، هادی حیدری کاریکاتوریست و پوریا عالمی طنزنویس، مسئولیت این صفحه را که شب‌نامه نام داشت بر عهده داشتند و از اردیبهشت‌ماه تا آخرین شماره روزنامه اعتماد ملی پیش از توقیف در ۲۶ مرداد همان سال آن را روزانه منتشر کردند. تولید محتوا بر عهده حیدری، عالمی و چند طنزپرداز جوان دیگر بود و به علاوه کاریکاتور خارجی نیز در این صفحه بازنشر می‌شد و از لحاظ صراحت و گزندگی انتقادهای سیاسی‌ای که در قالب طنز بیان می‌شد، در دوران پس از بهار مطبوعات کم‌نظیر بود.



تصویر آخرین شماره شب‌نامه، صفحه طنز روزانه اعتماد ملی.

در این دوران، در حالی که مطبوعات اصلاح طلب تحت فشار فزاینده‌ای قرار داشتند بعضی از طنزپردازان سعی کردند با استفاده از امکاناتی که در اختیار نشریات محافظه‌کار یا وابسته به شخصیت‌های متنفذ سیاسی بود طنزهای سیاسی و انتقادی خود را منتشر کنند. ستون‌های طنز روزانه شهرام شکبیا در روزنامه خبر، نزدیک به علی لاریجانی، و محمود فرجامی در روزنامه تهران امروز، نزدیک به محمدباقر قالیباف، را با توجه به محتوای انتقادی آنها که بیشتر علیه دولت احمدی‌نژاد بود می‌توان در این دسته قرار داد.^{۵۸} شکبیا تا تعطیلی روزنامه خبر در پاییز ۱۳۸۸ در آن روزنامه طنز می‌نوشت و پس از آن در سایت خبرآنلاین به کار خود، البته نه به صورت روزانه، ادامه داد. محمود فرجامی از مرداد ۱۳۸۸ تا فروردین ۱۳۸۹ طنزنویسی روزانه در تهران امروز را ادامه داد و اندکی پس از توقف کارش ایران را ترک کرد.

ستون طنز گفت‌و شنود کیهان یگانه ستون طنز سیاسی بود که در تمام این دوران تقریباً بی‌وقفه در روزنامه کیهان منتشر شد. نام نویسنده یا نویسندگان این ستون که بسیاری اوقات محتوای آن از طنز و شوخ طبعی تهی و به ناسزاگویی و توهین می‌غلطد، هرگز در کیهان چاپ نشده، اما بسیاری باور دارند به قلم خود حسین شریعتمداری، مدیر مسئول کیهان و نماینده منصوب آیت‌الله خامنه‌ای در این مؤسسه انتشاراتی است. نوشته غالباً کوتاه (بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه) است، به قربانیان مستقیماً حمله می‌کند و معمولاً یک جُک، ضرب‌المثل یا حکایت برای این منظور آداپته شده که در انتهای مطلب می‌آید. جالب آنجاست که به‌رغم ممنوعیت هرگونه توهین مستقیم به افراد در قانون مطبوعات و نیز توقیف بسیاری از مطبوعات توسط قوه قضائیه به اتهام توهین، به کار بردن کلمات توهین آمیزی نظیر احمق، خائن، جاسوس، فاسد، پررو، ایکبیری، خودفروش، و قلم‌به‌مزد در وصف افراد، احزاب و گاه حتی مقامات اجرایی ناهمسو با مواضع کیهان

کاریکاتور موسوم
به استاد تمساح، از
نیک‌آهنگ کوثر در
روزنامه آزاد، ۱۰
بهمن ۱۳۷۸.



در گفت‌و شنود این روزنامه مسبوق به سابقه است. در حالی که فرایند توقیف مطبوعات اصلاح طلب تا حد صدور یک نامه کوتاه و حتی تماس تلفنی کوتاه شده بود، شریعتمداری با وجود شکایت‌های گوناگون، به ندرت در دادگاه حاضر شد و هرگز به صورت جدی محاکمه نشد.^{۵۹}

کاریکاتورهای سیاسی در نشریات غیر طنزآمیز

کاریکاتورهای مطبوعاتی همواره با طنزنویسان مطبوعاتی در خلق آثار طنزآمیز سیاسی و انتقاد از وضع موجود همگام بودند. تصویری بودن این هنر و عدم وابستگی آن به متن هم امکان درک بهتر و سریع‌تر آن را برای طیف گسترده‌تری از مردم فراهم می‌کند و هم امکان ارتباط آنها با مخاطبان غیر فارسی‌زبان را هم فراهم می‌آورد.

از اواسط دهه هفتاد به کاریکاتورهای سرمقاله‌ای (editorial cartoons)، یعنی کاریکاتورهای انتقادی نشریات غیر طنزآمیز که غالباً به موضوعات روز سیاسی و اجتماعی می‌پردازند، در مطبوعات ایران بیشتر بها داده شد و سپس با بهار مطبوعات به اوج رسید.^{۶۰} نیک‌آهنگ کوثر مشهورترین کاریکاتورست سیاسی این دوره بود که بیشتر کارهایش به صورت کاریکاتورهای سرمقاله‌ای در نشریات اصلاح طلب چاپ می‌شدند و مخاطبان بسیار داشتند.

شاید بتوان نخستین جرعه بر خورد با مطبوعات را که به سرعت به توقیف فله‌ای مطبوعات منتهی شد مرتبط با همین امر دانست، هر چند پیش از آن چاپ کاریکاتوری در روزنامه زن جنجال‌ساز شده بود.^{۶۱} در اواخر ۱۳۷۸، وقتی هنوز بهار مطبوعات به پایان نرسیده بود، کاریکاتور استاد تمساح، اثر نیک‌آهنگ کوثر، غائله‌ای به پا کرد. سه هفته پیش از برگزاری انتخاب مجلس ششم، در ۱۰ بهمن ۱۳۷۸، روزنامه آزاد کاریکاتوری از کوثر چاپ کرد که در آن تمساحی هم‌زمان با ریختن اشک و تظلم‌خواهی، گردن آدمک نماد مطبوعات را با دم خود گرفته و در حال خفه کردن او بود.

درک تصویر علاوه بر آشنایی با اصطلاح اشک تمساح در فرهنگ ایرانی (نماد ریا و مظلوم‌نمایی) نیازمند دانستن تشابه آوایی تمساح با مصباح بود. مصباح یزدی که هوادارش او را استاد مصباح می‌نامیدند، یکی از متنفذترین و جنجالی‌ترین روحانیون مخالف اصلاح‌طلبان در آن دوران بود. این پس‌زمینه‌ها آنجا معنا می‌یافت که چند روز قبل، در ادعایی بزرگ که تبدیل به یک بمب خبری شد، مصباح یزدی خبر داده بود که رئیس سابق سازمان سیا با چمدانی پر از پول برای پنخس بین مطبوعات اصلاح طلب وارد تهران شده است. ادعایی که نه مدرکی برای اثبات آن ارائه شد و نه با عقل و منطق موافق می‌نمود، اما در اوج هجوم به مطبوعات مستقل و اصلاح طلب از تریبون‌های رسمی‌ای که در اختیار طرفداران آیت‌الله خامنه‌ای و مخالفان دولت قرار داشت، بهانه خوبی برای حملات هرچه بیشتر به مطبوعات در آستانه انتخابات مجلس ششم بود.^{۶۲}

آن کاریکاتور بی‌درنگ جنجال‌ساز شد. عده‌ای از طلاب و هواداران مصباح یزدی در قم، تهران و چند شهر دیگر تحصن و راهپیمایی کردند و خواستار برخورد با مطبوعات به تعبیر آنها تهاک و اباحه‌گری شدند که علیه اسلام و نظام فعالیت می‌کنند. روزنامه آزاد توقیف و کوثر دستگیر شد. شش روز بعد کوثر به قید وثیقه آزاد و بعدها، در ۱۳۸۴ وقتی که از کشور خارج و به کانادا مهاجرت کرده بود، هرچند که هرگونه شباهت عمدی بین آن کاریکاتور و آیت‌الله مصباح یزدی را رد کرده بود، به اتهام ترسیم آن کاریکاتور به چهارماه حبس محکوم شد. روزنامه آزاد تا زمان نگارش این مقاله همچنان در توقیف به سر می‌برد.^{۶۳}

این دوره، از حیث تنوع جنجال‌هایی که بر سر مقوله طنز و به خصوص کاریکاتور به پا شد کم‌نظیر است و در طول آن نمونه‌های گوناگون و بعضاً عجیبی از برخورد با مطبوعات و تحدید آزادی بیان در خصوص کارتون‌های مطبوعاتی دیده شد.

توانا، نشریه‌ای غیر طنزآمیز از حیث مجوز و دسته‌بندی که توانسته بود با جذب کاریکاتوریست‌های جوان و خلاق هم‌چون بزرگمهر حسین‌پور، مانا نیستانی، علی درخشی، کیارش زندی و نیک‌آهنگ کوثر و فضا دادن به کاریکاتورهای انتقادی، تیراژ بالایی در سال‌های پایانی دهه هفتاد پیدا کند، در ۱۳۷۹ به علت درج کاریکاتوری از محمد خاتمی مرتبط با کاندیداتوری او برای دور دوم ریاست‌جمهوری توقیف شد.^{۶۴} نکته تأمل‌برانگیز آنکه آن کاریکاتور بیشتر جنبه تبلیغی و حمایتی داشت تا انتقادی و شاکی هم نداشت. دلیل این حکم توهین به مقام روحانیت به سبب انتشار کاریکاتور یک روحانی عنوان شد. این در حالی بود که در همان زمان، حملات مستقیم و حتی اهانت‌آمیز به خاتمی از سوی بعضی شخصیت‌ها و تریبون‌های رسمی آزادانه در جریان بود و ترسیم کاریکاتور روحانیت نیز بی‌سابقه نبود.^{۶۵}

در ۱۳۸۱، در صفحه‌ای که به گفت‌وگو با دکتر غلامعباس توسلی اختصاص داشت، کاریکاتوری چاپ شد که گویا به نظر عده‌ای شخصیت اصلی آن به آیت‌الله خمینی، رهبر فقید جمهوری اسلامی ایران، شباهت می‌برد و بلافاصله جنجال و تحصن و راهپیمایی و شعار علیه آزادی مطبوعات - البته با توصیفات و تعابیر هم‌سو با اظهارات رهبر نظام - را به دنبال داشت. معترضان مدعی بودند این روزنامه عمداً آیت‌الله خمینی را به این شکل تصویر کرده است. روزنامه حیات نو، وابسته به جامعه روحانیت مبارز که از طرفداران سرسخت آیت‌الله خمینی و از مخالفان سیاسی علی خامنه‌ای پیش از انتصاب او به رهبری بودند، بلافاصله هرگونه انتصاب این کاریکاتور به آیت‌الله خمینی

را تکذیب و اعلام کرد که این تصویر صرفاً به مثابه تصویر تزئینی مرتبط با موضوع گفت-وگو از اینترنت گرفته و در آن صفحه کار شده است. حیات نو حتی با چاپ اصل آن، نشان داد کاریکاتور جنجالی درباره فشار قضایی بر فرانکلین د. روزولت بوده و ۶۵ سال پیش ترسیم شده است. با این حال، اعتراضات از سوی گروهی از طرفداران حکومت ادامه یافت، تا آنجا که علیرضا اشراقی، یکی از اعضای هیئت تحریریه حیات نو، به عنوان مسئول آن صفحه دستگیر شد و ۵۳ روز را در زندان انفرادی گذراند. حیات نو نیز تعطیل شد.



کاریکاتور حمایت‌آمیز بزرگمهر حسین‌پور از رئیس‌جمهور خاتمی در آستانه کاندیداتوری برای بار دوم، در توانا، زمستان ۱۳۷۹، که دستمایه توقیف این نشریه به سبب اهانت به مقام روحانیت شد.

در ۱۳۸۵ نیز چاپ کاریکاتوری در صفحه آخر روزنامه شرق که در آن خری در صفحه شطرنج با اسبی در حال مسابقه بود، این روزنامه را به توقیف کشاند.^{۶۶} گفته شد که دور سر خاله‌ای ترسیم شده و اشاره به رئیس‌جمهور احمدی‌نژاد داشت که مدتی قبل، در دیداری خصوصی که فیلم ضبط‌شده آن به بیرون درز کرد، مدعی شده بود وقتی در سازمان ملل مشغول سخنرانی بوده است هاله‌ای نورانی اطراف او را پوشانده بود.^{۶۷}



تصویر چپ از روزنامه
حیات نو و تصویر راست،
اصل کاریکاتور فرانکلین
د. روزولت.



شرق، ۱۶ شهریور ۱۳۸۵.

البته همچون بسیاری از واژگان ترکی به زبان
فارسی هم راه یافته است.

به سرعت در برخی از مناطق آذری و ترک‌زبان
ایران اعتراضاتی علیه این کاریکاتور و روزنامه
ایران صورت گرفت که احتمالاً اعتراض در
دانشگاه تبریز اولین آنها بود. معترضان معتقد بودند
که در این کاریکاتور ترک‌ها به سوسک‌هایی تشبیه
شده‌اند که زبانی احمقانه دارند، زبان نفهم‌اند،

ضمیمه ایران جمعه
کاریکاتور جنجالی در
کادر کوچک سمت
راست، نخستین از
بالا آمده است. متن و
تصاویر از مانا نیستانی.



استفاده‌های سیاسی از کاریکاتورهای غیر
سیاسی، جنجال سوسک

بزرگ‌ترین غائله اجتماعی سیاسی بر سر یک
کاریکاتور در کل تاریخ مطبوعات ایران را نه
یک کاریکاتور سیاسی تند و تیز، بلکه یک
کاریکاتور کوچک کودکانه در ضمیمه نه چندان
پرخواننده یک روزنامه پدید آورد که البته
بعداً با اغراض سیاسی و مشکلات اجتماعی
درآمیخت. ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۵، در بخش
کودکان ضمیمه ایران جمعه روزنامه ایران و در
ادامه مجموعه‌ای از یادداشت‌های تصویرسازی-
شده که هر هفته با شخصیت‌های ثابت توسط
مانا نیستانی نوشته و تصویر می‌شد، این بار
یادداشتی نوشته شد درباره سوسک‌ها با عنوان
”چه کنیم که سوسک‌ها سوسکمان نکنند؟“
همچون هفته‌های پیشین، جز شوخی‌های
کودکانه و تصاویری مفرح چیز دیگری در
این صفحه وجود نداشت، جز آنکه در یکی
از چند تصویر کوچک مرتبط با یادداشت،
وقتی درباره زبان سوسک‌ها بحث شده بود، در
بالونی از زبان سوسک با حروف لاتین آمده بود
”namana?“ به معنای چی در زبان ترکی که

در جاهای کثیف زندگی می‌کنند، با زاد و ولد زیادشان خطری جمعیتی محسوب می‌شوند و باید از شر آنها خلاص شد. واضح بود که چنین برداشتی از تعمیم یک کلمه سوء تفاهم برانگیز در یک کاریکاتور کوچک به کل یادداشت به دست آمده بود، اما آنها اصرار داشتند که عمل روزنامه ایران بخشی از تحقیر و توهین گسترده و نظام‌مند حکومت و نیز فارس‌زبان‌های ایران علیه آذری/ترک‌زبان‌هاست.^{۶۸} معترضان در ابتدا خواهان عذرخواهی رسمی روزنامه ایران بودند. روزنامه ایران با سهوی خواندن آن اشتباه چند بار عذرخواهی کرد. اما به سرعت اعتراضات گسترش یافت، به خشونت کشیده شد و حتی در مواردی رنگ و بویی ضد فارس و جدایی طلبانه به خود گرفت.

روزنامه ایران برای مدتی توقیف شد و مانا نیستانی به همراه مهرداد قاسمفر، سردبیر ایران جمعه، به حکم سعید مرتضوی، دادستان کل کشور، روانه اوین شدند. سرانجام پس از روزها سرکوب شدید نیروهای امنیتی این غائله خونین که در شهرهایی چون تبریز، ارومیه، ابهر و زنجان به کشته و مجروح شدن عده‌ای نیز انجامید، از خیابان‌ها جمع شد؛ هر چند که عوارض آن از جمله دستگیری‌های مرتبط با آن تا مدت‌ها ادامه یافت.^{۶۹}

غائله‌ای را که به بهانه کاریکاتور مانا نیستانی به پا شد می‌توان از زوایای فرهنگی، قومی، اجتماعی و سیاسی بررسی کرد و نظرات نیز در این زمینه گوناگون و گاه متضاد است. اما همه ناظران و تحلیلگران با معترضان دست کم در یک زمینه هم عقیده بوده‌اند: مسئله فقط آن کاریکاتور نبود.

نخستین مسئله دخیل در ماجرا دلخوری عمیق ترک‌زبان‌ها و آذری‌های ایران^{۷۰} از آن دست جُک‌های قومی است که در آنها ترک‌ها همان-گونه تصویر می‌شوند که لهستانی‌ها در جُک‌های امریکایی.^{۷۱} مسئله‌ای که بیشتر فرهنگی و اجتماعی است و در بسیاری از جوامع وجود دارد. مسائل دیگر اما ارتباط بیشتری با سیاست

و سیاست‌های اتخاذ شده دارد: ممنوعیت آموزش رسمی زبان مادری در مدارس و دانشگاه‌ها، تبعیض علیه اقلیت‌های قومی، سرکوب فعالان و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی محلی و کم-توجهی به آداب و رسوم منطقه‌ای؛ مشکلاتی که سایر قومیت‌های ایرانی هم کم‌وبیش به آنها معترض بوده‌اند.^{۷۲}

با این حال، چنان بلوایی که بر سر یک کاریکاتور کوچک نشان از حساسیت مقولات مرتبط با طنز و شوخ‌طبعی در جامعه‌ای نظیر ایران دارد. تبلیغات و تلقینات دولتی در هر چه بیشتر حساسیت‌زا کردن طنز و کاریکاتور هم در این میان بی‌تأثیر نبوده است. اندکی قبل، بر سر ماجرای ترسیم چند کاریکاتور از پیامبر اسلام در روزنامه‌ای دانمارکی تریبون‌های رسمی جمهوری اسلامی درباره اهانت‌آمیز بودن کاریکاتورها، دسیسه‌های دشمنان در چنان ماجرابی و اهداف و اغراض پنهان در پشت کاریکاتورها هفته‌های متمادی داد سخن داده بودند و مستقیم و غیر مستقیم مردم را به اعتراض و تظاهرات و ابراز خشم و نفرت از عاملین آنها تشویق کرده بودند. همان ایام (اردیبهشت ۱۳۸۵) تبلیغات برای برگزاری جشنواره بین‌المللی کاریکاتور هولوکاست به منزله ضدحمله‌ای علیه کاریکاتورهای پیامبر اسلام در چند روزنامه اروپایی در شهرداری تهران و سازمان‌های دولتی و نیمه‌دولتی جریان داشت.^{۷۳} نتیجه غیر مستقیم چنان تبلیغاتی القای آزارنده و توهین‌آمیز بودن این هنر و طبعاً حساسیت هر چه بیشتر نسبت به هرگونه کاریکاتور مطبوعاتی بود؛ حساسیتی که بیش از هر چیز دست‌اندرکاران حوزه طنز را قربانی می‌کند و وسیله قرار می‌دهد.

افزون بر این، فارغ از محتوای کودکانه و اشتباه قابل چشم‌پوشی یا حتی توهین قابل پیگیری قضایی، آن کاریکاتور مورد سوءاستفاده و بهانه غرض‌ورزی‌های کلان سیاسی قرار گرفت. دست-کم از این جهت که بعدها شواهد غیر قابل انکاری به دست آمد که نشان داد دست‌هایی پنهان با

تکثیر وسیع آن کاریکاتور و توزیعش در مناطق ترک‌زبان به تحریک مردم پرداختند، تحریکی که به اعتراض و شورش بدل شد و به ماشین سرکوب مشروعیت داد و در نهایت باعث خفقان سیاسی و اجتماعی هرچه بیشتر در مناطق ترک‌زبان، به خصوص آذربایجان، شد.^{۷۴} این ماجرا از جهاتی یادآور ماجرای بود که به بهانه توهین به امام زمان در اواسط ۱۳۷۸ واقع شد. در شهریورماه ۱۳۷۸، طنزنوشته‌ای با نام کنکور وقت ظهور در یک نشریه دانشجویی کم‌تیراژ از سوی تعدادی از دانشجویان دانشگاه صنعتی امیرکبیر با نام موج چاپ شد که ناگهان به طور هدایت‌شده و به ظن قوی در چاپخانه روزنامه کیهان، به طرز بی‌سابقه‌ای در تیراژ وسیع منتشر شد و بلوایی به راه انداخت. محتوای آن طنزنوشته نمایشنامه کوتاهی در نگویش سست‌عنصری جوانی بود که به‌رغم ادعایش بر هواداری از امام دوازدهم شیعیان، در مواجهه با او به بهانه داشتن آزمون کنکور در روز موعود، از همراهی با وی شانه خالی کرده و حتی با وی درگیر هم می‌شود. البته چند واژه یا تعبیر زمخت هم در زبان جوان به کار رفته بود. هر دو دانشجو به عنوان عاملان توهین دستگیر شدند، اما به بهانه آن اعتراض‌هایی وسیع بر علیه آزادی مطبوعات، دولت و سیاست‌های اصلاح‌طلبان از سوی طیف وسیعی از هواداران آیت‌الله خامنه‌ای و بعضی مذهب‌یون شکل گرفت که البته عموماً با تقاضا برای اعدام دست‌اندرکاران نشر آن طنزنوشته در نشریه موج نیز همراه بود و حتی یک فرمانده نیروی انتظامی رسماً اعلام کرد که حتی اگر بیست سال طول بکشد شخصاً عاملان انتشار آن نمایشنامه را به قتل خواهد رساند.^{۷۵} چند روز بعد، رهبر ایران در خطبه‌های نماز جمعه ضمن تجلیل از ”عکس‌العمل ملت ایران“ و ”علمای بزرگ و شخصیت‌ها“ که یکپارچه نشان دادند ”در مقابل چنین چیزی، احساسات و عقل و ایمانشان به جوش می‌آید،“ کسانی را که ”غیرت دینی دارند“ از اقدامات خودسرانه در این مورد نهی کرد و از مسئولان رسمی امور فرهنگی کشور خواست ”به طور جدی تجدید نظر کنند و ببینند عیب کارشان کجاست.“^{۷۶}

چنین وقایعی را همچنین می‌شود از این منظر تحلیل کرد که فعالیت در زمینه طنز و فکاهی تا چه حد ممکن است در فضای اجتماعی و سیاسی پیش‌بینی‌ناپذیر ایران که از خرده‌فرهنگ‌های متعدد و متفاوتی تشکیل شده است و نیز در جایی که مقوله طنز و فکاهی هم به آسانی به توهین و تحقیر تفسیر می‌شود، خطرناک باشد. در چنین شرایطی خط قرمزهای رسمی و غیر رسمی متعدد و فزاینده سیاسی، اخلاقی، دینی، قومی و سنتی طنزپرداز را که یکی از مهم‌ترین کارهایش نزدیک شدن به تابوهاست محدود می‌کند. البته در همان زمانه، خط قرمزها برای طنزپردازانی که در طیف هواداران آیت‌الله خامنه‌ای قرار می‌گرفتند عقب‌تر بود یا مدارای حداکثری نهادهای قضایی و امنیتی را با خود داشت. برای نمونه مازیار بیژنی، کاریکاتوریست روزنامه کیهان، تقریباً از همان آزادی عملی در عرصه کاریکاتور برخوردار بود که ستون گفت و شنود این روزنامه در عرصه طنز مکتوب داشت و به این ترتیب، توانست دو دهه در عرصه کاریکاتور مطبوعاتی فعال باشد. دیگران، همچون نیک‌آهنگ کوثر، مانا نیستانی، توکا نیستانی، بزرگمهر حسین‌پور، هادی حیدری، حسن کریم‌زاده، علی درخشی، جمال رحمتی، فیروزه مظفری و کیوان زرگری چندان بخت‌یاب نبودند؛ یا تن به مهاجرت دادند یا در سراسر این دهه با تعطیلی مداوم نشریاتی که در آنها شاغل بودند و از جمله آفتاب امروز، آزاد، بهار، بنیان، دوران امروز، اقبال، اعتماد ملی، حیات نو، مشارکت، نوروز، صبح امروز، توانا، وقایع اتفاقیه و یاس نو و فشار امنیتی و گاه دستگیری مواجه بودند. تحت فشار قرار دادن نشریات برای قطع همکاری با طنزنویسان و کاریکاتوریست‌ها نیز از شیوه‌های رایج این محدودسازی بود.

در چنین فضایی، آنها که همچنان به تولید کاریکاتور برای مطبوعات داخلی، اما غیر وابسته به حکومت ادامه دادند، غالباً به زبانی بیشتر استعاری، غیر مستقیم و لحنی کمتر صریح و گزنده برای پرهیز از بهانه‌جویی‌های دستگاه

سرکوب پناه بردند. بررسی کاریکاتورهای مطبوعاتی، و به ویژه سرمقاله‌ای، در این دوران بدون در نظر گرفتن این امر ممکن است در درک و تحلیل آنچه‌در سپهر سیاسی و اجتماعی ایران اتفاق افتاد گمراه کننده باشد. برای نمونه، در تابستان ۱۳۸۸، در اوج اعتراضات و سرکوب‌های خونین معترضان به دست نیروهای امنیتی، کاریکاتورهایی که در روزنامه اعتماد ملی یعنی تندروترین روزنامه معترض به دولت چاپ می‌شد، اغلب کنایی، استعاری و حتی سوررئالیستی بودند. این در حالی است که سیاسی، صریح، به‌روز و گزنده بودن از خصوصیات اصلی کاریکاتورهای سرمقاله‌ای شمرده می‌شود و چه بسا اگر کسی صرفاً با این پس‌زمینه کاریکاتورهای آن دوران را بررسی کند، به سختی بتواند دریابد در آن دوران چه گذشت و چه فضای روانی‌ای بر جامعه و مطبوعات حاکم بود.

کاریکاتور سرمقاله‌ای
هادی حیدری در
روزنامه اعتماد ملی، ۱۳
تیر ۱۳۸۸ با به کارگیری
زبان استعاری در اوج
اعتراضات مردمی و
سرکوب‌های خونین
خیابانی.



طنز سیاسی و رسانه‌های نو

این دهه، دهه مهاجرت گروهی از بهترین روزنامه‌نگاران از ایران بود که در ماه‌های پس از برگزاری انتخابات جنجالی سال ۱۳۸۸ و سرکوب و خفقان پس از آن به اوج خود رسید.^{۷۷} در این میان، برخی از بهترین طنزپردازان مطبوعاتی ایران هم جزو مهاجران بودند. این مسئله باعث تضعیف طنز سیاسی و اجتماعی در مطبوعات ایران شد، به‌ویژه آنکه چند تن از بهترین و تاثیرگذارترین طنزنویسان مطبوعاتی ساکن ایران، کیومرث صابری، عمران صلاحی و منوچهر احترامی، هم در این دوران درگذشتند.^{۷۸}

به‌رغم این مزیقه‌ها، ظهور دنیای مجازی و دسترسی فزاینده ایرانیان به رسانه‌های دیجیتال تأثیری عمیق بر طنز سیاسی ایرانی نیز گذاشت و امکانات بی‌ظنیری برای فرار از سانسور و دسترسی دوجانبه تولیدکننده و مخاطب در اختیار طنزنویسان گذاشت. طبق آمار رسمی اداره آمار ایران، در ۱۳۸۷ ضریب نفوذ اینترنت در ایران ۱۱٫۱ درصد و در ۱۳۸۹، ۱۴٫۷ درصد بوده است. آمار رسمی ۱۳۸۸ در دسترس نیست، اما قاعدتاً باید بین این دو باشد.^{۷۹} به این ترتیب، دست کم ۸ میلیون نفر در ۱۳۸۸ در ایران به اینترنت دسترسی داشتند، در حالی که در ۱۳۷۹ در خوشبینانه‌ترین حالت این رقم ۲۵۰ هزار نفر بود. هر چند که این آمار نشان‌دهنده سهولت دسترسی به همه امکانات اینترنت و سرعت دسترسی مناسب به اطلاعات در وب برای کاربران ایرانی نیست،^{۸۰} ولی این میزان رشد دسترسی، تأثیر فراوانی بر طنز سیاسی، یعنی یکی از تحت سانسورترین و سرکوب‌شده‌ترین حوزه‌ها در رسانه‌های رسمی ایرانی، گذاشت. با امکان تولید محتوای آسان بر روی وب، طنزپردازان توانستند تا حدود زیادی بر مشکل نداشتن رسانه برای انتشار آثارشان فایز آیند. ابراهیم نبوی نخستین طنزپرداز مقیم ایران بود که پیش از مهاجرتش به اروپا با راه‌اندازی وب‌سایتی شخصی، مستقیماً به انتشار آثارش، اعم از نوشته، شرح عکس و فایل‌های صوتی پرداخت.^{۸۱}

هادی خرسندی نیز تقریباً هم‌زمان در اوایل دهه هشتاد وب‌سایت شخصی خود را بر روی شبکه اینترنت راه‌اندازی کرد.^{۸۲} به این ترتیب، برای نخستین بار امکان نسبتاً برابری برای مخاطبان داخل و خارج ایران برای دسترسی به آثار طنزپردازان خارج و داخل ایران پدید آمد. این امر به آرامی تأثیری عمیق در لحن و محتوای طنزهای سیاسی گذاشت، زیرا هم طنزپردازان برای نخستین بار مخاطبان انبوهی در سراسر جهان و با دیدگاه‌های سیاسی کاملاً متفاوتی می‌یافتند و هم از طریق کامنت‌ها و سایر ابزارهای مستقیم نظرخواهی، به طرز بی‌سابقه‌ای تحت تأثیر مخاطبان قرار می‌گرفتند.

در این میان نباید فراموش کرد که به علت حساسیت حکومت ایران در زمینه محتوای وب‌گاه‌ها و وبلاگ‌های فارسی که چندین موج دستگیری فعالان عرصه وب و فیلترینگ وب‌گاه‌ها و وبلاگ‌ها را در دهه هشتاد در پی داشت، طنزپردازان مقیم ایران حتی در فضای مجازی نیز مجبور به خودسانسوری یا فعالیت با نام مستعار بوده‌اند. همچنین، تقریباً همه طنزنویسان سیاسی با مشکل فیلترینگ و از دست دادن بخشی از مخاطبان روبرو شده‌اند. با این حال، فضای مجازی و امکانات روزافزون آن امکان حیات و رشد بی‌ظنیری را برای طنز سیاسی فراهم آورد که در مطبوعات رسمی ایران تحت فشار و سانسور سنگین بودند. عده‌ای از طنزنویسان طیف اپوزوسیون، نظیر هادی خرسندی، که سال‌ها ارتباطی با داخل نداشتند، توانستند با مخاطبان داخلی و به‌خصوص نسل جوان ارتباط برقرار کنند و طنزپردازی چون نیک آهنگ کوثر و ابراهیم نبوی که از ایران خارج شدند، از طریق فعالیت در وب‌سایت‌های متنوع توانستند آزادانه‌تر به کار خود ادامه دهند و در مواردی مثل به طنز کشیدن رهبر و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی تابوشکنی کنند. کسی چون مانا نیستانی که به سختی از ایران خارج شده بود، با یافتن فضایی مناسب در رسانه‌های آنلاین مجموعه‌ای از بهترین و عمیق‌ترین کاریکاتورهای سیاسی ایران را پدید آورد، کسانی چون ف. م. سخن با پنهان کردن کامل هویت خود توانسته‌اند با نام مستعار سال‌ها در طنز سیاسی مخاطبانی جذب کنند و صدها نفر در وبلاگ‌ها و سایر امکانات فضای وب به ذوق‌آزمایی و انتشار شوخ‌طبعی‌ها و طنزهای خود در زمینه‌های گوناگون و به‌خصوص مرتبط با سیاست‌های داخلی ایران پرداختند و گاه از این طریق جذب دنیای حرفه‌ای شدند.^{۸۳}

در این دهه که به‌رغم همه فشارها هنوز برای تأسیس وب‌گاه رسانه‌ای کسب مجوز از نهادهای حکومتی لازم نبود، بخش خصوصی وب‌گاه‌هایی تخصصی در زمینه طنز و کاریکاتور ایجاد کرد که بعضی از آنها، نظیر آی‌طنز و پرشین کارتون،^{۸۴} با طنز سیاسی بیشتر مرتبط بودند.

بسیاری از وب‌سایت‌های خبری فارسی نیز با درک محبوبیت سیاسی بخشی از فضای خود را به این حوزه اختصاص دادند. از رسانه‌های پربیننده پیشگام در این امر می‌باید به گویانیوز، بازتاب، روزآنلاین، انتخاب و فرارو اشاره کرد.^{۸۵} همچنین، از اواسط دهه هشتاد به بعد بسیاری از طنزپردازان، از جمله ابوالفضل زرویی، افشین سبوقی، علی میرفتاح، بزرگمهر حسین‌پور، علی میرمیرانی، جلال سمیعی، رویا صدر، توکا نیستانی و پوریا عالمی با تأسیس وب‌سایت‌های شخصی به تولید محتوای جداگانه بر روی وب یا آرشیو کارهای منتشره خود در رسانه‌های گوناگون پرداختند و مخاطبان جداگانه یافتند. به این ترتیب، برای نخستین بار طنز سیاسی ایران با مخاطبانی واحد در یک زمان واحد در دو حوزه متفاوت روبه‌رو شد و تغییرات شدیدی را در دو سویه عکس یکدیگر به خود دید: در حوزه رسانه‌های رسمی افت شدید و در حوزه رسانه‌های نو رشد شدید و انفجاری.

حضور طنز سیاسی در فضای سرکوب؛ پرهیز از سوءتفاهم

به‌رغم همه امکانات فضای مجازی و آزادی بیان موجود در آن نباید از نظر دور داشت که آزادی بیان و مطبوعات در یک کشور با میزان آزادی‌های رسمی برای بیان عقاید و نقدها و مخالفت‌ها سنجیده می‌شود. از این منظر، رشد کمی و کیفی طنز سیاسی در رسانه‌هایی که حکومت آنها را مجاز نمی‌داند، دسترسی به آنها را محدود و "حتی‌الامکان" آنها را توقیف می‌کند و دست‌اندرکاران آنها را "در صورت شناسایی و دسترسی" مورد تعقیب و آزار قرار می‌دهد، هیچ ارتباطی با بهبود میزان آزادی بیان و مطبوعات ندارد، جز آنکه به‌عکس، نشان می‌دهد طنز سیاسی به‌رغم همه محدودیت‌ها، مقبولیت و مخاطب فراوانی در جامعه ایران دارد، اما دستگاه خفقان حتی‌المقدور مانع دسترسی به آن می‌شود.^{۸۶}

همچنین، در فضایی که معترضان و مخالفان از امکانات برابر یا حداقلی رسانه‌ای برخوردار نیستند، وجود طنز سیاسی تند و تیز علیه دشمنان

داخلی و خارجی در رسانه‌های حامی حکومت نه فقط نشانه آزادی بیان و مطبوعات نیست، بلکه نشان‌دهنده سوءاستفاده نهادهای وابسته به قدرت از طنز برای سرکوب مخالفان از طریق تحقیر و تهمت و تمسخر است.

لئونارد فریدمن در هنر رنج‌اننده اشاره می‌کند که گوبلز، وزیر ارشاد و تبلیغات هیتلر، مطبوعات آلمان را تشویق به انتشار طنز می‌کرد، البته با هدف قرار دادن یهودی‌ها و کولی‌ها، دشمنان خارجی، استالین و روزولت و چرچیل. خود نیز در نشریه‌اش، داس رایش (Das Reich) بخش ویژه‌ای را به این نوع طنز سیاسی اختصاص داده بود. لنین هم طنز انتقادی را تشویق می‌کرد و حتی خود از پایه‌گذاران مجله طنزآمیز کروکودیل (Korokodil) بود، اما لنین و مشکلات اصلی رژیم شوروی هرگز موضوع طنزهای کروکودیل نبودند، بلکه دشمنان خارجی از یک سو و نظام بوروکراسی از سوی دیگر، هدف حمله و انتقاد طنزهای این نشریه بودند. استالین هم با این نوع طنز انتقادی موافق بود. کاریکاتوریستی چون یلیسیف (Yeliseyev) که فقط به انتقاد از نظام بوروکراسی می‌پرداخت، در حکومت‌های لنین و استالین نه فقط آزادانه مشغول به کار بود که تشویق هم می‌شد.^{۸۷}

پایان سخن

همچون تمام موضوعات انسانی، اجتماعی و فرهنگی که قابل صورت‌بندی دقیق نیستند و در یک شیب ثابت در طول زمان حرکت نمی‌کنند، وضعیت طنز سیاسی در مطبوعات ایران هم در طول دهه مورد بحث، فراز و فرودهایی داشت و چنان نبود که به صورت مداوم و پیوسته از ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸ وضعیت آن به یک منوال بدتر شود. به‌ویژه در سپهر سیاسی به‌شدت متلاطم ایران و ستیز و سازش‌های کوتاه‌مدت ارباب قدرت با یکدیگر، مردم و قدرت‌های خارجی، گه‌گاه فرصت‌هایی هرچند کوتاه برای بروز طنز انتقادی صریح‌تر و تندتر پدید آمد و طنزپردازان از آن استفاده کردند، اما برآیند کلی نشان‌دهنده فشار و خفقان افزایش یافته بود.



در اوج تهدید آنفولانزای مرغی احمدی‌نژاد درگیر مسائل هسته‌ای است. کاریکاتور بدون شرحی از بزرگمهر حسین‌پور در روزنامه اعتماد ملی، بهمن‌ماه ۱۳۸۴، هنگامی که روزنامه برای چاپ چنین کاریکاتورهایی توقیف نمی‌شد. به مرور امکان چاپ چنین کاریکاتورهایی، به‌ویژه با موضوع هسته‌ای، از مطبوعات گرفته شد.

برای نگارش این مقاله و انتخاب نمونه‌ها سعی کردم حتی‌المقدور بی‌طرفانه نمونه‌های مهم را انتخاب کنم و توصیفی حتی‌الامکان جامع از وضعیت مطبوعات و پس‌زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و قانونی وقایع نقل شده در هر دوره به دست دهم و از آفت بالقوه گزارش‌هایی از این دست، یعنی فیلتر کردن وقایع و نمونه‌ها برای



СТРАШНОЕ МЕСТО
(санцлария)
— Сколько раз я был горюхи «приходите завтра»,
и вы всегда приходите сегодня.

کارمند به ارباب رجوع: چرا نمی‌فهمی؟ من هر بار به تو می‌گویم فردا بیا، ولی تو هر دفعه امروز می‌آیی. به نقل از هنر رنج‌اننده. نمونه‌ای از کاریکاتورهای انتقادی بر علیه دیوان‌سالاری و دشمنان که در شوروی آزادانه چاپ می‌شدند.

تقویت نظریه نگارنده مقاله، دور بمانم. به این ترتیب، شاید خواننده پس از خواندن این مقاله و دیدن نمونه‌ها و ارجاعات به نتیجه متفاوتی برسد، اما اعتقاد من بر این است که طنز سیاسی در مطبوعات ایران کلاً جایگاه، تأثیر و محبوبیتی ویژه دارد و از همین رو معمولاً نخستین قربانی حمله به آزادی بیان و مطبوعات است؛ چه آنجا که با انتقاد از ارباب قدرت خود بهانه به دست می‌دهد و چه آنجا که به علت حساس بودن مقولات مرتبط با طنز و شوخ‌طبعی، با تفاسیر نادرست و مغرضانه بهانه‌ساز و قربانی سوءتفاهم‌ها و تسویه حساب‌های سیاسی می‌شود.

با در نظر گرفتن نمونه‌هایی که ذکر آنها رفت و جدا کردن حساب طنزهای حکومت‌پسند از طنزهای انتقادی واقعی و نیز فضای رسانه‌ای مجازی از فضای رسانه‌ای واقعی و رسمی داخل ایران، مرور هم‌زمان وضعیت مطبوعات و وضعیت طنز سیاسی ایران از ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸ می‌تواند نشانه آن باشد که طنز سیاسی در مطبوعات ایران را می‌شود شاخص آزادی بیان و مطبوعات در هر دوره در نظر گرفت.

در خصوص مفهوم روزنامه باید توجه داشت که در آن زمان و حتی تا دهه ۱۳۴۰، زمانی که هفته‌نامه توفیق خود را روزنامه فکاهی می‌نامید، روزنامه به مفهوم نشریه امروزی بود و منحصر به مفهوم کنونی آنچه روزانه چاپ می‌شود نبود. احتمالاً ناصرالدین‌شاه به زیرکی دریافته بود که دایره هجویات انتقادی تازه، که بر خلاف سنت شعری هجاءگویی به طمع مال یا به خاطر کینه‌های شخصی و قبیله‌ای نوشته نمی‌شدند، به زودی به دربار و شخص او خواهد رسید و نگرانی غضب‌آلودش از همین بابت بوده است. و گرنه سلطانی که دست کم چهار دلکک مشهور (کریم شیرهای، حاجی کربلایی، اسماعیل بزار و حبیب دیوانه) به دربارش رفت و آمد داشته‌اند و به گواهی خود اعتمادالسلطنه، اغلب این دلککان از شوخی‌های رکیک با صاحب‌منصبان محترم و حتی خود شاه ابایی نداشته‌اند، چرا باید از هجو شیخ هاشم شیرازی و امثال او در روزنامه‌های چاپ خارج از کشور چنان برآشوبد؟ برای پژوهشی درباره دلکک‌های ناصرالدین شاه بنگرید به Vanessa Martin, "The Jester and the Shadow of God: Nasir al-Din Shah and His Fools," *Iranian Studies*, 40:4 (2007), 467-481.

گوئل کوهن، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران (تهران: آگاه، ۱۳۶۳)، جلد ۱، ۳۲.
تاریخ‌های قمری با نرم‌افزار به شمسی برگردانده شده‌اند.
علی اکبر قاضی‌زاده، "صد سال قانون مطبوعات از قاجار تا پهلوی"، رسانه، شماره ۲۲ (تابستان ۱۳۷۴)، ۶۶.
از این روزنامه احتمالاً فقط یک شماره در ۱۳۰۶ قیام چاپ شد، اما طنز نوشته‌های آن حاکی از کیفیت ادبی خوب و نگاه انتقادی دقیق نویسندگانش، احتمالاً حاجی عبدالرحیم طالبوف و همکارانش، است. برای اطلاع بیشتر از خصوصیات شاهسون و نیز نمونه‌ای از طنز انتقادی آن بنگرید به حسن جوادی، تاریخ طنز در ادبیات فارسی (تهران: کاروان، ۱۳۸۷)، ۱۷۲؛ نیز

Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (London: Cambridge University Press, 1914), 106-107.

از جمله از ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۷ در تفلیس، در ۱۹۲۱ برای مدت کوتاهی در تبریز و از ۱۹۲۲ تا ۱۹۳۱ در باکو.
یحیی آربین‌پور که خود به زبان ترکی هم مسلط بود، ضمن بررسی جداگانه نقش طنز که آن را معادل *satire* می‌گیرد و نیز مطبوعات طنزآمیز در جنبش مشروطه و تشویق مردم به مبارزه، به تفصیل نشان می‌دهد که چگونه اقتباس‌ها و گاهی حتی ترجمه‌های مستقیم مطالب محمدقلی‌زاده و صابر در مطالب دهخدا و نسیم شمال ظاهر می‌شده‌اند. بنگرید به یحیی آربین‌پور، از صبا تا نیما (چاپ ۹؛ تهران: زوار، ۱۳۸۷)، جلد ۲، ۳۶-۱۰۵.

اجوادی، تاریخ طنز در ادبیات فارسی، ۱۹۵-۱۹۹.
محمد قائد، تاریخ‌نگار و نویسنده، معتقد است هر چند این منظومه به میرزاده عشقی منسوب شد، اما بسیار بعید است تماماً به قلم خود او باشد. قائد معتقد است محمدتقی بهار، شاعر و وکیل سرشناس مخالف طرح رضاخان، در سرودن این منظومه به عشقی کمک کرده و نیز ممکن می‌داند که کل منظومه به قلم بهار باشد و بهار محافظه‌کارانه نام خود را پنهان کرده، در مقابل عشقی از انتساب آن به خود خشنود بوده و با سکوتش به این امر کمک کرده باشد. بنگرید به محمد قائد، عشقی، سیمای نجیب یک آثارشیرست (تهران:

به نظر می‌رسد هر کدام از واژگان طنز و فکاهی در زمان تداول خود هم‌زمان *humour, satire, wit, irony* را در زبان انگلیسی را پوشش داده‌اند. این در حالی است که هر کدام از این واژگان در زبان انگلیسی تعریف‌ها و تمایزهای نسبتاً دقیقی دارند که کاربرد آنها را دقیق‌تر و بهتر می‌سازد. مثلاً *Satire* در زبان انگلیسی - و نیز فرانسه و آلمانی - بیشتر به انتقاد از کاستی‌ها و حماقت‌ها با لحنی معمولاً، و نه همیشه، شوخ‌طبعانه و نیشدار اشاره دارد. در حالی که *humour* اعم از هر نوع شوخ‌طبعی است و شامل لطیفه‌ها و شوخی‌های دوستانه و امثال آنها هم می‌شود. محمدرفیع ضیایی از محدود طنزپژوهان ایرانی است که به معادل‌یابی فارسی برای این واژگان و بحث تخصصی درباره تمایزهای آنها توجه نشان داده و در این زمینه مقالات ارزشمندی نوشته است.
البته در آن زمان هم کسانی چون سعدی و عبید و حافظ هر یک با بیانی خاص حاکمان ستمگر و قاضیان رشوه‌خوار و زاهدان ریاکار را به طنز و هجو می‌گرفتند و از این نظر در تاریخ طنز سیاسی ایران سهمی دارند. با این همه، موضوع این مقاله در بررسی طنز سیاسی، به مفهوم مدرن سیاست و سیاست‌ورزی نظر دارد و بازه زمانی آن هم از پیدایش مطبوعات در ایران آغاز می‌شود.

طرح نو، ۱۳۸۰).

^{۱۱} چلنگر در گویش گیلکی به معنای آهنگر است. علت تغییر نام آن بود که خانواده افراشته فقید، که بنیادگذار چلنگر بود و در ۱۳۳۸ ش/۱۹۶۰م در صوفیه درگذشته بود، استفاده از این نام و نیز نشان چلنگر را برای نشریه نوپا سوءاستفاده خواندند و به آن اعتراض کردند.

^{۱۲} صدر، برداشت آخر، ۴۸.

^{۱۳} خرسندی نخستین طنزپرداز ایرانی بود که به صورت روزانه در یک روزنامه پرتیراژ (اطلاعات پیش از انقلاب) طنز سیاسی اجتماعی می نوشت. همچنین، سه طنز پرداز دیگر، فیروز گوران در "شهرها و نکته ها"، کیومرث منشی زاده در "از روبرو با شلاق" و محمدتقی اسماعیلی در "یادداشت های پشت چراغ قرمز" پیش از انقلاب در دوره هایی برای روزنامه کیهان طنز نویسی کردند.

^{۱۴} در مهرماه ۱۳۶۰، یکی از دانشجویان پیرو خط امام با نام مهدی رجب بیگی که طنزهای سیاسی می نوشت، احتمالاً به سبب محتوای طنزذوقشده هایش، به دست یکی از گروه های مسلح در تهران به قتل رسید.

^{۱۵} منوچهر محجوبی از نظر خط مشی سیاسی به چپ نزدیک بود. او توانست ۶۷ شماره از آهنگر را در خارج از ایران منتشر کند و در شهریور ۱۳۶۸ درگذشت. کشکیات ضمیمه تهران مصور را او پایه گذاری کرد و مدتی هم در اوایل ۱۳۵۰ ستون طنزآمیزی در کیهان می نوشت با نام «غلط های زیادی».

^{۱۶} پرویز خطیبی که در سال ۱۳۵۴ ایران را ترک کرده بود پس از انقلاب به ایران برگشت و حاجی بابا را پس از ۲۵ سال دوباره منتشر کرد. این هفته نامه پس از ۱۶ شماره دوباره توقیف شد و خطیبی به آمریکا بازگشت. او در آنجا حاجی بابا در تبعید را ابتدا در نیویورک و سپس با نقل مکان به لس آنجلس در آنجا منتشر کرد. خطیبی یکی از مشهورترین پیش برده نویسان ایران در دهه ۲۰ و ۳۰ بود و این هنر مردمی را با انتقادهای سیاسی درآمیخت. او در سال ۱۳۷۱ درگذشت.

^{۱۷} انجمن صنفی روزنامه نگاران ایران، دغدغه آزادی (تهران): روزنگار، ۲۰۱-۲۰۲.

^{۱۸} متن کامل بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جوانان در مصلاهی بزرگ تهران، "۱ اردیبهشت ۱۳۷۹، دسترس پذیر در <http://www.leader.ir/langs/fa/index.php?p=bayanat&id=1897>

^{۱۹} کاظم معتمدنژاد، "بررسی شرایط پیشرفت نشریات مستقل و کثرت گرا"، در مجموعه مقالات دومین سمینار بررسی مسائل مطبوعات ایران (تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها، ۱۳۷۷).

^{۲۰} کتاب جشنواره ششم مطبوعات، ۶۰. به نقل از Hossein Shahidi, "From Mission to Profession: Journalism in Iran, 1979-2004," *Iranian Studies*, 39:1 (2006), 1-28.

^{۲۱} این نکته را درباره بهار آزادی در چند ماه نخست پس از انقلاب ۱۳۵۷ نیز باید در نظر داشت. در آن دوران چند ماهه هم انتقاد صریح و تند درباره رهبر جمهوری اسلامی ایران و اعتقادات دینی عامه مردم تحمل نمی شد. این در حالی است که در ۱۲ سال نخست سلطنت محمدرضا شاه، به کرات علیه او، خاندان سلطنتی و نیز اعتقادات دینی و مذهبی توده مردم در مطبوعات انتقاد و حتی طنزهای تند منتشر شد.

^{۲۲} آمار از مقاله حسین شهیدی نقل شده اند. علاوه بر آن، بر اساس گزارش سازمان گزارشگران بدون مرز، دسترس پذیر در وبگاه رسمی این سازمان

^{۱۳} هرچند هنوز هیچ مدرک رسمی مبنی بر آمریت رضاخان در قتل میرزاده عشقی به دست نیامده است، اما باور عمومی و غالب از زمان کشته شدن عشقی تاکنون این بوده است که عشقی به دستور شخص رضاخان یا عوامل نظامی او کشته شده است.

^{۱۴} اجواد، تاریخ طنز در ادبیات فارسی، ۲۰۴ - ۲۰۵.

^{۱۵} اجواد، تاریخ طنز در ادبیات فارسی، ۲۰۵.

L. P. Elwell-Sutton, "The Iranian Press, 1941-1947," *Iran*, 6 (1968), 65-104.

^{۱۶} محمد صدر هاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران (اصفهان: کمال، ۱۳۶۴) جلد ۲، ۱۴۴-۱۴۵.

^{۱۷} خانم فریده توفیق در کتاب روزنامه توفیق و کاکا توفیق (تهران: آبی، ۱۳۸۴)، ۱۹۱-۱۹۶ و نیز آقایان حسین توفیق در گفت و گوی حضور و عباس توفیق در گفت و گوی تلفنی تصریح کردند که این توقیف به دستور امیرعباس هویدا و به احتمال بسیار قوی پس از کسب اجازه یا دستور شخص شاه بوده است.

^{۱۸} برای مثال، مجله کاریکاتور که با مدیریت محسن دولو، کاریکاتوریست برجسته و در دورانی نماینده مجلس، اداره می شد، از نظر کیفیت کاریکاتورهای چاپ شده و نیز استقلال کاریکاتوریست ها در سطحی بالاتر از توفیق قرار داشت.

همچنین، بعضی از طنزنویسندگان چاپ شده در کشکیات تهران مصور که محجوبی و خرسندی از جمله نویسندگان آن بودند، از روال معمول طنزهای چاپ شده در توفیق بهتر بودند.

^{۱۹} زنده یاد منوچهر احترامی که از نوجوانی جذب توفیق شده بود، در سلسله گفت و گو هایی با نگارنده (۱۳۸۶-۱۳۸۷)

شرح داد که چگونه موسسه توفیق تازه کاران مستعدی نظیر او را دعوت و به نوشتن تشویق می کرد و امکان ارتباط آنها با فکاهی نویسان و طنزپردازان پیشکسوت را فراهم می آورد و حتی با اختصاص میز و فضای کاری، طنزپردازان جوان را تا حدودی ملزم به حضور در آن فضا می کرد. او همچنین شرح داد که گردانندگان توفیق به امثال او یاد دادند که در اوقات بطلت، نظیر زمان ایستادن در صف، به سوژه ها فکر و قطعات کوتاهی تولید کنند. بعد از نزدیک به نیم قرن،

هنوز بعضی از عادات آموخته در توفیق برای او ملکه ذهنی بود. البته توفیق تأثیراتی منفی هم بر جریان طنز مطبوعاتی کشور به جا گذاشت که از آن جمله است کاهش جایگاه

کاریکاتوریست به کسی که سوژه های مصوب دیگران را تصویرسازی می کند یا نگاه جنسی به زن و تقویت کلیشه های غیراخلاقی و نادرستی مثل ارتباط جنسی خانم منشی و آقای رئیس که بررسی آنها نیازمند پژوهشی جداگانه با ذکر مثال ها و نظرات طنزنویسان است. هادی خرسندی که در

۱۳۴۰ به توفیق پیوست و پس از چند سال به همراه گروهی از طنزپردازان معترضانه توفیق را ترک کرد، در گفت و گویی منتشر شده مواردی را در انتقاد از توفیق مطرح کرده است که از آن جمله اند نگاه ضد زن، انحصارطلبی در زمینه نشر و عوام گرایی. بنگرید به خیرنامه خلیج فارس، "خندانان به قیمت توفیق" ارتجاع، گفت و گو با هادی خرسندی درباره مجله توفیق، "۲۲ تیر ۱۳۹۱)، دسترس پذیر در

<http://www.khalije-fars.com/item/10181>

^{۲۰} رویا صدر، برداشت آخر: نگاهی به طنز امروز ایران (تهران: سخن، ۱۳۸۵)، ۳۰-۱۶۳.

Press Freedom in Iran,” 57-58.

یک تفاوت بزرگ گل آقا با توفیق در همین موضع گیری در مقابل حکومت بود. توفیق هرگز به طرفداری از نظام سیاسی و شخص شاه نه اعتراف کرد و نه آن را مایه مباهات می دانست، اما گل آقا همیشه بر طرفداری از نظام سیاسی و ارادت به بنیان گذار و رهبر نظام تأکید و به آن مباهات می کرد.^{۴۵} در آن زمان مؤسسه گل آقا علاوه بر هفته نامه (نشریه اصلی)، ماهنامه و سالنامه گل آقا و همچنین مجله طنزآمیز ویژه کودکان، بچه ها . . . گل آقا را منتشر می کرد. ابتدا اعلام شد فقط هفته نامه تعطیل می شود و سایر مجلات و بخش ها به کار خود ادامه می دهند، اما به مرور همگی آنها تعطیل شدند و چند تلاش پوپک صابری، یگانه فرزند کیومرث صابری که میراث دار مؤسسه گل آقا شد، برای احیای هفته نامه و ادامه انتشار سایر نشریات گل آقا ناکام ماند. در ۱۳۸۷، پوپک صابری خبر از توقف انتشار تمام نشریات گل آقا داد. از ۱۳۸۳ تاکنون وبسایت مؤسسه گل آقا در آدرس www.golagha.ir با انتشار مطالب و شماره های آرشیوی از سال های قبل فعال است.

^{۴۶}ابراهیم نبوی، “کیومرث صابری (گل آقا) به روایت ابراهیم نبوی،” بی بی سی فارسی، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۸۳، دسترس پذیر در

http://www.bbc.co.uk/persian/arts/story/2004/04/040430_pm-nabavi_saberi.shtml

^{۴۷}ایسنا، “سردبیر نشریه کیهان کاریکاتور علت تعطیل این نشریه را تشریح کرد،” ۱۸ آبان ۱۳۸۲، دسترس پذیر در <http://www.magiran.com/article.asp?AID=194>

^{۴۸}صدر، برداشت آخر، ۳۴.

^{۴۹}این نشریه تا پایان سال ۱۳۹۰ منتشر می شد و آرشیو آن در این آدرس در دسترس است

<http://sotooneazad.ir/main>

^{۵۰}در ادبیات انگلیسی به چنین تکنیکی پارودی (parody) می گویند - با اسم مصدر parodize - و برخی نظیر مهدی اخوان ثالث معادل نقیضه و نقیضه سازی را که در ادبیات فارسی سابقه دارد برای آن پیشنهاد داده اند. هر چند به نظر می رسد نقیضه بیشتر خاستگاهی شعری دارد و جامعیت معنای پارودی را ندارد. بنگرید به نقیضه و نقیضه سازان، به کوشش ولی الله درودیان (تهران: زمستان، ۱۳۷۴).

^{۵۱}ستون طنز ستون پنجم نبوی از شماره دوم روزنامه جامعه، که آغازکننده روزنامه نگاری جدیدی در ایران بود شروع شد و به رغم برخی وقفه های کوتاه تا آخرین شماره آن ادامه یافت. مجموعه آن یادداشت ها بعداً در کتابی با عنوان ستون پنجم بارها تجدید چاپ شد. بنگرید به ابراهیم نبوی، ستون پنجم (چاپ ۱؛ تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸).

^{۵۲}Nikahang Kowsar, “Being funny Is Not that funny: Contemporary editorial Cartooning in Iran,” *Social Research Quarterly*, 79:1 (2012), 125.

نیک آهنگ کوثر که از همکاران حسن کریم زاده بوده است در این مقاله می نویسد کریم زاده تحت شکنجه مجبور شد اعتراف کند که خالق این تصویر است. کریم زاده حکم های متفاوتی، از یک سال زندان تا ده سال زندان و شلاق و حتا اعدام، دریافت کرد و به احتمال قوی دستمایه تسویه دعوای سیاسی و به خصوص کشمکش جناح راست با رئیس جمهور وقت بر سر اداره وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی شد. محمد خاتمی در همین سال زیر فشارهای گوناگون مجبور به استعفا از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی شد. کریم زاده پس از

(http://en.rsf.org/article.php3?id_article=1438)

از اردیبهشت ۱۳۷۹ تا اردیبهشت ۱۳۸۰/ش/آوریل ۲۰۰۰ تا آوریل ۲۰۰۱ بیش از ۵۰ نشریه، شامل ۲۴ روزنامه، در ایران تعطیل شدند.

^{۳۳}این وزارتخانه علاوه بر مسئولیت بررسی صلاحیت و صدور مجوز برای متقاضیان نشر مطبوعات، با اهرم های ظاهراً حمایتی نظیر تعیین اختصاص کاغذ با نرخ دولتی و کمک های نقدی و غیرنقدی به مطبوعات، می تواند کنترل و فشار مستقیم و غیر مستقیم بر محتوای مطبوعات داشته باشد. در دوران ریاست جمهوری محمود احمدی نژاد، هیئت نظارت بر مطبوعات این وزارتخانه در حوزه توقیف مطبوعات هم فعال شد و در موارد بسیاری مثل توقیف روزنامه سراسری شوق و روزنامه محلی همسایه ها و نشریات شهروند امروز، ۹ دی، زنان، نامه و لغو امتیاز مجلات حافظ و خاطره بدون آنکه کار به قوه قضائیه کشیده شود، به صورت یک جانبه مطبوعات را توقیف و لغو امتیاز کرد. در آبان ماه ۱۳۹۱، هیئت عمومی دیوان عدالت اداری ایران اختیارات این هیئت در لغو مجوز خیرگزاری ها، وبسایت های خبری و نشریات را محدود کرد. بنگرید به “اختیارات هیات نظارت بر مطبوعات محدود شد،” همشهری آنلاین، ۸ آبان ۱۳۹۱، دسترس پذیر در

<http://hamshahronline.ir/details/189453>

^{۳۴}Committee to Protect Journalists’ website, “Iran Is World’s Top Jailer of Journalists,” <http://www.cpj.org/2009/07/iran-is-worlds-top-jailer-of-journalists.php>

^{۳۵}Freedom House, “Freedom of the Press 2009 Survey,” http://www.freedomhouse.org/uploads/fop/2009/FreedomofthePress2009_tables.pdf

^{۳۶}Reporters Without Borders, “World Press Freedom Index 2009 - The rankings,” http://en.rsf.org/IMG/pdf/classement_en.pdf

^{۳۷}از آن جمله اند کلمه سبز، اعتماد ملی، صدای عدالت،

ایران دخت، اندیشه نو، حیات نو، همت، سرمایه، اعتماد، آرمان روابط عمومی، فرهنگ آشتی و همشهری. چهار روزنامه اخیر توانستند پس از توقیف دوباره منتشر شوند.

^{۳۸}دویچه وله فارسی، “پلمپ انجمن صنفی روزنامه نگاران در روز تحلیف احمدی نژاد،” ۶ اوت ۲۰۰۹، دسترس پذیر در

<http://www.dw.de/پلمپ-انجمن-صنفی-روزنامه-نگاران-در-روز-تحلیف-احمدی-نژاد/a-4546152-1>

^{۳۹}Committee to Protect Journalists’ website, “With 47 Journalists in Jail, Iran Sets Notorious Records,” 3 February 2010, <http://cpj.org/2010/02/with-47-journalists-in-jail-iran-sets-notorious-re->

<http://cpj.org/2010/02/with-47-journalists-in-jail-iran-sets-notorious-re-> php

^{۴۰}Ali Akbar Saeedi Sirjani, “CONSTITUTIONAL REVOLUTION vi. The press,” *Encyclopedia Iranica*, VI, Fasc. 2, 202-212.

^{۴۱}K. Mo’tamednezhad & N. Badii, “The problems of Press Freedom in Iran: From the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution,” *In Religion, Law, And Freedom: A Global Perspective* (Connecticut: Praeger, 2000), 49.

^{۴۲}Mo’tamednezhad & Badii, “The problems of Press Freedom in Iran,” 56.

^{۴۳}Mo’tamednezhad & Badii, “The problems of

تحمل نزدیک به دو سال زندان با دریافت عفو از زندان آزاد شد.

^{۳۳} البته نبوی با انتخاب لحنی طنزآمیز در دادگاه توانست آنچه را در آنجا گذشت از روال معمول چنین دادگاه‌هایی که به ابراز ندامت متهم و اعتراف علیه خودش خلاصه می‌شود خارج سازد و حتی گاه به شاکیانش هم حمله برد. مثلاً درباره شکایت حمیدرضا ترقی، یکی از شاکیان سرشناسش که نماینده دوره پنجم مجلس شورای اسلامی بود، نبوی گفت که آقای ترقی از او به خاطر به کار بردن لقب "بی‌حیا" شکایت کرده است، اما کسی را که مدتی طولانی دیگران را صرفاً برای یک "بی‌حیا" مورد تعقیب قضایی قرار می‌دهد چه می‌توان نامید؟ شوخی‌های او در دادگاه بارها خنده حاضران و حتا قاضی مرتضوی را برانگیخت. برای شرح کامل دفاعیه نبوی به همراه گزارشی از جلسه دادگاه به قلم خود او بنگرید به ابراهیم نبوی، سالن شماره شش (تهران: نی، ۱۳۸۴)، ۲۹۰-۳۰۲.

^{۳۴} بنا به ماده ۹ تبصره ۷ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۷۹، "مسئولیت مقالات و مطالبی که در نشریه منتشر می‌شود به عهده مدیر مسئول است، ولی این مسئولیت نافی مسئولیت نویسندگان و سایر اشخاصی که در ارتکاب جرم دخالت داشته باشند، نخواهد بود." متن کامل این قانون در این آدرس دسترس پذیر است:

<http://www.magiran.com/article.asp?AID=34>

^{۳۵} برای مجموعه‌ای از مطالب منتشره در اصل مطلب بنگرید به ابوالفضل زرویی نصرآباد، رفوزه‌ها (تهران: نیستان، ۱۳۸۹).

^{۳۶} ویدئویی از شعرخوانی زرویی در آن دیدار که از سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش شد در سایت یوتیوب دسترس پذیر است:

<http://www.youtube.com/watch?v=roFXIo0ZtGk>
(accessed 29 October 2012)

^{۳۷} میرفتاح خود در کتابی حاوی گزیده مطالب این ستون اشاره می‌کند که ایده این ستون را از داستان کوتاهی با نام انگور، نوشته ایرج پزشکزاد، گرفته است. بنگرید به علی میرفتاح، قلندران پیژانه پوش (تهران: افق، ۱۳۸۷).

^{۳۸} لاریجانی و قالیباف هر دو از رقبای محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۴ بودند و پس از آن همواره روابط پرتنش با احمدی‌نژاد داشتند.

^{۳۹} حتی وقتی با شکایت تعدادی از نمایندگان معترض به نظارت استصوابی در مجلس ششم، که آنها را در طنزنویشتن‌های تلویحاً گاو توصیف کرده بود، شریعتمداری در دادگاه محکوم شناخته شد، صرفاً به عذرخواهی مجبور شد. مجازاتی که در مقایسه با آنچه نشریات اصلاح‌طلب متحمل می‌شدند بسیار سبک محسوب می‌شود.

^{۴۰} کاریکاتوریست‌های مطبوعاتی هم هرچند از ابتدا پایه‌های طنزنویسان در نشریات دوران مشروطه حضور داشتند، اما پس از آن دوران تا پیش از دهه هفتاد، به دلایلی به این هنر مستقلاً و به اندازه طنز مکتوب در مطبوعات غیر طنزآمیز بها داده نمی‌شد. یکی از آن دلایل شاید سنتی بود که در نشریه توفیق برای تصویب سوژه و ارائه آن به کاریکاتوریست‌های این نشریه زیر نظر حسن توفیق پایه‌گذاری شد. این سنت که تا گل‌آقا ادامه یافت، کاریکاتوریست را بیشتر مجری طرح دیگران تعریف می‌کرد تا هنرمندی صاحب رأی و صلاحیت برای انتخاب سوژه کار خود. البته این امر به معنای آن نیست که یکسره چنین نگاهی غالب بود. معهود کاریکاتوریست‌های

درجه اولی چون کامبیز درمیخس و توکا نیستانی در دهه‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ با حفظ استقلال خود بر خلاف جریان غالب عمل کردند و آثاری را در نشریات به چاپ رساندند که در وهله اول نشان‌دهنده اندیشه و نگاه هنری آنها بود.

^{۴۱} در مردادماه همان سال، چاپ کاریکاتوری در روزنامه زن که تلویحاً به نابرابری دپه زن و مرد اعتراض می‌کرد یکی از دو علت توقیف روزنامه زن عنوان شد. دلیل دیگر چاپ پیامی از فرح دیبا، شهبانوی سابق ایران، بود. داوود احمدی مونس در صفحه آخر روزنامه زن طرحی را کشیده بود که در آن، فردی کلاه به سر دو اسلحه به سمت زن و مردی نشانه گرفته بود و مرد با خنده‌ای موزیانه به زن اشاره می‌کرد و می‌گفت: "اینو بکش که دپه‌اش کمتره!"^{۴۲} دادگاه انتشار این کاریکاتور را به مسخره گرفتن یکی از اصول قضایی و فقهی اسلام و توهین به مقدسات اسلامی عنوان کرد. اما ماجرا به این حکم ختم نشد. وقتی فائزه هاشمی در مصاحبه‌ای مطبوعاتی اعلام کرد موضوع کاریکاتور را خودش به کاریکاتوریست جوان سفارش داده است و از چاپ پیام فرح دیبا حمایت کرد، ماجرا وارد مرحله تازه‌ای شد. محمد یزدی، رئیس وقت قوه قضاییه، در خطبه‌های نماز جمعه به شدت بر فائزه هاشمی تاخت و به دنبال آن تجمعات و راهپیمایی‌های بسیاری علیه روزنامه زن و مدیر مسئول آن برپا شد. نمایندگان جناح راست در مجلس و روزنامه‌های طرفدار این جریان نیز وارد گود شدند و قضیه تا درخواست لغو نمایندگی فائزه هاشمی پیش رفت. این بلوای سیاسی تا زمان طرح استیضاح عطاءالله مهاجرانی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی وقت، ادامه پیدا کرد و سپس رفته‌رفته تحت تأثیر این موضوع به فراموشی سپرده شد. بنگرید به فرنوش امیرشاهی، "کاریکاتورهای جنجالی"، بی‌بی‌سی فارسی، ۹ مهر ۱۳۹۱، دسترس پذیر در

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2012/09/120930_142_ir_caricature.shtml

^{۴۲} تنها جایی که سرنخی از ریشه این ادعای غریب دیدم، مقاله نیک‌آهنگ کوثر بود:

Kowsar, "Being funny Is Not that funny," *Social Research*, 79:1 (Spring 2012), 117-144.

پس از آن با او تماس گرفتم و خواستم ماجرا را برای نقل در این مقاله برایم به فارسی بنویسد. از آنجا که توضیحی که او برایم نوشت، فارغ از ماجرای آن کاریکاتور، به مقوله طنز و شوخ‌طبعی و دردسرهای سوءبرداشت از آن مرتبط است، بخشی از آن را عیناً نقل می‌کنم: "بنا به گفته منبع که یک رابط (fixer) بود، در اواسط ماه ژانویه ۲۰۰۰، دنیل پرل، خبرنگار امریکایی که در سال ۲۰۰۲ به توسط القاعده ربوده و در مقابل دوربین سر از تنش جدا شد، به دفترش آمد. به گفته ایشان، دنیل پرل یک چمدان بزرگ همراهش بود. یک روحانی که با آیت‌الله مصباح یزدی کار می‌کرد نیز به دفتر این رابط می‌آید. رابط مربوط به شوخی می‌گوید که این چمدان پر از دلار است و این بابا این را آورده تا روزنامه‌نگاران را بخرد تا علیه اسلام بنویسند. مصباح یزدی در روزهای بعد از آن در محافل مختلف اعلام می‌کند که یک آدم مهم از سازمان سیا در تهران است و یک چمدان بزرگ دلار آورده. می‌گوید این دلارها برای خریدن روزنامه‌نگاران است تا علیه اسلام بنویسند. بعد از آن بود که رسانه‌های اصلاح‌طلب شروع کردند به انتقاد از مصباح یزدی. البته مصباح یزدی این مسئله را در نماز جمعه هم طرح کرد...". (نیک‌آهنگ کوثر، مکتبه آنلاین، ۲۵ نوامبر ۲۰۱۲).

^{۳۳} برای اطلاع از جزئیات بیشتر آن ماجرا بنگرید به "ماجرای استاد تمساح"، دسترس پذیر در <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinionarticle/archive/2006/november/22/article/3807acb111.html>

^{۳۴} سه سال پس از توقیف توانا، در ۱۳۸۲، مدیر مسئول آن، ایرج رستگار، پس از احضار به دادگاه رسیدگی به تخلف این نشریه زندانی شد. بنگرید به یاس نو، "مدیر مسئول هفته‌نامه توانا بازداشت شد"، ۲۴ تیر ۱۳۸۲.

^{۳۵} ترسیم کاریکاتور روحانیون گاهی حتی با تشویق ایشان یا اطرافیان نزدیکشان صورت گرفته است. ابوالقاسم صادقی، مدیر فکاهیون، در گفتگو با نگارنده در زمستان ۱۳۸۶ گفت آیت‌الله خلیفای حاکم شرع مقتدر و مخوف دادگاه‌های انقلاب در دهه شصت یک‌بار از او خواست که کاریکاتورش را پشت جلد فکاهیون چاپ کند و آنقدر در این خواسته اصرار ورزید که عاقبت کاریکاتور او ترسیم و پیش از انتشار به منظور کسب جواز رسمی این کار برای امضا به خلیفای رسانده شد. اما طنزپرداز دیگری، به گفته صادقی، که در آن زمان از اقتدار و نفوذ سیاسی برخوردار بود از انتشار آن کاریکاتور که می‌توانست راهگشای انتشار کاریکاتور روحانیون و مقامات بلندپایه مملکتی باشد جلوگیری کرد. در دهه هفتاد دست‌کم در دو مورد کاریکاتور دو رئیس‌جمهور روحانی، هاشمی توسط کوثر و خاتمی توسط حیدری، با تشویق نزدیکان سیاسی آنها ترسیم و به آنها هدیه داده شد. بنگرید به یادداشت نیک‌آهنگ کوثر در وبلاگش، دسترس‌پذیر در

http://nikahang.blogspot.com/2004/09/blog-post_25.html

و گفت‌وگوی پرستو دو کوهکی و دیگران با هادی حیدری، دسترس‌پذیر در

<http://notes.parastood.ir/archives/001612.php>

^{۳۶} روزنامه شرق در ۱۳۸۶ پس از تغییراتی در کادر مدیریتی و تحریریه رفع توقیف و در مردادماه همان سال مجدداً توقیف شد. در ۵ مهر ۱۳۹۱ به علت چاپ کاریکاتوری از هادی حیدری با عنوان چشم‌بندان توقیف شد. در هنگام بازبینی این مقاله در اوایل اردیبهشت ۱۳۹۲، این روزنامه پس از آخرین رفع توقیف بار دیگر منتشر می‌شود.

^{۳۷} قیلم دیدار احمدی‌نژاد با آیت‌الله جوادی آملی، دسترس‌پذیر در

<http://www.youtube.com/watch?v=X6W6QVmj03s>

^{۳۸} از این دست برداشت‌های غریب حتی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های برخی آذری‌های فرهیخته نیز وجود دارد، به میجامع دانشگاهی راه یافته است و بعید نیست بی‌آنکه محل انتقاد قرار گیرند، بعدها جوانان مستنداتی محل ارجاع قرار گیرند. برای نمونه، مایکل فیشر، استاد برجسته انسان‌شناسی در دانشگاه ام‌آی‌تی که با زبان فارسی نیز آشناست، از مقاله فریدون صفی‌زاده، انسان‌شناس، که گویا در هنگام غائله به صورت اتفاقی در مناطق ترک‌زبان ایران به سر می‌برده است، مطالبی نقل می‌کند که اشتباهات و سوءبرداشت‌های واضحی دارد. تکرار همان برداشت تشبیه ترک‌ها به سوسک حمام، از اشتباه درباره جنسیت شخصیت کودک در کاریکاتورها - که پسر بود و نه آنچنان که صفی‌زاده نقل کرده، دختر - و،

ادعای سرباز زدن روزنامه ایران از عذرخواهی، ربط ماجرا به امریکا و مشابه قرارداد این جریان با موش-یهودی‌ها که نازی‌ها ساختند. متأسفانه متن سخنرانی ایشان در کنفرانس در دسترس من نیست، اما با استناد به مقاله مایکل فیشر می‌توان مطمئن بود نه او که در این مقاله مفصلاً به آن غائله پرداخته و زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ماجرا را تا تصویب بودجه ۷۵ میلیون دلاری در سنای امریکا برای براندازی جمهوری اسلامی واکاوی کرده است و نه فریدون صفی‌زاده، هیچ‌کدام نه زحمت چند پرسش ساده از مانا نیستانی را به خود داده‌اند و نه چند شماره از این سلسله-مطلب مانا نیستانی در شماره‌های پیشین ایران‌جمعه را دیده‌اند که آرشو آن در وب‌سایت روزنامه ایران در دسترس است. اگر جناب صفی‌زاده پیش از چنان تحلیل‌های سنگین و پرتبعاتی شماره‌های قبلی را می‌دیدند، شاید در کنار تصحیح جنسیت شخصیت اصلی، با اطلاع از ده‌ها مطلب مشابه در شماره‌های پیشین، به این نتیجه می‌رسیدند که چه بسا آن مطلب جنجالی هم از هر نظر مانند مطالب پیشین و واقعا راهنمایی فکاهی و کودکانه برای توصیف و مقابله با حیوات مذوی است. بنگرید به

Michael M. J. Fischer, "Iran and the Boomeranging Cartoon Wars: Can Public Spheres at Risk Ally with Public Spheres Yet to be Achieved?" *Cultural Politics*, 5:1 (2009), 27-62.

^{۳۹} بی‌بی‌سی فارسی، "بازداشت طراح کاریکاتور جنجالی و توقیف روزنامه ایران"، ۲ خرداد ۱۳۸۵، دسترس‌پذیر در http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/05/060523_mf_cartoon.shtml

^{۴۰} درباره اینکه وجه اشتراک و افتراق ترک‌زبان‌ها و آذری‌های ایران چیست حرف و سخن بسیار است که در این مقاله نمی‌گنجد. در اینجا می‌توان به این بسنده کرد که نه همه آذری‌های ایران ترک‌زبان‌اند و نه همه آنهایی که به زبان ترکی گفت‌وگو می‌کنند آذری‌اند. اما در فرهنگ عامه مردم ایران، امروزه به هر کس که زبان مادری‌اش ترکی باشد، چه اهل قوچان خراسان باشد و چه تبریز آذربایجان، ترک می‌گویند. ^{۴۱} جک‌های قومی (ethnic jokes) موضوع مهم و شناخته‌شده‌ای در پژوهش‌های علمی حوزه‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، ارتباطات و به‌ویژه مطالعات فرهنگی‌اند. در ایران، متأسفانه تحقیقات روش‌مند و آکادمیک چندانی در این خصوص صورت نگرفته است؛ به‌ویژه درباره ترک‌ها که در ادبیات و تاریخ و فرهنگ ایران حضوری پررنگ و افتخارآمیز دارند و مشخص نیست دقیقاً از چه وقت و چگونه این قبیل جک‌ها درباره آن‌ها رواج یافته است. آنچه می‌توان به اختصار در اینجا اشاره کرد این است که ترک‌ها در ادبیات کهن ایران نه کسانی بوده‌اند که امروزه در مناطق ترک‌زبان ایران سکونت دارند و نه به حماقت منسوب بوده‌اند. در تحقیقی که دومینیک پرویز بروکشو درباره توصیف ترک‌ها در آثار عبید زاکانی به چاپ رسانده است، ترک‌ها بیشتر به مفهوم ترکانی که از ماوراءالنهر به ایران آمده یا به عنوان غلام آورده شدند، به صفات و کارهای گوناگونی از جمله زیبارویی، ساقی-گری و به‌ویژه معشوق بودن در رابطه جنسی هم‌جنس‌گرایانه متصف‌اند، اما هیچ نشانه‌ای از اتصاف آنها به حماقت یا ساده‌دلی وجود ندارد. بنگرید به

Dominic Parviz Brookshaw, "To be Feared and Desired: Turks in the Collected Works of 'Ubayd-i

journalists and media in danger in 2009", 22 April 2010, <http://en.rsf.org/overview-of-reporters-without-22-04-2010,37122.html>

^{۷۸} درگذشت این افراد از رو اهمیتی جداگانه داشت که این فارغ از داشتن مجال، فضا یا اجازه برای تولید طنز در مطبوعات، با آموزش و نقد و راهنمایی طنزپردازان جوان تر به تربیت نسلی از طنزنویسان مشغول بودند.

^{۷۹} این آمار از گزارش اداره آمار و اطلاعات ایران که در آدرس زیر با شرح روش‌شناسی علمی آن منتشر شده است استخراج شده‌اند. بنگرید به "نتایج آمارگیری از کاربران اینترنت - ۱۳۸۹، اسفند ماه ۱۳۹۰، دسترس‌پذیر در

http://www.amar.org.ir/Portals/0/Files/abstract/1389/n_IT_89.pdf

درباره ضربیب نفوذ اینترنت در ایران یا میزان دسترسی ایرانیان به اینترنت آمارها متفاوت و اختلاف‌ها فاحش است. نهادهای متولی، نظیر شرکت مخابرات ایران، همواره آمارهایی عرضه کرده‌اند که از آمارهای سایر مراجع بالاتر بوده است. یک روش برای بالاتر نشان دادن کمیت دسترسی به اینترنت که نشان از عملکرد خوب مدیران نهادهای متولی دارد و موجب بالا بردن بیلان کاری آنها می‌شود، تغییر تعریف کاربر اینترنت است. به نحوی که گاهی به کسی که یک ساعت در ماه به اینترنت دسترسی داشته باشد نیز کاربر اینترنت گفته می‌شود تا آمارها بالاتر و بالاتر بروند. چنین آمارهایی از آنجا که رسمی محسوب شده و محل استناد نهادهای بین‌المللی قرار می‌گیرند، دامنه اشتباه و سوتفاهم را وسیع و گاه بازگشت‌ناپذیر می‌کنند.

برای نمونه وبسایت Internet World Stats در آدرس <http://www.internetworldstats.com/me/ir.htm> احتمالاً

با اعتماد به همین آمارها کاربران اینترنت در ایران را در ۱۳۸۸ش/۲۰۰۹ برابر ۳۲ میلیون نفر و بیش از ۴۸ درصد از جمعیت ایران را دارای دسترسی به اینترنت اعلام کرده است که قطعاً اشتباه است.

^{۸۰} بر طبق آمارها و گزارش‌های گوناگون، ایران از لحاظ درصد کاربران اینترنت و تولید محتوا بر روی وب همواره جزو بهترین‌ها در خاورمیانه بوده است، اما هزینه و دسترسی و آزادی عمل کاربران ایرانی که از سوی بخش دولتی به عنوان متولی اصلی تأمین خطوط ارتباطی با شبکه جهانی اینترنت حضور داشته است، هرگز رضایت‌بخش نبوده است. در این باره گزارش‌های متعددی در رسانه‌های ایرانی هم منتشر شده است. برای نمونه بنگرید به آفتاب، "ایران از نظر سرعت اینترنت در ردیف کم‌سرعت‌ترین کشورهای جهان قرار دارد،" دسترس‌پذیر در

<http://aftabnews.ir/vdccc1sqss2bq1e8.ala2.html>

^{۸۱} نبوی در یک گفت‌وگوی خصوصی ویدئویی ضبط‌شده به نگارنده گفت پس از آزادی‌اش از زندان از ماموران امنیتی که با او در تماس بوده‌اند پرسیده است که مشکل اصلی آنها آیا با محتوای نوشته‌های اوست؟ پاسخ این بوده که خیر، بلکه با رسانه‌هایی است که آن آثار را منتشر می‌کنند. او سپس می‌پرسد اگر چنین است آیا مجاز است وبسایتی تأسیس کند و مستقیماً آنها را منتشر کند؟ پاسخ مثبت بوده است. به این ترتیب او وبسایت nabavionline.com را راه‌اندازی کرد که آرشیو آن امروزه بر روی اینترنت در دسترس نیست. در حال حاضر <http://enabavi.com> وبسایت رسمی اوست. از جمله کارهای نبوی که به مدد نخستین وبسایتش منتشر شد و شهرت و شیوع بسیار یافت، تقلیدهای طنزآمیزش از آیت‌الله حسینی، امام جمعه ارومیه،

Zākānī," *Iranian Studies*, 42:5 (2009), 725-744.

در مجموعه لطیفی هم که تا اوایل دوران قاجار چاپ شده است، چنین کلیشه‌ای درباره ترک‌ها یا آذری‌ها به چشم نمی‌خورد. اما آنچه امروز هست این است که این قبیل جک‌ها وجود دارند و باعث رنجش ترک‌زبان‌های بسیاری شده‌اند. محمدحسین شهریار شاعر سرشناس ترک‌زبان در شعری با ترجیع بند الا تهرانیانصاف می‌کن خیر تویی یا من؟ به شدت به تهرانی‌ها به سبب این قبیل جک‌های قومی تاخته است. بنگرید به محمدحسین شهریار، دیوان شهریار (چاپ ۱۶؛ تهران: انتشارات زرین و نگاه، ۱۳۸۱)، جلد ۱، ۶۸۵. هر چند تاریخ سرودن شعر در دیوان او مشخص نیست، اما از آنجا که شعر از زبان یک سرباز آذربایجانی سروده شده و در آن به حمله متفقین (به شهرویر مه پارین که طیارات با تعجیل / فرو می‌ریخت چون طیر ابابیلیم به سر سجیل) اشاره شده است، می‌توان نتیجه گرفت که این مطلب دست‌کم تا دهه ۱۳۲۰ قدمت دارد.

^{۸۲} اقلیت‌های قومی غیر مسلمان و غیر شیعه علاوه بر این تبعیض‌ها همواره در جمهوری اسلامی که بر پایه روایت خاصی از مذهب شیعی شکل گرفته است، از تبعیض‌های دینی و مذهبی هم رنج برده‌اند. ^{۸۳} بی‌بی‌سی فارسی، "مسابقه کاریکاتور هولوکاست" در همشهری، "۱۸ بهمن ۱۳۸۴، دسترس‌پذیر در

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/02/060207_hehamsahricartoon.shtml

^{۸۴} غلامحسین اسلامی فر، مدیر مسئول روزنامه ایران در آن زمان، رسماً در دادگاه اعلام کرد که با وجود آنکه کل تیراژ ایران جمعه ۳۰ هزار نسخه بوده و از این میان فقط ۳۰۰۰ نسخه سهم مناطق ترک‌زبان بوده است، ۳۰۰ هزار نسخه از شماره مذکور در مدت کوتاهی چاپ و به مناطق مزبور ارسال شده بود. بنگرید به بی‌بی‌سی فارسی، "مدیر مسئول روزنامه ایران بی‌گناه شناخته شد،" ۵ شهریور ۱۳۸۵، دسترس‌پذیر در http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/08/060827_mf_iran_jury.shtml

اسلامی فر تبرئه شد و با آنکه چاپخانه‌های معدودی توانایی چاپ چنان حجمی از روزنامه را دارند، هیچ‌گاه نیروهای امنیتی ایران که کنترل دقیقی بر چاپخانه‌های بزرگ دارند، نتوانستند - یا نخواستند - نام چاپخانه‌ای را اعلام کنند که ایران جمعه را غیرقانونی تجدید چاپ کرده بود. فرضیه‌ای در این زمینه وجود دارد که بعید نیست نیروهای امنیتی ایران با استفاده از فرصتی که این کاریکاتور و اعتراضات اولیه آذربایجانی‌ها در اختیار آنها قرار داد، از طریق تهییج مردم و به خشونت کشیدن اعتراضات، سرکوب شدیدی را در مناطق ناآرام ترک‌زبان آغاز کردند که برای آن دنبال بهانه می‌گشتند. به این ترتیب، کاریکاتوری کاملاً غیرسیاسی مورد سوءاستفاده اغراض کاملاً سیاسی قرار گرفت.

^{۷۵} من محمدرضا نقدی حکم خدا را اجرا می‌کنم، "صبح امروز، ۵ مهر ۱۳۷۸. ^{۷۶} بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، "۹ مهر ۱۳۷۸، دسترس‌پذیر در

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2974>

^{۷۷} بر اساس گزارش سازمان گزارشگران بدون مرز در فاصله برگزاری انتخابات در خردادماه تا پایان ۱۳۸۸، بیش از ۵۰ روزنامه‌نگار ایران مجبور به ترک ایران شدند.

Reporters Without Borders, "Overview of Reporters Without Borders financial aid to

بود که با استفاده از امکانات وب برای نخستین بار به صورت صوتی منتشر و از طریق وبسایت او در اختیار همگان قرار می گرفت.

⁸²<http://hadisara.com>

آرشیو این وبسایت هم‌اکنون نیز بر روی اینترنت در دسترس است، اما وبسایت رسمی و فعال آقای خرسندی در حال حاضر <http://asgharagha.com> است.

⁸³ یکی از این وبلاگ‌نویسان، با نام علیرضا رضایی، اندک‌اندک به عنوان طنزنویس سیاسی مطرح و پس از خروج از کشور

در ۱۳۸۸ به همکاری با رسانه‌ها پرداخت.

⁸⁴ آئی‌طنز از ۱۳۸۵ با مدیریت محمود فرجامی و همکاری جمعی از طنزنویسان و کاریکاتوریست‌های ایرانی و افغان راه‌اندازی شد و از ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ (روز برگزاری انتخابات

ریاست‌جمهوری) فیلتر شد، اما همچنان بر روی وب در نشانی www.itanz.net فعال است. پرشین کارتون از

۱۳۸۴ و با مدیریت هادی حیدری و همکاری جمعی از کاریکاتوریست‌های ایرانی فعال شد. این وب‌گاه پیش از آن به

مدت دو سال و با آدرس <http://haditoons.com> وبسایت شخصی حیدری بود. وبسایت www.persiancartoon.com

در ۱۳۸۴ فیلتر شد و یک سال بعد، چند ماه پس از دستگیری هادی حیدری برای دومین بار، در ۲۲ بهمن ۱۳۸۹ به دست

نیروهای امنیتی کالا از فضای مجازی حذف شد.

⁸⁵ ابراهیم نبوی در وبسایت‌های گویانیوز و سپس روزآنلاین و انتخاب - در انتخاب با نام مستعار الف. نوازنده - و محمود

فرجامی در وبسایت‌های گویانیوز و سپس بازتاب و فرارو، با نام م. ف. یا میم فه، از نخستین کسانی بودند که طنزنویسی

منظم در وبسایت‌های خبری سیاسی را از اوایل دهه هشتاد آغاز کردند. وبسایت بازتاب، پربیننده‌ترین وبسایت فارسی

با محتوای خبری سیاسی که از اواخر ۱۳۸۱ از داخل ایران هدایت می‌شد، در ۱۳۸۶ با شکایت دفتر ریاست جمهوری

ابتدا فیلتر و سپس پلمب شد. روزنامه اینترنتی روزآنلاین که از ۱۳۸۴ در فرانسه آغاز به کار کرد همچنان فعال است

و طنزنوشت‌های سیاسی ابراهیم نبوی و کاریکاتورهایی از کاریکاتوریست‌های گوناگون - تا پیش از ۱۳۹۱ عموماً از

نیک‌آهنگ کوثر - در آن منتشر شده و می‌شوند.

⁸⁶ نمونه الهام افروتن شاهدهی بر این مدعا و نشان‌دهنده شکاف عمیق بین طنز سیاسی در رسانه‌های فضای مجازی و مطبوعات

در حال انتشار تحت حکومت جمهوری اسلامی است. در زمستان ۱۳۸۴، الهام افروتن، خبرنگار ۲۰ ساله آماتوری که

در نشریه محلی و کم‌تیراژ تمدن هرزگان کار می‌کرد، یک طنزنوشت سیاسی از ف. م. سخن را که در وبسایت گویانیوز

(<http://mag.gooya.com/politics/archives/040405.php>) منتشر شده بود اشتهاها در صفحه آخر این نشریه قرار داد.

نام مطلب "مبارزه با ایدز را علنی کنیم: چگونه در مقابل ایدز حکومتی مصون شویم؟" بود و ظاهری شبیه مطالب

حوزه سلامت و پزشکی داشت، اما در واقع هجویه‌ای علیه مقامات بلندپایه جمهوری اسلامی بود. در آن زمان حتا هنوز

فیلترینگ گسترده‌ای که بعداً از سوی نهادهای حکومتی اعمال شد وجود نداشت و وبسایت مذکور بدون هیچ مشکلی

در دسترس کاربران ایرانی بود. اما در پی انتشار این مقاله، تظاهراتی در شهرهای گوناگون استان هرزگان علیه آن بر پا

شد و امامان جمعه این استان علیه آن سخن گفتند و سرانجام، دادگستری استان حکم به جمع‌آوری همه نسخه‌های نشریه و بازداشت گردانندگان آن داد. اما علی دیرباز، مدیرمسئول

هفته‌نامه که نماینده بندرعباس در مجلس شورای اسلامی و از جناح موسوم به راست و طرفداران رهبر ایران بود، پس از احضار به دادگاه با سپردن وثیقه ۳۰ میلیون تومانی آزاد

شد و با انتشار بیانیه‌ای خواهان مجازات گردانندگان نشریه خود شد. دیرباز بعداً به حکم دادگاه کیفری تهران، به ۲۰ ماه

حبس تعزیری و لغو امتیاز نشریه‌اش محکوم شد، هرچند در دادگاه اعلام کرد که نقشی در انتخاب و چاپ مقاله مورد

بحث نداشته است. دادگستری هرزگان ۷ نفر را در ارتباط با چاپ مطلب تحت تعقیب قرار داد و الهام افروتن را به عنوان

مسئول صفحه‌ای که مطلب در آن چاپ شده بود، متهم اصلی شناخت. پس از چندی، پرونده هفته‌نامه به تهران ارجاع شد و

الهام افروتن به زندان اوین در تهران انتقال یافت. الهام افروتن گفت که مقاله مزبور را از روی اشتباه و به علت کمبود وقت

برای رساندن نشریه به موعد چاپ، بی‌آنکه توجهی به متن و نویسنده و منبع آن کند و فقط با رؤیت عنوان آن که به

بیماری ایدز مربوط بوده است، در صفحات هفته‌نامه گنجانده است و ضمناً یادآوری کرد که فقط ۱۵ نسخه از نشریه پیش

از جمع‌آوری آن از روزنامه‌فروشی‌ها به فروش رفته بوده است. او سرانجام پس از تحمل چندان ماه زندان به قید

وثیقه آزاد و در دادگاهی در ۱۳۸۶ به پنج سال محرومیت از حقوق اجتماعی محروم شد. بنگرید به بی‌بی‌سی فارسی، "پنج

سال محرومیت از حقوق اجتماعی برای روزنامه نگار تمدن هرزگان،" ۱۳ تیر ۱۳۸۵، دسترس‌پذیر در

http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2006/07/060704_mf_afROUTAN.shtml

⁸⁷ Leonard Freedman, *The Offensive Art: Political Satire and Its Censorship around the World from Beerbohm to Borat*, (London: Greenwood, 2008), 97-108.

Frantz Grenet, "The Legacy of Mary Boyce in Archaeology," *Iran Nameh*, 28:3 (Fall 2013), 152-169.

زاویه‌ای که برای پرداختن به شخصیت سترگی چون مری بویس (Nora Elisabeth Mary Boyce, 1920-2006) برگزیده‌ام، زاویه‌ای است خاص،^۲ زیرا باستان‌شناسی هستم که زمینه کاری‌ام افغانستان و ازبکستان است؛ به عبارت دیگر، سرزمین‌هایی که به لحاظ زبانی و فرهنگی جزئی از شرق ایران به شمار می‌آیند. مری بویس خود نه هرگز تجربه‌ای در باستان‌شناسی میدانی داشت و نه تا جایی که می‌دانم تحصیل دانشگاهی‌اش در این رشته بود، دست‌کم حوزه اصلی تحصیلی‌اش. با این همه، هکتور و نورا چلدویک (Hector & Nora Chadwick) که در کمبریج ادبیات انگلیسی و اسکاندیناوی به او آموخته بودند و او آن همه تحت تأثیرشان بود، با باستان‌شناسی و خاصه با دستاوردهای چشمگیر مکتب باستان-شناسی انگلیسی آشنا بودند. بی‌تردید همان‌ها بودند که توجه بویس را به این رشته جلب کرده، در عین حال علاقه تمامی‌ناپذیر به ادبیات شفاهی و فرهنگ عامه را به دل او افکنده بودند.

واقعیت این است که مری بویس بیش از هر متخصص مطالعات زرتشتی پیش از خودش و بلکه بیش از اکثر اسلافش به اهمیت اسناد باستان‌شناختی، خاصه در خصوص مقاطعی از تاریخ که منابع نوشتاری درباره‌شان به غایت قلیل است، واقف بود. هرگز فرصت دیدار با باستان‌شناسان و تبادل نظر با آنها را از دست نمی‌داد. در ۱۹۸۴ و به پیشنهاد پروفیسور پل برنار (Paul Bernard)، بویس از من دعوت کرد برای تدوین جلد سوم تاریخ دین زرتشتی: دین زرتشتی در دوران سیطره مقدونیه و روم (*History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*) او ملحق شوم. از آنجا که می‌بایست حجم زیادی از شواهد و یافته‌های باستان‌شناختی، به‌ویژه از

میراث مری بویس در باستان‌شناسی^۱

فرانتس گرنه

استاد کلژ دو فرانس
ترجمه سمرا آذرنوش

Frantz Grenet
frantz.grenet@ens.fr



فرانتس گرنه (دانش آموخته دکتری باستان‌شناسی دانشگاه پاریس ۱) استاد کلژ دو فرانس و صاحب کرسی تاریخ و فرهنگ‌های آسیای میانه پیش از اسلام است. در کابل معاون مدیر هیئت باستان‌شناسی فرانسه در افغانستان (DAFA) بوده و در حفاری‌های شهر هلنی آی خانم مشارکت داشته است. همچنین، پژوهشگر مرکز ملی پژوهش‌های علمی در فرانسه و استاد گروه علوم دینی مدرسه‌ی عملی مطالعات عالی (EPHE) و صاحب کرسی ادیان ایران باستان بوده است. او مأموریت باستان‌شناسی فرانسوی-ازبک در سغد (MAFOUZ-Sogdiane) را بنیان گذاشته که به‌ویژه در پایگاه‌های باستانی افراسیاب و سمرقند پیشامغولی به کاوش می‌پردازد. در ۲۰۰۴، کار میدانی در افغانستان را به منظور مطالعه و انتشار نقش برجسته‌های رگ بی‌بی، که به تازگی کشف شده بودند، از سر گرفت. علاوه بر جلد سوم تاریخ کیش زرتشتی و ترجمه کارنامه اردشیر بابکان به فرانسه، چندین کتاب و بالغ بر ۱۵۰ مقاله درباره موضوعات مرتبط با تاریخ و باستان‌شناسی آسیای میانه و تاریخ دین زرتشتی منتشر کرده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/152-169



صفحه‌ای از مقبره موزه میهو با صحنه تشییع جنازه
(تقریباً ۸۷۰-۵۸۰ م).

بلخ زیر سلطه یونانیان و سرزمین‌های شمالی آن، گردآوری و بررسی انتقادی می‌شد، به همکاری من احتیاج بود. برخی از این شواهد به زبان روسی منتشر شده بودند و بویس بدانها دسترسی نداشت. این جلد کتاب در ۱۹۹۱ منتشر شد و از همان موقع کار مشترک روی جلد چهارم، دین زرتشتی در دوران پارت‌ها، را شروع کردیم که با شواهد باستان‌شناختی بیشتری سروکار داشت. بدبختانه سلامتی تحلیل‌رفته بویس نمی‌گذاشت که با سرعتی معمول کار کند و شش‌سال پیش که فوت کرد، دستنویس کتاب ناتمام ماند. در این جا مجال بررسی فصلی از کتاب که بویس به من سپرده بود نیست، منظوم فصلی است مربوط به دوره کوشانیان که در این فاصله به دست من تکمیل شده و قرار است به صورت بخشی از یک کتاب منتشر شود که مشترکاً نام مری بویس و آلبرت دو یونگ را به عنوان مؤلف بر پیشانی خواهد داشت.

طی این سال‌های دراز همکاری و مراوده و به مرور که با نوشته‌های مری بویس الفتی پیدا کردم، متوجه توانایی خارق‌العاده او در سنجش و ارزش‌گذاری شواهد باستان‌شناختی شدم. او نه فقط نتیجه‌گیری‌های حفران را شتاب‌زده نمی‌پذیرفت، بلکه با ذهنیت عمل‌گرایی که داشت تک‌تک قطعه‌های جمع‌آوری شده را در ریزترین جزئیاتشان ارزیابی می‌کرد و البته یک چنین ذهنیتی از تجربه تحقیق میدانی او در روستاهای زرتشتیان شریف‌آباد یزد نشأت می‌گرفت. در پایان همین نوشته باز به این تجربه خواهم پرداخت. همچنین،

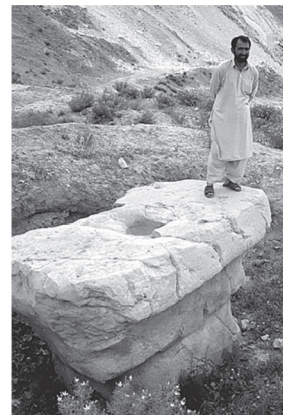
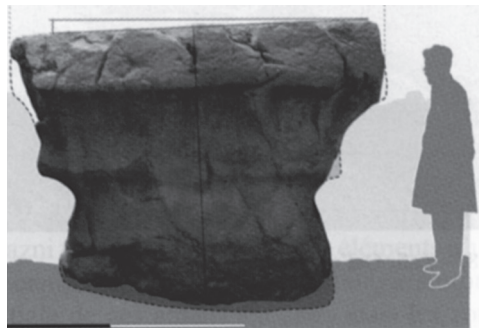
به خلاف بسیاری از باستان‌شناسان، به‌ویژه پرورش‌یافتگان مکتب شوروی، که مایل بودند تا تلی از خاکستر پیدا می‌شد، بی‌توجه به بافت و زمینه اسم آن را آتشکده بگذارند، بویس مدام سعی می‌کرد علاقه مفراط به تفسیرهای آیینی-زرتشتی از اشیاء یافته‌شده را تعدیل کند.

مری بویس و معابد آتش

نخستین بار در ۱۹۷۵، همان سال انتشار جلد اول تاریخ کیش زرتشتی، بود که این خصوصیات در دو مقاله منعکس شدند؛ مقاله‌ها به سرعت توجه باستان‌شناسان را به خود جلب کردند و تصورات پیش‌ساخته اکثر آنها را به چالش کشیدند. یکی از این دو مقاله، با عنوان "معابد زرتشتی آتش‌پرستی"،^۳ که قرار بود نقدی باشد بر کتاب مفصل کلاوس شیپمان (Klaus Shippmann) درباره معابد آتش،^۴ عملاً ابعاد به مراتب گسترده‌تری را در بر می‌گیرد. بویس نه فقط نظر شیپمان را می‌پذیرفت، که طبق آن چندین بنا که در نوشته‌های متقدم معبد آتش فرض شده بودند می‌بایست از این فهرست خارج می‌شدند، بلکه مسئله را عمیق‌تر واکاوی می‌کرد و به این نتیجه می‌رسید که نمی‌توان به قطع و یقین گفت که تا آن زمان حتا بازمانده‌های یک معبد آتش از دوران هخامنشی پیدا شده باشد. پژوهش‌های بعدی بر تردیدهای او صحه گذاشتند و از این به بعد بناهایی چون آیدنه (āyadana) در شوش، معبد فراتاراکا (Frataraka) در تخت جمشید و معبد کوه خواجه در هیچ‌یک از تحقیقات جدی درباره کیش زرتشتی در دوران هخامنشیان مطرح

تصویر ۱. آتشگاه چشمه شفا، قرن چهارم پیش از میلاد. چپ: نیم‌رخ، عکس از بزائوال و مارکی، ۲۰۱۰، تصویر ۹. راست: عکس به هنگام کشف (دافا). بنگرید به

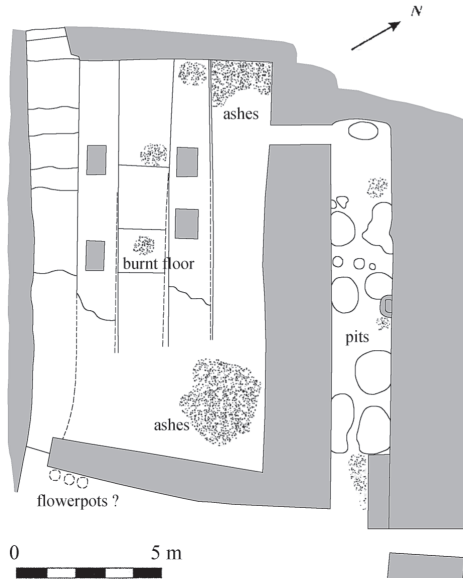
R. Besenval et Ph. Marquis, "Les travaux de la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA), résultats des campagnes de l'automne 2007 – printemps 2008 en Bactriane et à Kaboul," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (2008 [2010]), 973-995.



نمی‌شوند. با بررسی دقیق معماری کعبه زرتشت در نقش رستم و زندان سلیمان در پاسارگاد، بویس به نتیجه‌ای رسید که اکنون تا حد زیادی پذیرفته شده است: تک اتاق یک‌سره محصور این بناها برای نگهداری آتش دائم مناسب نیست. به علاوه، او پیشنهاد جالبی در خصوص آنها داشت و می‌گفت که مقبره‌خاندان سلطنتی‌اند. حتا استدلال می‌کرد که هر دو شکل معابد ایرانی که بعدها در تاریخ شناسایی شدند (معبد شمایللی و معبد آتش) تقریباً به گونه‌ای هم‌زمان و در واپسین دهه‌های دوران هخامنشی به وجود آمده‌اند.

گرچه بعضی دخل و تصرف‌هایی که در چاپ‌های بعدی نظریه خود اعمال کرد ممکن است تا حدی غیرواقع به نظر بیایند - مثلاً قائل شدن نقشی تعیین‌کننده برای شهبانو پریساتیس، همسر داریوش دوم، در تاریخ هخامنشی -^۵ اساس این نظریه همچنان معتبر است. با اینکه هنوز هیچ معبد شمایللی‌ای که متعلق به آن دوران باشد کشف نشده است، آخرین بررسی معبد فراتاراکا توسط پیر فرانچسکو کالیری (Pierfrancesco Callieri) شواهدی تازه به دست می‌دهد که بنا بر آنها، قدمت این معبد شمایللی به اوایل دوران هلنیستی باز می‌گردد.^۶ همچنین، در خصوص معابد آتش نیز اخیراً هیئت باستان‌شناسی در افغانستان (DAFA) آتشیگاه عظیمی را در محوطه حفاری هخامنشی در چشمه‌شفا، نزدیک بلخ، کشف کرده است (تصویر ۱) که احتمالاً بنایی آن را محصور می‌کرده است.^۷ جز این، هیئت باستان‌شناسی ازبک - فرانسوی مستقر در سغد (MAFOUZ-Sogdiane) هم - اکنون مشغول حفاری در بنایی واقع در سنگیرتپه در نزدیکی شهر سبز و این بنا سازه عظیمی مختص آتش را در بر می‌گیرد که از سنگریزه و خاک رس درست شده و به وسیله چهار تیرک چوبی در اتاق اصلی قرار داده شده است؛ به علاوه ایوانی برآمده با ردیفی از پلکان در یک و بلکه هر دو سو.^۸ این عناصر معماری و همچنین گودال مخصوص نذورات که درست قبل از ساختن اتاق آتش ایجاد شده است، به

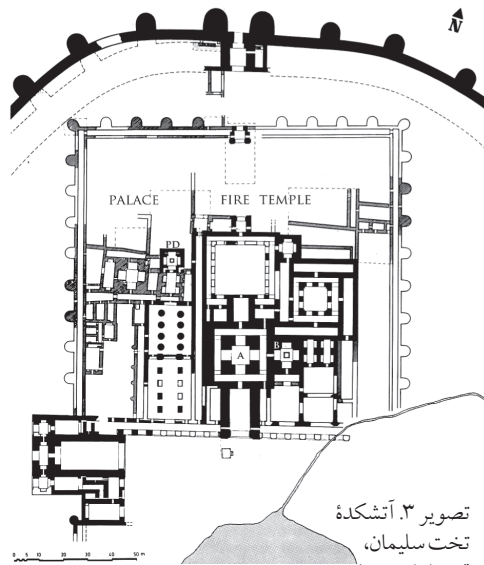
این احتمال قوت می‌دهند که بنا در اصل معبد آتشی بوده باشد متعلق به تاریخ نامعینی از دوران هخامنشی که نقشه بسیار پیچیده آن تا حدی زیر ساختمان‌های متأخر محو شده است. با این همه، به نظر می‌آید که از همه اتاق‌های ثانوی برای انبار استفاده می‌شده است و نه برای سکونت. در دوره‌های بعدی، حتا شاید در دوره هلنیستی (؟)، سکویی روباز بنا را پوشانده است.



تصویر ۲. معبد آتش در کیندیک‌تپه (بندخان)، قرن چهارم پیش از میلاد. نقشه جزئی از ف. اری طبق سورچکوف و بوروفکا، ۲۰۰۹، تصویر ۱. با استناد به شرح تکمیل شده است. بنگرید به L. M. Sverchkov and N. Boroffka, "Arkheologicheskie raboty," fig. 1.

نمونه واضح‌تری که دقیقاً به آخر دوران هخامنشی برمی‌گردد (تصویر ۲)، طی سال‌های اخیر و توسط یک هیئت آلمانی - ازبک در بندیکان و در محوطه حفاری متعلق به یک شهر در شمال ترمذ یافته شده است.^۹ یکی از تپه‌ها، موسوم به کیندیک‌تپه، کلاً به اشغال بنایی کوچک در آمده که روی یک سکو ساخته شده و شامل یک اتاق با چهار ستون خشتی حجیم است. بین ستون‌ها و روی زمین آثار استفاده طولانی مدت از آتش دیده می‌شود. در جای‌جای این اتاق خاکستر خالص نگهداری می‌شده است. برخلاف بنایی که پیش‌تر بدان اشاره شد، این یکی قطعاً هیچ مصرف مسکونی‌ای نداشته است.

جز اتاق آتش، فقط یک راهروی ورودی دارد با گلدان‌هایی که ظاهراً گل یا درختچه، که گیاهان مراسم دینی را تداعی می‌کنند و در محوطه معابد امروزی کاشته می‌شوند، و یک راهروی جانبی با هشت گودالی که از مواد گوناگون پر شده‌اند (شن، گل و خاکستر، اما استخوان یافت نشده است).^{۱۰} به هنگام فتوحات مقدونیان این بنا رها و با کاهگل پوشانده شده بود. این سه بنا در بلخ و سغد می‌توانند در کنار هم نمونه‌هایی، هر چند متفاوت، از معابد آتش هخامنشی به شمار بیایند که مری بویس وجودشان را بر اساس شواهد متأخر حدس زده بود. این که هر سه در ساتراپی شرقی قرار دارند و حال آنکه هیچ ساختار مشابهی از این دوره در غرب ایران شناسایی نشده ممکن است به این فرضیه دامن بزند که خاستگاه آتشگاه با چهار ستون که مختص آتش مراسم دینی است، شرق باشد و در عوض، معابد شمایی، بگینا (bagina) و کلمات مشتق از آن، از شکل بین‌النهرینی الهام گرفته باشند.^{۱۱}

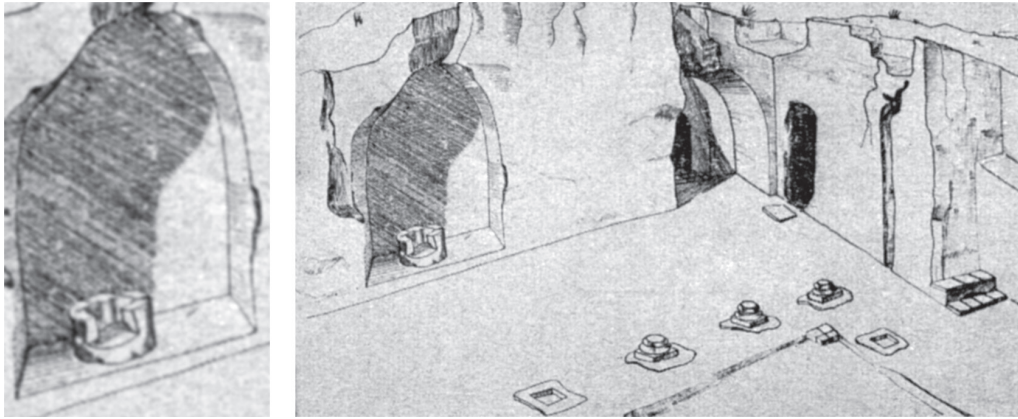


تصویر ۳. آتشکده تخت سلیمان، قرن ششم و هفتم میلادی، بخش شمالی. برگرفته از

D. Huff, "Recherches archéologiques à Takht-i Suleiman," fig. 3.

در همان مقاله، مری بویس تفسیر اساساً جدیدی درباره نقشه مجموعه آتشکده بزرگ تخت سلیمان در آذربایجان پیشنهاد داد (تصویر ۳).

این آتشکده که یکی از سه آتش مهم ایران ساسانی، یعنی آذرگشسپ، را در خود جای می‌داد یگانه آتشکده‌ای است بین این سه که آثاری از آن بر جای مانده است. ابتدا حفاران آلمانی اتاق اصلی آتش را درون بزرگ‌ترین چهارطاقی (اتاق A) و در امتداد محور تردد اصلی شناسایی کردند. در واقع، با این کار آنها از انگاره‌ای دیرپا در باستان‌شناسی ایران پیروی می‌کردند مبنی بر اینکه آتشدان‌ها می‌بایست در محلی قرار می‌گرفتند که کانون دید باشد. مری بویس برای نخستین بار ثابت کرد چنین فرضی هم با مجموعه قوانینی مغایرت دارد که در متون مرتبط با مراسم دینی برشمرده شده- اند و هم با آداب امروزی آتشکده‌های زرتشتی هم جور در نمی‌آید: در هر دوی این موارد بر دسترسی کمابیش انحصاری موبدان به آتش و بر احتیاط نسبت به هتک حرمت احتمالی آن تأکید شده است. در خصوص تخت سلیمان، بویس اتاق A را محل غسل تلقی می‌کرد که زائران "طهارت گرفته و تشریف‌یافته به سمت قسمت بعدی ساختمان پیش می‌رفتند و همان‌طور که به مرور حس رعب و احترام بر آنها مستولی می‌شد، به آذرگشسپ که در دورترین قسمت ساختمان بر اورنگ نشانده شده بود، نزدیک می‌شدند. زائران می‌توانستند مانند خدمتکاری در حضور پادشاه به آتش مقدس نزدیک شوند."^{۱۲} با این حساب، آتش مقدس می‌بایست در اتاقی کوچک و با دیوارهای دورتادور کشیده در بخش شمالی مجموعه ساختمان‌های غربی (اتاق PD) قرار گرفته باشد، تنها اتاقی که در واقع سنگ آتشدان در آن پیدا شده است. پیشنهاد دیگری در پژوهش‌های متأخرتر دیده می‌شود که بر طبق آن، مجموعه‌های ساختمان‌های غربی کاخی بوده‌اند برای مهمانان سلطنتی و اتاق آتش، پرستشگاه خصوصی ایشان بوده است. در این صورت، بخش متعلق به موبدان می‌بایست در ضلع شرقی قرار گرفته باشد و آتش اصلی جایی در میانه آن، یعنی در اتاق B که در آن آثار سکویی خشتی یافته شده که زمانی پایه آتشدان را احاطه می‌کرده است.^{۱۳} به‌رغم این اختلافات جزئی باید پذیرفت



تصویر ۴. آدورگ در کراتپه، اواخر قرن سوم میلادی. برگرفته از

B. Ia. Staviskii (ed.), *Buddiiskii kul' tovyi trentn Kara-tepe v Starom Termeze*, fig. 9.

می کردند موافق بود: به عقیده باستان‌شناس شهیر، بوریس استاویسکی (Boris Staviskii)، این اجاق در واقع آتشدگاهی است که سربازان و صاحب‌منصبان ساسانی، وقتی در اواخر قرن سوم میلادی این دیر بودایی را اشغال کردند، ساخته بودند. این برهه را دیوارنوشته‌ها به ثبت رسانده‌اند.^{۱۰} طبق تعریفی که بویس از آدورگ به دست داده است، این آتشدگاه ممکن است برای پالایش جایگاه بودا، یا همان بت دیونشین ادبیات پهلوی و فارسی، مستقر شده باشد.

مری بویس و شمایل‌ستیزی ساسانیان

در همان سالی که مقاله مری بویس درباره معابد آتش منتشر شد، مقاله دیگری با عنوان "شمایل‌ستیزی در میان زرتشتیان"^{۱۱} طبع داد که به همان میزان توجه باستان‌شناسان را به خود جلب کرد. در این مقاله، با همان وضوح و شفافیت همیشگی، بویس برخورد موبدان با تصاویر ایزدانشان را در سه برهه تاریخی وا می‌کاود. برهه نخست، که به درون‌مایه اوستا و نیز توصیفات هرودوت^{۱۲} از اوایل دوران هخامنشی استناد دارد، با عصر بی‌شمایلی (aniconic) در سنت دینی هندوایرانیان باستان مطابقت داده شده است. برهه دوم، که با پایان دوران هخامنشی آغاز می‌شود و مبنایش گزارشی است در کتاب تاریخ بابل (Babyloniaca)، تألیف نویسنده بین‌النهرینی قرن سوم پیش از

که مری بویس با تأکیدش بر انزوای آتشدگاه بنا بر مراسم دینی، باستان‌شناسان را در مسیر درستی قرار داده بود.

نمی‌توان از مقاله بی‌نظیر بویس بدون اشاره به تعریف دقیق او از طبقه‌بندی معابد آتش بر طبق متون پهلوی گذشت. درباره آتش رده پایین، آدورگ یا آتش کوچک می‌نویسد: "برخی موارد حقوقی نشان می‌دهند که وقتی تصویری از یک پرستشگاه برداشته می‌شد، بنا بر دستور حکومتی برای مدت مشخصی در آن محل یک آدورگ گذاشته می‌شد تا تقدس آتش، دیوی را که قبلاً در مجسمه سکنا گزیده بود از آنجا براند."^{۱۳}

برای چنین ادعایی که متکی به متون بود تا به حال فقط یک مورد مصداق باستان‌شناسی یافته شده که البته بسیار شگفت‌انگیز است. منظورم کشف غارهای بودایی در کراتپه، نزدیک ترمذ در شمال بلخ، است (تصویر ۴). بین دو درگاه ورودی که به راهروی مدوری راه می‌برند، در تاقچه کوچکی که ظاهراً اول مجسمه‌ای از بودا در آن جای داشته، بعدها اجاق گرد کوچکی قرار داده شده بود که در آن فقط خاکستر سفید خالصی پیدا شده است، بدون استخوان، زغال یا قطعات سفال و در آخرین مرحله، تاقچه با آجر پر شده بود. این بار می‌شود با تفسیری مبتنی بر مراسم دینی که باستان‌شناسان شوروی پیشنهاد

ناپدید شدن معبدهای شمالی در سراسر ایران ساسانی شده است یا اینکه مجسمه‌های دینی جای خود را به آتش‌های دائم داده‌اند، پدیده‌ای که چنان که دیدیم مری بویس ردش را در متون حقوقی پی می‌گیرد.



تصویر ۵. نقش مهری هخامنشی، قرن چهارم پیش از میلاد. پادشاه در حال ستایش آناهیتا که با شمایل ایشتر - نانا ترسیم شده است. برگرفته از مینس، ۱۹۱۳، تصویر ۲۹۸.



تصویر ۶. چپ: زئوس - بلوس منقوش بر یک چهار درهمی فرهاد دوم (۱۲۸-۱۳۹ ق.م) از سلوکیه دجله. راست: اهورامزدا، مخفف شده به صورت اروم، روی سکه طلا متعلق به هویشکا (تقریباً ۱۵۳-۱۹۱ م). برگرفته از

Grenet, "Mithra," 59, Fig. 3-4.

اکنون، قریب به چهل سال پس از آنکه بویس این الگوی تاریخی را پیشنهاد کرد، باید گفت هنوز سرمشق باستان‌شناسان و متخصصان تاریخ هنر که در نواحی مرکزی زیر سلطه پیاپی امپراتوری‌های ایرانی کار می‌کنند، باقی مانده است. بی‌شک این الگو توجه قانع‌کننده‌ای برای محدودیت و عدم خلاقیت تصاویر دینی ساسانیان، که از این نظر به شدت با تصاویر غیردینی مغایرت دارند، فراهم می‌کند. منتها، با گذشت زمان متوجه می‌شویم که این الگو نمی‌تواند چنان که بویس تصور کرده بود در خصوص کلیت دین زرتشتی صدق کند، زیرا به همه نواحی زرتشتی‌نشین پیش از اسلام، که برخی فراسوی قلمرو ساسانیان بودند و برخی

میلاد با نام بروسوس (Berossus)، پرستش ایزدان یا دست‌کم یک ایزد مهم، آناهیتا، به واسطه مجسمه صورت می‌گیرد. البته انگاره و خصوصیات شمالی مجسمه آناهیتا بسیاری از خصوصیات ایشتر بین‌النهرینی را به عاریت گرفته بود که در آن زمان به نام ایزد نانا (Nana) شناخته می‌شد. بویس گمان می‌کرد که بین این برهه و تأسیس معابد شمالی تقارنی در کار است و در این نمونه خاص راغب بود چنین پدیده‌ای را به گرایش‌های شخصی برخی از اعضای خانواده سلطنتی ربط دهد که از جانب مادر اجدادی بابلی داشتند. از این گذشته، او استدلال می‌کرد که پیدایش یک چنین مجسمه‌های دینی‌ای از آناهیتا-ایشتر در بعضی از بندهای یشت آناهیتا (یشت ۵ بند ۱۲۶-۱۲۹) انعکاس یافته است و فرض بر این است که گردآوری این یشت درست در همین زمان تکمیل شده است. چنان که دیدیم، باستان‌شناسی هنوز وجود این معابد شمالی در ایران و این دوره را تأیید نکرده است، لیکن مجسمه آیینی آناهیتا با ویژگی‌های ایشتر را حداقل از طریق یک مهر هخامنشی می‌شناسیم (تصویر ۵). در ضمن، بر اساس مدارک اداری هخامنشی به زبان آرامی، که هم‌اکنون در دست انتشارند، بل (ایزد اعظم بابل) در زمان فتوحات اسکندر در بلخ پرستش می‌شده است.^{۱۸} از طرف دیگر، سکه‌های کوشانی نادری که روی آنها زئوس - بلوس با اهورامزدا یکی گرفته شده - اند - نام او در اینجا به صورت اروم مخفف شده است - حاکی از این‌اند که احتمالاً در بعضی نواحی هنوز پرستش ایزدان به گونه تلفیقی ادامه داشته است (تصویر ۶).^{۱۹} برگردیم به مقاله مری بویس. به گمان او، سلطه یونانیان باعث شده بود تا زرتشتیان هم برای ایزدانشان تصاویری قائل شوند و این گرایش در زمان اشکانیان ادامه داشت، ولی به نظر او تجویز رسمی تصاویر دینی بلافاصله واکنش تند سنت‌گرایان را به دنبال داشت و تصور این که آتش و آتشگاه یگانه نمادهای آیینی پذیرفتنی‌اند با به قدرت رسیدن اردشیر، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، حاکم شد. پیروزی غایی شمایل‌ستیزان زرتشتی مسبب

دیگر حکم سرحدات آن را داشتند، قابل بسط نیست. البته بویس در مقاله خود به استثنایهایی مانند ارمنستان، که تا قرن چهارم و گرویدن این خطه به مسیحیت هنوز ایزدان زرتشتی با شمایل‌هایی یونانی در معابد آن دیده می‌شدند، اذعان کرده بود. در آن زمان، او نواحی بسیار وسیع‌تری را که تصاویر زرتشتی در آنها به مراتب بیشتر دوام آورده بودند (نواحی شرق ایران و به‌ویژه بلخ و سغد) را کنار گذاشته بود. این دو منطقه زمانی بخشی از قلمرو اصلی دین زرتشتی و امپراتوری هخامنشی بودند، اما بر اثر تقسیم فرمانروایی سلوکیان به حال خود رها شدند، به استثنای دوره کوتاه سلطه ساسانیان بر بلخ. در کتاب‌های بعدی، بویس به ایزدان زرتشتی که بر روی سکه‌های کوشانی به شکل ایزدان یونانی و گاهی هم هندی ترسیم شده‌اند، التفات کامل داشت.^{۲۰} برخی از این سکه‌ها را شاهان موسوم به کوشانی - ساسانی ضرب کرده‌اند، شاهانی که احتمالاً اعضای شاخه‌های کوچک‌تر سلسله ساسانی بودند که به فرمانروایی سرزمین‌هایی منسوب شده بودند که تا پیش از آن در دست کوشانیان بود. روی برخی از این سکه‌ها خود شاه با کنیه شاه مزداپرست، همانند شاهنشاه ساسانی، و در حال ادای احترام به یک مجسمه یونانی ترسیم شده که بر تختی تکیه زده است. این مجسمه یونانی غالباً مجسمه آرتیمیس کماندار است که بنا بر کنیه پهلوی بانو اناهید نام دارد (تصویر ۷).^{۲۱} پس از اصلاحات شمایل‌ستیزانه اردشیر، چنین تصویری از دیدگاه هنر رسمی داخل ایران مشکل می‌توانست پذیرفتنی باشد.



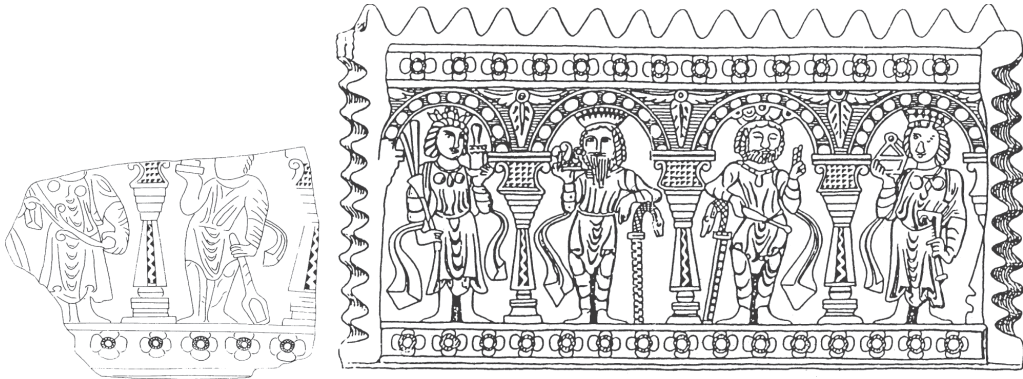
تصویر ۷.
هرمز دوم،
کوشانشاه (تقریباً
۳۳۰-۳۴۰م) در
برابر مجسمه
بانو اناهیتا در
شمایل آرتیمیس،
با حلقه‌ای در
دست. سکه طلا،
مجموعه هیرایاما.
اهدایی جو
کریب.

مری بویس با اشتیاق تمام پیگیر پژوهش‌هایی بود که من و بوریس مارشاک (Boris Marshak) درباره تصویرپردازی دینی فوق‌العاده غنی سغدیان انجام می‌دادیم. به نظر می‌رسد که مردم سغد بین قرون ششم و هشتم مجموعه تصویری نسبتاً کاملی از خدایان تقویمی فراهم آورند که از میراث یونانی بهره‌اندکی داشت، ولی به میزان قابل توجهی وامدار هند بود.^{۲۲} در خصوص دو عدد از این تصاویر، اولی ایزد وای (Vayu) با ظاهری شبیه به شیوای سه‌سر و دیگری اپام نیات (Apam Napāt)، که مارشاک در نقاشی یافته‌شده در پنجکنت تاجیکستان شناسایی کرده است که هر دو را رو به روی هم نشان می‌دهد (تصویر ۸)، بویس، در یکی از آخرین مقاله‌هایش،^{۲۳} به درستی اشاره می‌کند که "کُل تمثال، در سمت چپ، چهره‌ای را ترسیم می‌کند که به طرز شگفتی شبیه اپام نیات است که در وداها چنین ترسیم شده است: روشن و جوان، با عزت شاهانه آسورایی، درخشنده در میان آب‌هایی که او را احاطه کرده‌اند."^{۲۴} چیزی که اینجا به چشم می‌خورد همان عقیده بحث‌برانگیزی است که بویس سخت بدان پایبند بود و بر اساس آن، اپام نیات اوستایی کسی نیست جز ورونای (Varuna) هندوایرانی، ایزد آب‌ها، که در برخی از پس‌زمینه‌های ایرانی مقام پیشین خود را به عنوان ایزد اصلی حفظ کرده بود.

تصویر ۸.
طرحی از یک
نقاشی دیواری در
پنجکنت، نیمه اول
قرن هشتم میلادی.
اهدایی بوریس
مارشاک.



یکی دیگر از فرضیه‌های قدیمی بویس که به نظر خودش شمایل‌نگاری سغدی تا حدی آن را تأیید می‌کرد برمی‌گردد به اهمیت بی‌اندازه آنچه معمولاً هفتگانه الهی می‌نامیدش، یعنی اهورامزدا و شش امشاسپند. بویس مدام تأکید می‌کند که این ساختار هفتگانه در قلب نظام زرتشت بوده و شخص زرتشت بنیان رابطه بین هر یک از



تصویر ۹. طرحی از استودان بیانایمن، ترکیبی از انواع ۵ و ۱، تقریباً قرن هفتم میلادی. ف. گرنه.

بازنماینده سه امشاسپند مذکر (بهمن، اردیبهشت و شهریور) و سه امشاسپند مؤنث (اسپندارمذ، خرداد و امرداد) است.^{۲۷} البته بعدها مری بویس دست کم شفاهاً اقرار کرد که دیگر به این تفسیر بسیار پیچیده اعتقادی ندارد.

در این اثنا، من توانستم شواهدی از شمایل‌نگاری امشاسپندان فراهم کنم که نسبت به نمونه‌های قبلی کمتر بحث‌برانگیز بودند. منظورم چهره‌های ترسیم‌شده بر مجموعه استودان‌های گلی کشف شده در سغد است که حدوداً به سدهٔ هفتم میلادی برمی‌گردند (تصویر ۹).^{۲۸}

اعتقاد من، که پس از انتقادهای اولیه امروز تا حد زیادی پذیرفته شده است،^{۲۹} این بود که در مجموعه مذکور می‌توان سه امشاسپند مذکر و سه مؤنث را شناسایی کرد که به ظاهر منزلتی یکسان دارند و با تاج و وسایلی مشخص درست همان‌گونه به تصویر کشیده شده‌اند که ایزدان زرتشتی در هنر سغدی، منتها با این فرق که دیگر اینجا از مشخصه‌های هندی که گاهی به این ایزدان اضافه می‌شد نشانی نیست. نمونه‌ای که در بخش کوچک‌تر تصویر می‌بینیم، امرداد نگهبان گیاهان را نشان می‌دهد و اردیبهشت نگهبان آتش را که آفرینگان و چمچهٔ آتش در دست دارد. در بخش بزرگ‌تر، از چپ به راست خرداد، نگهبان آب‌ها، را می‌بینیم که برای پالایش آنها هاون و شاخه‌های هوم در دست دارد. سپس شهریور،

اعضای هفتگانه و تک‌تک اقلیم‌های متفاوت آفرینش مادی را نهاده است. همچنین، اصرار داشت که زرتشت تقویم آیینی را بر مبنای شش گاهنبار تنظیم کرده بود تا پیروانش آموزه‌های او را همواره به یاد داشته باشند. حقیقت این است که یوهانا نارتن (Johanna Narten)

قدمت این نظام را خیلی زود و در ۱۹۸۲ در کتابش، امشاسپندان در اوستا، به چالش کشید.^{۳۰} لیکن بویس به من می‌گفت کتاب نارتن "فقط برخی از شواهد را باطل کرده و نه همه را."^{۳۱} امروزه عموماً پذیرفته است که در گاهان از نظام هفتگانه خبری نیست، مگر احتمالاً در یک بند (یسنای ۴۷، بند ۱) و فقط در هفت‌ها است که این نظام به چنین شکلی درآمد و اهمیت آیینی آن هم مرهون اختراع تقویم زرتشتی در زمان خشایارشا است. هر چند بویس به این نکته وقوف یافته بود، اما هیچ‌وقت حاضر نشد از نقش محوری نظام هفتگانه دست بکشد، بلکه سعی می‌کرد تا در شمایل‌نگاری برای نظریهٔ خود پشتوانه‌ای بیابد و به همین سبب در ابتدا از پیشنهاد عبدالله شهبازی بسیار استقبال کرد. بنا بر این پیشنهاد، چهره‌های سران شش خانوادهٔ پارسی که روی نقش برجستهٔ مقبرهٔ داریوش و گرداگرد شاه حک شده‌اند، به شش امشاسپندی اشاره دارد که طبق توصیف بندهشن اهورامزدا را احاطه کرده‌اند. در این مورد خاص، استدلال اصلی از این قرار بود که که از این سران سه تن مسلح‌اند و سه دیگر بدون سلاح که این امر

نگهبان فلزات، کوه‌ها را نشان می‌دهد که در زمان فرشگرد ذوب خواهند شد؛ در نسخه‌ای دیگر، او زره به تن دارد که نشانهٔ رابطه‌اش با ارتشداران است. پس از او نوبت به بهمن امشاسپند می‌رسد که با انگشت علامت برکت را نشان می‌دهد و رابطه‌اش با ماه و ستوران به وسیلهٔ تاج هلال‌دار و قاشق نذر برای ریختن روغن حیوانی به تصویر کشیده شده است. نفر آخر سپندارمذنگهبان زمین است که استودانی را بر روی شانه می‌کشد، زیرا به هنگام فرشگرد اوست که استخوان‌های مردگان را به اهورامزدا باز می‌گرداند. نحوهٔ انتخاب اشیای خاص هر امشاسپند، علاوه بر این که در تک‌تک موارد یادآور رابطهٔ هر امشاسپند با یک یا چند عنصر طبیعت است، نشان‌دهندهٔ مفهومی آیینی نیز هست: اشاره به پالایش فرجامین جهان در مراسم یسنا که در فرشگرد توسط اهورامزدا و شش امشاسپند برگزار خواهد شد. مری بویس فوراً این نظر را پذیرفت و در نامه‌ای ابراز خرسندی کرد که امشاسپندان نه فقط به متون دینی و افکار موبدان محدود نمی‌شوند، بلکه دست‌کم در سغد برای عموم و روی استودان‌هایی که متعلق به اقشار متوسط بود به نمایش گذاشته می‌شده‌اند، بی‌آنکه ماهیت الهی خود را از دست داده باشند. سپس، وقتی برای انتشار کتاب بی‌نظیر یافته‌ای زرتشتی با فیروزه گدرج و فیروزه مستری همکاری می‌کرد،^{۳۰} از من خواست که دربارهٔ استودان‌های سغد فصلی بنویسم تا این شواهد برای خوانندگان زرتشتی در دسترس باشد.

تجربهٔ مری بویس از دین زرتشتی معاصر و تأثیر آن بر رویکردش به باستان‌شناسی

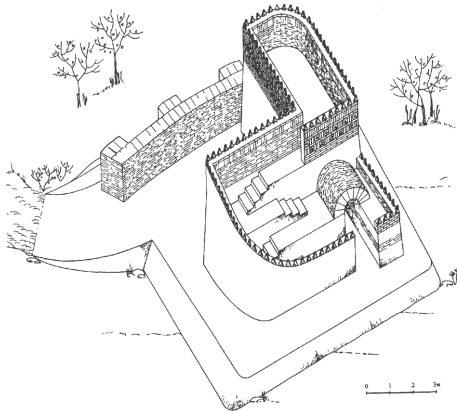
حال جا دارد که به یگانه تجربهٔ میدانی بویس بپردازم، تجربه‌ای که برمی‌گردد به سال‌های ۱۹۶۳-۱۹۶۴ و اقامت او در شهرستان یزد، مخصوصاً در روستای شریف‌آباد که آن روزها پرجمعیت‌ترین و محافظه‌کارترین جامعهٔ زرتشتی غیرشهری را در خود جای داده بود. در سال‌های پس از این دوره، او چندین مقاله دربارهٔ مشاهداتش به چاپ رسانید و در ۱۹۷۵ شش سخنرانی در همین زمینه (Ratanbai Katrak Lectures) در آکسفورد

ایراد کرد که نسخهٔ تکمیل‌شدهٔ آنها دو سال بعد در قالب کتاب دژ ایرانی دین زرتشتی منتشر شد.^{۳۱} با اینکه بویس ادعا نداشت انسان‌شناسی حرفه‌ای باشد، انسان‌شناسان در کل کتابش را تأیید کردند. البته انتقاداتی هم شده بود، از جمله راجع به فقدان اطلاعات دربارهٔ پس‌زمینهٔ جمعیتی و اقتصادی، اعتماد وافر به اطلاعاتی که رؤسای انجمن‌های محلی در اختیارش گذاشته بودند، گرایش به کم‌رنگ نشان دادن اختلافات در جامعهٔ زرتشتی و همین‌طور تأثیرات اسلام.^{۳۲} شخصاً در مقامی نیستم که بتوانم این ملاحظات را، جز در چند مورد خاص، ارزیابی کنم،^{۳۳} متنها این را می‌توانم بگویم که کتاب بویس به دلایل متعدد همچنان برای باستان‌شناسان اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. اولاً، توصیف دقیقی که از دخمه‌ها و بناهای جانبی متأخر یا نسبتاً متأخر ارائه می‌دهد با آنچه از گذشته بر جای مانده هم‌خوانی دارد. دوماً، با مشاهدهٔ زیارتگاه‌های محلی توانست توصیف زنده‌ای از زیارتگاه‌های زرتشتی پیش از اسلام به دست دهد. سوماً، او تنها کسی بود که آیین سدره‌پوشی را، که می‌توان در تصاویر سغدی مشاهده کرد، با جزئیات ثبت کرد. حال بیاییم این دستاوردهای جانبی پژوهش‌های انسان‌شناختی بویس را یک‌به‌یک بررسی کنیم.

در مقاله‌ای با عنوان ”دخمه در یک روستای کهن ایرانی“،^{۳۴} که پیش از کتابش منتشر شد،^{۳۵} بویس می‌نویسد پیش از آنکه در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم یک پارسی خیر با نام منکجی هاتاریا (Manekji Hataria) باعث یک‌دست شدن شکل دخمه بشود ”زرتشتیان ایران دو نوع دخمه داشتند. یک نوع، که هنوز نمونه‌هایی از آن در کرمان و یزد دیده می‌شود ولی دیگر استفاده‌ای از آنها نمی‌شود، عبارت است از دامنهٔ کوهی کم‌ارتفاع و یا سکویی صخره‌ای که با دیواری آجری محصور شده . . . نوع دیگر دخمه به شکل مألوف یک برج و در مجاورت محل سکناى زرتشتیان در دشت‌ها ساخته می‌شد . . . این دخمه‌های ساخته بشر مدور و مستحکم و ترجیحاً از سنگ ساخته شده بودند و گاهی برای قرار دادن اجساد، دور

سکوی داخلی دیواره بلند کشیده می‌شد و چاهی در مرکز حفر می‌شد که عمق آن تا سطح زمین می‌رسید و استخوان‌های خشک‌شده را در آن می‌انداختند.^{۳۶} چیزی که مری بویس در آن زمان نمی‌توانست بداند این بود که شواهد باستان‌شناختی مربوط به مجموعه کوچکی از دخمه‌های آسیای میانه در پیش از اسلام عیناً وجود همین دو نوع دخمه را تأیید کرده‌اند. نوع دوم دخمه‌ها که همان برج مستقل با دخمه‌ای خشتی باشد، در دورمن تپه (Durmen-tepe)، نزدیک سمرقند و در محوطه‌ای که ظاهراً به شهر قدیمی ایسیبیسکت (Isbisket) تعلق دارد، مشاهده شده است (تصویر ۱۰).^{۳۷} تفاوت با دخمه امروزی منحصرراً در وجود پلکان به جای نردبان و فقدان چاه مرکزی برای استخوان‌هاست. البته آن زمان که این دخمه در ایسیبیسکت مورد استفاده بوده، زرتشتیان سغد نگران توهین به مقدسات نبوده‌اند و به رسم آسیای میانه استخوان‌های هر مرده را بعداً جمع می‌کردند و در استودان‌های قابل جابجایی نگه می‌داشتند. این سنت ظاهراً در هیچ دوره‌ای در ایران وجود یا دست‌کم رواج نداشته است. در این دخمه احتمالاً استودان‌ها در اتاق‌هایی کوچک با طاقی گنبدی انبار می‌شده‌اند که در کنار محل ورود به پلکان قرار داشت؛ هرچند به علت بازسازی‌های بعدی اثری از آنها یافت نشده است. نوع دیگر دخمه که بویس آن را توصیف می‌کند، صخره طبیعی با دیوار آجری، کاملاً با دخمه عظیم چیل‌پیک (Chil'pyk) در خوارزم، که قطر آن بیش از هشتاد متر است، تطابق دارد (تصویر ۱۱).^{۳۸} این دخمه که در دوردست‌های خوارزم به چشم می‌خورد و احتمالاً جملگی روستاهای جنوب خوارزم از آن استفاده می‌کرده‌اند، به سبب موقعیتش در کنار آمودریا به راحتی از طریق رودخانه در دسترس بوده است. نتایج حفاری این بنا تا امروز کاملاً منتشر نشده است و در بازدیدی که در سپتامبر ۲۰۰۹ از محل دهمتم متوجه شدم که دو مورد مهم یا اصلاً ثبت نشده‌اند یا تلقی اشتباهی درباره‌شان صورت گرفته است: دیوار بلندی که هنوز در سمت غرب و با کمی فاصله

از پلکان بزرگ ساختمان برپاست، مسلماً بخشی از یک ساگری (sāgri) است، یعنی اتاقی که در ورودی آن آتشی دائم روشن بوده تا دیوهای اطراف اجساد را بتاراند. داخل دخمه اجساد در پلک‌ها (pāvi) قرار داده می‌شدند که منظور جدول‌بندی‌هایی است که دور تا دور و در ردیف‌های هم‌مرکز ایجاد شده‌اند. در گزارش حفاری، این ردیف‌ها با دیوارهای حائلی که کارشان تحکیم پی بنا بوده است اشتباه گرفته شده‌اند، در صورتی که باریک‌تر و کم‌فاصله‌تر از آن‌اند که بتوانند جوابگوی چنین نیازی باشند. حال اگر دوباره به مقاله بویس نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که او هم ساگری و هم پلک‌ها را جزو ساختارهایی می‌دانسته که از همان اول وجه مشخصه دخمه پارسیان هند بوده‌اند و نه زرتشتیان ایران. هم‌نشینی این دو مشخصه در دخمه چیل‌پیک، که ظاهراً بین قرن‌های چهارم و هشتم از آن استفاده می‌شد، نشان می‌دهد که هر دو پیش‌تر در شرق ایران، که البته زیستگاه اولین مهاجران پارسی به هند بوده‌اند، وجود داشته‌اند.



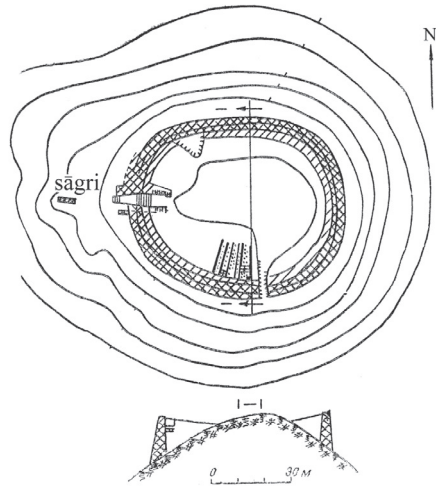
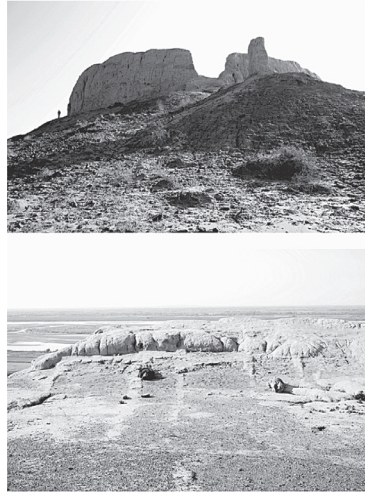
تصویر ۱۰. بازسازی دخمه دورمن تپه، مرحله اول، قرن هفتم. برگرفته از کورکینه، ۲۰۰۵، تصویر ۳.

E. A. Kurkina, "Rekonstruktsiia dakhmy Durmena-Isbisketa", *Material'naia kul'tura Vostoka*, 4, 59-65, fig. 3.

جنبه دیگری از زندگی آیینی جمعی زرتشتیان ایران که بویس بدان توجه ویژه‌ای داشت، زیارت بود. در کویرهای یزد، زندگی جمعی به میزان زیادی حول بازدید از زیارتگاه‌های شش کوه آن ناحیه شکل می‌گرفت.^{۳۸} طبق توصیف بویس از این مراسم، در آن زمان بخش قابل توجهی از جمعیت زرتشتی یزد و

تصویر ۱۱.
دخمه چیل پیک، تقریباً
قرون چهارم تا هشتم
میلادی. بالا سمت
چپ: دورنمای کلی؛
آثار ساگری در مقابل
در ورودی دیده
می‌شود. پایین سمت
چپ: پاری‌ها. عکس
از ف. گرنه. مقیاس‌ها
تقریبی‌اند. راست:
برگرفته از

Manylov, "Novye
dannye," fig. 2.



آیا با استناد به متون می‌توان چنین توصیف
زنده‌ای را توجیه کرد؟ پاسخ البته منفی است،
زیرا متون پهلوی هیچ حرفی دربارهٔ زیارتگاه‌ها
نمی‌زنند و منابع عربی و فارسی فقط هنگامی
بدانها اشاره می‌کنند که شاه و درباریان از معابد
دیدن می‌کنند. برای سه زیارتگاه مهم که به احتمال
قوی از مسافت‌های دور زائران را به خود جذب
می‌کرده‌اند و هر سه در مناطق مرزی ایران واقع
شده بودند، شواهدی باستان‌شناختی یافت شده
است: معبد هلنیستی و کوشانی رودخانهٔ آمودریا
(آکسوس) در تخت سنگین افغانستان، واقع در
مرز میان بلخ و سغد؛ کوه خواجه در سیستان
که احتمالاً معبدی پارتی و ساسانی بوده و با
کوه اوشی درنهٔ (Ušidarəna) اوستا، محل ظهور
سوشیانت در آخر زمان یکی دانسته شده؛ و معبد
آذرگشسپ در آذربایجان، آتشکدهٔ مهم منسوب
به ارتشداران در زمان ساسانی که پیش‌تر از آن
یاد کردیم. بویس به هر سه در جلد سوم تاریخ
کیش زرتشت اشاره می‌کند.^۴ در هر سه مورد،
چه از طریق منابع مکتوب و چه از طریق تصاویر
هدیه‌دهندگان، شواهدی از بازدید شاهان از این
زیارتگاه‌ها یافت شده است، ولی دربارهٔ روش
برگزاری زیارت و برنامه‌ای که زائران بنا بر آن
مناسک را به جا می‌آوردند هیچ چیزی نمی‌دانیم.
احتمال می‌رود که در کوه خواجه، محل اسکان
زائران پشت حصار خارجی بوده باشد، در حالی
که در محوطهٔ محصور داخلی ردیف‌های اتاقک‌ها

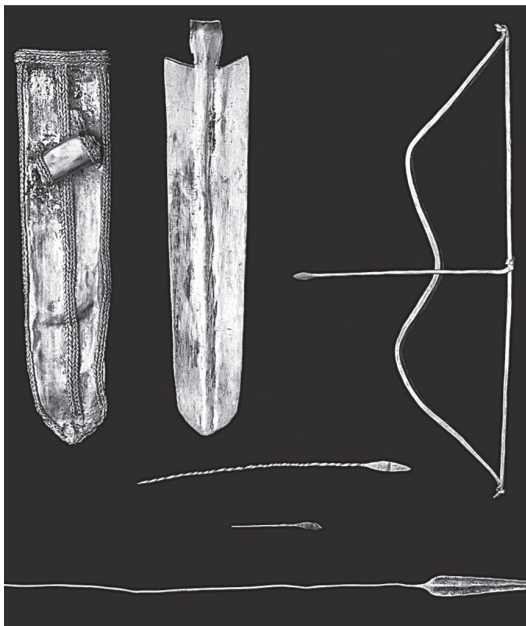
روستاهای اطراف در این مراسم شرکت می‌جستند و
حتا گاهی زرتشتیانی از تهران و بمبئی نیز بدانها می-
پیوستند. زیارت‌ها معمولاً پنج روزه بودند و در این
مدت از زائران در تالارهای عمومی که در روستاها
بنا شده بود پذیرایی می‌شد. در این مراسم بازارهای
کوچکی شکل می‌گرفت و گاهی نیز از این فرصت
برای برگزاری جشن ازدواج استفاده می‌شد. موسیقی
و پایکوبی و همچنین قربانی حیوانات بر شادی
فضا می‌افزود. هر چند مهمانان پارسی هند که به
گرایش‌های اصلاح طلبانه تن داده بودند از دیدن این
صحنه‌ها انگشت حیرت به دهان می‌گزیدند، مری
بویس تأکید می‌کرد که این سنت‌ها همگی کهن و
یادآور شرح مشهور و همدلانهٔ هرودوت از دین اولیهٔ
هخامنشیان‌اند: مذهبی که جز طبیعت معبدی ندارد و
در آن اهورامزدا بر فراز بلندی‌ها پذیرای نماز و قربانی
مغان است. بدون شک وقتی مری بویس دربارهٔ
زیارت آتش‌های بزرگ در ایران ساسانی می‌نوشت،
مراسم یزد را در خاطر داشت: "شواهد نشان
می‌دهند که زیارتگاه‌های بزرگ زرتشتی، به مانند
زیارتگاه‌هایی که در قلمرو مسیحیت می‌بینیم، مراکز
پرستش عمومی بوده‌اند که در آنها مقامات دینی با
یکدیگر بر سر ترویج افسانه‌هایی که بر سر آتش‌های
هرکدامشان ساخته شده بود و به تبع آن، بالا بردن
تقدس آتشکده‌هایشان رقابت می‌کردند. در ایران
کاروان‌های بی‌شمار زائران در بهار و پاییز بی‌شک
همان قدر متنوع و رنگارنگ بودند که کاروان‌های
اروپای قرون وسطا."^{۴۴}



تصویر ۱۲: چپ:
برگه‌های نذری از میر
زکه، دورهٔ هخامنشی.
عکس برگرفته از موزهٔ
میهو و نیز تصاویر ۱۳-
۱۶. راست: دخیل‌های
بسته‌شده در معبد امروزی،
نزدیک معبد آمودریا.
عکس برگرفته از ف.
گرنه، ۲۰۰۲.



تصویر ۱۳. برگه‌های نذری از میر زکه: پرستندگان.



تصویر ۱۵. برگه‌های نذری از میر زکه: اسلحه‌هایی در
اندازه‌های کوچک.



تصویر ۱۴. برگه‌های نذری از میر زکه: اعضای بدن.



تصویر ۱۷. صفحه‌ای از مقبره موزه میهو با صحنه تشییع جنازه (تقریباً ۸۷۰-۵۸۰ م) و جزئیات آن با زنی ایستاده مقابل ورودی چینه‌د پل که سدره را می‌آورد. برگرفته از ف. گرنه.



تصویر ۱۶. برگه‌های نذری از میر زکه: حیوانات اهلی، شخم‌زنی.

را اکنون برخی از باستان‌شناسان چونان مدرسه دینی زرتشتی یا همان هیربدستان شناسایی کرده‌اند.^{۴۱} همان‌گونه که دیدیم، در آذرگشسپ مجموعه بناهای غربی احتمالاً به منظور اسکان ملازمان پادشاه در نظر گرفته شده بودند، در حالی که غرفه‌های داخل دیوار پیرامونی فقط برای استقرار مهمانان برجسته ساخته شده بودند.

واقعیت این است که برای پی بردن به تعداد تقریبی زائران فقط یک شاهد در دست است: برگه‌های طلا که برای حاجت گرفتن استفاده می‌شدند و تعداد اندکی از آنها در آذرگشسپ و در معبد شماره ۱ در پنجکنت (سغد) یافت شده و تعداد بیشتری در معبد آکسوس، به‌ویژه در گنجینه آمودریا که یک قرن پیش از آغاز حفاری به صورت غیرقانونی کشف شده بود. از دوره هخامنشی و هلنیستی، مقادیر بیشتری از برگه‌های مشابه و متعلق به معبدی نامکشوف، در ۱۹۹۲ و در میان گنجینه‌ای در میر زکه، واقع در شرق افغانستان، پیدا شده و اکنون در موزه میهو (Miho) ژاپن نگهداری می‌شود.^{۴۲} برخی از این برگه‌های نذر زبانه پیچ‌خورده‌ای دارند (تصویر ۱۲) که ثابت می‌کند همانند دخیل آنها را به شاخه درخت می‌بسته‌اند. روی شماری از این برگه‌های طلا تصویر یک زائر نقش بسته که معمولاً

هدیه یا شاخه برسم به دست دارد (تصویر ۱۳) و تصویر روی برخی دیگر به نوع حاجت صاحب برگه اشاره دارد: درمان بیماری بخشی از بدن (تصویر ۱۴) یا کامیابی در جنگ یا شکار (تصویر ۱۵). تصاویر حیوانات اهلی می‌تواند بر دعا برای ازدیاد نعمت دلالت کند (تصویر ۱۶)، مگر اینکه بدلی از یک قربانی محسوب شوند. هیچ‌کدام از حیواناتی که از دیدگاه متون زرتشتی اهریمنی شناخته شده‌اند به تصویر کشیده نشده‌اند. عمر مری بویس کفایت نکرد تا کاملاً با این یافته‌ها آشنایی پیدا کند،^{۴۳} اما او حتماً از اینکه زائران ایرانی محبوبش از این طریق احیا شده‌اند خوشنود می‌شد.

می‌خواهم این مقاله را با یک نمونه خاص به پایان برسانم که ثابت می‌کند تا چه اندازه کار مری بویس هنوز در روشن کردن جزئیات شمایل‌نگاری مفید است.^{۴۴} دو تصویر سغدی که جز تعلقشان به مراسم تشییع جنازه وجه اشتراک دیگری ندارند، افرادی را نشان می‌دهند که پارچه بدون دوختی در دست دارند، لیکن معلوم نیست این پارچه به چه چیزی اشاره دارد. یکی از این تصاویر (تصویر ۱۷) نقش برجسته‌ای است که روی سنگ تابوت یکی از اعیان جامعه سغدی حک شده که به سال ۵۷۰ میلادی در چین در گذشته است.

را اکنون برخی از باستان‌شناسان چونان مدرسه دینی زرتشتی یا همان هیربدستان شناسایی کرده‌اند.^{۴۱} همان‌گونه که دیدیم، در آذرگشسپ مجموعه بناهای غربی احتمالاً به منظور اسکان ملازمان پادشاه در نظر گرفته شده بودند، در حالی که غرفه‌های داخل دیوار پیرامونی فقط برای استقرار مهمانان برجسته ساخته شده بودند.

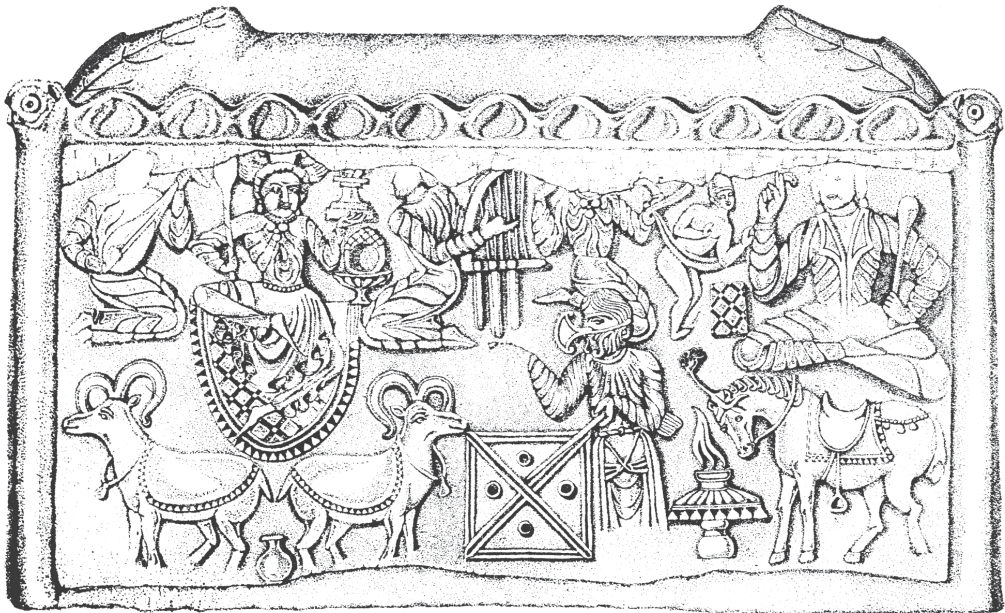
واقعیت این است که برای پی بردن به تعداد تقریبی زائران فقط یک شاهد در دست است: برگه‌های طلا که برای حاجت گرفتن استفاده می‌شدند و تعداد اندکی از آنها در آذرگشسپ و در معبد شماره ۱ در پنجکنت (سغد) یافت شده و تعداد بیشتری در معبد آکسوس، به‌ویژه در گنجینه آمودریا که یک قرن پیش از آغاز حفاری به صورت غیرقانونی کشف شده بود. از دوره هخامنشی و هلنیستی، مقادیر بیشتری از برگه‌های مشابه و متعلق به معبدی نامکشوف، در ۱۹۹۲ و در میان گنجینه‌ای در میر زکه، واقع در شرق افغانستان، پیدا شده و اکنون در موزه میهو (Miho) ژاپن نگهداری می‌شود.^{۴۲} برخی از این برگه‌های نذر زبانه پیچ‌خورده‌ای دارند (تصویر ۱۲) که ثابت می‌کند همانند دخیل آنها را به شاخه درخت می‌بسته‌اند. روی شماری از این برگه‌های طلا تصویر یک زائر نقش بسته که معمولاً

کل صحنه‌ای که به تصویر درآمده شرح موثقی از مراحل گوناگون مراسم تشییع جنازه زرتشتی ارائه می‌دهد: پایین، اعضای خانواده متوفی در چشم‌اندازی پر از صخره سر در گریبان فرو برده‌اند، احتمالاً همان جایی که جسد در معرض حیوانات وحشی رها شده بود. بالای صحنه، باز خانواده را می‌بینیم همراه سوگواران و موبدی که به واسطه پدام روی دهانش قابل شناسایی است و مشغول اجرای مراسم چهارم، در بامداد چهارمین روز پس از مرگ، هنگامی که روان می‌بایست از پل چینود گذشته و راهی بهشت یا دوزخ شود، است. نکته مبهم نرده‌ای است که دور شترها در گوشه راست بالای صحنه به چشم می‌خورد و در برابر آن دو زن ایستاده‌اند که یکی شان پارچه‌ای تا شده به دست دارد. تصویر دوم استودانی است که از سیوز، نزدیک شهر سبز در سغد، به دست آمده است (تصویر ۱۸). اینجا هم باز مراسم چهارم در حال اجراست، اما آنچه در قسمت فوقانی نشان داده شده در بهشت می‌گذرد: در سمت چپ اردیبهشت، نگهبان آتش، با همان چهره‌ای که در استودان‌های دیگر دیدیم ظاهر شده است. از طرف دیگر، حضور نوازندگان موسیقی به نقش خاص او به عنوان مرشد بهشت اشاره دارد که در اوستا

”خانه آوازهای خوش‌آمدگویی“^{۶۵} خوانده شده است. در سمت راست او، ایزد دیگری همراه با یک نفر دیگر، که ظاهراً زن است، تکه پارچه‌ای را گرفته‌اند و آن را دور تن برهنه‌ای که انگار روان متوفی باشد می‌پیچند.

هر دوی این صحنه‌ها به معما می‌مانند تا این که من توصیف مری بویس از مراسم تشییع جنازه در شریف‌آباد یزد را دوباره خواندم. چند جای توصیف او را نقل می‌کنم: ”در واپسین پاس روز سوم، معمولاً ساعت یک یا دوی صبح مراسم دیگری در خانه برپا می‌شد به نام ’یشت شبگیره‘. در طول این مراسم، بر تکه پارچه‌ای که در شریف‌آباد ’سدره‘ می‌نامیدند دعا خوانده می‌شد تا در آن دنیا برای روان جامه معنوی باشد. این پارچه می‌بایست از نخ کتان رنگ‌نشده که در خانه رسیده و بافته می‌شد تهیه شده باشد... درست پیش از طلوع خورشید در روز چهارم، سوگواران دوباره برای ’یشت چهارم‘ در خانه جمع می‌شدند.“^{۶۶}

این توصیف و شرح هر دو تصویر را به نوعی توضیح می‌دهد. سنگ‌نگاره چینی زنی از خانواده متوفی را ترسیم می‌کند که سدره‌ای را



تصویر ۱۸. استودان سیوز، تقریباً قرن هفتم میلادی، نقاشی ترکیبی. برگرفته از ف. گرنه.

Macedonian and Roman Rule (Leiden: Brill, 1991).

خواهد بود.

³M. Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," *Journal of African and Oriental Studies*, 95 (1975), 454-65.

⁴K. Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer* (Berlin – New York: de Gruyter, 1971).

⁵بنگرید به مری بویس، تاریخ کیش زرتشتی (لایدن – کلن، ۱۹۸۲)، جلد ۲، ۱۹۶-۱۹۷، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۱۷-۲۱۸.

⁶P. Callieri, *L'archéologie du Fārs à l'époque hellénistique* (Paris: Editions de Boccard, 2007), 51-66.

⁷R. Besenval et Ph. Marquis, "Les travaux de la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA): résultats des campagnes de l'automne 2007 – printemps 2008 en Bactriane et à Kaboul," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2008 [2010]), 973-995, quote on 987-988.

در می ۲۰۱۱ و به دعوت دافا توانستم از محوطه باستان-شناسی چشمه شفا بازدید کنم. آتشفگاه درون قطعه سنگی آهکی کنده شده بود که از معدن مشرف به آنجا غلاتانده شده بود. ارتفاع سنگ دو متر و ده سانتی متر است و با ارتفاع بستر معدن تناسب دارد. با اینکه به علت جنس نامرغوب سنگ کنده کاری به صورت سطحی انجام شده است، واضح است که هدف تقلید از نیمه بالایی آتشفگاهی بوده که روی مهرهای هخامنشی می بینیم. در این مهرها که مراسم عبادت در مقابل آتش بر آنها ترسیم شده است، آتشفگاه بالایی حاوی سه پله است که از کوچک به بزرگ چیده شده اند. سطح مستطیلی فوقانی با مساحت ۲,۷۰ در ۱,۵۵ متر در مرکز خود یک تورفتگی به قطر ۳۰ سانتی متر دارد؛ یعنی به خلاف سنگی که در تپه نوش جان دیده می شود، این آتشفگاه کم عمق نیست و به سبب همین عمق کم بود که مری بویس سنگ تپه نوش جان را آتشفگاه نمی دانست. درون حفره هیچ اثری از سوختگی یافت نشده است، منتها این قسمت تا زمان کشف سنگ روباز مانده بود. در عوض، آثاری از دوده روی بدنه دیده می شود. تا همین اندازه که سنگ از خاک بیرون کشیده شده، یعنی تا قاعده، معلوم است که ارتفاع آتشفگاه بلندتر از آن بوده است که بی نردبان قابل استفاده باشد. لیکن اگر قسمت تحتانی، که به خلاف قسمت فوقانی شکل خاصی بدان داده نشده است، در زمین فرو برده شده باشد، نیازی به نردبان نبوده است. از آنجا که پیش از حضور دافا، جویندگان گنج ترتیب و تداوم لایه های زمین را تخریب کرده بودند، نمی شود در این مورد خاص اطمینان حاصل کرد.

^۸برای نقشه ای موضعی بنگرید به

F. Grenet and C. Rapin, "Formationsnonye etap Sogdiiskoi kul'tury," in P. Lurje and A. Torgoev (eds.) *Sogdians, Their Precursors, Contemporaries and Heirs* (St. Petersburg, forthcoming).

نسخه نهایی با نام مطلب خازانوف و کلود راپن منتشر خواهد شد. ^۹بنگرید به تصویر ۱، با همکاری ویکتور مکربردوف باستان شناس، در

L. M. Sverchkov and N. Boroffka, "Arkheologicheskies raboty v Bandykhane v 2006-

عرضه می کند. نرده ای که مقابل اوست چیزی نیست جز ابتدای پل چینود، همان طور که نقش برجسته سغدی دیگری از چین نشان می دهد که در آن متوفی با همسرش از روی پل عبور می کنند و کاروانی از حیوانات گوناگون به دنبال شان است.^{۴۷} استودان سیوز برای مراحل بعدی این ماجرا شواهدی به دست می دهد: روان در سدره پیچیده می شود، همان اسطوره ای که در بند ۱ و ۲ نسخه پهلوی سی روزه به اختصار بدان اشاره شده است. همان گونه که در این متن نیز آمده است، ایزدی که مسئولیت این کار را بر عهده دارد بهمن است و کمک کار او ایزد دین است یا به احتمال قوی تر همان پیوه زنی که سدره را به او عرضه می کند. راه حل این معمای شمایل نگارانه را باید به راستی یکی از کمک های پس از مرگ مری بویس به باستان شناسی به شمار آورد.

او شش سال پیش ما را تنها گذاشت. آثارش قطعاً بیش از پیش و بی مهاتر به نقد کشیده خواهند شد. این مرحله پالایشی هم اجتناب ناپذیر است و هم البته مطلوب؛ فرقی نمی کند در عرصه هنر باشد یا در عرصه تحقیقات. هیچ بعید نیست که زبان شناسان، مورخان و انسان شناسان چیزهای بیشتری را از این میان مردود بدانند، لیکن در مقام یک باستان شناس با اطمینان خاطر می توانم بگویم که همکاران باستان شناسم کمتر نکته ای را خواهند یافت که قابل ابطال باشد. مری بویس هنوز حق ها به گردن ما دارد.

^۱F. Grenet, "Mary Boyce's Legacy for the Archaeologists," *Bulletin of the Asia Institute*, 22 (2008 [2012]), 29-46

ارجاعات این مقاله مکرراً به جلد های دوم و سوم اثر عظیم مری بویس، تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲

M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, *Under the Achaemenians* (Leiden – Köln: E. J. Brill, 1982).

M. Boyce and F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, *Zoroastrianism under*

scientifique, 1991), 147-151 and pls. LVIII-LX.
ممکن است ساراپیس ایزد، که مستقلاً روی بعضی از سکه‌های
کوشانی نقش بسته است، نیز بر این نوع شمایل‌نگاری تأثیر
گذاشته باشد.

²⁰Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire," 83.

²¹F. Grenet et B. Marshak, "Le mythe de Nana dans
l'art de la Sogdiane," *Arts Asiatiques*, 53 (1998), 5-18.
"خاصه بنگرید به

B. I. Marshak and V.I. Raspopova, "Worshippers
from the Northern Shrine of Temple II,
Panjikent," *Bulletin of the Asia Institute* 8 (1994
[1996]), 187-207; F. Grenet, "Cosa sappiamo dei
pellegrinaggi nel mondo iranico preislamico?" in
A. Barbero and S. Piano (eds.), *La bisaccia del
pellegrino : fra evocazione e memoria* (Ponzano
Monferrato: ATLAS, Centro di Documentazione
dei Sacri Monti, Calvari e Complessi Devozionali
Europei, 2010), 167-181.

²³M. Boyce, "Mithra the King and Varuna the
Master," in M. G. Schmidt and W. Bisang (eds.),
*Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas,
Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum
80. Geburtstag am 4. Dezember 2001* (Trier, 2001),
239-57.

²⁴Boyce, "Mithra the King and Varuna the Master,"
254-255; B. Marshak, "Les fouilles de Pendjikent,"
*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et
Belles-Lettres* (1990), 286-313 ; F. Grenet, "Iranian
Gods in Hindu Garb : the Zoroastrian Pantheon
of the Bactrians and Sogdians, Second-Eighth
Centuries," *Bulletin of the Asia Institute*, 20 (2006
[2010]), 87-99.

²⁵J. Narten, *Die Amāša Spəntas im Avesta*
(Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1982); J. Kellens,
Le panthéon de l'Avesta ancien (Wiesbaden: L.
Reichert, 1994).

"نیز بنگرید به

M. Boyce, Review of J. Narten, "Die Amāša
Spəntas im Avesta," *Bulletin of the School of
Oriental and African Studies*, 47 (1984), 158-161.

²⁷Sh. Shahbazi, *Persepolis Illustrated*, Institute of
Achaemenid Research Publications IV (Persepolis:
Institute of Achaemenid Research, 1976), 73.

تصدیق شده در تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲، ۹۳-۹۴.

²⁸F. Grenet, "L'art zoroastrien en Sogdiane. Études
d'iconographie funéraire," *Mesopotamia*, 21
(1984), 97-131 and figs. 35-48

"به‌ویژه بنگرید به

B. I. Marshak, "On the iconography of ossuaries
from Biya-Nayman," *Silk Road Art and
Archaeology*, 4 (1995/1996), 299-321.

که اکثر تشخیص‌ها را صحیح می‌داند، اما امکان اضافه
کردن یک ایزد یا شخصیت اساطیری دیگر (سروش، باد،
اریامان و سوشیانت‌ها) را نیز در نظر می‌گیرد. هیچ‌کدام از
این پیشنهادها از نظر من پذیرفتنی نیستند و گمان می‌کنم

2007 gg.," in *Arkheologicheskie issledovaniia v
Uzbekistane 2006-2007 goda* (Tashkent, 2009),
224-34.

بازسازی معماری را بوروفکا در

N. Boroffka, "Siedlungsgeschichte in Nordbaktrien
– Bandichan zwischen Spätbronzezeit und
Frühmittelalter," in S. Hansen and A. Wiczorek
und M. Tellenbach (eds.), *Alexander der Grosse
und die Öffnung der Welt* (Mannheim: Schnell &
Steiner, 2009), 134-143.

پیشنهاد داده و برداشت آزادی است از اطلاعات باستان-
شناختی.

"ا چون به جای نه گودال فقط هشت گودال وجود دارد و نیز
به سبب نزدیکی‌شان به گودال آتش، این محل نمی‌تواند همان
برش‌نوم‌گاه باشد.

"با این همه، هیچ شاهد قانع‌کننده‌ای دال بر این نداریم که دو
اتاق آتش در بخش جلویی معبد هلنیستی کهن ایزد آکسوس
در تخت سنگین از همان اول برای این منظور استفاده
می‌شده‌اند. بنگرید به نظر محتاطانه بویس در

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*,
vol. 3, 173-181.

و انتقاد بنیادی به آن از طرف برنار در

P. Bernard, "Le temple du dieu Oxus à Takht-i
Sangin en Bactriane : temple du feu ou pas?"
Studia Iranica, 23 (1994), 81-121.

¹²Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire,"
464-465.

¹³D. Huff, "Recherches archéologiques à Takht-i
Suleiman, centre religieux royal sassanide,"
*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et
Belles-Lettres* (1978), 774-789; B. Kaïm, "Un
temple du feu sassanide découvert à Mele Hairam,
Turkménistan méridional," *Studia Iranica*, 31
(2002), 215-230.

¹⁴Boyce, "On the Zoroastrian temple cult of fire,"
463.

¹⁵B. Ia. Staviskii (ed.), *Buddiiskii kul'tovy trentn
Kara-tepe v Starom Termeze. Osnovnye itogi rabot
1965-1971 gg. [= Kara-tepe III]* (Moscow: Nauka,
1972), 26-27.

¹⁶M. Boyce, "Iconoclasm among the Zoroastrians,"
in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other
Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at
Sixty* (Leiden: Brill, 1975), IV, 93-111.

¹⁷هرودت، تاریخ، جلد ۱، ۱۳۱-۱۳۲.

¹⁸تا انتشار نهایی این مدارک به همت شائول شاکد و ژوزف
ناوه در آینده نزدیک، بنگرید به سند C1 در

Sh. Shaked, *Le satrape de Bactriane et son
gouverneur. Documents araméens du IVe s. avant
notre ère provenant de Bactriane* (Paris: Editions
de Boccard, 2003), 45-46.

¹⁹F. Grenet, "Mithra au temple principal d'Aï
Khanoum?" in P. Bernard et F. Grenet (eds.),
Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique
(Paris : Editions du Centre national de la recherche

³⁷Iu. P. Manylov, "Novye dannye o pogrebal'nom obriade Khorezma pervykh vekov nashei èry," in K. Kosymbetov and V. N. Iagodin (eds.), *Arkheologicheskie issledovaniia v Karakalpakii*, (Tashkent: Fan, 1981), I, 50-64, figs. 1-3; F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1984), 123 & 324-325, fig. XVa.

³⁸Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 240-270.

³⁹M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 2001), 125.

در خصوص معبد آکسوس بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 173-181.

در خصوص کوه خواجه بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 149-151 & 451-453.

در خصوص آذرگشسپ بنگرید به

Boyce and Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. 3, 75-81.

⁴¹S. Ghanimati, "New Perspectives on the Chronological and Functional Horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan," *Iran*, 38 (2000), 137-150, footnote 125.

⁴²گنجینه‌های بلخ باستان با مقالاتی از آ. گرین، ه. ایناگاکي و ای. ر. پیچیکیان

H. Inagaki and A. Green (eds.), *Treasures of ancient Bactria* (Miho, Japan: The Miho Museum, 2002); F. Grenet, "Cosa sappiano dei pellegrinaggi nel mondo iranico preislamico?" 174-181.

⁴³با این همه بنگرید به شرح هوشمندانه‌ای از نذرهای گنجینه‌آمودریا در تاریخ کیش زرتشتی، جلد ۲، ۳۹، ۱۴۷-۱۴۸، ۲۷۸-۲۷۹.

⁴⁴بنگرید به

F. Grenet, "Le rituel funéraire zoroastrien du sedra dans l'imagerie sogdienne," in Ph. Gignoux, Ch. Jullien et F. Jullien (eds), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen* (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2009), 107-115.

⁴⁵garō dāmāna

⁴⁶Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 154-155.

مراسم سدره‌پوشی در میان پارسیان هند با نام شیوا رواج داشته است و احتمالاً هنوز هم رایج است.

⁴⁷قبر سرور سغدی (ساباو) با نام ویرکک (به چینی: شی جون)، بنگرید به

F. Grenet, "Le rituel funéraire zoroastrien du sedra dans l'imagerie sogdienne," fig. 3.

که تصویر گروهی امشاسپندان در حال برگزاری واپسین یسنا نظامی بسته است که یا باید مجموع آن را پذیرفت و یا هیچ چیز را. از سوی دیگر، گ. پوگاچنکووا قطعه‌ای را همراه با شرح منتشر کرده است که به مثابه مکمل تصویری (از نوع بیانایمن ۲) معرفی شده است که من بازنمایی شه‌ریور تشخیص داده بودم. در این تصویر، امشاسپند بر تختی نشسته که روی گردۀ دو اسب نهاده شده است، به همان نحوی که در شمایل‌نگاری سغدی در مورد ایزد میترا مشاهده می‌شود. پوگاچنکووا را فریدون می‌داند. واریسی دقیق‌تر این اثر ثابت کرده است که به مجموعه پیشین تعلق ندارد. بنگرید به

G. A. Pugachenkova, "Interpretatsiia odnogo iz personazhei na Biiianaimanskom ossuarii," *Istoriia material'noi kul'tury Usbekistana*, 27, 41-52.

³⁰Ph. J. Godrej and F. P. Mistree (eds.), *A Zoroastrian Tapestry. Art, Religion and Culture*. (Ahmedabad: Mapin, 2002).

³¹M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

³²M. Fischer, Review of M. Boyce, "A Persian Stronghold of Zoroastrianism," *Iranian Studies*, 10 (1977), 294-99; R. Langer, "From Private Shrine to Pilgrimage Centre: the Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran," in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context* (Leiden: Brill, 2004), 563-592

که تاریخ برخی از زیارتگاه‌های زرتشتی را به پرسش می‌گیرند که مری بویس متعلق به دوره پیش از اسلام می‌داند. ³³مثلاً گمان می‌کنم که عقیده او درباره مجسمه‌های کوچکی که به شکل ستاره، ماه، انسان، حیوانات اهلی، پرندگان و وسائل خانگی با خمیر و گل رس ساخته می‌شدند و آخر سال در درگاه خانه‌ها قرار می‌گرفتند و "نشانه پایان پیروزمندانۀ جملگی کش‌های آفرینش" (بویس، ۱۹۷۷، ۴۹) دانسته می‌شدند، برآمده از تصور خود اوست و نه اقوال زرتشتیان.

³⁴M. Boyce, "An old village dakhma in Iran," in Ph. Gignoux et A. Tafazzoli (eds.), *Mémorial Jean de Menasce* (Louvain: Impr. orientaliste, 1974), 3-9.

³⁵Boyce, "An old village dakhma in Iran."

برای جزئیات بیشتر بنگرید به

M. Boyce, "Some Points of Traditional Observance and of Change Among the Zoroastrians of Kerman," in C. Cereti and F. Vajifdar (eds.), *Ātaš-e dorun. The Fire Within. Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume* (Bloomington: 1st Books Library, 2003), vol. 2, 43-56.

³⁶G. V. Shishkina, "Sooruzhenie u sten Isbisketa," in E. V. Antonova and T. K. Mkrttychev (eds.), *Tsentral'naia Aziia. Istochniki, istoriia, kul'tura* [Festschrift E. A. Davidovich and B. A. Litvinskii] (Moscow: Vostochnaia literatura RAN, 2005), 755-775; E. A. Kurkina, "Rekonstruktsiia dakhmy Durmena-Isbisketa," in *Material'naia kul'tura Vostoka*, 4 (Moscow, 2005), 59-65.

تقیه، ستر و کتمان در دیانت‌های بابی و بهائی

کامران اقبال

مدیر بازنشسته بخش تاریخ اسلامی خاورمیانه
دانشگاه بوخوم، آلمان

Kamran Ekbal

ekbal.kamran@googlemail.com



ای پسر تراب. حکمای عباد آنانند که تا
سمع نیابند لب نگشایند چنانچه ساقی تا
طلب نبیند ساغر نبخشد و عاشق تا بجمال
معشوق فائز نشود از جان نخرود پس
باید حبه‌های حکمت و علم را در ارض
طیبه قلب مبدول دارید و مستور نمائید تا
سنبلات حکمت الهی از دل برآید نه از گل.^۱

سنت تقیه به معنی ستر و کتمان یا پنهان کردن
عقیده دینی، به خصوص در موقعیت‌هایی که
خطر جانی، چه برای پیغمبران، انبیاء و مرسلین
یا "مظاهر ظهور"، بنا بر اصطلاح بهائیان، و چه
برای پیروان دیانت نوین، شدت پیدا می‌کرده و
از این حیث خطر انقراض و متلاشی شدن جامعه
هنوز برپاننده و جوان خطری حقیقی بوده،
سنتی بسیار قدیمی است. این سنت نه فقط در
میان شیعیان، بلکه در بسیاری از دیانت‌های سابق
نیز رواج داشته است. از لسان حضرت مسیح
نقل شده است که می‌فرمایند: "آنچه مقدس
است به سگان مدهید و نه مرواریدهای خود را
پیش گرازان (یعنی خوک‌ها) اندازید مبادا آنها را
پایمال کنند و برگشته شما را بدرند"^۲ که قسمت
دوم این جمله امروز ضرب‌المثلی معروف در
زبان‌های مختلف و نقل قول عوام شده است.

در قرآن کریم نیز اشاراتی به این مبدأ رفته است
که علی‌الاصح شیعیان، که تقیه نزد آنها به علت
تضییقات و آزار و کشتارهای مستمر در طول
تاریخ پیش از سایر مذاهب و دیانت‌ها رواج
داشته است، به آن استناد می‌کنند. در آیه ۱۰۶
سوره النحل بر سبیل مثال آمده است: "من کفر
بالله من بعد ایمنه الا من أکره و قلبه مطمئن
بالایمن . . . فعليه غضب من الله و لهم عذاب
عظیم." بدین مضمون که خشم خداوند و عذابی
عظیم نصیب آن کسانی می‌شود که بعد از ایمان

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

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/170-193

منبع: فریدون وهمن، یکصد و شصت سال مبارزه با دیانت بهائی (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۹)، ۱۰۰. اصل تصویر در *Gekharvest (I, Art) Revue litteraire et artistique armenienne*, Nr. 4 (1911).



کشتن یک بهائی در سال ۱۹۰۵ م. [۱۲۸۵ ش] در تبریز، از يك نشریه ارمنی چاپ روسیه ۱۹۱۲ م. که شرح یک واقعه حقیقی را با تصویر نگاشته:

فتح الله دره باغی جلاد، به ابراهیم بهائی برای آخرین بار پیشنهاد می کند که حرف های خود را پس گرفته به باب لعنت و فحش بدهد و از مرگ خلاص شود. ابراهیم می گوید: ”من مرگ را از خیانت به عقیده خود ترجیح می دهم و از زجر شما و مرگ باکی ندارم... مرا نمی کشند مثل قاتل و خائن بلکه برای اینکه جنایت کار نیستم... برای اینکه تمام خلق را بدون تفاوت دوست می دارم. اگر تمام مجتهدین ایران و اهل عام جمع شوند نمی توانند عقیده اخوت و مهربانی مرا محو کنند...“
ترجمه فارسی داستان ابراهیم به نام پیروزی یک عقیده در پایگاه اینترنتی www.ketabhayebahai.com قابل دسترسی است.

آوردن کفر ورزند، جز آن کسانی که با اکراه [مجبور] به کفر شده باشند، در حینی که قلبشان مطمئن و لبریز از ایمان بوده باشد. این آیه دلالت دارد کسی که به کفر مجبور شده باشد از خشم خداوند مصون می‌ماند، به شرط اینکه ایمان خود را از دست ندهد.^۳

تقیه در اغلب ادیان رواج داشته، ولی کم‌کم و با از بین رفتن خطر انقراض جامعه‌های نخستین به دست فراموشی سپرده و مدموم شده است. مسیحیان، که امروز مسلمانان شیعه را به علت تقیه نکوهش می‌کنند، از یاد برده‌اند که خود در قرن‌های نخستین دینانشان را پنهان می‌کردند و با رسم رمز علامت ماهی خود را به همدیگر معرفی می‌کردند. سنی‌ها نیز که خود از صدر اسلام زمام امور را در تحت اختیار داشتند و کمتر در معرض خطر قرار گرفتند، آیات قرآنی را از یاد برده و شیعیان را متهم به دورویی و دروغ مصلحت‌آمیز و تقیه می‌نمایند. همچنین، جامعه بهائی نیز امروز رواج فوق‌العاده سنت تقیه را در بیش از نیمی از تاریخ صدوشصت ساله خود به دست فراموشی سپرده و با وجود خاطرات قدمای بهائیان و زندگی‌نامه‌های بهائیان نخستین که لبریز از اشارات بی‌حد و حصر و آشکار به رواج تقیه در هشت دهه اول این دیانت است، قائل به این است که تقیه از ابتدا و در طول تاریخ آئین هیچ‌گونه نقشی بازی نکرده و از همان ابتدا منسوخ و مدموم بوده است.

و چه بسا اگر در مجامع مختلفه فرهنگی و ادبی بهائی سخنرانی جرأت کرده و اشاره‌ای به این مسئله بکند، این بحث از نظر بعضی از حاضرین محترم مردود می‌شود، بخصوص وقتی که حاضرین ایرانی و شرقی بوده و خود از دوران طفولت جز این نشنیده باشند. آنها عموماً شهدایی را که در طول تاریخ بهایی جان خود را عاشقانه فدای عقیده خود کرده‌اند دلیل بر این می‌گیرند که تقیه در میان بهائیان از ابتدا منع شده بوده است و از یاد می‌برند که شیعیان نیز علی‌رغم حق تقیه و کتمان کردن عقیده، در طول تاریخ هزاران شهید داده‌اند؛ نفوسی که عاشقانه از تقیه در همه

ادوار و همه اطوار ابا داشته و تشنه شهادت در راه حق بودند، بدون اینکه شهادت آنها دلالت بر منع تقیه نزد شیعیان باشد.

بحث ما نشان خواهد داد که تقیه، ستر و کتمان، گاهی نیز تحت عنوان حکمت، در دوران شخصیت‌های بنیادین بابی و بهائی، یعنی سیدعلی محمد باب، میرزا حسینعلی نوری بهاءالله و عباس افندی عبدالبهاء، نزد بابیان و بهائیان معمول و متداول بوده و رواج فوق‌العاده زیاد داشته است. به معنی دیگر، مسئله‌ای کاملاً طبیعی بوده و غیر آن. یعنی تقیه نکردن، صورت استثنائی داشته است. همچنین، روشن خواهد شد که رواج این سنت نه فقط بر اساس عادات و تقلید دیرینه و ریشه‌دار آن بوده، بلکه مستند بر نص صریح بیانات باب، بهاءالله و عبدالبهاء می‌باشد که در موقعیت‌های مختلف امر صریح به تقیه کرده‌اند. در خاتمه این مقاله همچنین واضح می‌شود که این سنت برای بار اول در دوره ولایت امر شوقی افندی (۱۹۲۱-۱۹۵۷) و با اصرار و پافشاری شدید ایشان ممنوع و مدموم شده و کم‌کم از طرف بعضی از بهائیان به فراموشی سپرده شده است، در حینی که دیگرانی از آنان به علل متعدد هنوز بدان متمسک هستند. علیهذا واضح می‌شود که تقیه امروز به نص صریح نوشته‌های شوقی افندی و بیت‌العدل اعظم بر اهل بهاء ممنوع و مردود است. این بررسی، با هدف حفاظت از بخش مهمی از تاریخ و فرهنگ این آئین از خطر فراموشی، جنبه‌ای تاریخی دارد.

تحریر حقیقت از مبادی اساسی دیانت بهائی است. مبدئی در اصل ضرورت تطابق دین و علم است که عبدالبهاء بدان در مقابل "حقائق" دینی و مذهبی - که علم نادرستی آنها را ثابت سازد - برتری و اولویت می‌دهد. می‌فرماید: "دین و علم توأم است. از یکدیگر انفکاک ننماید. . . هر دینی که از علم عاری است عبارت از تقلید است و مجاز است نه حقیقت." "به این مبدأ، بهائیان در مقابل سایر طوایف و اقوام می‌بالند، زیرا رکنی از ارکان آئینشان است که تمسک به آن جزیی مهم از هویتشان را تشکیل می‌دهد. تاریخ ادیان نشان

دهنده آن است که چطور به مرور زمان اضافات نامحدودی بر اصول عقاید و تاریخ نشأت و بسط و پیشرفت هر دیانت نوینی افزوده شده یا حقایق دیگری کنار گذاشته و حذف شده یا به دست فراموشی سپرده شده و در نتیجه، خرافات و دگم‌ها و عقیده‌های جزمی زیادی به جسم آن دیانت تحمیل شده که اثری از آنها در ابتدا وجود نداشته است. تاریخ‌نگاری مسئول و دقیق شاید ضمانتی باشد، هرچند ضعیف، که چنین فرایندی در اینجا و هر جای دیگر، تکرار نشود.

یکی از شروط اصلی تحری حقیقت را بهاء‌الله در کتاب ایقان که در دوران سرگونی‌شان در بغداد (۱۸۵۳-۱۸۶۳) تدوین شد، مقرون به پاک ساختن قلب ساخته‌اند؛ نه فقط از هرگونه بغض و نفرت، بلکه حتی از هرگونه اثری از آن نوع حُب و عشقی که انسان را از دیدن حقیقت کور می‌سازد. این پندار در ترجمه انگلیسی شوقی افندی به مضمون "اینکه مبدا آن حُب او را کورکورانه به اشتباه وادار کند،" آمده است.^۵

مجله پیام بهائی در مقالات بی‌شمار اشاره به رواج تقیه در بین بهائیان می‌کند و افراط نیست که بگوییم کمترین شماره‌ای وجود دارد که چنین اشاره‌ای نکرده باشد و شاید هنوز نیز شامل این اشارات باشد. پیام بهائی حتی متن الواحی را چاپ می‌کند که به نص صریح بهاء‌الله یا عبداله‌بهاء امر به تقیه می‌کنند و عجیب است که بهائیان عموماً با وجود همه، شاید به علت همان نوع عشق مفرطی که به آئینشان دارند و بهاء‌الله در کتاب ایقان به آن اشاره می‌کند، همه این اشارات را نادیده گرفته و از این گونه وقایع به مَر الکرام گذشته و می‌گذرند و همگی بر این اعتقادند که حکم تقیه را بهاء‌الله نسخ کرده است.

در مجله پیام بهائی مورخ مه ۲۰۰۶، موژان مؤمن در مقاله‌ای درباره تاریخ جامعه بهائی عشق‌آباد اشاره به این می‌کند که بهائینی که بعد از تأسیس این شهر در دهه هشتاد قرن نوزدهم بدانجا مهاجرت کردند، همان روشی را که در برابر مسلمانان در

ایران داشتند ادامه دادند، یعنی آشکارا خود را بهائی معرفی نمی‌کردند و آداب و مراسم اسلامی را به جا می‌آوردند.^۶ به همین علت، حاجی محمدرضا اصفهانی که "از بهائیان سرشناس محسوب می‌شد و آشکارا همه‌جا خود را بهائی معرفی می‌کرد،" به تاریخ هشتم سپتامبر ۱۸۸۹، یعنی سه سال قبل از وفات بهاء‌الله "در برابر جمعیتی انبوه، در روز روشن و در وسط بازار" به دست اشرار به شهادت رسید.^۷

این مطلب واضح می‌دارد که بهائیان عشق‌آباد، چنان‌که نزد بهائیان ایران معمول بود، در طول دوران بهاء‌الله خود را بهائی معرفی نمی‌کردند. کتمان امر می‌کردند و یقین داشتند که در غیر این حال در معرض قتل عام دستجمعی قرار خواهند گرفت. قاضیان روس که برای رسیدگی به این مسئله از سن پترزبورگ اعزام شده بودند، آنگاه دستور دادند که افراد دو جامعه مسلمان و بهائی در سالن دادگاه در دو دسته جداگانه بنشینند. نویسنده تأکید می‌کند که "این نخستین موقعیتی بود که بسیاری از افراد که در نهان بهائی بودند با نشستن در ردیف بهائیان توانستند دیانت خود را آشکار کنند."^۸ یکی از نتایج منفی این تحول برای بهائیان آن شد "که گرویدن شیعه‌های ایرانی به آئین بهائی که پیش از آن در چند مورد روی داده بود کاملاً متوقف گردید . . . و لذا جامعه بهائی تا اندازه‌ای به صورت جامعه‌ای بسته و درونگرا درآمد،"^۹ یعنی از وقتی که شیعیان ایرانی وادار به این شدند که عقیده نو خود را آشکار سازند، از بیم عواقب آن از گرویدن به این آئین دست برداشتند.

تقیه که از دوران ولایت شوقی افندی مردود و مذموم شده است، بلا شک تا حدودی نیز تا امروز در بعضی کشورهای متشدد اسلامی نزد بهائیان آن دیار معمول است. این روش که حتی در بین بعضی از بهائیان اروپائی، بر سبیل مثال در کشور لیتوانی قبل از فروپاشی شوروی، رایج بود،^{۱۰} هدفش منحصرأ حفظ جامعه از انقراض بوده است و نه مصلحت شخص. بهائینی نیز هستند که عقیده خود را به هدف تبلیغ دیگران پنهان می‌گذارند. مثال بسیار جالب داستان جوزف پردو

(Joseph Perdu) است که در مقام مسلمان در یکی از مساجد شهر دُرَبان جنوب افریقا در دهه ۱۹۵۰ حلقه‌ای گِیرا برای خواندن قرآن تشکیل داد که نزد جوانان مسلمان جدایت فوق العاده‌ای پیدا کرده بود، ولی در حقیقت تبلیغ امر بهائی می‌کرد.^{۱۱}

تقیه در دوران باب و ابتدای دوران بهاءالله
صدها و شاید هزارها مرجع تاریخی، که در دسترس اغلب بهائیان است، صریحاً اشاره به رواج کتمان و تقیه در بین بابیان و بهائیان اولیه می‌کنند. نگارنده این مسئله را در بیست و هفتمین کنگره مستشرقین آلمانی در اکتبر ۱۹۹۸ در شهر بن طرح و بحث کرده است.^{۱۲} رواج تقیه به قدری بوده که حتی سوژه‌ای شده است که در داستان‌ها و رمان‌های بهائی منعکس می‌شود. ملیح بهار بر سبیل مثال شرح می‌دهد چطور بهائینی که برای دیدار بهاءالله راهی بغداد می‌شدند، سفر خود را با پوشش زیارت عتبات انجام می‌دادند.^{۱۳} و چه بسا که دو همسفر که گاهی ماه‌ها با همدیگر در راه بودند، هنگام رسیدن به مقصد با تعجب می‌دیدند که هر دو هم عقیده و راهی همان مقصد بوده‌اند و در طول راه از همدیگر کتمان عقیده کرده بودند. سپهر منوچهری با استناد به مراجع معتبر بهائی مثل ظهور الحق فاضل مازندارانی، کشف الغطاء میرزا ابوالفضل گلپایگانی و میرزاهمدی گلپایگانی ده‌ها مثال برای رواج بلاقید و شرط تقیه در میان بابیان و بهائیان می‌آورد، لیکن دستور آن را به باب حصر می‌سازد و امر به تقیه نزد بهاءالله و عبدالبهاء را نادیده می‌گیرد.^{۱۴} به قول میرزا ابوالفضل گلپایگانی خطاب به شاهزاده کامران میرزا، که نقشه قتل عام بابیان تهران را در سر می‌پروراند، “بسیاری از بهائیان ایمان خود را بنوعی کتمان می‌کنند که اعضاء عائله‌شان از حال همدیگر خبر ندارند و شناختن آنها به نوع سلامت و ملایمت برای دولت ممکن نیست.”^{۱۵}

این‌که بابیان و بهائیان حتی از اعضای خانواده کتمان عقیده می‌کردند نیز در “ترجمه” شوقی افندی از تاریخ نیل زرنندی، که اصل آن تاکنون در دسترس گذاشته نشده و به عللی نامعلوم در آرشیو مرکز جهانی بهائی در حیفا از دسترس محققین “محفوظ” مانده است، به تکرار ذکر شده و بر سبیل مثال در

داستان شیخ حسن زنوزی تأکید می‌شود.^{۱۶} حسن زنوزی، کاتب الوحی سید باب، آن شخصی بود که هنگام مسجونیت باب در قلعه ماهکو الواح ایشان را تدوین و برای آیندگان حفظ کرد.^{۱۷} هنگام رسیدن وی به تبریز برای دیدار سیدعلی زنوزی، یکی از خویشاوندانش، سیدعلی نزد وی از رفتار فرزندش شکایت کرد که پسر لایعقل و بابی شده و از وی خواهش کرد او را به راه صواب هدایت کند. او نمی‌دانست که خود شیخ از پیروان شیدای باب بوده و نزد او تقیه کرده و عقیده خویش را او پنهان کرده است.^{۱۸} نیل خود نیز متمسک به تقیه بود و در مقابل پدر بارها عقیده خویش را پنهان کرده بود.^{۱۹}

ستر و کتمان عقیده در بین افراد جامعه بابیان رواج وسیع داشته و آنها عقیده خود را از یکدیگر پنهان می‌گذاشتند. سپهر منوچهری مثال‌های متعددی می‌آورد که بابیانی که از راه تقیه جان خود را از هلاکت نجات داده بودند، “برای اثبات” اخلاص خود نزد علما و مأمورین حتی از اذیت و شکنجه هم‌نوعان خود دریغ نمی‌کردند و بر سبیل مثال، با دست خود زندانیان بابی را به قصد هلاکت چوب می‌زدند تا آنها را وادار به تبری نمایند.^{۲۰}

شیوه کتمان و تقیه همچنین در بین علمای بابی رواج زیاد داشت و بسیاری از آنها در نزد مردم کوچه و بازار به اسم مسلمان، امام جمعه، مجتهد و شیخ معروف بودند. بسیاری از علمایی که به آئین نو گرویده بودند، کتمان عقیده می‌کردند تا بهتر بتوانند در مساجد تبلیغ کنند.^{۲۱} معروف-ترین اصحاب سید باب، از جمله ملامحمدعلی بارفروشی، “قدوس”، یا ملامحمدعلی حجت الاسلام زنجانی، “حجت”، رهبران انقلابی قیام-های قلعه شیخ طبرسی (۱۸۴۸-۱۸۴۹) و زنجان (۱۸۵۰-۱۸۵۱) تقیه می‌کردند و دیگران را به تقیه کردن دعوت می‌کردند.^{۲۲} بسیاری از بابیان و بهائیان نیز به صورت دسته‌جمعی عقیده خود را کتمان می‌کردند.^{۲۳} تقیه نزد بابیان مستند بر احکام سید باب بوده است. ایشان در یکی از ادعیه و مناجات‌های خویش تقیه را یکی از احکام الهی ذکر می‌کنند.^{۲۴} در نامه‌ای به ملا حسین بشروئی،

شخص اولی که دعوی مهدویت باب را قبول کرده بود، در محرم ۱۲۶۰ق/دسامبر ۱۸۴۴ می فرمایند:

از ذکر کلمه مبارکه به کسانی که آن را نفی می کنند خودداری کن . . . از طریق تقیه برای احتراز از رنج و اذیت و مسجونیت پیروی کن.^{۲۵}

اخفاء اسم صاحب دعوت، به خصوص در مرحله خطرناک تکوین و شکل گیری آئین جدید، در تاریخ ادیان بی سابقه نبوده است. سید باب حواریان هجده گانه خویش را، که به حروفات حی معروف - اند، از فاش کردن اسمشان مدت ها نهی کرده بودند،^{۲۶} همچنان که حضرت مسیح نیز حواریونش را از فاش کردن رازش نهی فرموده بود.^{۲۷} عبدالبهاء دوران سید باب را صراحتاً "زمان تقیه" عنوان و اشاره می کند که چون شرب دخان را باب بر پیروانش منع کرده بود و آنها بدین علت شناسایی و مورد اذیت و در معرض قتل قرار می گرفتند، آنها "بجهت تقیه بشرب دخان پرداختند."^{۲۸}

در نوشته های عبدالبهاء نیز اشاراتی صریح به رواج تقیه موجود است که متأسفانه در ترجمه به زبان های اروپایی اصطلاح تقیه را حذف کرده - اند. در نص مخصوص به جناب محمد مصطفی بغدادی، که از حواریون بهاء الله بود، عبدالبهاء در کتاب تذکره الوفاء که شرح حال قدمای اصحاب و پیروان آئین بهائی است، بر سبیل مثال می فرمایند:

سبحان الله. با وجود آن که تعرض شدید بود و عقوبت پدید و یاران هر یک در زاویه تقیه در نهایت خوف و بیم، در چنین اوقاتی آن شخص کریم در نهایت شجاعت جسورانه حرکت می نمود.^{۲۹} این بیان در حقیقت از مراجع بسیار کمی است که عبدالبهاء با لهجه سرزنش از تقیه صحبت می کند،^{۳۰} لیکن همین لزوم بررسی اوضاع و شروط مختلف بیانات در ظاهر متناقض، به خصوص درباره تقیه، را نشان می دهد.

با وجود فراوانی مدارک تاریخی که همه حاکی از رواج سنت تقیه در بین بابیان و بهائیان است،

مایه تعجب فراوان است که مورخان بهائی رواج تقیه را عموماً انکار می کنند و چنان که در مقدمه این مقاله آمد، اغلب افراد جامعه بهائی نیز امروز عقیده دارند که تقیه سنت مذمومی بوده است که از دوران بهاء الله نهی و منسوخ شده است. بر سبیل مثال دکتر اودو شفر در استدلالیه خویش و بدون دادن مرجع می نویسند که کتمان عقیده در امر بهائی حتی هنگامی که خطر جانی وجود داشته باشد، مردود است،^{۳۱} که البته فقط در مورد اوضاع دوره ولایت شوقی افندی و زمامت بیت العدل اعظم صحت داشته و نه دوران قبل از آن. تنها اشاره ای که ادیب طاهرزاده، عضو دیرینه بیت العدل اعظم، در چهار جلد کتابش درباره تقیه داده این است که تقیه در میان شیعیان رواج داشته است.^{۳۲} در حینی که خود در کتابشان اشارات متعددی به رواج تقیه در میان بهائیان می دهند و بر سبیل مثال از مسافرینی حکایت می کنند که هنگام سفر از یکدیگر تقیه کرده و مقصد حقیقی خود را برای دیدار بهاء الله در بغداد یا عکاء از دیگران پنهان می کردند،^{۳۳} یا به لباس تاجران بخارایی، عرب های بدوی، آب فروشان و درویش صوفی در می آمدند.^{۳۴}

تقیه در دوران زمامت بهاء الله (۱۸۶۳-۱۸۹۲)

بهائیان، چنان که ذکر کردیم، عقیده خود را از افراد خانواده خویش، از دیگران و حتی از سایر بهائیان کتمان می کردند. میرزا ابوالفضل گلپایگانی ذکر می کند که مدت ها با شخصی با نام عبدالکریم ماهوت فروش رفت و آمد و مکاتبه داشت، بدون اینکه بداند که او بهائی و منزل او مرکز ملاقات بهائیان بوده است.^{۳۵} بسیار بارها بهائیان، چنان که خواهیم دید، به دستور صریح بهاء الله از روش تقیه اتباع می کردند. هنگام تبعید بهاء الله در بهار ۱۸۶۳ از بغداد به استانبول، ایشان بر سبیل مثال امر فرمودند که هم رکابان موهایشان را بلند کرده و در لباس درویشان در آیند که امن و سلامتی آنها مصون بماند.^{۳۶} همچنین، ایشان اتباعشان را که در عراق باقی ماندند نهی فرمودند که عقیده خود را آشکارا ابراز کرده و هلهله کنان در خیابان های بغداد دست به تبلیغ زنند.^{۳۷} با وجود این اشارات

فراوان که طاهرزاده خود نیز در خصوص رواج تقیه در میان بهائیان آورده است، رواج آن را مسکوت داشته و تقیه را در فهرست کتابش فقط به شیعیان نسبت می‌دهد.

اصطلاح حکمت، که در مواقع سابق‌الذکر در ادبیات بهائی از آن استفاده می‌شود، فرقی بنیادین با اصطلاح تقیه، چنان که بعداً به نص صریح بهاء‌الله خواهیم دید، ندارد. با همه این دلایل قطعی و بلاحد و حصر که از حوصله بحث ما خارج‌اند، حتی مورخان که در باره تقیه در امر بهائی پژوهش کرده و نوشته‌اند و خود مثال‌های فراوانی درباره رواج تقیه در میان بابیان و بهائیان آورده‌اند، قائل بر این‌اند که تقیه از عهد بهاء‌الله به بعد نهی شده است. خانم سوزان ستایلز منک بر سبیل مثال در مقاله‌ای که به سال ۱۹۹۶ در مجله مطالعات بهائی امریکا چاپ کرده‌اند، و مثال‌های بسیار درباره رواج این سنت در مقاله خویش گنجانده‌اند، تأکید می‌کنند که اصطلاح ”حکمت“ در آثار بهائی در حقیقت همان مفهومی را دارد که اصطلاح تقیه در بین شیعیان داشته است.^{۳۸} ایشان از محمدطاهر الممیری در تاریخ شهدای یزد نقل می‌کنند که بهائینی که متهم به بهائیت می‌شدند، بارها به صورت قطعی این تهمت را انکار می‌کردند.^{۳۹} خانم منک لیکن با وجود به دست دادن مثال‌های متعدد دیگر، ولی بدون دادن مرجع، نتیجه‌گیری می‌کنند که تقیه در آثار بهاء‌الله نسخ و مذموم شده است و این که بهاء‌الله ”به وضوح“ میان تقیه و حکمت فرق گذاشته است.^{۴۰} حتی سپهر منوچهری، علی‌رغم فهرستی شامل مثال‌های بی‌شمار که درباره تقیه در عهد بهاء‌الله جمع‌بندی کرده است، قائل بر این است که این سنت فقط تا اظهار دعوی علنی بهاء‌الله رواج داشته است و بهاء‌الله آن را مذموم دانسته است.^{۴۱} همین امر نیز نظر فیلیپ دو که نیز هست که در رساله افتتاحی خود تقیه در بهائیت را بررسی کرده است.^{۴۲}

تا حد اطلاع نگارنده در حقیقت هیچ‌گونه مدرکی در دست نیست که بهاء‌الله سنت تقیه را نسخ و نهی کرده باشند. چنان که خواهیم دید، درست عکس این صحیح است. از جهتی دیگر دلایل

فراوانی اشاره به این می‌کنند که وی نه فقط امر قاطع به تقیه کرده، بلکه خود نیز از این روش اتباع می‌کرده‌اند. تاریخ نبیل مثال‌هایی از این گونه دلایل در اختیارمان می‌گذارد. بر سبیل مثال، بعد از سوء قصد به جان ناصرالدین شاه در ۱۸۵۲، عمال دولت یکی از گماشتگان سلیمان خان ”عظیم“ را به بازار می‌کشند که همه بابیان راه، که البته تقیه می‌کرده و نامشخص بودند، تشخیص داده، معرفی کند. این شخص برای حفظ جان بابیان اشخاص دیگری را که بابی نبودند لو داده، بابی معرفی می‌کند. این داستان سوای بر ناهنجاری آن که یک فرد مؤمن بابی افراد غیرمعینی را بی‌جهت لو داده است تا جان بابیان را نجات بدهد، متضمن اشاره دیگری است که بهاء‌الله خود نیز تقیه می‌کرده‌اند و عقیده خود را آشکار نمی‌ساختند. بنا به روایت تاریخ نبیل عمال دولت آن شخص را آنگاه به سیاه‌چال برده که بهاء‌الله را در میان دیگر زندانیان بابی مشخص بکند.^{۴۳} به معنی دیگر، بهاء‌الله با وجود معرفیت و مقام الوالی خویش در نزد بابیان هنوز نزد مأموران دولتی نامشخص بودند و احتیاج به شهادت شخص سومی بود که ایشان را مشخص بکند و مؤکداً ایشان بر طبق این روایت اقرار به عقیده خویش نکرده بودند. این گونه مسائل نیز البته سابقه تاریخی داشته و داستان یهودی اسخریوطی را به یاد می‌آورد که در مقابل ۱۲ اسکه تقره می‌رود و با بوسه زدن به گونه حضرت مسیح او را نزد مأموران امپراطوری رم مشخص می‌کند. پس تقیه حتی در بین انبیاء و مرسلین نیز رواج داشته و نایست اشاره به آن نزد بهائیان باعث کدورت خاطر شود. اگر آن پیغمبران در آن دوران سخت و پر تعصب دست به تقیه نمی‌زدند و از همان روز اول به صلیب آویخته یا گلوله‌باران و اعدام می‌شدند، آئین نوین و احکام جدید را چگونه و از چه راهی اجرا می‌کردند؟

مثال دیگری نیز در تاریخ نبیل دلالت بر تقیه بهاء‌الله می‌دهد که موضوع واقعه دست‌گیری ایشان همراه با اصحاب در راه قلعه شیخ طبرسی است. هنگامی که زندانیان را به آمل می‌بردند که علما از ایشان تحقیق بکنند، بهاء‌الله دستور می‌دهند که اصحاب و هم‌رکبان تمام اسناد و

مدارک خطی تحت اختیارشان را نابود بسازند. به معنای دیگر، مدارک و اسنادی که عقیده بابی ایشان و اصحاب را ثابت می‌توانست بکنند از بین برده می‌شوند. لیکن هنگام تحقیق، مأمورین مخطوطه‌ای نزد یکی از اصحاب پیدا می‌کنند که او از نابود ساختنش غفلت کرده بود. همین امر با شوق و خوشنودی زیاد به منزله دلیل اثبات بابی بودن آن گروه تلقی می‌شود.^{۴۴} پس اینجا نیز واضح می‌شود که زندانیان، منجمله بهاء‌الله، علناً اقرار به بابی بودن نمی‌کردند و اتهام آنها به طرفداری از آئین نوین مستلزم یافتن یک دست‌نوشته بابی در نزدشان بوده است. بهاء‌الله خود تحت عنوان حکمت نهی می‌کردند "ابداً از منزل ومرسل صریحاً تکلم ننمایند."^{۴۵} و اعلام می‌کردند "آنچه امر حال در ستر باشد خاصه در آن ارض احسنست."^{۴۶} و حتی آنها را منع می‌کردند الواحشان را به دیگران بدهند: "عرض میشود که دادن سواد آن [لوح] بنفس مذکور جایز نه."^{۴۷}

کتمان عقیده و تقیه نزد پیروان بهاء‌الله از بدو دعوت ایشان رواج داشته و با وجود اینکه بیت‌العدل اعظم فیما بین نیز در یکی از نامه‌هایش برای بار اول در سال ۲۰۰۷ تأیید می‌کند که تقیه در دیانت بهائی در دوره‌های متعدد و به نسبت‌های مختلف رواج داشته است،^{۴۸} این مسئله در ادبیات بهائی هنوز مسکوت و نزد بهائیان عموماً نامعلوم مانده است.

یکی از قدیمی‌ترین اسناد این دوران عریضه طلب حمایت بهائیان جهرم به کنگره آمریکا، مورخ ۱۰ ذی‌القعده ۱۲۸۳/۱۶ مارس ۱۸۶۷م است. از یک جهت این سند دلیلی بر تکوین هویت مشخص بهائیان، چهار سال بعد از دعوی بهاء‌الله، است و از جهتی دیگر، به زبان خود عریضه‌نویسان تأکیدی بر تقیه کردنشان است. می‌نویسند که "علاوه بر آنچه درباره قتل عام، زندانی شدن و نهب و به غارت رفتن مال و اموالشان گزارش دادند، حقیقت این است که چهل هزار نفر از پیروان مرد حکیم [یعنی بهاء‌الله] در ایران و مناطق مجاور از ترس سطوت حکم‌برداران

و سلاطین هراس دارند دین خود را آشکار سازند."^{۴۹} مسلمانان نیز می‌دانستند که بهائیان اهل تقیه بوده‌اند. در تاریخ آباده، داستان پیرمردی آمده است که از ترس اهالی که برای کشتار بهائیان حمله برده بودند، انکار عقیده می‌کند ولی اهالی دست از کتک زدنش بر نمی‌دارند و تکرار می‌کنند که وی باید حتماً "بابی" خوبی باشد که دارد تقیه می‌کند و لذا نبایست او را باور کرد.^{۵۰}

انکار عقیده نزد بهائیان در مراجع متعدد دیگری نیز به چشم می‌خورد و حتی نزد بزرگان بهائی دیده می‌شود. مثلاً هنگامی که میرزا حیدرعلی اصفهانی هنگام سفری تبلیغی نزد شجاع‌الدوله، حاکم قوچان، می‌گوید که "از این طایفه نیستیم،"^{۵۱} و درباره پیرمردی با نام اشرف می‌نویسد که قبل از اعدام حاضر می‌شود انکار عقیده کند، "از این امر که نسبت می‌دهند خبر دارم ولی بهائی نیستیم،" اما حاضر به سب و لعن نشده و اعدام می‌شود.^{۵۲} همچنین، میرزا ابوالفضل گلپایگانی که به کامران میرزا نائب‌السلطنه گفته بود که بهائیان عقیده خود را حتی از افراد خاندانشان طوری مکتوم می‌گذارند که تشخیص آنها بدون خشونت ممکن نخواهد بود.^{۵۳} همین‌گونه تصرفات نزد حاجی میرزارضاقلی حکیم، برادر بهاء‌الله، نیز دیده می‌شود که چندین بار در ملاقات‌هایش با صدر اعظم، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، تماس با برادر و الایش را انکار کرده و باعث خشم مشیرالدوله شده بود.^{۵۴} بسیاری از بهائیان حتی با دشمنان خویش بر علیه هم‌کیشان خود و قتل آنها شرکت می‌کردند.^{۵۵} در بعضی احيان، انکار عقیده حتی تا حدی می‌رفت که با سب و لعن باب یا بهاء‌الله همراه می‌شد. مثال بارز سیدحسین یزدی، منشی و کاتب‌الوحي سید باب، است که تبری کرده، او را سب کرده و حتی حاضر شد بر روی وی تف بیاندازد.^{۵۶} در تاریخ نیل فقط اشاره به این می‌رود که او بنا بر دستور سید باب تقیه کرد تا نوشته‌ها و الواح او را برای آیندگان حفظ کند.^{۵۷}

رواج تقیه در میان بابیان و بهائیان البته نبایست از یادمان ببرد که صدها و هزارهایشان حاضر به نقض

عهد نبوده و هلهله کنان و در حال وجد به میدان شهادت می شتافتند. از آن جمله داستان ملا شیخ علی، ملقب به "عظیم"، است که در جریان سوء قصد به ناصرالدین شاه دور فعالی داشت و بعد از فتوای قتلش "ابتدا سیدی شریر با عصائی که در دست داشت بمغز جناب عظیم نواخت مردم از اطراف هجوم کرده آجر و سنگ باو پرتاب مینمودند و سب و لعنش میفرستادند تا عاقبت با خنجر و شمشیر بدنش را پاره پاره ساختند."^{۵۴} یا داستان شمع آجین کردن سلیمان خان را که اینجا از مطالع - الأنوار، ترجمه فارسی تاریخ نبیل، نقل می کنیم.

حاجی ملامحمود نظام العلماء در آن مجلس رو بکلانتر کرده گفت داستان قتل سلیمان خان را بیان کن. کلانتر اشاره بمیرزاتقی کدخدا کرده گفت این شخص سلیمان خان را از محبس تا مقتلش برده. حاضرین از میرزاتقی درخواست کردند که واقعه را بیان کند. میرزاتقی گفت حکومت بمن امر کرده بود که نه عدد شمع تهیه کرده و نه محل بدن سلیمان خان را سوراخ کرده در هر سوراخی شمعی فرو برم. ناصرالدین شاه بحاجب الدوله گفته بود که درباره اتهام سلیمان خان تحقیق کامل نماید و پس از اقرار او را وادار کند که از محبت باب تبری نماید و در صورت امتناع او را بنحویکه خودش میخواهد بقتل برساند. سلیمان خان گفته بود مرا شمع آجین کنید و با طبل و نی در بازار بگردانید و آخر کار بدن مرا شقه کنید. همین عمل درباره او مجرا شد و هر نیمه از بدن او را بطرفی از دروازه نو آویختند. میرزاتقی گفت چون شمعه را آوردیم و خواستیم در بدن او فرو بریم میرغضب در وقت سوراخ کردن بدنش دستش میلرزید. سلیمان خان کارد را از دست میرغضب گرفته بدن خود فرو برد و سوراخ کرد و بمیرغضب گفت چرا دستت می - لرزد؟ اینطور بدن مرا سوراخ کن. من ترسیدم سلیمان خان بمأمورین و فراشان حمله کند. اشاره کردم تا دستهای او را از عقب ببندند. سلیمان خان گفت هر جا را من اشاره کردم

سوراخ کنید. با اشاره سلیمان خان دو شمع در سینه او دو تا روی دوشهایش و یکی در زیر گردن و چهار تا در پشتش روشن کردند. صدای هیاهوی مردم و ریختن خون از زخمها او را مضطرب نساخت. با کمال شجاعت و استقامت باطراف نظر میکرد. چون کار شمع - آجین تمام شد سلیمان خان از جا برخاست. با قامتی راست مانند سرو خرامان براه افتاد. از میان صفوف جمعیت میگذشت. هر چند قدم میایستاد و بمردم میگفت شکر خدا را که بارزوی دل و جان رسیدم و تاج شهادت بر سر نهادم. ببینید محبت باب چه آتشی در دل من افروخته و دست قدرت او چگونه فدائیان خود را بمیدان جانبازی میفرستد. یکی از شمع ها که نزدیک بود تمام شود نظر سلیمان خان را جلب کرد. بصدای بلند گفت آنکه این آتش را در قلب من افروخته کاش اینجا حاضر بود و مرا میدید.

آنکه دائم هوس سوختن ما میکرد
کاش میآمد و از دور تماشا میکرد

خیال نکنید من از باده اینجهانی مست شده‌ام. محبت محبوب بیهمتا سراپای مرا گرفته روح مرا تسخیر نموده و این توانائی و قدرت را بمن عطا کرده که جمیع سلاطین و ملوک آرزوی چنین موهبتی را دارند و بحال من غبطه میخورند. گاهی هم با کمال خلوص و محبت از غلبه شوق فریاد میکشید و میگفت در دوران گذشته حضرت ابراهیم خلیل را وقتی باتش افکندند از خداوند درخواست نمود که آلام و مصائب او را تخفیف عطا کند و روح و قلبش را منتعش سازد. این بود که از مکمن غیب این ندا را شنید "یا نَارُ کونی بردا و سلاماً علی ابراهیم" (قرآن ۲۱: ۷۰). ولکن این سلیمان از اعماق قلب سوزان خود فریاد میزند و میگوید "خدایا خدایا آتش محبت خود را پیوسته در قلب من مشتعل فرما تا سراپای وجود من از شعله سوزان آن محترق گردد." میرزاتقی گفت من نمیتوانم

تمام سخنانی را که سلیمان خان گفت بگویم و تأثیر عجیب بیانات او را در مردم شرح دهم. وقتیکه وارد بازار شد مرور نسیم بر اشتعال شمعها افزود. یکی از آنها که رو بتمامی گذاشته بود شعله‌اش بزخم رسید و گوشت بدنش را سوزانید. اشتعال عاشقانه سلیمان خان افزوده گشت و شمع را مخاطب ساخته گفت ای شمع سوزان بالاخره از کار فرو ماندی و تأثیر خود را از دست دادی. دیگر شعله تو در من تأثیر ندارد. هر چه میتوانی بکوش زیرا من از زبان شعله‌های تو مژده‌ای میشنوم و آوازی بگوשמ میرسد که مرا بکوی محبوب میخواند و محبت او را در قلمب زیاد میسازد. سلیمان خان در میان جمع میرفت و مانند سردار فاتحی در بین قشون خود راه میپیمود. بدن مشتعل او مانند چراغی تابان در ظلمتی بی پایان نورافشانی مینمود و چون بمقتل رسید مردم را مخاطب ساخته گفت همه میدانید که این سلیمان دارای حشمتی بی پایان بود. فکر نمیکند برای چه از آنهمه نعمت و جلال دست کشید و به مشهد فدا میشتابد؟ این نیست مگر از محبت محبوب بی همتا. آنگاه رو بامامزاده حسن کرد و کلماتی چند بعربی گفت که معنی آنرا ندانستم. بعد بمیرغضب اشاره کرد که بمأموریت خود مشغول باش. میرغضب بدن او را شقه میکرد و او تا جان در بدن داشت بمدح و ثنای محبوب خود ناطق بود. حکایت میرزاتقی در حاضرین اثری عجیب نمود. محمود نظام‌العلماء را از شنیدن این قصه لرزه بر اندام افتاد و بی اختیار گفت چه "امر عجیبی!" و بدون آنکه کلمه‌ای دیگر بر زبان راند برخاست و از مجلس بیرون رفت.^{۵۹}

اینگونه از خودگذشتگی و فداکاری‌ها حتی بر مسلمانانی تأثیر می‌گذاشت که برای "تماشای" اعدام‌ها می‌آمدند. بر سبیل مثال، یکی از داش-مشدی‌های یزدی که برای طعنه و استهزا به بابیان اعدامی آمده بود، به قدری تحت تأثیر استقامت و آرامش خاطر آنها در مقابل شکنجه و اعدام قرار

گرفت که ناخودی صیحه برآورد که "من را نیز بکشید! من هم بایی هستم!" و به قدری این طور بی‌تابی و اصرار کرد تا او را نیز بردند و با آنها اعدام کردند.^{۶۰}

منابع بهائی و غیر بهائی شامل صدها نمونه از این-گونه فداکاری‌های بابیان و بهائیان‌اند که همچنین در رسانه‌های خارجی هم منعکس می‌شدند. روزنامه امریکایی نیشن (The Nation) از جمله به تاریخ ۲۲ ژوئن ۱۸۶۶ تحت عنوان "دیانتی جدید"، شرح مفصلی از تاریخ دیانت بابی و قتل عام شنیع پیروان باب را، از بزرگسالان نشان تا بچه‌های شیرخواره، در کشتار تهران ۱۸۵۲، به نقل از کتاب کنت آرتور دو گوپینو، مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، در دوونیم صفحه می-آورد و می‌نویسد که

در میان صفوف میرغضبان مردان، زنان و بچه‌ها را با بدن‌های شمع‌آجین شده به میدان اعدام می‌بردند، در حینی که آنها ندای انا لله و انا الیه راجعون برآورده بودند. یکی از آن بدبختان به زمین افتاده و میرغضبان او را مجدداً با ضربت‌های شلاق و سرنیزه‌هایشان راه انداختند و او ندایش را از نو آغاز کرد. بچه‌ها در میان راه از بین می‌رفتند و میرغضبان اجساد آنان را جلوی پای پدر و مادرهایشان می‌انداختند و آنها بدون اندک نگاهی از روی اجساد می‌گذشتند. به این وضع به میدان اعدام رسیده و در وسط سکوتی مهیب، نمایشنامه خونین به اتمام رسید. هیچ چیز استقامت محکومین را متزلزل نکرد و حتی یکی شان هم انکار عقیده نکرد.^{۶۱}

مراجع بی‌شماری اشاره بر این‌گونه فداکاری‌های بی‌حد و حساب بهائینی می‌کنند که حاضر به کتمان عقیده نبودند. یک مجله تبشیری مسیحی بر سبیل مثال از قول یکی از کشیشانی که یک هفته در ۱۸۹۳ نزد بهائیان در ایران گذرانده بود، نقل می‌کند که صدها تن از آنان به قتل رسیده، ولی هیچ کدامشان حاضر به نقض عهد نبوده

است.^{۶۳} از ۳۸ نفر دیگر که بدان‌ها در ۱۸۵۰ در تهران اختیار داده شده بود که از راه انکار عقیده نجات یابند، ۳۱ نفرشان انکار کرده و رها شدند.^{۶۴} اما هفت نفر باقی‌مانده، حاضر به ترک عقیده نشدند. آنها یکی بعد از دیگر جلوی چشم باقی‌ماندگان اعدام شدند و هر بار به باقی‌مانده‌ها مجدداً حق انکار عقیده داده می‌شد، ولی هیچ‌کدامشان قبول نکردند و اعدام شدند. این هفت نفر معروف به ”شهادای سبعة طهران“ در ادبیات بهائی الگوی تفانی و جان‌نثاری در راه عقیده شدند.^{۶۵} اما برای مشخص شدن اینکه تا چه حد انکار عقیده نزد بهائیان جنبه عمومی یا استثنایی داشته است، باید تحقیقات بیشتر در آینده صورت گیرد. نگارنده بیشتر بر این اعتقاد است که جنبه عمومی بودنشان غلبه داشته است.

بهاء‌الله خود در یک لوح خطاب به ”یا معشر البشر“ به لزوم تعادل بین ستر و اظهار علنی عقیده نصیحت می‌کند: ”امروز نه خائف مستور محبوب است و نه ظاهر مشهور. باید بحکمت عامل باشند و بخدمت امر مشغول.“^{۶۶} در لوحی دیگر خطاب به شیخ محمدتقی اصفهانی در ظاهر می‌گویند که خود هیچ‌گاه قادر بر ستر نبوده‌اند: ”لعمر الله [به خدا سوگند] این مظلوم قادر بر ستر نبوده. إنه أظهر ما أراد و هو المقتدر المختار [او آشکار ساخت آنچه را که خواست. او است توانا و صاحب اختیار].“^{۶۷} این بیان درباره لوح سلطان، یعنی ناصرالدین‌شاه، و به ”آنچه... که سبب الفت و مودت و اتفاق است،“^{۶۸} اشاره دارد و به همین معنی محصور است که خود هیچ‌گاه قادر بر پرده انداختن بر تعالیم الفت و مودت و اتفاق نبوده‌اند و این ربطی به مسئله مورد بحثمان، یعنی ستر و کتمان عقیده، ندارد. با این همه، بلاشک مراجع شامل بیاناتی می‌توانند بود که با یکدیگر در تباین باشند.^{۶۹}

بهاء‌الله خود، همراه با سایر افراد فامیل و باقی همراهان، در تمام دوره تبعید در بغداد (۱۸۵۳-۱۸۶۳)، ادرنه (۱۸۶۳-۱۸۶۸) و عکا (۱۸۶۸-۱۸۹۲) تقیه، ستر و کتمان عقیده می‌کردند و به مسلمان معروف بودند. به ندرت و فقط به صورت

استثنایی به عنوان نمایندگان یک دیانت جدید شناخته می‌شدند. بهاء‌الله خودشان به سنت‌های اسلامی متمسک بودند، در مسجد نماز می‌خواندند و در ماه رمضان صیام می‌کردند تا از اذیت مردم محفوظ بمانند.^{۶۹} بهاء‌الله خود تأکید بر این می‌کنند که در ماه رمضان صائم بوده‌اند. می‌فرمایند:

یا مهدی علیک سلام الله و رحمته. ایام مبارک رمضان است. روزها صائمیم و شب‌ها قائمیم و ناطق. بعضی از مدعیان محبت در اطراف از عمل و حکمت هر دو محروم‌اند و لکن الله هو الستار الخیر.^{۷۰}

بخش دوم این بیان بهاء‌الله، علاوه بر تأکید بر صیام و کتمان در روزها و قیام و کسر کتمان و نطق در شب‌ها و دور از چشمان دشمنان، دلالت بر مطلب فوق‌العاده پراهمیتی دارد. بهاء‌الله به بهائیان اشاره می‌کند که به صورت ظاهر مدعی محبت‌اند، لیکن خود را از حکمت (به معنی کتمان و تقیه) محروم کرده‌اند. مقصود از محبت‌الله اینجا نیز همان حُبی است که در کتاب ایقان در مقدمه این مقاله آورده شد که انسان را ”بجهتی بی دلیل سیر (می) دهد.“^{۷۱} بهاء‌الله آنگاه مژده می‌دهند که حتی در چنین وضعیتی که این‌گونه ”مدعیان محبت“ از حکمت و کتمان عقیده به روش خود ایشان دوری جسته و شاید از صیام در ماه رمضان خود را محروم ساخته‌اند، خداوند دانا بر اقدام آنها پرده ستر انداخته و آنها را حفظ می‌کند: ”لکن الله هو الستار الخیر.“

الواح شامل بر حکم صریح به تقیه

۱. امر صریح به تقیه از لسان بهاء‌الله در ”لوح بدیع“ که بعد از شهادت دو نفر از شهدای بزرگ آئین بهائی آمده است، یعنی آقابزرگ نیشاپوری خراسانی، ملقب به ”بدیع“ و ”فخرالشهداء“، جوان هفده‌ساله‌ای که به دستور بهاء‌الله ”لوح سلطان“ را برای ناصرالدین‌شاه برد و به همین علت دستگیر، به فلک بسته و به طرز فجیعی در ژوئیه ۱۸۶۹ از راه خُرد کردن مغز و کلاهش اعدام شد و نیز ملاعلی-جان ماهفروزکی که او را پابرنه از مازندران به

تهران روانه کرده و روز ۲۹ ژوئن ۱۸۸۳ در تهران با بوق و نقاره و شیپور به میدان اعدام روانه کرده، بدنش را قطعه‌قطعه کردند. بهاء‌الله سال‌ها پس از شهادت بدیع استقامت و فداکاری او را ستوده و هرچه در باب او گفته به "ملح الالواح" موصوف کردند.^{۷۲} هدف از امر به تقیه آنجا، چنان که هدف از تقیه در طول تاریخ بوده و نیز در متن لوح ذکر شده است، "حفظ نفوس" و حفظ جامعه جوان از انقراض و متلاشی شدن بوده است؛ هنگامی که بعد از شهادت آن دو نفر خیلی از نفوس مشتعله و شیداییان راه فدا می‌خواستند از همدیگر در راه شهادت سبقت گرفته، جان نثار محبوب خود کنند. در این لوح می‌فرمایند:

و این که از قبل مرقوم داشتید که الواح رسیده و امر تقیه در آن نازل، هذا حق [یعنی این حقیقت دارد]. بعد از شهادت حضرت بدیع [مقصود آقابرگ خراسانی است] علیه بهاء‌الله الابهی . . . و بعد از شهادت حضرت علی [مقصود ملاعلی ماهفروزکی است] من ارض میم [مازندران] . . . امر به عدم اقرار صادر . . . استروا ما عندکم [یعنی آنچه نزد خود دارید ستر و پنهان کنید]. ظلم ظالمین و غفلت غافلین به مقامی رسیده که قلم [دائماً اشاره به خود شخص بهاء‌الله است] به کلمه یکی از حروفات [اینجا یعنی ائمه اطهار] قبل تکلم نموده. التقیة دینی الی آخرها و مقصود حفظ نفوس مقدسه بوده. ملاحظه فرمائید چه مقدار از نفوس که من غیر ستر و حجاب و تقیه جان انفاق نموده‌اند امر به حکمت شد چنانچه اکثری از الواح به آن مزین.^{۷۳}

این "امر تقیه"، چنان که قبلاً ذکر شد، تا قدر اطلاع هیچ‌گاه توسط بهاء‌الله نسخ نشده است. به این ترتیب، نکات متعددی به صورت واضح آشکار می‌شوند.

اول، تأکید بر این می‌شود که "امر تقیه . . . نازل" و "امر به عدم اقرار صادر" شد.

دوم، بر این تأکید می‌شود که "ظلم ظالمین" و فداکاری‌های پیروان "که من غیر ستر و حجاب و تقیه جان انفاق نموده‌اند"، ایشان را ناچار به تمسک کردن به اصطلاحاتی کرده است از قبیل "استروا ما عندکم" و یا "التقیة دینی"، که از زبان ائمه اطهار (حروفات) نازل شده و بهاء‌الله در الواح بی‌شماری، بر سبیل مثال به محمد مصطفی بغدادی، به آن استناد می‌کنند.



آقابرگ نیشاپوری، بدیع، که لوح تقیه بعد از شهادتش صادر شد، در زنجیر میرغضبان.

سوم، علت و سبب نزول امر به تقیه ذکر می‌شود و آن "حفظ نفوس مقدسه" از انقراض و اضمحلال و قتل عام بوده است.

چهارم، اهمیت دیگر این لوح در این است که برخلاف مقوله بعضی از بهائیان که حکمت در آئین بهائی را غیر از تقیه می‌دانند، اصطلاحات تقیه و حکمت آشکارا به صورت متشابه و مترادف و دارای یک معنی و یک مضمون استفاده شده و هم‌ردیف با اصطلاحات متعدد دیگری مثل ستر و حجاب آورده شده‌اند. هدف همه این اصطلاحات مرتبط با کتمان عقیده حفظ جامعه بوده و هست.

پنجم، تأکید می‌فرمایند که حکم تقیه نه فقط در این لوح آمده است، بلکه "اکثری از الواح به آن مزین" اند و شاید بشر از دیدن آن عاجز است.

۲. در الواح دیگری نیز بهاء‌الله به نص صریح امر به تقیه فرموده‌اند. در لوحی خطاب به جناب آقاسیدخلیل، که در پیام بهائی به چاپ رسید، بعد از شرح اشتداد ظلم بر علیه احباء می‌فرمایند:

یا اسمی [ای اسم من]. جمیع نفوسی [همه کسانی] که در سجن [زندان] فی سبیل الله [در راه خداوند] وارد شده‌اند و نفوسی [کسانی] که از خوف [ترس] ظالمین مضطرب [پریشان] و متفرق گشته‌اند، کل بذکر قلم اعلی [یعنی بهاء‌الله] فائز. وارد شد بر اهل میم [یعنی مازندران] بلایائی که شبه آن در عالم شنیده نشده. لعمر الله [به خداوند قسم] این ظلم سبب فتنه و فساد کلی است در عالم . . . ان احفظ و کن من الساترین [پس حفظ کن واز آنهایی باش که پنهان می‌کنند]. . . شقاوت عباد به مقامی رسیده که قلم اعلی [یعنی بهاء‌الله] نوحه [نال] می‌نماید، چه که به کلمه اولیای قبل [ائمه اطهار] ناطق شده. **استر ذهبک و ذهابک و مذهبک [طلاهایت را، رفت و آمدت را و آئینت را پنهان کن]. و التقیة دینی و دین ابائی** [تقیه دین من و دین آبا و اجداد من است]. بعد از شهادت بدیع [یعنی آقابزرگ نیشابوری خراسانی] علیه بهائی و رحمتی، امر **حکمت محکم** در کتاب الهی نازل. یعنی به بیان صریح واضح مبین ذکر شد. همچنین بعد از شهادت حضرت علی [مقصود ملاعلی‌جان ماهروزکی شهید است] حکم **ستر نازل**. لیس لاحد ان **يعترف بهذا الامر** امام وجوه . . . [هیچ‌کس اجازه ندارد پیروی از این آئین را در مقابل دیگران اقرار کند].^{۷۴}

در این لوح نیز چند نکته را بایست تذکر داد: اول، تأکید بر اینکه هم کسانی که به بابی یا بهائی بودن مشخص شده و اکنون زندانی‌اند و هم

کسانی که از ترس ظالمین متفرق و پراکنده شده و تقیه می‌کرده‌اند، "کل بذکر قلم اعلی فائز" هستند.

دوم، مثل لوح بدیع و الواح متعدد محمد مصطفی بغدادی، بهاء‌الله در حکم تقیه به بیانات مشهور ائمه استناد می‌کنند: "استر ذهبک و ذهابک و مذهبک"، یعنی پرده بپوشان بر طلای خودت، بر رفت و آمدهای خودت و بر عقیده و مذهب خودت و همچنین، "التقیة دینی و دین ابائی"، یعنی تقیه دین من است و دین آبا و اجداد من یا "ان احفظ و کن من الساترین"، به معنی اینکه حفظ بکن [لسان خود و جامعه نوین را] و از کسانی باش که ستر کرده و کتمان عقیده می‌کنند.

سوم، مجدداً در این لوح اصطلاح حکمت را به کار می‌برند و آن را به همان معنی تقیه ذکر می‌کنند و می‌نویسند که این امر "محکم" در "کتاب الهی" نازل و همان حکم محکم حکمت حکم محکم ستر و کتمان است که نازل شده است. چهارم، در این لوح به نص صریح می‌فرمایند "لیس لأحد ان يعترف بهذا الامر امام وجوه." به مضمون اینکه هیچ‌کس حق اقرار کردن به این آئین را در مقابل دیگران ندارد.

پنجم، برای رفع هرگونه سوء تفاهم تأکید می‌شود که این حکم "به بیان صریح واضح مبین ذکر شد"، به معنای اینکه در آینده دیگر قابل به تأویل یا تفسیر نباشد.

۳. چنان که بارها به آن اشاره رفت، بهاء‌الله در الواح متعدده خویش خطاب به محمد مصطفی بغدادی، که به قول عبدالبهاء "اول شخص احباء در عراق بود"،^{۷۵} او را امر به تقیه و کتمان عقیده می‌کنند. این الواح که اکنون برای چاپ آماده می‌شوند، شاید بزرگ‌ترین مجموعه‌ای را تشکیل بدهند که خطاب به یک فردند و شامل مطالب بسیار مهم روحانی، تاریخی و سیاسی‌اند که از حوصله این مقال خارج است.^{۷۶} بر سبیل مثال، در یکی از این الواح می‌فرمایند: "یا محمد مصطفی، إنا لو نذکر الحق نخاف الفساد، و لو نستر نخاف

الاضلال: أُسْتَرُ و كُنْ مِنَ السَّاتِرِينَ. “مضمون آنکه ای محمد مصطفی، ما چنانچه حقیقت را ذکر بکنیم از فساد می ترسیم و چنانچه حقیقت را پنهان و ستر بکنیم، ترس از گمراه کردن دیگران داریم. پس ستر و پنهان بکن و از آنهایی باش که ستر می کنند.”^{۷۷}

این لوح نیز دارای دلالت‌های فوق‌العاده عبرت‌انگیز و نشان‌دهنده وضعیت روحی بلانهایت بغرنجی است که دائماً در تاریخ ادیان نوعی تضاد تشکیل داده است: از یک جهت لزوم تبلیغ و رساندن پیام حقیقت به دیگران همراه با لزوم تحریر آن حقیقت و از جهتی دیگر، ضرورت ستر و پنهان کردن آن عقیده و آن حقیقت برای جلوگیری از شر و فساد دشمنان. در این الواح آشکار است که حکم تقیه نزد بهاء‌الله تصمیمی ساده و آسان نبوده، ایشان در یک نوع بحران شدید در مقابل چنین تصمیمی قرار گرفته بودند: چنانچه به حقیقت متمسک بمانند، یعنی حکم به تقیه، ستر و کتمان ندهند، این باعث فساد دیگران و قتل بهائیان و متلاشی شدن جامعه می‌شود و چنانچه حقیقت را مستور و پنهان بکنند، این از جهتی دیگر سبب گمراهی دیگران می‌شود. با وجود چنین بحرانی، تصمیم واضح و روشن است: “استر و کن من الساترین”، پنهان بکن و از آنهایی باش که عقیده خود را ستر و پنهان می‌کنند.

الواح بی‌شماری در مجموعه الواح بهاء‌الله خطاب به محمد مصطفی بغدادی شامل دستور بر ستر و کتمان هست که مختصری از آنها را که به عنوان ستر آمده‌اند در اینجا برای نمونه همراه با صفحاتشان می‌آوریم:

- “ثم استر اسرار القضاء” (اسرار ماجرا را پنهان و مستور کن، ۶۰).
 - “آنچه امر حال در ستر باشد خاصه در آن ارض احسنست” (۱۶۰).
 - “عليك بما نطق به صاحب المعراج روح ما سواه فإياه استر ذهابك و ذهابك و مذهبك ان

استر اللئالی كلها عن كل الأبصار” (آنچه را که حضرت محمد بیان فرمود، یعنی رفت و آمدت را، طلاهایت را، مذهبت را و همه مرواریدها را از چشم همه پنهان کن، ۲۲۸-۲۲۹).
 - “أشهد أن حضرتكم سترتم” (شهادت می‌دهم که حضرت‌عالی ستر و کتمان کردید، ۲۵۶).
 - “يا مصطفی ينبغى اليوم الستر الجليل” (۲۶۳).
 - “أصل الشجرة و وجب على كل نفس حفظها و القيام بخدمتها و سترها” (اصل درخت است که همه باید آن را نگهداری کنند، به خدمت آن اقدام کنند و آن را پنهان یا محفوظ نگه دارند، ۲۶۳).
 - “در هر حال ستر امر لازمست” (۲۶۵).
 - “بقدر مقدور در ستر امر سعی نمایند” (۲۶۹).
 - “فاعلم إنا نستر قصص السجن” (بدان که ما ماجراهای زندان عکا را پنهان می‌گذاریم، ۲۷۳).
 - “لك أن تستر أمر المظلوم” (بر تو لازم است دستور/یا آئین مرا پنهان بگذاری، ۳۲۳).
 - “أن استر وكن من الساترين” (ستر و پنهان کن و از آنهایی باش که ستر و پنهان می‌کنند، ۳۲۳).
 - “أن استر ما ألقيناك” (آنچه را که ما به تو القا کردیم و گفتیم پنهان کن، ۳۲۴).
 - “ثم نوصيكم بالستر الأكبر” (به شما ستر اکبر را توصیه می‌کنیم، ۳۲۴).
 - “لحضرتكم أن تستروا كل ما ذكر في هذا الكتاب” (بر جنابعالی لازم است آنچه را که در این نامه آمد پنهان کنید، ۳۲۶).^{۷۸}

تقیه در دوران زمامت عبداله‌اء (۱۸۹۲-۱۹۲۲)

بعد از وفات بهاء‌الله (۲۹ می ۱۸۹۲) هیچ‌گونه تغییری در این شیوه تقیه و احکام مخصوص آن وارد نشد. عبداله‌اء، مثل پدر عالیقدرشان، در مسجد نماز می‌خواندند^{۷۹} و از بهائیان تقاضا می‌کردند که فعالانه در مراسم محرم و تاسوعا و عاشورا شرکت بکنند.^{۸۰} خودشان نیز در مراسم تعزیه ماه محرم شرکت می‌کردند و به روضه‌خوان خلعت می‌دادند.^{۸۱} مثل پدرشان در ماه رمضان صیام می‌کردند و عید فطر را برقرار می‌داشتند. حتی زائرین اماکن مقدسه بهائیان در حیفا را دعوت به شرکت در اعیاد اسلامی می‌کردند.^{۸۲} ازدواج و عقد قران مابین بهائیان نیز کمافی‌السابق بر طبق مراسم

شریعت اسلامی اجرا می‌شد،^{۸۳} همچنان‌که بهاء‌الله اتباعشان را به حج مکه مکرمه دعوت می‌کردند.^{۸۴} بایست اینجا تذکر داد که تمام این دلایل بر پیروی از فرایض شریعت اسلامی را نبایست فقط در منظور تقیه و کتمان عقیده دید، چه بسا که قبل از جدایی نهایی و اعلان استقلال از شرع اسلام در دوره ولایت شوقی افندی، این آئین هنوز به همان مبادی اسلام مستند بود. اغلب الواح بهاء‌الله خطاب به محمدمصطفی بغدادی بر سبیل مثال با اعزاز و تکریم و تکبیر زایدالوصف رسول اکرم شروع می‌شوند و در آنها وی به القاب “سلطان‌الوجود” (۵۲۶)، “سید‌الأمم و محبوب‌العالم” (۳۷۳)، “سید‌الرسل” (۵۰۱) “أشرف‌الخلق” (۳۷۹)، “من لا نبی بعده” (۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۷۷)، “نقطه‌الوجود” (۵۳۶) و ده‌ها لقب دیگر تکریم و تفخیم می‌شود که البته ربطی به تقیه ندارد.

در دوران عبدالبهاء نیز بهائیان سرشناس، امثال حاجی میرزاحمدتقی افغان و کیل‌الدوله، بنیادگذار مشرق‌الاذکار (معبد بهائیان) عشق-آباد، برای زیارت صحن امام رضا در مشهد می‌رفته‌اند و مراسم زیارت را با اصرار زیاد و به‌رغم ممانعت شدید علما اجرا می‌کردند.^{۸۵} به معنی دیگر، حتی در مقابل ممانعت علما از حق مشروع خود برای زیارت اماکن مقدسه شیعیان دست‌بردار نبوده‌اند و بدین وسیله بر مسلمان بودن خویش اصرار می‌ورزیدند. عبدالبهاء نیز، به مانند پدر، نزد دوستان و همسایگان و سایر مردم فلسطین به مسلمان معروف بودند. تعداد بزرگی از روشنفکران و نویسندگان ترک و عرب امپراتوری عثمانی، که بسیاری از آنها نیز با ارادت زیاد و محبت به شخص ایشان خاطرات خود را نوشته‌اند یا حتی خود بابتی و بهائی شده بودند، بعد از ساعت‌ها و روزهایی متمادی که در محضر عبدالبهاء گذرانده و با ایشان مصاحبه کرده بودند، ایشان را سرکرده یک فرقه متنور از فرقه‌های اسلام حساب می‌کردند.^{۸۶} در طول این مدت، آئین بهائی فقط در غرب به عنوان دینانی جدید معروف شد و در شرق جزئی از اسلام ماند. ماری مکسول، روحیه‌خانم، همسر شوقی افندی،

می‌نگارند که عبدالبهاء قادر بر این نشد که پوست سنت‌های اسلامی را بشکافد و از قالب آن دایره خارج شود.^{۸۷}

این‌که عبدالبهاء نیز مثل پدر خود تقیه می‌کرده‌اند کاملاً آشکار و واضح است. در مراسم خاکسپاری هر دو، جمعیت بزرگی از مسلمانان و مسیحیان و یهودیان، چه از مردم عادی و چه از سران براننده دینی و اجتماعی، شرکت کردند. اگر دعوی مظهریت و تأسیس دینانی جدید برایشان معلوم بود، بلاشک امکان نداشت که در آن مراسم شرکت کنند. همچنین، بهائیان در این دوران طبق مراسم شریعت اسلامی دفن می‌شدند و سنگ قبر آنها با نقش الفاتحه مزین بود. چنان که سنگ قبر محمدمصطفی بغدادی نیز به دستور عبدالبهاء تهیه دیده شد و با نقش الفاتحه و هوالباقی مزین گشت. مرقد این حواری بهاء‌الله در شهر اسکندرون ترکیه باقی مانده و از سوی بهائیان آن سامان نگهداری و محافظت می‌شود، لیکن سنگ اهدائی عبدالبهاء چندی پیش تبدیل به سنگی مدرن شده است که اثری از فاتحه سفارشی عبدالبهاء باقی نگذاشته است و بدین طریق بخشی از تاریخ و فرهنگ بهائی آن دوران به دست فراموشی سپرده شد.

حتی اروپاییانی که در فلسطین می‌زیستند، بهائیان را پیروان یکی از فرقه‌های اسلام می‌شناختند. روزنامه زهاد آلمانی، معروف به تمپلرها (Templer)، که در دامنه کوه کرمل در حیفا کولونی آلمانی‌ها را ساخته و هم‌زمان با بهاء‌الله در ۱۸۶۸ در انتظار رجعت مسیح به فلسطین رسیده بودند، به تاریخ ۳۰ نوامبر ۱۸۷۱ بر سبیل مثال می‌نویسد: “آنها (یعنی پیروان بهاء‌الله) را عقیده بر این است که مسیح به زودی رجعت خواهد کرد، لیکن رجعت او روحانی خواهد بود و نه جسمانی... تعداد آنها در ایران بین هفتاد هزار و هشتاد هزار نفر است و آنها عقیده خود را آشکار نمی‌سازند.”^{۸۸} جالب است که این شیداییان رجعت مسیح سه سال پس از رسیدن به ارض اقدس و همسایگی با جامعه بهائی هنوز

کمترین اشاره‌ای به اعتقاد بهائیان مبنی بر تحقق این وعده با ظهور بهاء‌الله نشنیده بودند و حتی تا بعد از وفات عبدالبهاء نیز نمی‌شنوند، در حینی که با سنت تقیه نزد بهائیان آشنا بودند. پنجاه سال بعد، همان روزنامه که اسمش عوض شده بود، دربارهٔ وفات عبدالبهاء می‌نویسد: "بعد از مرگ بهاء (مقصود بهاء‌الله است) فرزند وی، عباس، جانشین او شد. او نیز مثل پدر مسلمان ماند، لیکن اقدام می‌کرد که دیانت اسلام را راسخ‌تر بکند و از یک جانبگی‌هایش رهایی بخشد."^{۸۹}

در طول دهه‌های متمادی همسایگی و زندگی پهلو به پهلو با بهائیان، تمپلرها کمترین معلوماتی در دست نداشتند که همسایگان بهائی‌شان مسلمان نیستند. فؤاد ایزدی‌نیا در مقاله بی‌نهایت پرشمری دربارهٔ تمپلرهای آلمانی بر این مسئله تأکید می‌کند و می‌نویسد: "جمال مبارک [یعنی بهاء‌الله] اتباع خود را از تبلیغ امرالله در سرزمین عثمانی منع فرموده بودند، بنابراین تبلیغ یک گروه آلمانی مقیم حیفاً ممکن بود اشکالات زیادی برای جامعهٔ کوچک امر به وجود بیاورد."^{۹۰} خاطرات بسیاری از تمپلرها که در بخش دوم این مقاله آمده است، متضمن خاطرات بسیاری از بازماندگان تمپلرهاست که از جمله نصب خیمهٔ بهاء‌الله در هنگام قدمشان به حیفاً، ناخوشی ایشان و بستری شدنشان در منزل تمپلرها، دیدارهای متعدد عبدالبهاء از منزل تمپلرها و توقف در حیاطشان را همه و همه به خوبی بیاد دارند، لیکن هیچ‌کس از آنها به خاطر نمی‌آورد که بهاء‌الله ادعای رجعت مسیح را کرده باشد یا اینکه عبدالبهاء چونان سرکردهٔ یک دیانت جدید در خاطرشان مانده باشد. دعوی مظهریت بهاء‌الله در لوح هرتیک (Hardegg)، سرکردهٔ تمپلرهای فلسطین، به قدری پوشیده و به شیوهٔ رمز و حروف ابجد نوشته شده است که حتی برای دانشمندان متبحر بهائی امروز نیز به سادگی قابل فهم نیست، چه رسد به آقای هاردگ که بلاشک از چنین رساله‌ای، حتی اگر اصلاً قادر به خواندن آن نص می‌بود، هیچ سر در نیاورده است.^{۹۱} عبدالبهاء نیز مثل پدر خودشان در مناسبات

متعدد بهائیان را دعوت به تقیه و کتمان عقیده می‌کرده‌اند. در مجموعهٔ الواح ایشان خطاب به محمدمصطفی بغدادی، که در اختیار نگارنده هستند و همراه با الواح بهاء‌الله در حال ویرایش و آماده‌سازی برای چاپ‌اند، بسیاری از این‌گونه اشارات به چشم می‌خورد. این‌گونه نصوص در مجموعه‌های دیگری نیز آمده است. بر سبیل مثال، در مجموعهٔ مکاتیب عبدالبهاء، ایشان آشکارا و به صورت قطعی امر به تقیه می‌کنند. عبدالبهاء در نامه‌ای به تاریخ ۲۲ اکتبر ۱۹۲۱ خطاب به شیخ فرج‌الله کردی، از بهائیان سرشناس و طراز اول مصر که صاحب نشریات بی‌شماری در دورهٔ عبدالبهاء بود و مثل محمدمصطفی بغدادی از بهائیان سلحشور و شجاعی بود که دائماً بی‌باکانه و علناً ابلاغ کلمهٔ الله را می‌کردند و بدین علت مراراً و تکراراً چه از طرف بهاء‌الله و چه از طرف عبدالبهاء به حکمت و تقیه و کتمان دعوت می‌شده است، می‌فرمایند:

و اما سریان الحقیقة فی عروق الفطناء
الاذکیاء العقلاء المستعدين لكشف الحقیقة
الساطعة فسبب سرورنا. و لكن علیکم
بالحکمة التامة لأن الناس فی سبات عظیم
و حجاب غلیظ لایتمنون التقرب الی الله و
التشبث بالعروة الوثقی التي لا انفصام لها . . .
بناء علی ذلك علیکم بالتقیة.^{۹۲}

مضمون اینکه جاری شدن حقیقت در رگ‌های اشخاص بافطنت و زرنگ و عاقل که استعداد کشف حقیقت را دارند مایهٔ خوشنودی ما شد، لیکن شما بایست مراعات حکمت را به وجه اتم بکنید. چون مردم در خوابی عمیق و تحت حجابی غلیظ خفته‌اند، نمی‌خواهند به خدا نزدیک بشوند و نمی‌خواهند به عروهٔ وثقی که ناگسیختنی است متشبث باشند . . . به این علت شما باید تقیه بکنید.

در لوح دیگری که در رمل اسکندریه در ۱۹۱۱ به دست خط خود عبدالبهاء به فرج‌الله کردی خطاب شده است می‌نویسند:

ای شیخ محترم. در السن و افواه ناس مفتریاتی چند انتشار یافته که ضرر به امر دارد. لهذا باید من ملاقات با بعضی نفوسی مهمه نمایم و این افکار را زائل نمایم. و تا بحال هرکس ملاقات نمود منقلب گردید. اگر نفسی از احبا زبان به تبلیغ گشاید و به نفسی حرفی ولو به مدافعه بزند مردم بکلی فرار نمایند و نزدیک نیایند. لهذا جمال مبارک [یعنی بهاءالله] تبلیغرا در این دیار حرام فرموده‌اند. مقصود اینست که احباء باید که ایامی چند بکلی سکوت نمایند و اگر کسی سؤال نماید بکلی اظهار بی‌خبری کنند که همهمه و دمدمه قدری ساکن شود و من بتوانم که به مصر آیم و با بعضی نفوس مهمه ملاقات کنم. زیرا حال حکمت اقتضاء چنین می‌نماید. لهذا جمیع احباء را بکلی از تکلم از این امر البته حال منع فرمائید . . . ۹۳

در این دو نامه، عبدالبهاء به صورت روشن و واضح و به همان نحو که در الواح بهاءالله آمده است، امر به تقیه می‌کند. همچنین، بر این امر تأکید می‌شود که بهاءالله تبلیغ را در آن دیار و در تمام امپراتوری عثمانی منع کرده بودند، و علت منع این بود که چنان که نفسی زبان به تبلیغ گشاید، "مردم بکلی فرار نمایند" و همهمه و دمدمه، و به معنی دیگر غوغا و فساد، به وقوع پیوندد. و لذا دستور می‌فرمایند که احباء "بکلی اظهار بی‌خبری کنند . . . و بکلی از تکلم در این امر . . . منع" شوند. عبدالبهاء نیز در این الواح، مثل پدر، اصطلاح حکمت را هم‌ردیف با اصطلاح تقیه و کتمان عقیده به کار می‌برند. واضح می‌شود که اصطلاح حکمت در مراجع بهائی همان معنی و مضمون اصطلاحات تقیه و ستر و کتمان را می‌دهد.

نهی از تقیه در دوره ولایت شوقی افندی (۱۹۲۲-۱۹۵۸)

اولین اشاره به منع تقیه در توقیعی از توقیعات ولی امرالله بهائیان خطاب به محفل روحانی ملی ایران به تاریخ ۹ نوامبر ۱۹۲۷ آمده است. تا آن

زمان واضح است که تقیه در جامعه بهائی به صورت بسیار طبیعی و معمول رایج و متداول بوده است. تا دوره ولایت شوقی افندی، بهائیان عموماً نمی‌بایست دارای هویت محدد و صرفاً "بهائی" بوده باشند. عبدالبهاء تأکید بر این می‌کردند که بهائیان می‌توانند هویت سابق خود را حفظ کنند و "بهائی مسیحی، بهائی فراماسونی، بهائی یهودی یا بهائی مسلمان" باشند.^{۹۴} مهرداد امانت این حقیقت را در پژوهش معمم و فراگیر خود درباره یهودیان بهائی ایران مطرح کرده است که نشان‌دهنده هویت‌های متعدد آنان در دوران قبل از ولایت شوقی افندی است.^{۹۵} توقیع سابق‌الذکر شوقی افندی در باب هفتادودوم کتاب گنجینه حدود و احکام، تحت عنوان "در نهی از تقیه و کتمان عقیده" به چاپ رسیده است که همین عنوان به تنهایی دلیلی قطعی بر رواج تقیه تا آن ایام است. در این توقیع، شوقی افندی در خصوص سجالات احوال و قید مذهب بهائیان و روش عقد قران اسلامی در میانشان می‌نویسند:

اگر چنانچه مجبور و مکلف بر تعیین و قید مذهب گردند البته کتمان نمایند و بتظاهر و تصنع متشبث نشوند. عقیده خویشرا در کمال جرأت و وضوح اظهار نمایند و از عواقب و نتایج بیان حقیقت و ابراز مافی‌الضمیر خائف و نگران نشوند . . . مسامحه در این موارد مخل در نظام امرالله و علت توهین و تحقیر دین‌الله گردد.^{۹۶}

همچنین هشدار می‌دهند:

عقیده کتمان نمایند و از تقیه اجتناب بنمایند. از پس پرده خفا برون آیند و قدم بمیدان خدمت گذارند، مضطرب [پریشان] و هراسان نباشند . . . استحفلكم یا احباءالله ببذل الجهد الجهد . . . و التمسك بهذا الحبل‌المتين [ای بهائیان، شما را قسمتان می‌دهم، بی‌نهایت سخت و جدی کوشش کنید . . . و این طناب و بند محکم را نگاه دارید].^{۹۷}

از لحن این نامه‌ها واضح است که ترس و هراس بهائیان در دوران قبل از ۱۹۲۷ باعث تقیه و کتمان عقیده می‌شده است و آنها در این مسئله اشکالی نداشتند، بلکه با استناد به الواح بهاء‌الله و عبدالبهاء تقیه را امری مجاز و بسیار عادی و حتی ضروری تلقی می‌کردند. جمله "استحفلکم یا احباءالله"، که در متن اصلی این توقیع به خط درشت نوشته شده و به چاپ رسیده است، به معنی اینکه شما را ای احباءالله به خدا قسم می‌دهم که - چنانکه در توقیع اول آمده بود - عقیده خود را از این به بعد "درکمال جرأت و وضوح اظهار" و از پس پرده خفا برون آرید، حکایت از نگرانی بی‌حد و حصر شوقی افندی از رواج این سنت می‌کند و شاید در توقیعات دیگر کمتر دیده شود که ایشان بهائیان را به خدا قسم دهند که از عادت یا سنت دیگری دست بردارند.

در توقیعات متعدد دیگری که در سال‌های بعد از طرف ولی‌ام‌الله بهائیان در همین شأن نوشته شده است،^{۹۸} دائماً و مستمراً به منع و نهی از تقیه تذکر می‌دهند. می‌نویسند: "مبدأ اصلی که اس اساس است و انحراف از آن قطعاً ممنوع، **عدم کتمان عقیده و ترک تقیه** و مداهنه (یعنی ماست مالی کردن) با اولیای امور است..."^{۹۹}

لحن این توقیعات خطاب به اشخاصی نیست که سال‌های سال دست از تقیه برداشته و آن را سنتی مذموم حساب می‌کرده‌اند، بلکه کاملاً برعکس خطاب به افراد جامعه‌ای است که بیش از هشتاد سال پس از اعلان ظهور هنوز به صورت کاملاً طبیعی و اعتیادی متمسک به تقیه بوده و عقیده خود را کتمان می‌کرده و مراسم ازدواج و دیگر مراسم را براساس شریعت اسلامی اجرا می‌کرده و خود را در ثبت اسناد تحت عنوان مسلمان ثبت می‌کرده‌اند.

در این توقیعات و در ادبیات بهائی به بعد از آن دوره رایج می‌شود که تقیه و کتمان را "مداهنه"^{۱۰۰} "علت توهین و تحقیر"^{۱۰۱} "نظاھر و تملق"^{۱۰۲} "دروغگویی و ریاکاری"^{۱۰۳} "حیله

و تزویر"^{۱۰۴} "خدعه و دسیسه و توطئه"^{۱۰۵} به حساب آورده و آن را به شیعیان که "به تقیه و خوف و جبن عادت کرده‌اند"^{۱۰۶} منسوب دارند. اینکه این نهی خود تا چه حد سؤال‌های شرعی و قانونی با خود همراه داشته باشد، بحثی خارج از حوصله این مقال است.

با وجود این نهی صریح، شوقی افندی خود استثنائاتی را نیز قبول داشتند. مثال بارز جورج تاونزند است، کشیش ایرلندی‌ای که در ۱۹۱۸، بعد از شنیدن از این دیانت نوین با عبدالبهاء مراسله کرد و بعد از تصدیق دعوی بهاء‌الله از طرف عبدالبهاء دعوت شد که کلیسا را تحت هدایت آئین بهائی بیاورد. تاونزند که تا ۱۹۴۷ اسقف کلیسای انگلیکان ایرلند بود، سعی بر تبلیغ این امر در بین کشیشان و افراد جامعه خود می‌کرد که بهاء‌الله رجعت مسیح موعود است. فعالیت‌های تبلیغی او بی‌نتیجه ماند و در آن سال، به دستور شوقی افندی از کلیسا استعفا کرد و از مؤسسين اولین محفل روحانی بهائی دوبلین شد. شوقی افندی او را در ۱۹۵۱ به مقام رفیع یادی امرالله منصوب کرد و او تا وفاتش در ۱۹۵۷، مصدر خدمات فراوانی برای گسترش بهائیت در ایرلند و انگلستان بود.^{۱۰۷} بعد از وفات شوقی افندی در ۱۹۵۷، به‌رغم اشاراتی به بقای این سنت در اوضاع استثنائی، تقیه و کتمان به نص صریح بیت‌العدل اعظم بر اهل بها مذموم مانده است.^{۱۰۸}

دیانت‌های بابی و بهائی هر دو در مذهب شیعه اثنی عشری ریشه دارند، ریشه‌هایی بس عمیق و پایه‌دار. تقیه نزد شیعیان دو جنبه داشته است. علاوه بر جنبه حفظ جان شخص و جامعه در اوقات خطر، جنبه‌ای باطنی و روحانی نیز داشته است. چنانکه ائمه حاملان و نگهداران علم لدنی الهی‌اند که فقط با نخبگان مورد اعتماد می‌توانند آن را در میان گذارند. جامعه شیعیان نیز همانند ائمه معصوم حامل و نگهداران بخشی از آن علم - اند و وظیفه دارند آن را نگهداری و از چشم اغیار پنهان کنند و به همین سبب، این وظیفه به آنها احساس همبستگی با هم‌اندیشان و برتری

نسبت به دگراندیشان داده و رابطه مستقیم آنها را با امامان معصوم خود برقرار می‌سازد.^{۱۰۹} هدف از سنت تقیه حفظ اسرار الهی حتی در بین خود افراد جامعه درونی خودی نیز هست.^{۱۱۰} بلاشک انعکاس چنین رابطه‌ای را در جامعه بهائی نمی‌شود نادیده گرفت.

در این مقاله واضح شد که تقیه، ستر و کتمان عقیده یا به اصطلاحی دیگر، حکمت، در میان بابیان و بهائیان در طول دوران سید باب، بهاء‌الله و عبدالبهاء رواج تام داشته است و بهائیان با استناد به نص احکام قطعی باب، بهاء‌الله و عبدالبهاء در پیروی از این سنت دیرینه به هیچ‌وجه احساس شرمندگی نمی‌کرده‌اند. همچنین، روشن شد که خود سید باب، بهاء‌الله و عبدالبهاء به تقیه و کتمان متمسک بوده، در مراسم و اعیاد اسلامی شرکت می‌کرده، در ماه رمضان صیام می‌کرده و در نزد مردمان به مسلمان معروف و مشهور بوده‌اند. بهائیان نیز، مثل آنان، در مراسم تاسوعا و عاشورا شرکت می‌کرده، در مساجد نماز می‌خوانده، ازدواج اسلامی می‌کرده و حتی از بستگان و افراد فامیل کتمان عقیده می‌کرده‌اند. همچنین، واضح شد که اولین اشاره صریح به منع تقیه در توقیع شوقی افندی، مورخ ۹ نوامبر ۱۹۲۷، آمده است که با اصرار و پافشاری شدید ایشان در توقیعات متعدد بعدی، بهائیان به صورت تدریجی از این سنت دست برداشته و جامعه بهائی با استناد به این توقیعات امروز تقیه را سنتی مذموم حساب کرده و از آن اجتناب می‌جوید.

گفته شده است که "تاریخ آینه گذشته است و درس حال." اگر جامعه‌ای حافظه تاریخی خود را از دست بدهد، دچار خللی جبران‌ناپذیر می‌شود و بلاشک دچار عوارضی خواهد شد که گریبان جوامع دیگر را گرفت. تحری حقیقت از مبادی اساسی آئین بهائی و یکی از ضمانت‌های اصلی صیانت آن است. چنانچه در راه چنین شرط اساسی سد و مانعی گذاشته شود یا به هر حجتی که باشد، سانسور اجرا شود، عاقبت گمراهی دیگران و تحریف و تزویر تاریخ است.

عاقبت آن وضعیت اسفباری خواهد بود که محققان نامداری که دسترسی به این‌گونه بررسی‌ها نداشته‌اند، دانسته یا ندانسته، دست به جعل تاریخ زده و با اشمئزاز از ادیان دیگر می‌نویسند که آنها "در تحت نفوذ فرهنگ تقلید و تعبد و تقیه . . . مسخ شخصیت پیدا کردند."^{۱۱۱} یا می‌نگارند "بهائی‌ستیزان به خوبی می‌دانند که بهائیان تقیه نمی‌کنند و مرگ را بر نفی اعتقاداتشان ترجیح می‌دهند . . . جاسوسی را باید در میان کسانی جست که به آئین بهائی و تعالیم آن باور ندارند و اهل دروغ و تقیه هستند."^{۱۱۲}

چنین دیدگاه‌ها، که رواج زیاد در نشریات بهائی دارند، کمترین ربطی به تاریخ این آئین نداشته و پیروی از این سنت را به کلی نادیده گرفته و از یاد برده‌اند. علاوه بر این، در ذهن خواننده که اطلاعاتی از الواح مربوط به تقیه ندارد، مجسم می‌سازد که دروغ و تقیه یکی هستند و در نتیجه، امر به تقیه امر به دروغ است. دانسته یا ندانسته، آنها بهاء‌الله و عبدالبهاء را متهم می‌کنند که امر به دروغ و ریاکاری کرده‌اند.

اینکه تا چه درجه بهائیان در ایران امروز نیز دست به تقیه می‌زنند تا فرزندانشان برای تحصیل بتوانند وارد دانشگاه شوند یا تا تصمیم به هجرت عقیده خود را مسکوت و مکتوم می‌دارند، امری است که باید تحقیقات آینده آن را نشان دهد. بلاتردید، و برعکس مقوله‌های رایج در ادبیات بهائی، می‌شود با استناد به گزارش‌های منابع خصوصی از ایران گفت که تعداد آنها از هزاران تجاوز می‌کند.

شرط اساسی تحری حقیقت بی‌طرفی کامل، و به بیان بهاء‌الله در کتاب ایقان که در مقدمه به آن اشاره رفت، پاکسازی قلب از هر اثر بغض و نفرت و یا حتی حُب و عشقی است که دیده‌ها را تیره سازد و انسان را کورکورانه به اشتباه برد. شاید چنین حُب و عشق زیاده از حد شرح حال کسی باشد که "آن حب او را بجهتی بیدلیل میل (می) دهد،" که در ترجمه انگلیسی شوقی افندی

Washington D. C., 6 November 1912. *Abdu'l-Bahá, The Promulgation of Universal Peace* (Wilmette, Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1982), 394.

^۱ متن این بیان همراه با ترجمه شوقی افندی در ختام این مقاله آمده است. بنگرید به پانوش ۱۱۳.

^۲ مؤژان مؤمن، "شالوده اجتماعی و اهمیت تاریخی جامعه بهائی عشق آباد،" ترجمه کیومرث مظلوم، پیام بهائی، شماره ۳۱۸ (مه ۲۰۰۶)، ۳۰-۴۰، نقل از ۳۳.

^۳ مؤمن، "شالوده اجتماعی و اهمیت تاریخی جامعه بهائی عشق آباد،" ۳۳.

^۴ مؤمن، "شالوده اجتماعی و اهمیت تاریخی جامعه بهائی عشق آباد،" ۳۴.

^۵ مؤمن، "شالوده اجتماعی و اهمیت تاریخی جامعه بهائی عشق آباد،" ۳۴.

^۱ بنگرید به هوشنگ رأفت، "تاریخ مختصر کشورهای بالطریق،" پیام بهائی، شماره ۱۹۵ (فوریه ۱۹۹۵)، ۲۴-۳۰، نقل از ۲۷.

¹¹ Shamil Jeppie, *Language, Identity, Modernity. The Arabic Study Circle of Durban* (Cape Town, HSRC Press, 2007), 68-102; Shamil Jeppie, "Identity Politics and Public Disputation. A Baha'i missionary as a Muslim modernist in South Africa," *Journal for Islamic Studies*, vol. 27(2007), 150-172; see also the book review by Yasien Mohamed in *Kronos, Southern African Histories*, No. 35, (November 2009), 268f at <http://www.jstor.org/stable/41056635> and M. Haron, "Language, Identity, Modernity: The Arabic Study Circle of Durban, by Shamil Jeppie," *African Affairs*, 109:434 (September 2009), 174-175.

¹² Karman Ekbal, "Taqiyya und Kitmán in den Bábí und Bahá'í Religionen," in *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages. Norm und Abweichung*, herausgegeben von Stefan Wild und Hartmut Schild (Würzburg 2001), 363-372; see also Kamran Ekbal, "Taqiya III. Among Babis and Bahais," in *Encyclopaedia Iranica* at <http://www.iranicaonline.org/articles/taqiya-iii-among-babis-and-bahais>; see also Felipe Duque, "From 'Taqiyya' to 'Hikmat.' Bábí and Bahá'í Identity Management and Responses to Stigmatization," A thesis (unpublished), submitted to the faculty of Emory College of Emory University for B.A. with honors (29 April 2002).

^{۱۳} ملیح بهار، "از ستاره تا سرور،" پیام بهائی، شماره ۱۹۱ (اکتبر ۱۹۹۵)، ۴۱-۵۱، نقل از ۴۲.

^{۱۴} اسپهر منوچهری، کاربرد تقیه در ادیان بابی و بهائی (اکتو/ایتالیا، تکثیر به صورت فتوکی در مجمع عرفان، ۱۹۹۹)؛ نیز Sepehr Manuchehri, "The Practice of Taqiyyah (Dissimulation) in the Bábí and Bahá'í Religions," *Australian Bahá'í Studies*, 2 (2000), 221-253.

دسترس پذیر در <http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol3/taqiya.htm>

برای مراجع بیشتری درباره تقیه در دوره بابیه بنگرید به Denis MacEoin, *The Messiah of Shiraz, Studies in*

به معنی "گورکورانه [به طرفی] کشیده شدن" آمده است و به همان علت شاید او را وادار کرده باشد که مراجع اصلی و تحقیقات و بررسی - های تاریخی را نادیده گیرد. اصل این بیان را مسک الختام بحثمان می کنیم.

ولیکن ای برادر من شخص مجاهد که اراده نمود قدم طلب و سلوک در سبیل معرفت سلطان قدم [یعنی بهاء الله] گذارد باید در بدایت امر قلب را که محل ظهور و بروز تجلی اسرار غیبی الهی است از جمیع غبارات تیره علوم اکتسابی و اشارات مظاهر شیطانی پاک و منزّه فرماید و صدر را که سریر ورود و جلوس محبت محبوب ازلی است لطیف و نظیف نماید و همچنین دل را از علاقه آب و گل یعنی از نقوش شبحیه [تیره و تاریک] و صور ظلیه [واهی] مقدس گرداند بقسمی که آثار حُب و بغض در قلب نماند که مبادا آن حُب او را بجتهی بی - دلیل میل دهد و یا بغض او را از جتهی منع نماید.^{۱۱۳}

بهاء الله، کلمات مکنونه (چاپ دهلی: بی جا، بی تا)، شماره ۳۵ تأکید و تشدید بر کلمات در اینجا و در همه مقاله از نگارنده است. نگارنده از آقایان دکتر فریدون وهمن و دکتر مهرداد امانت، که با دقت و محبت درباره این مقاله بحث کردند، سپاس گزار است.

انجیل متی، باب ۷، آیه ۶.

همچنین بنگرید به سوره آل عمران، آیه ۲۹.

پیام ملکوت، جمع بندی عبدالحمید اشراق خاوری، نقل از خطابات عبدالبهاء (نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی)، ۲۹. متن انگلیسی یکی از خطابات ایشان که اصل فارسی آن در دسترس نیست واضح تر است و می گوید که دین، چنانچه در تضاد با علم باشد، "بلا تردید خرافات است."

"If religious teaching, however, be at variance with science and reason, it is unquestionably superstition. The Lord of mankind has bestowed upon us the faculty of reason whereby we may discern the realities of things. How then can man rightfully accept any proposition which is not in conformity with the processes of reason and the principles of science? Assuredly such a course cannot inspire man with confidence and real belief." Talk delivered by Abdu'l-Bahá at Universalist Church,

in the fingers, religion will be the most harmful agency on this planet,” in *Abdu'l-Bahá, Divine Philosophy* (1918), 161. <http://bahai-library.org/books/div.phil/divine.philosophy.09.html>

³¹Udo Schäfer et.al., *Desinformation als Methode. Die Baha'ismus Monographie des F. Ficicchia* (Hildesheim: Olms, 1995), 270.

³²Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 4, 92.

³³Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 2, 111.

³⁴Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 3, 56, 74, 179; vol. 4, 176.

³⁵Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 3, 93.

³⁶Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 2, 24.

³⁷Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh*, vol. 2, 25.

³⁸Susan Stiles Maneck, “Wisdom and Dissimulation. The use and meaning of hikmat in the Bahai Writings and history,” in *Bahá'í Studies Review*, vol. 6 (1996), 11-23 quote on 14, 16. http://breacaisdemon.co.uk/abs/bsr06/62_maneck_hikmat.htm; also <http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol3/taqiya.htm>

³⁹محمدطاهر مالمیری، تاریخ شهدای یزد (قاہرہ: بی جا، ۱۹۲۳)، ۳۰-۳۴، به نقل از مقاله منک.

⁴⁰Maneck, “Wisdom and Dissimulation,” 3.

⁴¹بنگرید به شماره ۱۲ خلاصه مقاله Manuchehri, “The Practice of Taqiyyah.”

⁴²“disallowed by Bahá'-Alláh,” in Felipe Duque, *From 'Taqiyya' to 'Hikmat,'* 34.

⁴³Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, 464, 465.

⁴⁴Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, 267.

⁴⁵فاضل مازندرانی، امر و خلق (نسخه اینترنتی)، جلد ۳، ۱۲۵. دسترس پذیر در <http://reference.bahai.org/fa/t/c/AK3/ak3-125.html>

⁴⁶مجموعه الواح حضرة بهاءالله بافتخار حضرة محمدمصطفى البغدادی و ضلعه و انجاله جناب حسین افندی اقبال و علی افندی احسان و امین البیدیع ابوالوفاء و الدكتور ضیاء مبسوط، نسخه خطی که به اهتمام نگارنده برای چاپ آماده می شود، ۱۶۰. ⁴⁷مجموعه الواح حضرة بهاءالله، ۱۶۰.

⁴⁸“During the course of Babi and Baha'i Dispensations, ‘taqiyyih’ has been observed in its varying degrees at different times and under different conditions.”

این سند در جواب ده سؤال شاعری بحرینی آمده که آن را در ملحقات کتابش چاپ کرده است. بنگرید به علی الجلولی، البهائیه، السیره، التأسيس، المعتمد. البهائون فی البحرین (البحرین: المنامه، ۲۰۰۷).

⁴⁹“Notwithstanding what we have said of the slaughter, imprisonment and plundering, the

Early and Middle Babism (Leiden: Brill, 2009), 508-509.

¹⁵فاضل مازندرانی، ظهورالحق، جلد ۴، ۲۹۱، به نقل از منوچهری، کاربرد تقیه، ۲۳.

¹⁶The Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, translated from the original Persian by Shoghi Effendi (repr. London: Bahá'í Publishing Trust, 1975), 222ff.

تاریخ نبیل چون به قلم شوقی افندی، جانشین عبدالبهاء و مبین شرعی آیات آثار بهائی، نقل شده است، امروز در تاریخ-نگاری بهائی جنبه تاریخ اصلی نشأت آئین را دارد.

¹⁷Shoghi Effendi, *God Passes By* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1979), BRL, 24; <http://reference.bahai.org/en/t/se/GPB/gpb-3.html.utf8?query=zun%20C3%BAz%20C3%AD&action=highlight#gr13>

اصطلاح لوح و جمع آن، الواح، که در این مقاله می آید از اصطلاحات قرآنی (البروج ۲۲، الأعراف ۱۴۵، ۱۴۵، الخ) است که در نوشته های سید باب و بهاءالله اشاره به بیانات خودشان یا بیانات سید باب است.

¹⁸Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, quote on 223.

¹⁹Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, quote on 321.

²⁰منوچهری، کاربرد تقیه، ۲۵.

²¹آبر سبیل مثال بنگرید به داستان ملاعبدالخالق یزدی در Adib Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'u'lláh* (Oxford, George Ronald, 1988-1992), 4 vols., quote on vol. 2, 109f.

²²Kamran Ekbal, “Taqiyya und Kitmán,” quote on 166.

²³محمدعلی فیضی، حضرت نقطه اولی (لانگنهاین: لجنة ملی نشر آثار امری به لسان عربی و فارسی، ۱۹۸۷)، ۳۳۲.

²⁴Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi movement in Iran 1844-1850* (Ithaca and London, Cornell University Press, 1989), 201.

²⁵به نقل از نص فارسی منوچهری، کاربرد تقیه، ۴؛ ترجمه انگلیسی در Amanat, *Resurrection and Renewal*, 200.

²⁶Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, quote on 65.

²⁷“آنگاه شاگردان خود را قدغن فرمود که به هیچ کس نگویند که او مسیح است.” انجیل متی، باب ۱۶، آیه ۲۰.

²⁸منتخباتی از مکاتیب حضرت عبدالبهاء (ویلمت، ابلی نویز: بهائی پابلیشینگ تراست، ۱۹۷۹)، جلد ۱، ۱۴۴؛ نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی.

²⁹عبدالبهاء، تذکره الوفاء فی ترجمه حیاة قدما الأحباء (حیفا: المطبعة العباسیة، ۱۳۴۳/ق/۱۹۲۴م)، ۲۰۲-۲۰۳.

“the friends, every one of them terrified, and off in some corner hiding their belief.” in Abdu'l-Bahá, *Memorials of the Faithful* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1971), 131. <http://reference.bahai.org/en/t/ab/MF/mf-48.html>

³⁰“As long as these superstitions are in the hands and these nets of dissimulation and hypocrisy

^{۵۰}بنگرید به حاشیه ۸۴ به بعد در Manuchehri, "The Practice of Tagiyyah."

^{۵۱}میرزا محمد تقی خان لسان‌الملک سپهر، ناسخ التواریخ (طهران: بی‌جا، ۱۳۳۷)، جلد ۳، ۹۹-۱۹۱ و ترجمه آن Firuz Kazemzadeh and Kazem Kazemzadeh, "The Bab. Accounts of His Martyrdom," *World Order*, 8:1 (Fall 1973), 12-14, quote on 13; see also Joseph Arthur Comte de Gaubineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Central* (Paris: Didier, 1865), 256-272, translated by Howard Garey in *World Order*, 8:1 (Fall 1973), 16-23 quote on 22-23.

^{۵۲}Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, 373.

^{۵۳}مطالع‌الأنوار، تلخیص تاریخ نبیل زرندی، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری (نسخه اینترنتی)، ۵۸۲. دسترس پذیر در <http://reference.bahai.org/download/db-fa-doc.zip>

^{۵۴}مطالع‌الأنوار، تلخیص تاریخ نبیل زرندی، ۵۶۸-۵۷۱.
^{۵۵}E. G. Browne, *A Year Amongst the Persians in the Year 1887-1888* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926; repr. London: Adam and Charles Black, 1950), 112. <http://www.h-net.org/~bahai/diglib/books/A-E/B/browne/year/yeartoc.htm>

چون مورخ شهیر انگلیسی، ادوارد براون، مثل بسیاری نویسندگان دیگر آن دوران هنوز میان بابی و بهائی فرق نمی‌گذاشت، اغلب مقصود در این حال باید اعدام بهائیان باشد.
^{۵۶}"Through the streets, between the lines of executioners, marched men, women, and children with burning splinter flaming in their wounds. The victims sing: "In truth we come from God and we return to Him". A sufferer falls in the road; he is raised by lashes and bayonet thrusts. On his legs again, he peals forth again his song. The children expire in the way. The executioners fling their bodies under the feet of their fathers and mothers, who walk over them without scarcely a glance. Thus they arrive at the place of execution, and, in the midst of the profound silence of the crowd, the bloody drama is finished. Nothing had shaken the firmness of the condemned. Not an apostate had been found among them." *The Nation* (22 June 1866), 793-795, quote on 794f.

^{۵۷}*The Missionary Herald*, 89:9 (Boston: September 1839), 375.

^{۵۸}William McElwee Miller, *The Bahá'í Faith*, William Carey Library, South Pasadena 1974, 38

^{۵۹}Shoghi Effendi, *God Passes By*, 47; see also Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early Days of the Bahá'í Revelation*, 100, 439.

^{۶۰}بهاء‌الله، منتخباتی از آثار حضرت بهاء‌الله (لانگهین: لجنة نشر آثار امری آلمان، ۱۹۸۴)، ۲۲۱.

^{۶۱}بهاء‌الله، لوح خطاب به شیخ محمد تقی اصفهانی (چاپ مصر: تجدید چاپ کانادا: مؤسسه معارف بهائی، ۲۰۰۱)، ۳۰؛

true fact is that there are about forty thousand individuals in Persia & other kingdoms desiring to follow the wise man [Bahá'u'lláh], but being afraid [sic] of the Governors and Sultans, they dare not manifest their religion."

<http://bahai-library.com/documents/petition.html>;
<http://www.h-net.org/~bahai/arabic/vol1/ardhal.htm>

نگارنده از دکتر استیو کونی (Steve Cooney) برای اشاره به این سند مهم بسیار سپاس گزار است.

^{۵۰}Aqa Mirza Qabil Abadeh'i, *Shah Abdu'llah and the Baha'is of Abadeh*, translated by Sepehr Manuchehri. http://bahai-library.com/abadehi_abdullah_bahais_abadeh

^{۵۱}حاجی میرزا حیدر علی اصفهانی، بهجت‌الصدور (چاپ ۳: هوفهایم: مؤسسه مطبوعات امری آلمان، ۲۰۰۲)، ۱۷۱. نگارنده از دکتر مهرداد امانت که صفحات این مرجع را در دسترس گذاشت بسیار سپاس گزار است. اصطلاح بالا در ترجمه انگلیسی بنا بر اصرار لجنة مسئوله به "یکی از پیروان حقیقی او" تبدیل شد:

"one of His true followers," in *Stories from The Delight of Hearts. The Memoirs of Hájí Mirzá Haydar-'Alí*, translated from the original Persian and abridged by A.Q. Faizi (Los Angeles: Kalimat Press, 1980), 83.

همین اصطلاح غیر دقیق نیز در ترجمه عربی این کتاب به کار رفته است: "واحد من أتباعه الحقيقيين"، در مقتطفات من قصص کتاب بهجت‌الصدور، ذکریات الحاج میرزا حیدر علی، ترجمه من الانكليزية الى العربية سيفي ابراهيم سيفي (بی‌جا، ۱۹۹۸)، ۴۹. دسترس پذیر در

<http://bahainafeza.files.wordpress.com/2010/06/bahjatalsedoor.doc>

^{۵۲}"می‌گویند: 'تبری کن.' می‌فرماید: 'بری و بیزارم از هر مفتري علي‌اللهی و هر ضال و مضلی و از هر مدعی کاذبی.' می‌گویند: به اسم و رسم و شخص بیزار بودن را اظهار کن.' می‌فرماید: 'تبری به اسم در اسلام بدعت است. حتی سب اصنام باسمانهم به صریح قرآن مؤکداً منهي به قوله تعالى: 'و لا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوَةً بغير علم.' (سوره الأنعام، ۱۰۸) و من شهادت می‌دهم به آنچه مسلمین شهادت می‌دهند. و حال که وارد شدم سلام کردم و حقّ علیم می‌فرماید: 'لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً.' (سوره النساء، ۹۴) می‌گویند: 'سلام تو برای حفظ جانست است.' می‌فرماید: 'شان نزول آیه مبارکه هم این است. چون در محاربه مسلمین بر کفار غلبه نمودند و کفار فرار کردند و لشکر اسلام تعاقب نمودند و رسیدند به کافر محاربان و او سلام کرد، مع ذلك او را کشتند، لذا این آیه مبارکه نازل.' حاجی میرزا حیدر علی اصفهانی، بهجت‌الصدور، ۲۳۱.

^{۵۳}فاضل مازندرانی، تاریخ ظهور الحق، جلد ۴، ۲۹۱. به نقل از نسخه اینترنتی سپهر منوچهری که ده‌ها مثال دیگر می‌آورد، بنگرید به حاشیه ۶۶ به بعد

Manuchehri, "The Practice of Tagiyyah." (Dissimulation) <http://www.h-net.org/~bahai/notes/vol3/taqiya.htm>

^{۵۴}بنگرید به حاشیه ۱۰۲ به بعد در Manuchehri, "The Practice of Tagiyyah."

نیز در نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی.
۷۶ بهاءالله، لوح خطاب به شیخ محمدتقی اصفهانی.

۷۸ بنگرید به بحث معمق آثار سید باب و مسئله تقیه ایشان در
Vahid Brown, "Autobiography in the Writings
of the Bab," in *Lights of 'Irfān, Papers presented
at the 'Irfān Colloquia and Seminars* (Wilmette:
Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, 2005), Book
6, 47-68.

۶۹ Bahariyeh Rouhani – Ma'ani, "Das Kitáb-i
Aqdas," in *Schriftenreihe der Gesellschaft für
Bahá'í Studien* (Hofheim: Bahá'í Verlag, 1995),
Bd.2, 31-50, quote on 50.

۷۷ فاضل مازندرانی، امر و خلق (هوفهایم لانگنهاین، ۱۹۸۶)،
جلد ۳، ۱۱۸.

۷۶ بهاءالله، کتاب ایقان. بنگرید به آخرین پانویست این مقاله.
۷۳ شوقی افندی درباره ملاعلی جان می‌نویسد: "دیگر از فارسان
میدان عرفان و جالسان سریر ایقان حضرت ملاعلی جان است.
آن عاشق دلدادۀ جمال رحمن را از مازندران پای پیاده بظهران
کشانند و در عرض راه آن جان پاک را بدرجهای معرض
اذیت و آزار قرار دادند که گردش مجروح شد و بدنش از کمر
تا پا آماس نمود. هنگام شهادت آب طلبید و وضو ساخت و
بنماز مشغول گردید و مبلغ نقود بجلاد هدیه نمود و در حینی
که بساحت ملیک بی‌انباز براز و نیاز دمساز بود حنجرش را
به خنجر کین بریدند و طبر روحش بملکوت ابهی پرواز کرد.
سپس جسد مبارکش را بخاک و گل آغشته و آب دهان بر
آن ریختند و مدت سه روز در انتظار ناس گذاشتند و عاقبت
قطعه‌قطعه نمودند." بنگرید به حضرت ولی امرالله شوقی ربانی،
کتاب قرن بدیع (*God Passes By*)، ترجمۀ نصرالله مودت
(چاپ ۲؛ دانداس: کتاب قرن بدیع مؤسسه معارف بهائی بلسان
پارسی، ۱۹۹۲)، ۴۰۵-۴۰۶. نسخه اینترنتی دسترس‌پذیر در
[http://reference.bahai.org/fa/t/se/GPB/gpb-421.
html#pg405](http://reference.bahai.org/fa/t/se/GPB/gpb-421.html#pg405)

همچنین فاضل مازندرانی، ظهور الحق، جلد ۸/ب، ۸۲۲-۸۲۴؛
Dawn Breakers, *Nabil's Narrative of the Early
Days of the Bahá'í Revelation*, 201; Taherzadeh,
The Revelation of Bahá'í u'lláh, vol. 4, 387f.

همراه جناب بدیع، هر دو شخص در ادبیات بهائی الگوی
از خودگذشتگی و فداکاری شده‌اند. شوقی افندی درباره جناب
بدیع، که در ژوئیه ۱۸۶۹، به طرز فجیعی با خرد کردن سرش
اعدام شد، می‌نگارند: "از جمله شهدای نامدار آن زمان جناب
آقایزرگ خراسانی است که از قلم اعلیٰ بالقباب منیعۀ بدیع
'و فخرالشهداء' ملقب گردید و این جوان نورانی که بوسیله
نبیل بامر الهی اقبال نموده بود در سال دوم سجن در سن هفده
سالگی در قشله عسکریه بمحضر مبارک جمال اقدس ابهی
مشرف گردید و چنانکه از لسان قدم در الواح مقدسه نازل
شده در آن جوهر وفا 'روح قدرت و اقتدار دمیده شد،' بخلق
بدیع یافت و خلق عظیم حاصل نمود. این بود که منقطعاً الی
الله و متهیئاً لمشهد الغداء بر ایصال لوح مبارک سلطان که از
قلم حضرت رحمن خطاب بناصرالدین شاه صادر شده بود قیام
نمود و فردا واحدا در حالی که حامل آن لوح کریم بود پیاده
بمقر معهود شتافت و چون باد بادیپیمای شد تا پس از چهارماه
بظهران ورود نمود. مدت سه روز در محل اقامت شاه در حال
صیام و قیام گذرانید تا عاقبت هنگامی که شاه بعزم شکار
بجناب شمیران در حرکت بود وی را از دور مشاهده کرد. چون

اذن حضور یافت بنهایت سکون و وقار و خضوع و احترام
بسرا پرده سلطان نزدیک شد و باین خطاب عظیم ناطق گردید
'یا سلطان قد جتتک من سبأ نبأ عظیم، فی الفور امر همایونی
صادر شد که لوح را اخذ و بعلمای دارالخلافه تسلیم نمایند
و مقرر داشت جوابی بر آن توفیق منبع بنگارند ولی علماء در
صدور جواب راه ملاحظه پیموندند و اجرای سیاست و عقوبت
را در حق آن بشیر الهی و حامل منشور یزدانی لازم و متحتم
شمردند. سپس سلطان آن لوح را بسفیر خویش در اسلامبول
ارسال داشت تا اطلاع وزرای دولت عثمانی بر مضامین لوح
موجب تشدید آتش جور و عناد آن مظاهر بغضیه نسبت بامر
الهی گردد. پس از شهادت بدیع مدت سه سال جمال اقدس
ابهی در الواح و توقیعات نازله مراتب جانبازی و فداکاری آن
فارس مضمار استقامت را ستودند و آنچه را که از قلم اعلیٰ در
شأن این شهادت عظمی نازل گشته به 'ملح الواح' موسوم و
موصوف فرمودند." کتاب قرن بدیع، ۴۰۱-۴۰۲؛ همچنین
Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'í u'lláh*, vol.
3, 174-203.

۷۳ فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۳، ۱۱۸-۱۱۹.
۷۴ برای متن کامل این لوح بنگرید به بدیع الله ایمانی،
"مسجونین مازندرانی در عهد ابهی،" پیام بهائی، شماره ۳۰۷
(ژوئن ۲۰۰۵)، ۴۰-۴۴، نقل از ۴۳-۴۴.
۷۵ عقداً البهائه، تذکره الوفاء، ۲۰۳.
۷۶ بنگرید به کامران اقبال، "مروری بر الواح حضرت بهاءالله
خطاب به محمدمصطفی بغدادی،" سفینه عرفان (دارمشتات:
عصر جدید، ۲۰۰۱)، دفتر ۴، ۱۹۲-۲۰۲. این مقاله شامل بعضی
دستورات بهاءالله راجع به ستر و حکمت نیز هست.
۷۷ مجموعه الواح حضرت بهاءالله بافتخار حضرت محمدمصطفی
البغدادی، ۱۰۴. اعراب از نگارنده است.
۷۸ اعراب گذاری از نگارنده است.

۷۹ Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'í u'lláh*,
vol.3, 179; Hasan Balyuzi, *Abdu'l- Bahá. The
Center of the Covenant of Bahá'í u'lláh* (Oxford:
George Ronald, 1987), 34.

۸۰ پیام بهائی، شماره ۱۳۸ (می ۱۹۹۱)، ۲۵.
۸۱ Balyuzi, *Abdu'l- Bahá*, 137

۸۲ بنگرید به "خاطرات بدیع بشروئی،" پیام بهائی، شماره ۱۹۳
(دسامبر ۱۹۹۵)، ۲۰-۲۴، نقل از ۲۲.

۸۳ پیام بهائی، شماره ۱۳۸ (می ۱۹۹۱)، ۲۵.
۸۴ Taherzadeh, *The Revelation of Bahá'í u'lláh*, vol.
3, 386.

۸۵ Balyuzi, *Abdu'l- Bahá*, 110; Ekbal, "Taqiyya und
Kitman," 370.

۸۶ بنگرید به رساله دکتری نجاتی الکن که برای بار اول
آرشیوهای ترکیه را در جست‌وجوی اسناد و مدارک خاص
دیانت بهائی بررسی کرده است و به طور مفصل شرح حال
این گونه روشنفکران و سیاستمداران بهائی ترک را آورده
است. از جمله بنگرید به "ترکان جوان بهائی،" ۱۸۱-۲۱۶.
Necati Alkan, "The Babi and Bahai Religions in
the Ottoman Empire and Turkey 1844 – 1928,"
(Dissertation), University of Bochum 2005,
published as *Dissent and Heterodoxy in the Late
Ottoman Empire. Reformers, Babis and Bahá'is*
(Istanbul: The Isis Press, 2008); Necati Alkan,
"The Young Turks and the Bahá'is in Palestine,"

<http://reference.bahai.org/download/ti1-fa-doc.zip>
¹⁰⁷Shoghi Effendi, *Unfolding Destiny* (UK: Bahá'í Publishing Trust, 1981), 469f. <http://reference.bahai.org/en/t/se/UD/ud-648.html>

[http://en.wikipedia.org/wiki/George_Townshend_\(Bah%C3%A1%27%C3%AD\)](http://en.wikipedia.org/wiki/George_Townshend_(Bah%C3%A1%27%C3%AD))

¹⁰⁸*The Compilation of Compilations*, Prepared by The Universal House of Justice (Mayborough: Bahá'í Publications Australia, 1991), vol. 2, 349.

¹⁰⁹بنگرید به

L. Clark, "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," in Todd Lawson, *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt* (London and New York: I.B.Tauris, 2006), 46-63.

"That the Shi'a are elected to uniquely bear secret knowledge also makes them similar to the Imams, for the rare knowledge that they preserve through taqiyya from the unworthy is like the occult knowledge of the Imams. Taqiyya thus not only gives the Shi'a a sense of superiority and solidarity against the majority; it also associates them in action with their sacred figures, the Imams. Taqiyya is the Shi'a Imitatio of the Imams," 47.

¹¹⁰Clark, "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," 48.

¹¹¹صالح مولوی نژاد، "معرفی کتاب،" پیام بهائی، شماره ۳۶۵ (آوریل ۲۰۱۰)، ۵۱.

¹¹²نادر سعیدی، "بهائی ستیزی و اتهام بهائیان به جاسوسی،" پیام بهائی، شماره ۳۵۷ (اوت-سپتامبر ۲۰۰۹)، ۳۰.

¹¹³بهاء الله، کتاب مستطاب ایقان (چاپ مصر، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م)، ۱۶۰-۱۶۱؛ نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع

و آثار بهائی، ۱۲۷. دسترس پذیر در <http://reference.bahai.org/download/ki-fa-doc.zip>

شوقی افندی در ترجمه انگلیسی خود عبارت "که مبدا آن حب او را بجهتی بی دلیل میل دهد" را به این نحو نقل کرده‌اند "که مبدا آن حب او را کورکورانه به اشتباه منجر کند."

"lest that love blindly incline him to error", *Kitáb-i-Íqán*, transl. Shoghi Effendi (Wilmette, 1974), 192. <http://reference.bahai.org/en/t/b/KI/ki-6.html.utf8?query=lestllovelblindlylinclinelhimlerror&action=highlight#gr213>

in Y. B. and E. Ginio (eds.), *Late Ottoman Palestine. The Period of Turk Rule* (London: I. B.Tauris, 2011), 258-278; see also Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire* (Oxford: OUP, 2012);

http://www.cambridge.org/gb/knowledge/isbn/item6633773/?site_locale=en_GB

⁸⁷Rúhiyyih Rabbání, *The Priceless Pearl* (London: Bahá'í Publishing Trust, 1969), 229.

⁸⁸*Süddeutsche Warte*, Nr. 48 (30 Nov. 1871), 192.

⁸⁹*Die Warte des Tempels* (Jan. 1922), 12.

⁹⁰فؤاد ایزدی‌نیا، "در انتظار موعود. زهاد آلمانی یا تمپلرهای آلمانی در حیف،" پیام بهائی، شماره ۳۱۷ (آوریل ۲۰۰۶)، بخش ۲، ۱۴-۲۲، نقل از ۲۰-۲۱.

⁹¹ترجمه انگلیسی لوح هر تیک، دسترس پذیر در

A Tablet of Bahá'u'lláh to the Templer Leader

Georg David Hardegg (d.1879), translated by Stephen Lambden. <http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/BAHA'-ALLAH/h-r-t-k.htm>

⁹²عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء (چاپ مصر، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۱م)، جلد ۳، ۳۲۵. نگارنده از دکتر اولیور شاربریت (Oliver Scharbrodt)

برای جلب توجه به این نامه سیاست گزار است.

⁹³عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء، ۳۲۶-۳۲۷.

⁹⁴*Abdu'l-Bahá in London*, 98. <http://reference.bahai.org/search?max=10&lang=en&first=1&idxname%5B%5D=en>

⁹⁵Mehrdad Amanat, *Jewish Identities in Iran. Resistance and Conversion to Islam and the Baha'í Faith* (London: I.B.Tauris, 2011), 92f.

⁹⁶گنجینه حدود واحکام، تألیف و تنظیم عبدالحمد اشراق خاوری (چاپ مجدد دهلی نو، ۱۹۸۰)، ۴۵۶-۴۵۷.

⁹⁷گنجینه حدود واحکام، ۴۵۸-۴۵۹.

⁹⁸گنجینه حدود واحکام، ۴۵۸-۴۵۹.

⁹⁹فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۴، ۱۶۰.

¹⁰⁰فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۴، ۱۶۰.

¹⁰¹فاضل مازندرانی، امر و خلق، جلد ۴، ۳۸۵؛ نسخه اینترنتی

دسترس پذیر در

<http://reference.bahai.org/fa/t/c/AK4/ak4-389.html#pg385>

¹⁰²شوقی افندی، توقیعات مبارکه (۱۹۲۷-۱۹۳۹)، ۲۷۳؛ نسخه اینترنتی دسترس پذیر در

<http://reference.bahai.org/fa/t/se/TM2/tm2-298.html#pg273>

¹⁰³علی مراد داودی، مقالات و رسائل در مباحث متنوعه، ۲۲۸؛ نسخه اینترنتی دسترس پذیر در

<http://reference.bahai.org/fa/t/o/MRMM/>

¹⁰⁴وحید رأفتی، مأخذ اشعار در آثار بهائی، جلد ۳، ۳۵۵؛

نسخه اینترنتی دسترس پذیر در

<http://reference.bahai.org/fa/t/o/MASH3/mash3-357.html#pg355>

¹⁰⁵علی مراد داودی، انسان در آئین بهائی، ۱۷۵؛ نسخه اینترنتی دسترس پذیر در

<http://reference.bahai.org/fa/t/o/IAB/iab-175.html>

¹⁰⁶پریوش سمندری خوشبین، طراز الهی، جلد ۱، ۴۳۰؛ نسخه

اینترنتی دسترس پذیر در

بافت زیرانداز و بستر و اصولاً بافندگی از اختراعات زنان است، زیرا زنان بودند که بایستی هم از خود و کودکان و هم از مردان حفاظت می‌کردند. بافت انواع فرش از کهن‌ترین حرفه‌های ایرانیان است. ابزارهای قالی‌بافی از دوره مفرغ در ایران (لرستان، خوزستان و ترکمنستان) و به فراوانی به دست آمده است.^۱ برخی از اصطلاحات قالی‌بافی به اندازه‌ای ساده است که وابستگی ابزارها را به کهن‌ترین دوره‌های زندگی ایرانیان نشان می‌دهد، مثلاً لره‌های دشمن‌زیاری به سردار و زبردان سرهیزم و بن‌هیزم می‌گویند.^۲ خود واژه قالی به معنی کاشته است، زیرا گره زدن بر تاروپود را کاشتن تصور کرده‌اند یا مانند کاشتن دیده‌اند.^۳

نیروی کار در قالی‌بافی

علی حصوری

پژوهشگر مستقل

Ali Hassouri

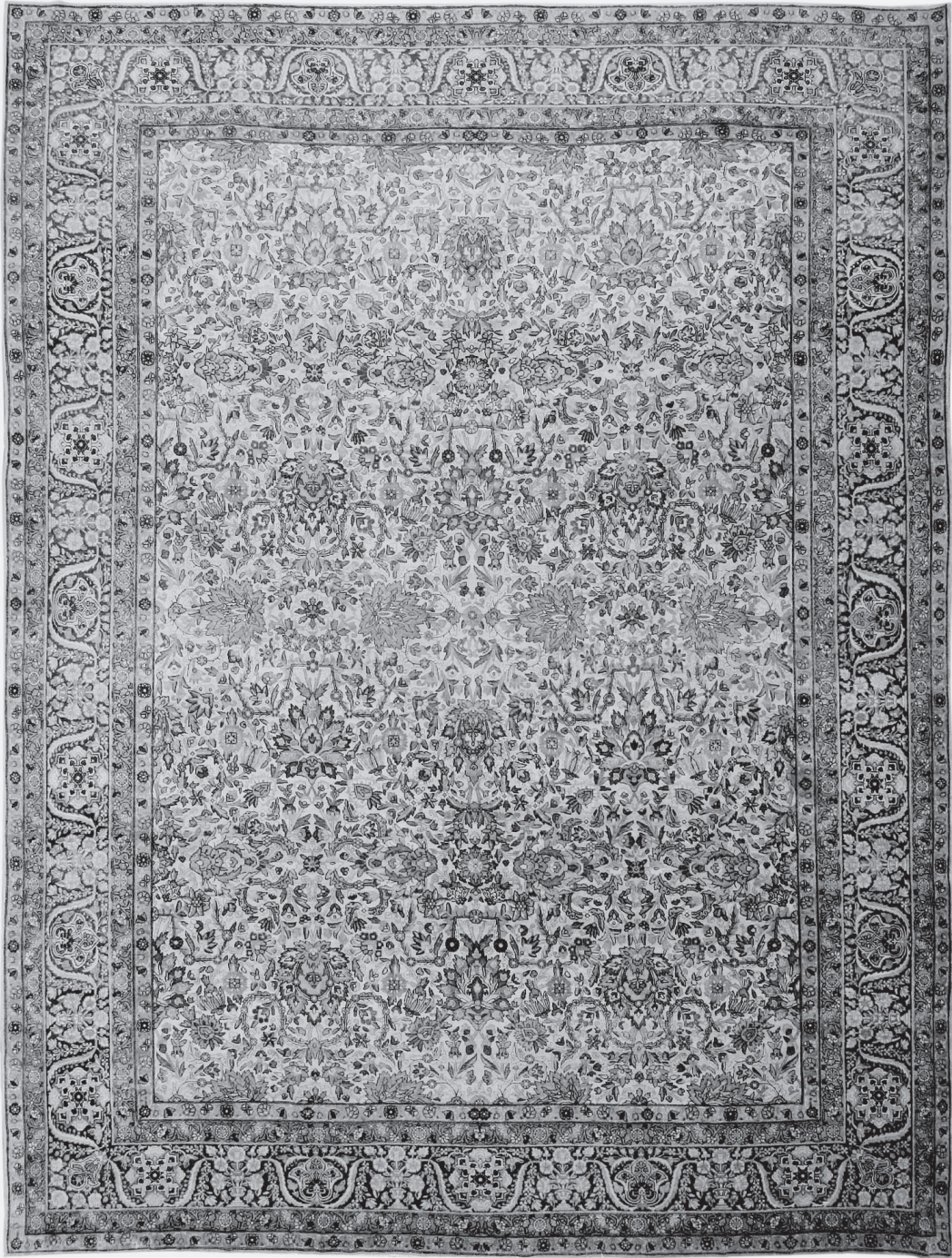
hassouri_a@yahoo.com



کهن‌ترین قالی تاریخ، که بافت قرن ۱۴م و به نام محل کشف آن به پازیریک معروف است، بی‌گمان در غرب ایران (و نیز در طبرستان) بافته شده است، زیرا فنون بافتی که در آن به کار رفته، و به‌ویژه نوع گره آن از غرب ایران است.^۴ اما بی‌هیچ گمان می‌توان دریافت که آن هم کار یک یا دو زن است، زیرا هیچ نشانی از این نداریم که پیش از دوره تیموری مردی در این کار بوده باشد. دلیلی جانبی هم برای این واقعیت داریم و آن اینکه نقش‌های قالی ایران، که به صدها می‌رسند، همه مورد علاقه زنان‌اند و می‌دانیم که نقش‌های مورد علاقه مردان چگونه و چه زمانی به روی فرش در آمده است. روی قالی ایران و به‌ویژه قالی‌های عشایری و روستایی نقش پلنگ، گرگ، شغال، شاهین و باز دیده نمی‌شود. نقش شیر را هم فقط به یاد جوانمرگان می‌بافتند، چنان که بر سر گورشان پیکره ساده‌ای از شیر می‌گذاشتند. در برابر این، نقش بز، سگ، بره، ماهی، گل، بلبل، بچه قنداقی، عروسک، آدمک و ... بسیار فراوان است.

علی حصوری دانش‌آموخته دکتری زبان‌ها و فرهنگ ایرانی دانشگاه تهران، پیش از این عضو پژوهشگر فرهنگستان ایران و استاد دانشگاه شیراز، مؤسسه آسیایی، دانشگاه تهران و علوم پزشکی ایران بوده است. مقالات او در نشریاتی مانند کلک، آینده، هنر و مردم، نقش‌ها و دست‌ها در ایران و شرق‌شناسی در آلمان و نیز در امریکا و ایتالیا منتشر شده‌اند. از آثار مهم او تصحیح نوزنامه منسوب به خیام و مجمع‌الاحکام مسعودی است. برخی از کتاب‌های او عبارت‌اند از قالی سیستان، فرش بر میناتور، نقش‌های قالی ترکمن و اقوام همسایه و کتاب فرهنگ اصطلاحات فرش ایران را در دست انتشار دارد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/194-199



قالی بافت کرمان.

از نقشه‌های قالی ایران، فقط یکی که خوشنوتی ضمنی دارد، شکارگاه یادگار اثر هخامنشیان است که ایشان در فردوس‌های کهن (باغ‌های مقدس قدیمی که الگوی بهشت بودند) به شکار می‌پرداختند.^۵ البته برخی از نقشه‌های نو که بی‌خبر از فرهنگ فرش طراحی شده‌اند به کار ما ربطی ندارند.

این نیروی عظیم کار، که همه فرش‌ها و جامه‌های مورد نیاز مردم ایران را در طول تاریخ تهیه کرده، تاکنون و به‌ویژه در تاریخ‌های اجتماعی نادیده گرفته شده است. حتی گزارشگرانی مانند سیسیل ادواردز که برای بررسی فرش ایران تقریباً عمده مناطق مهم را زیر پا نهادند، اشاره‌ای هم به نیروی کار نکرده‌اند.^۶ در سال ۱۳۵۶، طبق برآوردی که من کردم، در حدود ۴ هزار روستای بافنده داشتیم،^۷ که در هر یک دست‌کم سالانه ۱۰ تخته قالیچه تا قالی بافته می‌شد و مساحت متوسط تولید هر روستا نیز حدود ۳۰ متر برآورد شد و به این ترتیب، زنان روستایی ایران در آن سال ۱۲۰ هزار متر قالی تولید می‌کردند. ضمناً طبق همین برآورد، در آن سال در حدود ۵۰ هزار زن بافنده در میان عشایر ایران بود که هر یک سالانه دست‌کم چهار متر قالی تولید می‌کردند که جمع آن ۲۰۰ هزار متر می‌شود و جمع این دو ۳۲۰ هزار متر.

در بسیاری از روستاهای ایران کودکان هم بافت را یاد می‌گرفتند و گاه می‌بافتند. در یک دیدار از کامیاران در خانه بزرگی که دو سه خانوار در آن می‌زیستند، از شش کودک خانه سه تن که در حدود شش سال داشتند، گره زدن را یاد گرفته بودند.^۸ بی‌گمان این‌ها وقتی از کودکی در می‌آمدند و قابل کنترل می‌شدند به کار بافت می‌پرداختند. در جاهای دیگر، و از جمله در کردستان، بافندگان زیر هجده سال و حتی پانزده سال کم نبودند. این زنان که هیچ‌گونه بیمه یا خدمات درمانی نداشتند، قالی خود را به دست شوهر می‌دادند که آن را در شهر یا به پيله‌وری در ده بفروشد. او پس از فروش، فقط مواد اولیه

فرش بعدی را تهیه می‌کرد و به دست همسرش می‌داد تا فرش بعدی را ببافد.

آشکارا گاه وضعیت طوری بود که مرد توان تهیه مواد اولیه را هم نداشت. در نتیجه، سروکار خانواده با فروشندگانی می‌افتاد که نسبه می‌دادند یا مواد اولیه می‌دادند و فرش را هم خود قیمت می‌گذاشتند و بر می‌داشتند. در چنین مواردی بهره‌کشی از زنان شدیدتر می‌شد و این وضعیت در بسیاری از نقاط ایران دیده می‌شد. چنین چیزی در بین عشایر کمتر صدق می‌کرد، زیرا آنان پشم را که ماده اصلی بود خود تولید می‌کردند. مواد رنگ‌زا را یا از طبیعت بهره‌برداری می‌کردند یا می‌کاشتند. بی‌گمان اگر خانواده از اندک آگاهی بهره‌ور بود، به بهره‌کشی نمی‌افتاد، زیرا عنصر اصلی تولید نیروی کار بود.

البته پس از دهه چهل تولید با اشکالات بزرگ، از جمله رقابت با فرش ماشینی، روبه‌رو شده بود و با سرعت رو به زوال می‌رفت که رفت. در عین حال، زنان بسیاری در کارگاه‌های قالی‌بافی شهری در تبریز، تهران، کاشان، خراسان، اصفهان، قم، اراک، یزد، کرمان، بیرجند، سنندج، زنجان و چند شهر کوچک دیگر به کار منظم بافت قالی مشغول بودند که هیچ آماری از ایشان در دست نیست و حتی برآوردی از کار آنان نشده است. اما این عده، که کم هم نبودند، وضع یکسانی نداشتند. از میان همه وضع بافندگان کاشان بهتر از همه بود، زیرا بر طبق سنت، برای خود یا شوهرانشان می‌بافتند و درآمد حاصل از آن را کم‌وبیش خود صاحب می‌شدند یا بر خرج آن نظارت داشتند. در شهرهای دیگر مزدور بودند و مزدشان بر اساس ساعت کار یا تعداد گره حساب می‌شد. هیچ‌کدام از این زنان از خدمات بیمه و بهداشت بهره‌ور نبودند، حتی آنها که در کارگاه‌های شرکت فرش کار می‌کردند که سازمانی دولتی است.

همه این زنان در سال ۱۳۶۵ قالیباف بودند و گلیم‌باف در میان ایشان اندک و تقریباً منحصر به

برخی از زنان عشایر بود. گلیم کاربرد عملی خود را از دست می‌داد و بیشتر کاربرد تزئینی داشت. زیلو بسیار کم شده بود و تولیدکنندگان اندک آن، شاید مجموعاً ۵۰ نفر، در کاشان و یکی دو شهر در پیرامون یزد می‌زیستند و فقط برای مساجد می‌بافتند. پس از انقلاب، وضع مساجد بهتر شد و بیشتر از فرش ماشینی و کمتر از قالی دستباف استفاده کردند.

تفاوت قیمت بین قالی روستایی و عشایری با شهری در گذشته و تا انقلاب مشروطه چندان زیاد نبود، البته قالی‌های خرسک و گبه استثنا بوده است. اما در دوره پهلوی و با تسلط رنگ‌های شیمیایی بر فرش، تفاوت بسیار شد و نسبت درآمد در قالی روستایی و شهری یک به ده و در قالی عشایری و شهری تقریباً دو به ده بود. علت زوال قالی‌های روستایی و عشایری از جمله همین است. می‌توان گفت که بافنده روستایی، به قول شوهر یکی از بافندگان، فقط می‌توانست نان خالی خود را تهیه کند و بافنده عشایری کمی بیشتر. به همین سبب در جاهایی که ممکن بود، مانند روستاهای اطراف تبریز، زنان به بافت قالی شهری روی می‌آوردند که با هشت ساعت کار، مزد ماهانه ایشان در سال ۱۳۷۰ به سی هزار تومان هم می‌رسید که چندین برابر - در یک مورد که محاسبه شد سی و پنج برابر - درآمد زن بافنده روستایی بود.

از دوره ساسانی به بعد، قالی‌های بسیار زیبا و باشکوهی در ایران بافته شده است.^۹ این قالی‌ها بی‌گمان در کارگاه‌های ویژه بافته می‌شده‌اند. تا دوره تیموری قالی ایران دارای نقش‌های زاویه-دار و معروف به هندسی بود. در اواخر این دوره و احتمالاً فقط در هرات قالی‌هایی بافته شد که خطوط قوس‌دار (اسلیمی) داشت و به سبک گردان معروف شد.^{۱۰} از این قالی‌ها شمار بسیار اندکی در موزه‌های جهان وجود دارد. در کارگاه-های بافت همین قالی‌ها بود که مردان هم به کار مشغول بودند. این نکته را نخستین بار مردی بافنده در بیرجند برای من روشن کرد. او استدلال

کرد که چنین کاری از زنان در دوره صفوی، که تقریباً همه بی‌سواد بودند، بر نمی‌آمد. در چنان دوره‌های جهل و تعصب، بردن زنان مردم به درون کارگاه‌های درباری که اغلب در همسایگی دربار بودند، بسیار دشوار بود. البته چنین باوری در میان بیشتر آشنایان با فرش ایران هم شایع است.

سخنان این مرد در دوره صفوی مصداق دقیق دارد. کارگاه‌های قالی‌بافی هرات در این دوره نخست تقویت و سپس به اصفهان منتقل شدند، اما به‌ویژه نام محله قالیبافان در آن شهر باقی ماند. این محله تا سی سال پیش، یعنی ۱۳۶۰ که من آگاهی دارم، هنوز قالی‌های خوب و با امضای هرات تولید می‌کرد. در دوره صفوی، کارگاه‌های بافندگی دربار درست پشت عالی‌قاپو قرار داشته که در اواخر این دوره یا اندکی بعد ویران شده‌اند. این ویرانی‌ها به روایت چند پیر اصفهانی برای من در سال ۱۳۷۵، تا اواسط دوره پهلوی هنوز برجای بوده‌اند. بافندگان این کارگاه‌ها که بهترین قالی‌های تاریخ را بافته‌اند، همه مرد بودند. این کارگاه‌ها از اروپا هم سفارش می‌گرفتند. مثلاً یک بار سیگسموندا واسا، پادشاه لهستان، چهارصد قالی با نقشه‌ها و رنگ‌بندی ویژه‌ای که نشانه ذوق سوئدی او بود - او اصلاً پادشاه سوئد بود - توسط یک ارمنی به دربار ایران سفارش داد که دو بیست‌تای آن در اصفهان و دو بیست‌تا در کاشان بافته و برای او فرستاده شدند. تعداد قابل توجهی از این قالی‌ها باقی مانده‌اند و به قالی‌های لهستانی (پولونز)^{۱۱} معروف‌اند.^{۱۲}

به این ترتیب، حد اکثر گنجایش کارگاه سلطنتی با در نظر گرفتن دارهای مشغول به کارهای دربار در حدود ۲۲۰ دار قالی بود که حداکثر ۵۰۰ بافنده داشته است. البته در این دوره مردان در شهرهای تبریز، مشهد، کاشان و کرمان هم آغاز به بافت کردند، اما با همه، شمار بافندگان مرد در سراسر کشور به ۵ هزار هم نمی‌رسید و قابل مقایسه با بافندگان روستایی و عشایری و حتی شمار بسیاری از بافندگان شهری نبود که همه زن

بودند. بی‌گمان این ارقام حاصل حدس‌های ما بر اساس قرائن موجود است، اما واقعیت اصلی را که تسلط زنان بر کار قالی‌بافی است نشان می‌دهد.

شمار زنان بافنده شهری هم کم نبود. در شهرهایی مانند کاشان و کرمان، زنان مستقل بافنده درآمدهای خوب داشتند و اگر همسرشان اداری بود، تقریباً درآمد هر دو یکسان بود. اما شهرهای دیگر، و حتی تبریز، این وضع را نداشتند. زیرا در آنجا بیشتر بافندگان مزدور بودند. به طوری که من در زنجان، همدان، سنندج، سقز و چند شهر دیگر دیده‌ام، زن روستایی با مهاجرت به شهر، نه تنها کار خود را رها نمی‌کرد، بلکه راه و ارتباط پیدا می‌کرد که کالای خود را بهبود بخشد و به درآمد خانواده بیفزاید.^{۱۳}

از اوائل دوره قاجار که شرکت‌هایی خارجی مانند شرکت شوق به تولید قالی روی آوردند، اگرچه با ساختن ساختمان‌های خوبی برای کارگاه‌ها، انبارها و دفاتر خود یک قدم به پیش برداشتند،^{۱۴} اما با استخدام کودکان که پنجه‌هایشان برای کار ظریف بافت قالی تواناتر است، کودکان بافنده را پیش از رسیدن به بلوغ علیل، نابینا یا فلج می‌کردند، به طوری که یک بافنده در سن بیست سالگی دیگر قدرت حرکت نداشت و دیگران زیر بغل او را می‌گرفتند یا حتی بغل می‌کردند و پشت دستگاه می‌نشاندند. خانم معزی عکس‌های خوبی از این کودکان تهیه کرده بودند، ولی در هر دو دوره پیش و پس از انقلاب از چاپ آنها جلوگیری کردند.

باید توجه داشت که قالی ایرانی از کهن‌ترین زمان‌ها صادر می‌شده است. در تبت رقصی مذهبی وجود داشت که می‌بایستی بر روی قالی ایرانی انجام می‌شد.^{۱۵} صادرات مستمر آن در سده‌های اخیر، نخست به هند و تبت و کشورهای همسایه و سپس بریتانیا و اروپا و آمریکا بسیار مشهور و خارج از بحث ماست. این

وضع بازار بزرگی را برای قالی ایران تأمین می‌کرد و پشتوانه کار آن جمعیت بزرگ از بافندگان ایران بود. گذشته از این، هرگاه زنی در خانواده آبتن می‌شد، بافت گبه‌ای را برای نوزاد آغاز می‌کردند و این گبه بستر همیشگی آن نوزاد می‌شد، زیرا آن را طوری می‌بافتند که در سنین بلوغ هم به کار او بیاید. یعنی زن خانواده می‌بایستی برای هر فرزندش دست‌کم یک قالی (گبه/تشک) می‌بافت و چه بسیار که یک گبه پتو هم به عنوان لحاف. گذشته از این، جامه خانواده هم چه پنبه-ای یا کرباس و چه شال در روستاها بافته می‌شد. این کار چنان رواج داشت که نام برخی از روستاها با نوع بافته مربوط است، مانند روستای قالیباف در نزدیکی ملایر یا شال در منطقه اوریاد (ماه‌نشان) زنجان و شالوار در نزدیکی ابهر.

به این ترتیب جمعیت بزرگی از زنان در ایران به بافت کالایی مشغول بودند که حاصل درآمد آن تا کودتای ۱۳۳۲ بیش از درآمد نفت بود. می‌دانیم که این وضعیت در دوره قاجار طوری بود که اقتصاد ایران متکی به این صنعت بود. همه مواد اولیه این کالا جز نیل (پشم، پنبه، مواد رنگ-زای گیاهی، انواع زاج یا تثبیت‌کننده‌های رنگ) و ابزارهای آن (دوکاره پشم‌چینی، دار، چاقو، قلاب، شانه یا کرکیت، کارد و قیچی برش، تیغ پرداخت) همه در ایران تولید می‌شدند و جمعی از مردان (ابزارسازان، پرداخت‌گران، رفوگران و تعمیرکاران، پيله‌وران، قالی‌شویان و فرش-فروشان) را هم درگیر این حرفه می‌کرد. وضع نابسامان اقتصادی در سال‌های پس از کودتا شمار بزرگی از مردان را، به‌ویژه در آذربایجان، به بافت قالی‌های بسیار ظریف و گران‌قیمت صادراتی واداشت. دست‌کم در آن خطه نسبت بافنده‌های زن و مرد به هم خورد، زیرا دارهای بافت این قالی ظریف با سرعت به روستاها هم راه یافت و شهر تبریز به قطب تولید قالی‌های ظریف تبدیل شد. با مهاجرت یک آذربایجانی قالی‌باف به مشهد، در آن شهر و سپس دراصفهان هم مردانی به قالی‌بافی روی آوردند، اما شمارشان قابل مقایسه با تبریز نبود.

در دوره معاصر که باید آن را دوره پس از انقلاب دانست، به سبب اشخاص بی اطلاع، بی-صلاحیت، مغرض و سودجویی که بر تولید و صادرات این کالا و به‌ویژه قالی روستایی تسلط یافتند، تقریباً قالی‌بافی روستایی و عشایری از بین رفته است و قالی شهری، با وضع موجود، آینده چندان روشنی ندارد. تجارب تاریخی و وضعیت موجود در شمال کشورمان (گیلان و مازندران) نشان می‌دهد که هرچه شرکت زنان در تولید بیشتر باشد، نقش‌های دیگر اجتماعی آنان هم توسعه می‌یابد.^{۱۶} با زوال قالی‌بافی نیرویی عظیم فلج شده و از استقلال نسبی زنان مناطق خشک کشورمان، که با تولید قالی همراه بود، نیز کاسته شده است.

۲۶۲۲ به بعد
 ۱۰ بنگرید به علی حصوری، فرش بر مینیاتور (تهران: انتشارات فرهنگان، ۱۳۷۶).

^{۱۱}Polonaise.

^{۱۲} پوپ و آکرمن، سیری در هنر ایران، ۲۶۳۰ به بعد.
^{۱۳} در نوجوانی خود (۱۳۲۸) همراه عمه‌ام که ساکن شهر زنجان بود برای دیدن زنی بافنده به یکی از محلات حاشیه-ای شهر رفتیم. در آن محل تقریباً همه زنان خانه از مهاجران روستایی و- جز پیران از کارافتاده- قالی‌باف بودند، به طوری که خانواده با کار فرش‌بافی در اندک مدتی درآمد بیشتر و موقعیتی بهتر می‌یافت.
^{۱۴} هنوز ساختمان‌های شرکت شروق در برخی از شهرها باقی است و بهترین ساختمان‌هایی است که با ملی شدن صنعت فرش در ۱۳۱۵ به شرکت فرش ایران سپرده شده است.
^{۱۵} پوپ و آکرمن، سیری در هنر ایران، ۲۶۳۰ به بعد.
^{۱۶} نیروی کار اصلی در کشاورزی گیلان و مازندران زنان بوده‌اند و هستند. به همین علت، زنان این دو خطه آزادتر و دخالتشان در اقتصاد خانواده بیشتر و این نکته اسباب شگفتی، به‌ویژه نزد مردان، مناطق دیگر است.

^۱ علی حصوری، "ابزارهای قالی‌بافی در عهد مفرغ"، دست‌ها و نقش‌ها، شماره ۳ (۱۳۷۱)، ۱۷ به بعد.
^۲ حصوری، "ابزارهای قالی‌بافی در عهد مفرغ"، مقدمه.
^۳ A. Hassouri, "Middle Persian Word for Carpet," in *Professor Jeseter Asmussen Memorial Volume* (Copenhagen: Nashr-e Parsik, 2002).

^۴ گو اینکه درباره ایرانی بودن این قالی دیگران هم نظر داده-اند. اینک ما می‌توانیم با تقریب دقیق‌تری در این خصوص بیاندیشیم. تعریف سنت‌های قالی‌بافی در ایران نتیجه تحقیقات میدانی من طی ده سال (۱۳۶۵-۱۳۷۵) و با حمایت انتشارات فرهنگان بوده، ولی متأسفانه نتیجه آن هنوز منتشر نشده است.
^۵ علی حصوری، مبانی طراحی سنتی در ایران (تهران: نشر چشمه، ۱۳۶۱)، ۳۰ به بعد.
^۶ سیسیل ادواردز، قالی ایران، ترجمه مهین دخت صبا (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۶). او تاجری بود که در دهه بیست با یک اتومبیل مجهز همه شهرهای مهم ایران را در نوردید و کتاب خلاصه و نسبتاً جامعی از قالی ایران به دست داد.
^۷ شمار روستاهای بافنده در آغاز قرن بیستم ۶۵۰۰ برآورد می‌شود، اما ایران در جنگ نخست جهانی بیش از ۱۰ میلیون کشته داد که نتیجه خارج کردن اندوخته آذوقه ایران به-وسیله انگلستان و شوروی بود. این وضع از شمار روستاها و بافندگان شدیداً کاست.

^۸ خوشبختانه هیچ‌یک از اینان و حتی نوجوانان ده دوازده ساله هم رسماً و به شکل کار نمی‌بافتند، گرچه یادگرفته بودند. آنان دور مرا، که با مادرانشان حین بافت سخن می‌گفتم، گرفتند. آنان از من خواستند که از ایشان عکس بگیرم. من از ایشان پرسیدم چه کسی بافتن می‌داند.
^۹ توصیف یکی از این قالی‌ها که به دست سپاه اسلام افتاد و قطعه‌قطعه‌اش کردند، در تاریخ طبری آمده است. بنگرید به آرتور پوپ و فیلیس آکرمن، سیری در هنر ایران (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸)، جلد ۶،

سیاست جنسیتی "عارف‌نامه": تأملی نقادانه بر مقاله "جنسیت و آلات جنسی"

مصطفی عابدینی فرد

دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا

Mostafa Abedinifard

abedinifard@ualberta.ca



مقدمه
مقاله "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف‌نامه و هجویات ایرج میرزا"، نوشته‌ی آنا قریشیان،^۱ به موضوع عریان‌کلامی ایرج میرزا در هجویاتش، با نگاهی خاص به مثنوی عارف‌نامه، می‌پردازد. این موضوع به‌ظاهر کم‌اهمیت، یا از فرط آشکاربودن غالباً نادیده گرفته شده‌ی، چنان‌که قریشیان تأکید می‌ورزد، واکنش‌هایی عمدتاً منفی از سوی برخی منتقدان ادبی برانگیخته است. محتوای چنین واکنش‌هایی را، همان‌گونه که نویسنده نشان می‌دهد، قضاوت‌هایی مبتنی بر پارادایم‌های فرهنگی غالب درباره‌ی حجب و حیا و نیز قبح و عدم آزادی بیان امور جنسی در جامعه و فرهنگ ایرانی تشکیل می‌دهد. قریشیان ضمن نقد چنین قضاوت‌هایی، استدلال می‌کند که عریان‌کلامی ایرج میرزا در آنچه برخی منتقدانش هجویات "مستهجن"، "رکیک"، "پرده‌در" و "بی‌حیا"ی او خوانده‌اند، از اهمیت نقادانه و فرهنگی شایان توجهی برخوردار است و از این رو باید به آن اعاده‌ی حیثیت کرد.

در دفاع از اهمیت اجتماعی این هجویات به-اصطلاح "مستهجن" در برابر منتقدان آنها، قریشیان معتقد است که با طرح این قبیل هجویات "در عارف‌نامه و با اشاره به روابطی جنسی غیر از رابطه‌ی تک‌همسری بین زن و مرد، با به پرسش کشیدن پاکدینی اسلامی (پاکدامنی مذهبی) و نیز با سرپیچی از برآوردن انتظارات در حیطه‌ی به‌کارگیری کلمات مناسب در شعر، ایرج میرزا در واقع با چارچوب‌های اختراعی و حاکم در حوزه‌ی نجابت و اخلاق مبارزه می‌کند."^۳ از جمله‌ی این سنن اختراعی یا ابداعی-اصطلاحی که از اریک هابزبام اقتباس شده است - قریشیان بر "تک‌همسری" و به‌ویژه بر "دگرجنس-گرایی" و "حجاب اجباری" تأکید می‌کند. برخلاف دیدگاه غالب منتقدان درباره‌ی عارف‌نامه،

مصطفی عابدینی فرد (دانشجوی دکتری ادبیات تطبیقی دانشگاه آلبرتا و دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد ادبیات انگلیسی دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۴). در انتظار گودو اثر ساموئل بکت و درامدی بر روش‌ها و نظریه‌های نقد ادبی نوشته‌ی چارلز برسلر را ترجمه کرده است. دو مقاله به انگلیسی و فارسی نیز در دست چاپ دارد: "پرسپولیس مرجان ساتراپی: گفت‌وگو با خود و دیگری از طریق شکل و محتوا" و "هژمونی جنسیتی و ناخوشایندی‌های آن: مردانگی ابر و نفی سنت در سنگی بر گوری." علائق پژوهشی او عبارت‌اند از نظریه‌ی ادبی، مردانگی-پژوهی، شوخی‌پژوهی و ناتوانی‌پژوهی. رساله‌ی دکتری‌اش نیز درباره‌ی استهزاء به مثابه شکل بعدی از شوخی و مشخصاً پیوند بین شوخی جنسیتی و سامان جنسیتی در جامعه است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/200-215

که ستایش‌هایشان از برخی وجوه این مثنوی با لحنی پوزش‌خواهانه - به سبب پرده‌دری‌های راوی آن - همراه است، قریشیان بخش عمده‌ای از قوت و ارزش عارف‌نامه را دقیقاً معلول همین لحن پرده‌درانه و به اصطلاح مستهجنی می‌داند که چنان منتقدانی را به توجیه‌گری‌ها و عذرخواهی‌های شرمسارانه واداشته است.

با وجود این، "جنسیت و آلات جنسی" با توجه به چارچوب کلی اما محوری‌اش، یعنی زبان هجوآمیز ایرج‌میرزا، و مشخصاً مثنوی عارف‌نامه، در پیوند با جنسیت و امور/گرایش جنسی پرسش‌ها یا ابهام‌هایی را به ذهن متبادر می‌کند که نویسنده مقاله حاضر مایل است به برخی از آنها بپردازد. وجه مشترک یا به عبارتی موضوع فراگیرنده این پرسش‌ها، آنچنان که برای نویسنده مقاله حاضر مطرح شده‌اند، سیاست جنسیتی عارف‌نامه است، یعنی نگرش این متن به مقوله جنسیت یا به طور مشخص موضع آن در قبال مناسبات جنسیتی در جامعه ایرانی. تحت این عنوان کلی، در این نوشته، ضمن طرح پرسش‌هایی الهام‌گرفته از مقاله‌ی "جنسیت و آلات جنسی"، به سه موضوع مشخص و در سه قسمت خواهیم پرداخت. در قسمت نخست، راجع به قضیب‌محوری هجو جنسی یا عورت‌مبنای ایرج‌میرزا و ارتباط آن با ساختار مناسبات جنسیتی در جامعه ایران بحث خواهیم کرد. موضوع قسمت دوم، ارتباط عارف‌نامه با جریان تجددگرایی ایرانی و موضع عارف‌نامه در قبال فرایند نهادینه‌شدن دگرجنس‌گراهنجاری است. نهایتاً در قسمت سوم، به انعکاس وجهی از گفتمان تجددگرایی ایرانی در عارف‌نامه اشاره خواهیم کرد که ضمن نوپیکربندی دگرجنس‌گراهنجاری فضایی عمومی، کلام و بدن زن را موضوع قدرتی انضباطی-تنبیهی (disciplinary) قرار داد.^۴

"عارف‌نامه" و زبان قضیب‌محور

قریشیان در مقاله‌اش استدلال می‌کند که عریان-کلامی جنسی ایرج‌میرزا مصداقی از "فوران سخن و احیای لذت در واقعیت" و بنابراین نمونه‌ای

از "آزادی از [...] مرزهای سرکوب و کنترل جنسی" است.^۵ وی عریان‌کلامی ایرج‌میرزا را منادی "آزادی بیان و آزادی جنسی" دانسته و در پایان مقاله‌اش، ضمن اشاره به وجوه سرکش و براندازنده چنین لحن و زبانی در حیطه امور و بیان جنسی، پیش‌بینی می‌کند که "شاید بازنگری تأثیرات این هجویات 'مستهجن' شروعی باشد برای پرسش از چارچوب‌های منسوخ دیگر [یعنی علاوه بر 'تک‌همسری'، 'دگرجنس‌گرایی' و 'حجاب اجباری'] در زمینه جنسیت و نظام جنسی.^۶" چنان که در ادامه توضیح خواهیم داد، استدلال قریشیان در خصوص سرکش بودن کلام جنسی ایرج‌میرزا، به‌ویژه با توجه به محدودیت آزادی بیان در فرهنگ و جامعه ایرانی، که قریشیان خود بر آن تأکید کافی ورزیده است،^۷ کاملاً پذیرفتنی است. در این بخش اما نویسنده قصد دارد از دعوت بجای قریشیان برای پرداختن به تأثیرات هجویات ایرج‌میرزا، برای تأکید بر وجهی از عارف‌نامه، و توسعه سایر هجویات ایرج‌میرزا، استفاده کند که به‌رغم اهمیت و ارتباطش با موضوع مقاله قریشیان، در مقاله ایشان به آن اشاره‌ای نشده است.

تأکید قریشیان بر جنبه آزادی‌بخش زبان ایرج‌میرزا، با تأکیدش بر بحث فوکو درباره نقش زبان - هم در استقرار نظام جنسیت و هم در "مقاومت در چارچوب ساختار" آن نظام - در پیوند است.^۸ چنان که قریشیان اظهار می‌دارد، "فوکو به این نکته اشاره می‌کند که نظام جنسیت در وهله اول با زبان کنترل می‌شود."^۹ به‌رغم این تأکید، اما، قریشیان از تأثیرات محافظه‌کارانه زبان ایرج‌میرزا در حیطه جنسیت - به مثابه ساختاری از مناسبات اجتماعی که با سایر ساختارهای اجتماعی، از جمله ساختار نمادین زبان و فرهنگ ارتباطی تنگاتنگ دارد - سخنی به میان نمی‌آورد. حال آنکه، در کنار تصویر طغیان‌گر و رهایی‌بخشی که مقاله "جنسیت و آلات جنسی" از زبان هجوآمیز عارف‌نامه به دست می‌دهد، نقش هم‌زمان محافظه‌کارانه و انضباطی-تنبیهی این زبان هجوآمیز، در درون حوزه جنسیت، درخور توجه است.

برای پرداختن به این بُعد از هجو در عارف‌نامه و سایر آثار هجوآمیز ایرج‌میرزا، می‌شود از این دو پرسش شروع کرد: فرض‌های بنیادین هجو جنسی عارف‌نامه را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ نیز، رابطه این مفروضات اساسی با ساختارهای جنسیتی موجود در جامعه و فرهنگ ایران، چه در زمان ایرج‌میرزا و چه حتی قبل و البته بعد از او - از آن رو که هجویات جنسی او هم شباهت‌هایی معنادار با هجو جنسی پیشینیان او دارد و هم اینکه دهه‌ها بعد از مرگ او هنوز برای ایرانیان فهمیدنی و از دید برخی از طنزپردازان ایرانی درخور پیروی‌اند - چیست؟ در این بخش استدلال خواهد شد که مفروضات هجو جنسی در عارف‌نامه در حقیقت تقابلهای دوگانه‌ی قضیب‌محور (phallogentric)ی‌اند که سده‌هاست به اشکال گوناگون، زیربنای ساختار و محتوای مناسبات جنسیتی در جامعه ایرانی و به تبع آن، شالوده سنت هجاگویی در میان شعرای ایرانی را تشکیل داده است. از این رو، بیشینه عریان‌کلامی جنسی ایرج‌میرزا در هجویاتش، از منظر سیاست جنسیتی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت همچون تیغی دولبه است؛ زیرا از سویی - همچنان‌که قریشیان به درستی نتیجه گرفته - در فضای کنونی در جامعه و فرهنگ ایرانی، می‌تواند با رهایی از قیدوبندهای گفتمانی مرتبط دانسته شود و مشوق آزادی بیان جنسی باشد، اما از دیگر سو بخش عمده‌ای از همین زبان، به حکم مفروضاتش درباره مناسبات قدرت در روابط جنسی و جنسیتی، ناگزیر بر نظم جنسیتی غیردموکراتیک موجود صحنه می‌گذارد و از این نظر، به لحاظ سیاست جنسیتی نه فقط رهایی‌بخش نیست، بلکه محافظه‌کار و سرکوب‌گر هم هست.

منظور از قضیب (phallus) آلت رجولیت عینی و ملموس نیست، بلکه مظهر بیرونی آلت و نمادی از قدرت و اقتدار مردسالارانه مردان و مردانگی است. از این رو، قضیب‌محوری ناظر است به وضعیتی که در آن، قضیب واجد دیدگاهی غالب و ممتاز پنداشته می‌شود. از این مفهوم برای نقد فمینیستی سلطه بدیهی‌انگاشته‌شده مردانگی

هژمونیک (hegemonic masculinity) در مناسبات اجتماعی، جنسیتی و فرهنگی استفاده می‌شود.^{۱۰} مردانگی هژمونیک گونه‌ای از مرد بودن در یک فرهنگ است که بر زنانگی و مردانگی‌های غیرهژمونیک در آن فرهنگ استیلا یافته است.^{۱۱} از این رو، می‌شود گفت دیدگاه قضیب‌محور دیدگاهی است که نگرش مردانه هژمونیک را فرض مسلم می‌گیرد و اشاعه می‌دهد. با این حال، نویسنده مایل است در این مقاله از اصطلاح قضیب‌محوری (phallogentricism) استفاده کند؛ زیرا این اصطلاح ضمن برخورداری از معنای فوق، توجه را مشخصاً به جنسی یا عورت‌منا بودن عمده زبان و تصاویر هجوآمیز در عارف‌نامه و سنت ریشه‌دار پیش از آن نیز جلب می‌کند.^{۱۲}

برای به‌دست دادن تعریفی از زبان جنسی یا عورت‌مبنای قضیب‌محور، که مشخصاً موضوع بحث در این قسمت است، قولی محوری درباره عمل جنسی از کتاب کلاسیک سیاست جنسی کیت میل نقل می‌کنیم: "عمل جنسی هرگز در خلاء رخ نمی‌دهد و گرچه به خودی خود فعالیتی [صرفاً] بیولوژیک و جسمی به نظر می‌رسد، چنان عمیقاً در بافت بزرگ‌تر امور انسانی جای گرفته است که همچون عالم صغیری عمل می‌کند که مملو است از انواع نگرش‌ها و ارزش‌هایی که فرهنگ بر آنها صحنه می‌گذارد. عمل جنسی از جمله ممکن است در سطحی فردی یا شخصی همچون الگویی از سیاست جنسی عمل کند."^{۱۳} به عبارتی، کنش جنسی بین دو انسان دارای بُعد سیاسی و به لحاظ مناسبات قدرت واجد پیچیدگی‌ها و معانی نمادینی است.

در پرتو نقل قول میل، می‌شود زبان جنسی قضیب‌محور را زبانی تعریف کرد که عمل جنسی را پیشاپیش عرصه نمایش مناسبات قدرت بدون تقارن قوا فرض می‌کند، وضعیتی که خودبه‌خود به تشکیل تقابلهای دوجزبی می‌انجامد و در این موقعیت نامتقارن، مرد یا امر مردانه هژمونیک را با قدرت و زن یا امر زنانه و امر مردانه غیرهژمونیک را - مثلاً

امردبودگی یا غلامبارگی به‌ویژه از آن رو که دارندگان چنین صفاتی زن‌وارانه و منفعلانه پذیرای قدرت قضیبی پنداشته می‌شوند - با نبود یا کمبود قدرت مرتبط می‌داند و از ایماژهای جنسی متکی بر چنین مناسبات برساخته‌شده نامتقارنی برای اعمال قدرت نمادین در گفتار یا اشکال دیگری از بازنمایی سود می‌جوید. شالوده‌ی زبان جنسی یا عورت‌مبنای قضیب‌محور را، که در سنت هجاگویی در ایران به‌روشنی متجلی شده است، در حقیقت شکلی (مطایبه - گونه) از دشنام جنسی تشکیل می‌دهد. این زبان دارای سنتی ریشه‌دار است که در آثار پیشینیان هجاگوی ایرج‌میرزا - و چنان‌که اسپراکمن می‌گوید،^{۱۴} تقریباً در دیوان همه شعرای مشهور و کمتر شناخته‌شده فارسی - یافتنی است.^{۱۵} به علاوه، همین زبان همچنین برای برخی پسینیان طنزپرداز ایرج‌میرزا نیز به درجات و اشکال متفاوت قابل پیروی و استفاده بوده است.^{۱۶} از این رو به نظر می‌رسد رابطه‌ای معنادار بین این هجو جنسی/عورت‌مبنای قضیب‌محور با ساختار مناسبات اجتماعی و به‌ویژه جنسیتی در ایران، همانند بسیاری جوامع دیگر، وجود داشته باشد؛ چنان‌که امروز نیز، دشنام جنسی قضیب‌محور کماکان شکلی اثرگذار از تنبیه و انتقام‌جویی نمادین در مناسبات بینافردی و اجتماعی به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، گرچه بحث مفصل راجع به این موضوع نیازمند پژوهشی جداگانه است، به نظر می‌رسد این ادعای کلی اثبات‌پذیر باشد که معنادار و اثرگذار بودن دشنام جنسیت‌مبنا، از جمله آنچه امروز در فرهنگ ایرانی "فحش ناموسی" خوانده می‌شود، ارتباط گریزناپذیری با ساختار مناسبات جنسیتی و شبکه روابط قدرت موجود در دل آن مناسبات جنسیتی دارد. در حقیقت، قدرت نمادین چنین دشنام‌هایی را می‌باید در واقعیت ساختارهای جنسیتی یک جامعه جست. ^{۱۷} همان‌گونه که پیتر مرفی نیز درباره‌ی رابطه استعاره جنسیتی با ساختارهای اجتماعی اظهار می‌دارد، رواج شیء‌پنداری (objectification) جنسیتی در زبان، مثلاً کاربرد نظام‌مند تصاویر و استعاره‌های

شیء‌پندارانه درباره‌ی زنان را می‌شود نشانه‌ی تداول کنش‌های شیء‌پندارانه در زندگی واقعی مردمانی دانست که بدان زبان سخن می‌گویند؛ زیرا اگر جز این بود، چنان بیان نمادین نظام‌مندی اساساً دلیل وجودی و معنای خود را از دست می‌داد.^{۱۸}

در عارف‌نامه، همچون برخی از دیگر آثار ایرج - میرزا، زبان جنسی قضیب‌محور نمودی برجسته دارد.^{۱۹} تحلیل وجه بلاغی نمونه‌هایی از هجو به‌کاررفته در عارف‌نامه نشان می‌دهد که برای مثال، در بخش نخست شعر، راوی پاره‌ای از تأثیرگذاری نمادین بر عارف را در قدرت تصاویر جنسی مبتنی بر تقابل‌هایی دوجزبی می‌جوید. در این تقابل‌ها، مردانگی و برخی از دلالت‌های ضمنی آن با جزء نخست یا ممتاز و زنانگی و غلامبارگی/امرد بودن و پاره‌ای دلالت ضمنی آنها با رکن دوم یا فروتر مرتبط و مفروض پنداشته شده است. از جمله این تقابل‌های تصریح‌شده و تلویحی، می‌توان به اینها اشاره کرد: کیر/کون، کیر/کس، فاعل/مفعول، کردن/دادن، مرد/نامرد، مرد/امرد، مرد/بی ریش، کون - درست/کونی، بالا/زیر (با دلالت جنسی). نمونه - هایی از تصاویر جنسی قضیب‌محور در عارف‌نامه را - چه آنجا که راوی موقتاً و راهبرانه عارف را واجد قدرت قضیبی فرض می‌کند تا لحظه‌ای بعد غافل‌گیرانه این امر را موهوم جلوه داده و به اصطلاح کفه ترازو را به سود خود برگرداند و چه در موارد بیشتری که راوی عارف را از ابتدا فاقد چنان قدرتی و لذا سزاوار هجوی قضیب - محور دانسته است - در زیر و به ترتیبی که در پیرنگ روایت در عارف‌نامه آمده‌اند، می‌آوریم - تأکیدها از نویسنده است:^{۲۰}

نمی‌دانستم ای نامرد کونی

که منزل می‌کنی در باغ خونی (۱۰)

مگر یاد آمد از سی سال پیش

که بر عارض نبود آثار ریش (۱۵)

بگویم صاف و پاک و پوست کنده

که علت چیست، می‌ترسی ز بنده
تو را من می‌شناسم بهتر از خویش
تو را من آوریدستم به این ریش (۲۱-۲۲)

تو از کون‌های گرد لاله‌زاری

یکی را این سفر همراه داری
کنار رستوران قلا^{۲۱} نمودی
ز کون‌کن‌های تهران در بودی
به کون‌کن‌ها زدی کیر از زرنگی
نهادی جمله را زیر از زرنگی
[...]

کنون ترسی که گر سوی من آیی
[...]

منت آن دنبه از دندان بگیرم
[...]

چرا هر جا که یک بی‌ریش باشد
تو را فی‌الغور قوم و خویش باشد
چرا در روی یک خویش تو مو نیست؟
چرا هر کس که خویش توست، کونی
است؟ (۲۴-۳۳)

تو حق داری که گیرد خشم از من
که ترسیده از اول چشمت از من
نمی‌دانی که ایرج پیر گشته است
اگر چیزی از او دیدی گذشته است (۴۷-۴۸)

تو عارف، واقعاً گوساله بودی
که از من این سفر دوری نمودی
مگر کون قحط بود اینجا قلندر
که ترسیدی کنم کون تو را تر (۳۴۰-۳۴۱)^{۲۲}

وجه بلاغی هجو قضیب‌محور در این ابیات،
اگر بخواهیم آنها را به بنیادی‌ترین عناصرشان
فرو بکاهیم، در حقیقت با سویه بلاغی این جمله
فرضی غیر منظوم و بی‌پیرایه، و اندکی امروزین-
شده، جایگزینی‌پذیر است: "ای عارف بچه-
کونی! ای نامرد بی‌ریش! مثل این که یادت رفته
روزگاری زیر دستم غلام‌بچگی می‌کردی و خود
من آدمت کردم؛ حالا برای من دم درآورده و
طاقچه بالا می‌گذاری!" فرض کنید - این فرض

در توضیح منظور اصلی نویسنده در این بخش،
راهگشاست - چنین جمله‌ای از زبان کسی از
رسانه ملی پخش شود. با چنین اتفاقی، از یک سو
- در تأیید بحث قریشیان - کنشی مقاومت‌ورزانه
و بلکه براندازانه صورت گرفته است، اما از
دیگرسو، چون مفروضات بنیادین گزاره یادشده
درباره جنسیت و مناسبات جنسی عملاً همان
فرض‌های گفتمان غالب در خصوص جنسیت
در جامعه ایرانی است، کنش یادشده در حیطه
جنسیت لاجرم امری محافظه‌کارانه و ویرانگر
خواهد بود. به عبارت دیگر، و با تعمیم این مثال
فرضی به بحث بالا درباره زبان جنسی قضیب-
محور در هجویات ایرج میرزا، می‌توان نتیجه
گرفت که چنین زبانی، از آنجا که بر ساختارهای
جنسیتی مردسالارانه و دگرجنس‌گراهنجار صحنه
می‌گذارد، گرچه ممکن است در فضای مملو از
سانسور و خودسانسوری در فرهنگ و جامعه
ایرانی زبانی متمرد و از جهاتی منادی رهایی از
قیود گفتمانی باشد، در قلمرو جنسیت نمی-
تواند نویدبخش به چالش کشیدن چارچوب‌های
جنسیتی مبتنی بر نابرابری باشد، بلکه برعکس
شالوده چنان چارچوب‌هایی را استحکام نیز
می‌بخشد. این بدان دلیل است که چنین زبانی،
برای آن‌که واجد معنا تلقی شود، دائماً مخاطبش
را به قرار گرفتن در سوژه-جایگاهی (subject
position) فرامی‌خواند (interpellation) که در
آن، تقابل‌های دوجزبی پیش‌گفته و مفروضات
نهفته در آنها استوار و معنادار است.

اکنون، و در پرتو بحث فوق، می‌شود ضمن اشاره-
ای مختصر، درباره زبان راوی در قصه حجاب
در عارف‌نامه و همچنین قابلیت آن زبان برای
واژگون‌سازی گفتمان فرهنگی غالب در جامعه
ایرانی نیز با دقت بیشتری نتیجه‌گیری کرد. با توجه
به بحث بالا، به اعتقاد نگارنده، از جمله کاراترین
قسمت‌های عارف‌نامه به لحاظ "مقاومت در
چارچوب ساختار"، قسمت‌هایی کوتاه است که
در آن پس از غلبه راوی بر زن محجبه، راوی آلت
تناسلی زن را با "رحمت" الهی و "روی مؤمن"
همنشین می‌کند. همچنین است آنجا که راوی

خطاب به عارف و در ترجیح پیش بر پس می-گوید: ”بگو آن عارف عامی نما را/ که گم کردی تو سوراخ دعا را.“^{۳۳} به عبارت دیگر، این قبیل اشارات، در عین آنکه مصداق عریان کلامی راوی-اند، برخلاف هجو عارف توسط راوی، آشکارا قضیب‌محور نیستند و از این رو ماهیتی عمدتاً واژگون‌سازانه دارند. با این حال، می‌شود استدلال کرد که بخش مهمی از قصهٔ حجاب معطوف به استمرار کلیشه‌های جنسیتی مردسالارانه است. به گفتهٔ راوی، زن محجبه که از ابتدا در برابر درخواست‌های راوی برای کام‌جویی از او مقاومت می‌کرده است، پس از آن‌که راوی بازوی او را می‌فشارد، آرام‌آرام نرم‌خویی می‌کند تا این‌که به قول راوی، ”سرش چون رفت، خانم نیز واداد/ تمامش را چو دل در سینه جا داد“ (۸۲). این بیت و ابیات مرتبط با آن، به‌ویژه اگر صحنه را دال بر تجاوز جنسی بدانیم، یادآور این مغالطهٔ رایج در توجیه تجاوز جنسی (rape myth) است که زنان قلباً و برخلاف ظاهر، مایل‌اند مورد تجاوز جنسی قرار بگیرند و در حقیقت از این کار لذت نیز می‌برند. از این منظر، ساختار کلی قصهٔ حجاب در عارف‌نامه می‌تواند همان نقش غیر دموکراتیکی را در چارچوب مناسبات جنسیتی ایفا کند که برخی لطیفه‌های جنسی و جنسیتی با مضمون زن همچون موجودی هرزه/نانجیب (woman as wanton) ایفا می‌کنند، یعنی نقش مجوز دادن به خشونت جنسی علیه زن. در چنین لطیفه‌هایی، همچنان که در قصهٔ حجاب ایرج میرزا، ”نه“ در حقیقت یعنی ”بله“ (امری که با شعار معروف مخالفان خشونت جنسی - ”نه یعنی نه“ - در تضاد است).^{۳۴} این نتیجه‌گیری همچنین با تصویر آشکارا قضیب‌محور در بیتی که راوی از پس بیت پیش‌گفته بیان می‌کند، کاملاً هم‌خوان است: ”بلی کیر است و چیز خوش خوراک است/ ز عشق اوست کاین کس سینه‌چاک است“ (۸۳).^{۳۵}

”عارف‌نامه“ همچون بیانیهٔ دگر جنس گراهنجاری
موضوع دومی که در خصوص مقالهٔ ”جنسیت و آلات جنسی“ پرسش‌برانگیز و درخور کاوش بیشتر است، چیستی پیوند عارف‌نامه

با هم‌جنس‌خواهی/گرایی و مشخصاً سیاست جنسیتی این مثنوی در قبال مناسبات هم‌جنس-گرایانه - چه در عصر خودش و چه برای خوانندهٔ امروزی- است. این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد، چراکه عارف‌نامه در برهه‌ای از تاریخ مناسبات جنسیتی در ایران نوشته شده است که در آن، سامان جنسیت - طی فرایندی دگردیسانه - در حال گذر از آمیزه‌ای خاص از مناسبات دگر جنس‌گرایانه و هم‌جنس‌خواهانه به سامانی دگر جنس‌گراهنجار بود.^{۳۶} این دگردیسی، به روایت افسانه نجم‌آبادی در کتاب زنان سبیل-دار و مردان بی‌ریش، با تجددگرایی ایرانی گره خورده بود.^{۳۷} قریشیان در بخشی از مقاله‌اش با عنوان ”[عارف‌نامه]: خطری برای تک‌همسری و دگر جنس‌گرایی مطلق“، با اتکا به روایت تاریخ-نگارانهٔ نجم‌آبادی در کتاب یادشده و در اشاره به تغییر پیش‌گفته در نظم جنسیتی در ایران معاصر، به درستی اشاره می‌کند که ”با افزایش رفت و آمد قشر روشنفکر و مرفه ایران با اروپایی‌ها و تلاش برای حصول به مدرنیته، روابط هم‌جنس-خواهانه غیراخلاقی محسوب شد.“^{۳۸} با این حال، قریشیان این بصیرت تاریخی را به بحث‌هایی که مشخصاً دربارهٔ ارتباط عارف‌نامه با تجددگرایی پیش‌گفته - از جمله در کتاب نجم‌آبادی - صورت گرفته پیوند نمی‌زند. در نتیجه، تصویری که مقالهٔ او از ارتباط عارف‌نامه با هم‌جنس‌گرایی ارائه می‌دهد، ناگزیر ناکامل می‌شود و به تبع آن تفسیرش از عارف‌نامه در مواردی به کژی می-گراید.

بنا به روایت نجم‌آبادی، مسائل مربوط به جنسیت و گرایش جنسی نقشی محوری در شکل‌گیری گفتمان تجددخواهی در ایران داشته است. پروژهٔ تجددگرایی ایرانی از آغاز با نوعی شرم ملی در حیطهٔ جنسیت و مسائل جنسی در برابر غرب پیوند خورد. بخشی از محتوای این احساس را، چنان‌که در نقل قول بالا از قریشیان نیز بدان اشاره‌ای شد، شرم‌ساری ایرانیان آشنانشده با فرنگ از تداول هم‌جنس‌خواهی و اعمال هم‌جنس‌نامه (same-sex) در ایران تشکیل می‌داد. ایرانیانی

که بر اثر تعامل با اروپاییان در ایران و بیرون از ایران بر قبح اعمال هم‌جنسانه از دید فرنگیان پی برده بودند، اکنون میل، گرایش و روابط جنسی خود را زیر نگاه قدرتمند و قضاوت‌گری حس می‌کردند که چنان اعمال و خواهش‌هایی را نشانه‌ای از کم‌دانشی و بی‌تمدنی می‌دانست. بنابراین، این قبیل اعمال از آن پس به تدریج نشانه عقب‌ماندگی ایران به حساب آمد و در نتیجه،

بهنجارسازی دگرجنس‌گرمانی (heteronormalization) میل و روابط جنسی یکی از شروط تحقق [پروژه] تجددگرایی تلقی گردید، پروژه‌ای که مستلزم اجتماعی کردن دگرجنس‌گرمانی (heterosocialization) فضای عمومی و پیکربندی مجدد زندگی خانوادگی [هم] بود. این فرایند در مورد مردان و زنان به طرق متفاوتی صورت پذیرفت. پیوندهای عاطفی هم‌جنس‌خواهانه در میان مردان به منزله احساسات برادرانه-هموطنانه بازانگاشته شد و دوستی‌های مردان [با هم] به رفاقت [های] ملی و وطن‌پرستانه تحول پیدا کرد؛ [رفاقت‌هایی که در آنها] از عواطف هم-جنس‌خواهانه شهوت‌زدایی گردید و تمایلات جنسی آنها، به وطن به‌مثابه معشوقی مؤنث سوق داده شد. [طی همان فرایند، اما] هم-جنس‌آمیزی زنانه (female homosociality) با ایجاد امر قبیح/مفسده‌آمیز، قویاً پیوند خورد. تقصیر روابط و اعمال جنسی هم‌جنسانه در مردان بر گردن جهل زنان [شان] انداخته شد [..]. خانه، به‌منزله محل سکونت زن، قلمرو عقب‌ماندگی و دژ رسوخ‌ناپذیر جهالت و خرافه و بنابراین فاقد اکسیر اصلی تمدن - یعنی دانش و ادراک حسی [لازمه] علم نوین- بود. [از این رو]، خانه نیز می‌بایست از طریق آموزش زنان، کشاندن آنان به عرصه حیات عمومی/سیاسی و تغییر آنها به زنانی هم‌تا یا همسر [در زندگی با مردان‌شان]، دگرگون می‌شد. در همین راستا، طرح کشف حجاب از زنان هم - نه صرفاً همچون امری لازمه آزادی زنان، بدان معنا که تجددطلبان متأخر

بر آن تأکید نهادند، بلکه به منظور اجتماعی-کردن دگرجنس‌گرمانی فرهنگی و بهنجارسازی دگرجنس‌گرمانی میل و روابط جنسی، [هم‌سو با اهداف] تجددگرایانه - محوریت یافت.^{۲۹}

در این نقل قول، قبح اعمال هم‌جنس‌خواهانه از دید ایرانیان اواخر قرن نوزدهم به بحث حجاب ربط داده شده است. به گفته‌ی نجم‌آبادی، "طی دو سده گذشته، جریان تجددگرایی ایرانی (و اسلامی) و تاریخ‌نگاری‌های مرتبط با آن [ها]، حجاب را مظهر جنسیتی تفاوت فرهنگی بین ایران (اسلام) و اروپا دانسته [اند]. این دیدگاه غالب، از تأثیر فرهنگی دیگری که حجاب داشته، یعنی کارکرد آن به‌عنوان دلالت‌گر پیوندهای هم‌جنس‌آمیز و معطوف به مهرورزی هم‌جنس - خواهانه، هم در میان زنان و هم مردان، غافل بوده است. [در گفتمان تجددگرایی ایرانی] عقب‌ماندگی حجاب [..]. مظهر عقب‌ماندگی هم‌جنس‌آمیزی و عاطفه‌ورزی هم‌جنس‌خواهانه قلمداد شد."^{۳۰} البته از اوایل نیمه دوم قرن نوزده، از جمله در آثار فتحعلی آخوندزاده، حجاب عامل عقب‌ماندگی زنان و سوق‌یافتن مردان به سمت اعمال هم‌جنسانه معرفی شده بود. بعدتر، میرزا آقاخان کرمانی نیز در مکتوبات خود، به تأسی از سه مکتوب آخوندزاده، به نقد حجاب و تفکیک جنسیتی پرداخت و فقدان حشرونشر مردان با زنان را عامل گرایش یافتن مردان به "بچه-بازی"^{۳۱} و "غلام‌بارگی" و در نتیجه نگون‌بختی و افسردگی زنان معرفی کرد.^{۳۲} با این حال، به گفته نجم‌آبادی، ظاهراً هیچ‌کجا حجاب به صراحت عارف‌نامه ایرج‌میرزا عامل امردبازی معرفی نشده است. در اهمیت این وجه از عارف‌نامه، نجم-آبادی به نکته‌ای اشاره می‌کند که در بازخوانی قسمت‌هایی از مقاله قریشیان اهمیت فراوانی دارد. به گفته نجم‌آبادی، "اگرچه قسمتی از [عارف‌نامه] به عنوان داستانی مطایبه‌آمیز علیه حجاب غالباً مورد بحث قرار گرفته است، به جایگاه این تکه از متن در دل روایت بزرگ‌تر شاعر در مخالفت با امردبازی تقریباً هرگز توجه نشده است."^{۳۳}

فقدان توجه کافی به اطلاعات تاریخی و پس‌زمینه - ای بالا در ارتباط خاص‌شان با عارف‌نامه موجب شده است تا از میزان دقت نویسنده "جنسیت و آلات جنسی" در بازنمایی نگرش غالب عارف‌نامه به مقوله گرایش جنسی و همچنین در تفسیرش از قسمت‌هایی مهم از متن شعر کاسته شود. قریشیان در همان بخش پیش‌تر یادشده از مقاله‌اش، "خطری برای تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی مطلق"، عارف‌نامه را ضمن تأکیدی تلویحی بر مخاطب امروزی، انعکاس‌دهنده و نماینده تمایلات و اعمال هم‌جنس‌خواهانه می‌شناساند. با این حال، قریشیان در این قسمت از مقاله‌اش فقط بر ابیات آغازین عارف‌نامه - آنجا که راوی از عارف گله‌مند است که چرا علی‌رغم تدارکی که برایش دیده بوده، قدم رنجه نکرده و به منزل وی تشریف نیاورده است و اینکه مبادا عارف از گذشته جنسی‌اش با راوی واهمه دارد و غیره - تأکید می‌ورزد و به ابیات بسیار مهمی که راوی اندکی بعدتر و در مذمت "بچه‌بازی" می‌سراید، اشاره‌ای نمی‌کند. عمده این ابیات، که نقطه اتصال بخش نخست عارف‌نامه به بخش دوم درباره حجاب‌اند، از این قرارند:

بدین جا چون رسید اشعار مخلص
 پریشان شد همه افکار مخلص
 که یارب بچه‌بازی خود چه کار است
 که بر وی عارف و عامی دچار است
 چرا این رسم جز در ملک ما نیست؟
 وگر باشد بدین سان بر ملا نیست
 اروپایی بدان گردن‌فرازی
 نداند راه و رسم بچه‌بازی
 چو باشد ملک ایران محشرِ خر
 خر نر می‌سپوزد بر خر نر
 شنید این نکته را دارای هوشی
 برآورد از درون دل خروشی
 که تا این قوم در بند حجابند
 گرفتار همین شیء عجابند
 حجاب دختران ماه‌غیب
 پسرها را کند هم‌خوابه شب
 تو بینی آن پسر شوخ است و سنگ است
 برای عشق ورزیدن قشنگ است

نیینی خواهر بی‌معجزش را
 که تا دیوانه گردی خواهرش را
 چو این محجوبه، آن مشهود عام است
 نه بر عارف نه بر عامی ملام است (۶۹-۷۹)
 [...]

تو طعم گُس نمی‌دانی که چون است
 و الا تُف کنی بر هرچه کون است
 در آن محفل که باشد فرج گلگون
 ز کون صحبت مکن، گُه می‌خورد کون^{۳۴}
 تو را اصل وطن کس بود کون چیست
 چرا حب وطن اندر دلت نیست؟
 مگر حس وطن‌خواهی نداری
 که کس را در ردیف کون شماری؟
 بگو آن عارف عامی‌نما را
 که گم کردی تو سوراخ دعا را
 بود کون‌کردن اندر رأی کس کن
 چو جلقی، لیک جلقِ با‌تعفن (۸۲-۸۷)^{۳۵}

این ابیات در عارف‌نامه، که زمینه‌ساز نکوهش حجاب همچون دلالت‌گر پیوندهای هم‌جنس - آمیز و معطوف به مهرورزی هم‌جنس‌خواهانه‌اند، به‌رغم لحن بذله‌گویانه راوی در آنها، دربرگیرنده عناصری اساسی از فرایند برساخته‌شدن هویت‌های جنسیتی‌اند. برساخته‌شدن اعمال/ هویت‌های جنسیتی‌ای که از هژمونی یا سلطه فرهنگی برخوردارند، الزاماً با طرد خوارشمارانه (abjection) اعمال/هویت‌هایی به‌دیگری‌بدل - شده (othered) همراه است.^{۳۶} از این حیث، و در پرتو بحث پیشین راجع به درهم‌تنیدگی تجددگرایی ایرانی با تغییر نظم جنسی و جنسیتی در ایران، به نظر می‌رسد برخلاف آنچه از مقاله قریشیان برمی‌آید، عارف‌نامه - به استناد ابیات یادشده و به‌ویژه با در نظر گرفتن روایت بزرگ‌تر شاعر در مخالفت با امردبازی - خطری نه برای دگرجنس‌گرایی که برای هم‌جنس‌خواهی و هم‌جنس‌گرایی به حساب می‌آید، زیرا از میان همه آثار ایرج‌میرزا، که در بسیاری‌شان به روابط هم‌جنس‌خواهانه اشاره شده است،^{۳۷} فقط در همین "معروف‌ترین اثر ایرج‌میرزا"^{۳۸} است که نطفه طرد خوارشمارانه اعمال/هویت‌های هم‌جنس -

خواه(انه)، ولو به زبانی مطایبه‌آمیز، محکم بسته شده است.

چنان‌که گفته شد، قریشیان در قسمت یادشده از مقاله‌اش ابیات اساسی فوق را نادیده می‌گیرد. او فقط در قسمت بعدی مقاله‌اش با عنوان ”واژگون کردن پاک‌دین‌گرایی اسلامی“، چند بیتی از این ابیات را برای مقاصدی دیگر، از جمله برای تردید در مطابقت آنها با زندگی ایرج میرزا، ذکر می‌کند. و از آنجا که این بخش جدید در مقاله قریشیان متکی به بحث پیشین او درباره پیوند عارف‌نامه با هم‌جنس‌گرایی است، نویسنده در دفاع از تفسیری که از بیت‌های نقل شده ارائه می‌دهد، ناچار روایت محوری در عارف‌نامه را به حاشیه می‌راند و در ادامه، داستان حجاب را همچون روایتی منقطع از روایت هجو عارف توسط راوی، و در راستای گرایش‌های تساوی-طلبانه ایرج میرزا در خصوص جنسیت، تفسیر می‌کند. قریشیان در ابتدای همان بخش می‌نویسد:

در قسمتی از شعر، ایرج میرزا عارف را به علت رفتار و رابطه هم‌جنس‌خواهانه و لواط تحقیر و تنبیه می‌کند. شاید هنگام سرودن این شعر، جامعه ایرانی علناً شروع به پاکسازی اجتماع از رفتار هم‌جنس‌خواهانه کرده بود. در عارف‌نامه نمونه‌های فراوانی از آنچه فوکو ’مقاومت در چارچوب ساختار‘ توصیف کرده است به چشم می‌خورد. مثلاً در ابیات زیر [ابیات شماره ۷۰، ۷۵ و ۷۶ در بالا] ایرج میرزا دو اصل اخلاقی اختراعی را به پرسش می‌گیرد و حجاب را دلیل کشتش مردان به لواط و رفتار هم‌جنس‌خواهانه می‌داند. احتمال می‌رود این عکس‌العمل ایرج میرزا نسبت به اعمال هم‌جنس‌خواهانه عکس-العملی جدی نبوده باشد، زیرا ایرج میرزا خود مشهور به هم‌جنس‌گرایی بوده است.^{۳۹}

اما ابیات پیش گفته در عارف‌نامه - حتی با استناد به اطلاعات زندگی‌نامه‌ای ایرج میرزا - می‌تواند به تفسیری متضاد با تفسیر قریشیان هم دلالت کند. چنان‌که نجم‌آبادی در اشاره به این ابیات

خاص اظهار می‌دارد، اینکه به‌رغم اشتها عارف به زن‌بارگی و شهرت ایرج میرزا به غلامبارگی، ایرج-میرزا ”بچه‌بازی“ را حربه انتقاد از عارف قرار داده، نشان می‌دهد که تا قبل از زمان انتشار عارف‌نامه (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م)، مذموم شمردن اعمال هم‌جنس-خواهانه مردان و انتساب مسئولیت آن به حجاب زنان، ظاهراً چندان عمومیت یافته بود که حتی - یا شاید هم مخصوصاً - کسی چون ایرج میرزا که به هم‌جنس‌خواهی شهرت داشته، راغب بود، احتمالاً از سر شرم و برای زدودن گذشته شخصی خود هم که شده، زبان به نکوهش چنان رفتارهایی بگشاید.^{۴۰} ژانت آفاری هم در قسمتی از کتاب سیاست جنسی در ایران مدرن، ضمن اشاره به سنت امردبازی در ایران قدیم و مشابهت آن با سنتی کمابیش یکسان در یونان باستان، می‌نویسد: ”... ایرج میرزا [آخرین شاعر بزرگ فارسی‌سرای است که آشکارا از بچه-بازی سخن گفته است. در اشعار اولیه او، راوی از میل خود به پسران تازه‌بالغ گفته و تلویحاً به عمومیت چنین روابطی در آن زمان اشاره می‌کند.“^{۴۱} آفاری پس از ذکر مثال‌هایی از آثار ایرج میرزا، در پانوشتی می‌افزاید: ”بعدها، ایرج میرزا در واکنش به تغییر هنجارهای جنسی در ایران موضع خود را تغییر داد. او در ’عارف‌نامه‘ روابط هم‌جنس‌مانه مردان را رد و از لذات دگر جنس‌گرایی هنجارمند تمجید کرد.“^{۴۲}

از این رو، گرچه برخی از دیگر اشعار ایرج میرزا آشکارا بر موافقت راوی آنها با هم‌جنس‌گرایی دلالت کرده و لذا ممکن است باز نشر و رواجشان، از دید گفتمان غالب در جامعه و فرهنگ ایرانی، خطری برای دگر جنس‌گرایی محسوب شود، سیاست جنسیتی عارف‌نامه را - چه بیرون از پس‌زمینه تاریخی متن و اطلاعات زندگی‌نامه‌ای شاعرش، و چه در دل چنین بافتی - مشکل بتوان موافق و دمساز با، یا نمایندۀ، هم‌جنس‌خواهی و هم‌جنس‌گرایی قلمداد کرد. به عبارت دیگر، سیاست جنسیتی عارف‌نامه در قبال هم‌جنس-خواهی و هم‌جنس‌گرایی، اگر در بافت تاریخی این متن به آن بنگریم، مؤید روایت پیش گفته نجم‌آبادی از گفتمان تجددگرایانه‌ای است که طی فرایند هنجارمندسازی دگر جنس‌گرا مبنای غرائز

شهوایی، شرمسارانه به نگوهرش هم جنس خواهی و زودن آن از حافظه و زبان آحاد اجتماع مبادرت ورزیده بود. از سویی دیگر، شواهد درون متنی در عارف نامه - چنان که مثلاً از ابیات تحلیل شده در بالا برمی آید - مانع از آن می شود که حتی برای خواننده نامتخصص امروزی، وجه غالب متن، مخالفت با دگر جنس گرایی قلمداد شود. در عوض، چه بسا بتوان مدعی شد که طرد خوارشمارانه اعمال/هویت های هم جنس خواه (انه) در عارف نامه، در پرتو آگاهی هر چند اندک مخاطبان امروز این متن از اشتهار خود ایرج میرزا به بچه بازی و/یا آگاهی خوانندگان از برخی اشعار دیگرش که از او/او یانش چهره های آشکارا هم جنس خواه ارائه می دهند، احتمالاً قدرت بیشتری نیز می یابد.

”عارف نامه“ و سرکوب تجددگرایانه کلام و

جسمیت هم جنس آمیز زن

در تکمیل بحث پیشین، مخالفت راوی عارف نامه با حجاب به مثابه عامل عقب ماندگی ایرانیان و ارتباط این امر با گفتمان تجددگرایی ایرانی و همچنین تأثیر آن گفتمان بر هویت بین فردی و اجتماعی زن ایرانی، نکات مهم دیگری است که پرداختن به آنها می توانست به پیچیدگی بحث قریبانی، به خصوص آنجا که وی روایت حجاب در عارف نامه را صرفاً به مثابه نقد ”حجاب اجباری دوران قاجار“ معرفی می کند، کمک کند.^{۳۳} توجه به نکات مذکور روشن می سازد که در متن این مشهورترین شعر ایرج میرزا، آثاری از هم داستانی آن با گفتمان تجددگرایانه هم عصرش به جا مانده است که با اعمال قدرتی انضباطی-تنبیهی در کار سرکوب عریان کلامی و جسمیت بین فردی و اجتماعی زن بوده است.^{۳۴} چنان که پیشتر اشاره شد، تجددگرایی مستلزم اجتماعی کردن دگر جنس گراهنجارین فضای عمومی بود. به همین سبب، نوگرایی با ”خودبیانی و خودنمایی زن ایرانی“ پیوند یافت. اما طی این فرایند، ”پیکر و کلام دگرگونه ای [از آنچه زن پیشتر در محیط های هم جنس آمیز از آن برخوردار بود] باز آفریده شد.“^{۳۵} در گذشته، عریان کلامی زن و آزادی فارغ از شرم و حیای اطوار و حرکات او مشخصه محیط های هم جنس آمیز زنان بود، محیط -

هایی که بر چشم و گوش نامحرمان پوشیده بود. اما نویی کربندی روابط اجتماعی بر اساس اختلاط زن و مرد با همدیگر، پیش شرط برده برداری از زن و وارد شدن او به فضای عمومی دگر جنس آمیز را پیرایش کلام و اطوار هم جنس آمیزانه زن تعیین کرد.^{۳۶} به عبارت دیگر، لازمه کشف حجاب از زن، فرو رفتن او در حجابی درونی، در عفت و نزاکت کلام و تن دانسته شد: ”پیش از برداشتن حجاب بیرونی، حجابی نامرئی و استعاری - حجاب عفت - جایگزین آن شد. [این حجاب] تکه پارچه ای بیرون از بدن زن نبود، بلکه حجابی بود که می - بایست از طریق آموزش و پرورش نوین و همچون خصیصه ای درونی برای خود کسب کرد، ’خود ی نوین و از نو برساخته، [همراه با] جسم نوین تأدیبه - یافته ای که جنسیت زن را محو می کرد و حضور جسمانی او را می زدود.“^{۳۷}

با توجه به این گزارش تاریخ نگارانه، تأکیدهای راوی عارف نامه بر تقابل حجاب بیرون و درون را - در تأیید و تقویت تفسیر قسمت قبلی راجع به موضع عارف نامه در قبال هم جنس گرایی - می توان همگامی راوی عارف نامه با تلاش های تجددگرایانه هم - عصرش برای تحول دگر جنس گراهنجارین فضای عمومی تفسیر کرد. برخی از این ابیات را راوی در ادامه ی ابیاتی که برای پیوند زدن قصه عارف به قصه معروف حجاب ذکر می کند، می آورد:

تو پنداری که چادر ز آهن و روست؟
اگر زن شیوه زن شد، مانع اوست؟
چو زن خواهد که گیرد با تو پیوند
نه چادر مانعش گردد نه روبند
زنان را عصمت و عفت ضرور است
نه چادر لازم و نه چاقچور است
زن روبرسته را ادراک و هُش نیست
تأثر و رستوران ناموس کُش نیست
اگر زن را بود آهنگ حیزی
بود یکسان تأثر و پای دیزی
بشَمَد در ته انبار پشگل
چنان کاندلر رواق برج ایفل
چه خوش این بیت را فرمود جامی

مهین استاد کل بعد از نظامی:

پُری‌رو تاب مستوری ندارد
در ار بندی سر از روزن برآرد^{۹۱} (۹۱-۹۸)

ادامه همین مضمون را راوی، پس از آنکه قصه شخصی پر جزئیاتش درباره حجاب را به پایان می‌رساند، همچون نتیجه اخلاقی داستانش به مخاطب گوشزد می‌کند. در این نتیجه‌گیری، راوی مفاهیم حجاب و عفت/ناموس را، که در ابیات بالا نیز مضامین اصلی‌اند، به گفت‌مان محوری علم/آموزش در زمان خود - که با فرایند تجددگرایی و استلزام‌های آن برای زنان در ارتباط بوده است -^{۹۲} پیوند می‌زند؛ همچنان که از این دو قسمت و سایر قسمت‌های عارف‌نامه برداشت می‌شود، ظاهراً منظور راوی از حجاب، همسو با بحث‌هایی که تا کنون کردیم، مطلق حجاب است و نه - چنان که در مقاله "جنسیت و آلات جنسی" بر آن تأکید شده - حجاب اجباری:

حجاب زن که نادان شد چنین است
زن مستوره محجوبه این است
بلی شرم و حیا در چشم باشد
چو بستی چشم باقی پشم باشد
اگر زن را بیاموزند ناموس
زند بی‌پرده بر بام فلک کوس
به مستوری اگر پی برده باشد
همان بهتر که خود بی‌پرده باشد
برون آیند و با مردان بجوشند
به تهذیب خصال خود بکوشند
چو زن تعلیم دید و دانش آموخت
رواق جان به نور بینش افروخت
به هیچ افسون ز عصمت برنگردد
به دریا گر بیفتند تر نگردد
چو خور بر عالمی پرتو فشاند
ولی خود از تعرض دور ماند
زن رفته 'کولژ' دیده 'فاکولته'
اگر آید به پیش تو 'دکولته'
چو در وی عفت و آزر مبینی
تو هم در وی به چشم شرم بینی
تمنای غلط از وی محال است
خیال بد در او کردن خیال است^{۹۳}

مطابق با خوانش ارائه‌شده در این قسمت، می‌شود گفت عارف‌نامه نه فقط شاهد متنی حاضری است که پس از دهه‌ها، از فرایند سرکوب تجددگرایانه کلام‌های عریان زنانه در عنفوان تجددگرایی ایرانی خبر می‌دهد، بلکه خود به اعتبار شهرت فراوانش، به احتمال زیاد در فرایند سرکوب چنان صداهایی نقشی معنادار ایفا کرده است و می‌کند؛ صداهایی که امروز مورخان فمینیست ناچارند ردّ به‌جامانده از آنها را، پس از حدود یک سده، در آثار به‌حاشیه‌رانده‌شده و کمابیش از یادرفته‌ای چون معایب‌الرجال بی‌بی‌خانم استرآبادی بجویند.^{۹۴} این‌که متون پرده‌درانه ایرج میرزا و بی‌بی‌خانم، که نویسنده‌هاشان در یک جامعه و همزمان با هم می‌زیسته‌اند، سرنوشت‌های تاریخی یکسره متفاوتی پیدا کرده‌اند، خود حکایت از آن دارد که عریان-کلامی شاعری مذکر چون ایرج میرزا در جامعه‌ای مردسالار را لاجرم می‌باید با توجه هرچه بیشتر به همان شبکه پیچیده‌ای از قدرت در مناسبات اجتماعی بررسی کرد که قریشیان خود در ضمن بحث روشنگرش راجع به استقرار نظام جنسیت در ایران مدرن از آن یاد می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به طرح پرسش‌هایی از مقاله "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف-نامه و هجویات ایرج میرزا" نوشته‌ی آنا قریشیان پرداخت. هدف اصلی این مقاله، چنان‌که اشاره شد، به زیر سؤال بردن بصیرت کلی مقاله "جنسیت و آلات جنسی" نبود. نگارنده با تأکید قریشیان بر اهمیت فرهنگی عریان‌کلامی ایرج-میرزا - مشخصاً در آن دسته از آثارش که بنا بر ملاحظات غیرآکادمیک و ناموجه به حاشیه رانده شده و به‌ندرت جواز ورود به متون مسلّم (canon) و رسمی‌شده‌ی ادب معاصر فارسی را یافته‌اند - موافق است. با این حال، نویسنده امیدوار است که همنشینی نکات آمده در این نوشته با بحث‌های مقاله "جنسیت و آلات جنسی" بتواند به تکمیل و پیچیده‌تر شدن آن بحث‌ها یاری برساند. با این هدف، و تحت عنوان کلی سیاست جنسیتی عارف‌نامه، در این مقاله به

سه موضوع پرداختیم. موضوع نخست قضیب- محوری هجو جنسی یا عورت‌مبنا در عارف‌نامه و توسعاً سایر آثار ایرج‌میرزا بود. در حالی که قریشیان در بررسی هجو جنسی ایرج‌میرزا بر بُعد مقاومت‌ورزانه، طغیان‌گر و حتی براندازنده آن تأکید ورزیده است، در این مقاله کوشیدیم تا وجه همزمان محافظه‌کارانه و حتی سرکوب‌گر بخش درخور توجهی از این زبان هجوآمیز را در حیطة جنسیت، ضمن اشاره به پیوند معنادارش با سنت هجاگویی قبل از آن و همچنین دلالت‌مندی آن برای برخی پسنینان طنزپرداز ایرج‌میرزا در جامعه ایرانی، نشان دهیم. در بخش دوم، به پیوند عارف‌نامه با مقوله هم‌جنس‌خواهی و هم‌جنس-گرایی پرداختیم. قریشیان عارف‌نامه را تداعی‌گر و نمایندۀ هم‌جنس‌خواهی و تمایلات هم‌جنس-گرایانه و - از منظر گفتمان غالب در جامعه و فرهنگ ایرانی - خطری برای دگرجنس‌گرایی می‌شناساند. در این مقاله، ضمن تأکید بیشتر بر بافت اجتماعی-تاریخی هم‌عصر عارف‌نامه و نیز تعامل این متن با فرایندهای درهم‌تنیدۀ مدرنیته و دگردیسی نظم جنسی و جنسیتی که همزمان با خلق و دریافت اولیه این اثر در جریان بوده‌اند، و همچنین با برجسته‌سازی قسمت‌هایی خاص از متن عارف‌نامه، استدلال کردیم که از میان همه هجویات ایرج‌میرزا عارف‌نامه یگانه متنی است که در تفاسیر همزمانی و در زمانی می‌شود از متن آن، طرد خوارشمارانۀ اعمال/هویت‌های هم-جنس‌خواه را، ولو به زبانی مطایبه‌آمیز، به‌وضوح دریافت. بنابراین، اگر عارف‌نامه را نه همچون دو روایت جداگانه، بلکه به‌مثابه متنی متشکل از دو روایت به‌هم‌پیوسته در دل روایتی واحد بخوانیم، خواهیم دید که این متن -برخلاف برخی از دیگر آثار ایرج‌میرزا- نه فقط خطری برای دگرجنس-گرایی محسوب نمی‌شود، بلکه وجودش مشخصاً معطوف به نهادینه‌سازی و تقویت اعمال و هویت‌های دگرجنس‌گرایانه است. در بخش پایانی مقاله، و در ادامه بحث قسمت دوم راجع به پیوند عارف‌نامه با فرایند تجددگرایی ایرانی هم‌عصرش، به رویکرد عارف‌نامه به مقوله مرتبط حجاب زنان و نیز وجه بلاغی این متن در

خصوص عقب‌ماندگی حجاب اشاره و بر رابطه این متن با تأثیرات تجددگرایانه هم‌عصرش بر کلام و جسمیت هم‌جنس‌آمیز زن ایرانی تأکید کردیم. از این بحث آخر چنین نتیجه گرفتیم که عارف‌نامه، همگام با فرایند تجددگرایی یادشده، ضمن تأکید مشهود بر تقابل‌هایی چون عفت/بی‌عفتی، عصمت/حیزی، شرم و حیا/بی‌حیایی درخصوص زنان، در کار آفرینش هویت‌های زنانه نو از طریق تأدیبات سرکوب‌گرانه عریان-کلامی و جسمیت زن ایرانی - آن‌چنان‌که پیشتر در محیط‌های هم‌جنس‌آمیز از آن برخوردار بود- بوده است.

آنا قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف-نامه و هجویات ایرج‌میرزا"، ایران‌نامه، سال ۲۷، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۱/ش/۲۰۱۲م)، ۱۸۰-۱۹۱.
آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۲ و ۱۸۵.
آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۶.
ام‌رضا عابدینی فرد، رسول علی‌اکبری و امیرحسین وفا به درخواست نویسنده نسخه‌هایی از این مقاله را مطالعه کرده و با طرح پیشنهادها و انتقادات ارزنده‌ای به ارتقای کیفیت آن یاری رسانده‌اند. نویسنده از لطف این عزیزان صمیمانه قدردانی می‌کند و مسئولیت هرگونه کاستی احتمالی در متن را فقط متوجه خود می‌داند.
آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۴.
آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۹۱.
آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۳-۱۸۶ و
آبنگرید به قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۲، ۱۸۸ و ۱۹۰.

آقریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۹۰.

¹⁰Kevin G. Davison, "Phallogocentrism," in Michael Flood et al. (eds.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities* (London: Routledge, 2007), 475-476, quote on 475.

^{۱۱} برای توضیح بیشتر به فارسی درباره هژمونی جنسیتی بنگرید به مصطفی عابدینی فرد، "مردانگی هژمونیک و داغ جسمیت-های ناکام: جنسیت و ناهنجارمندی جسمی در 'ابجی خانم' و 'داوود گوژپشت'،" ایران‌نامه، سال ۲۸، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۲/ش/۲۰۱۳م)، ۲۰-۳۹.

^{۱۲} پال اسپراکمن عورت را، چنان که در عموم متون اسلامی مرتبط تعریف شده است، یعنی در مردان از ناف تا بالای زانو و در زنان تقریباً همه جای بدنشان جز صورت و دست‌ها تا مچ، مؤلفه‌ای محوری در هزل و هجو می‌داند. به اعتقاد وی، شعرای هزل و هجوپرداز ایرانی عورت را در کانون خلاقیت ادبی خود قرار داده‌اند و آثارشان چندان بر محور تصویر عورت‌مبنا می‌گردد که می‌توان گفت این قبیل شعرا هستی را عورت‌زده کرده یا به‌عبارتی آن را از دریچه عورت می‌نگردند.

هزالان و هجوپردازان ایرانی گاه حتی در شخصیت‌بخشی (personification) به بناهای معروف اسلامی، برایشان اعضای تناسلی قائل می‌شوند. بنگرید به

Paul Sprachman, *Suppressed Persian: An Anthology of Forbidden Literature* (Costa Mesa: Mazda Publisher, 1995), ix, xxix.

¹³Kate Millet, *Sexual Politics* (Urbana: University of Illinois Press, 2000), 23.

¹⁴Sprachman, *Suppressed Persian*, xxviii.

¹⁵چنانکه جروم نیو در کتابش راجع به فلسفه دشنام و در اشاره به رابطه بین شرف/ناموس و دشنام و پیوند این دو با آبرو، احساس حقارت و شرم می‌نویسد، در بسیاری از جوامع شرافت متعلق به مرد و قویاً امری جنسی‌شده تلقی می‌شود که از یک سو با پاکدامنی زنان [متعلق به] او ایسته به] آن مرد و از سوی - به نحوی نمادین - با تعرض ناپذیری جنسی خود مرد یا، به قول عبید زاکانی "گون دُرستی" او، در پیوند است. از این رو، تعرض واقعی یا نمادین، مثلاً در قالب دشنام، به هر یک از این ساحت‌ها، از آنجاکه چنین تجاوزی از پشتوانه فرهنگ غالب برخوردار است، می‌تواند شرافت اجتماعی مرد را مخدوش کند و حس مردانگی‌اش را قویاً به چالش بکشد. بنگرید به Jerome Neu, *The Sticks and Stones: The Philosophy of Insults* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 43-44.

این توضیح نیو با مشاهدات منقدان فرهنگی جامعه ایرانی در خصوص حجاب مردانه/مردانگی و تبعات کشف چنین حجابی در مردان تطابق دارد. برای نمونه، بنگرید به Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1992), 24.

راجع به دشنام و ارتباط آن با سایر مقولات اجتماعی در فرهنگ ایرانی ظاهراً پژوهش‌چندانی نشده است. یکی از زمینه‌های مستعد برای پژوهش، بررسی هجویات شعری کلاسیک ایرانی و دریافت‌گذاری (contextualization) این هجویات با توجه به تاریخ اجتماعی ایران در دوره‌های متفاوت است. این قبیل هجویات، چنان که از خوانشی اولیه برمی‌آید، مؤید گفته نیو در خصوص پیوند دشنام با شرافت مردانه و عفت زنان وابسته به مرد است. پال اسپراکمن در مقاله‌ای راجع به طنز در ادب فارسی، و در توصیف هجو در آثار سوزنی سمرقندی می‌گوید: "سوزنی در هجوش اساساً از کلام ممنوع همچون سلاخی برای تنزل دادن شأن اجتماعی یا نمادین مهجویان خود استفاده می‌کند. این قبیل یورش‌های کلامی از جمله عبارت‌اند از اشاره تلویحی یا صریح به زن یا دختر مرد، وارد آوردن اتهام حرام‌زادگی به فرد، اشارات تحقیرکننده به آبا و اجداد فرد (به‌ویژه اشاره به نزدیکی جنسی آنها با حیوانات)، تردید روا داشتن در تمایلات جنسی مهجو، کنایه‌هایی جنسی مبنی بر قتل‌بان بودن فرد و حملاتی مدفوع‌هراسانه (coprophobic) به پاکی و طهارت آیینی فرد." بنگرید به

Paul Sprachman, "Persian Satire, Parody and Burlesque: A General Notion of Genre," in Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature* (New York: Bibliotheca Persica, 1988), 226-248, quote on 226. (نمونه‌ای از حمله مدفوع‌هراسانه در عارف‌نامه این بیت است که "برو عارف که مهر از تو بریدم/ به ریش هرچه قزوینی

است ریدم" [سطر ۴۲۰]). به نظر می‌رسد توصیف اسپراکمن از مؤلفه‌های هجو سوزنی (در اینجا وجه جنسی این هجو مد نظر است) کمابیش درباره هجو دیگر شعرای ایرانی هم مصداق داشته باشد. مثلاً در رباعی زیر از مهستی گنجوی، راوی با فسادی که رگ او را باب میلش زنده بوده، از جمله با دشنامی جنسیت‌مبنا تسویه‌حساب می‌کند: "فصاد جهود بدرگ کافرکیش/ آن کندزبان که تند دارد سر نیش/ گفتم که رگم تند بزن همچو کسم/ نشنید و فراخ زد چو کون زن خویش" (Sprachman, *Suppressed Persian*, 3). سنایی غزنوی نیز در جایی در هجو مهجوی مشهور خود، علی‌سه‌بوش، به مدد کلام قضیب‌محور، هم‌زمان بر سه‌بوش و پدر و مادرش قدرت می‌ورزد: "ای سه بوش هجانت خواهم گفت/ سخت نغز آمد این سخن بسرت/ ریش تو در کس زن حایض/ کیر خر در کس زن پدرت" (Sprachman, *Suppressed Persian*, 5). نیز، در یکی از قطعات عبید زاکانی، راوی وزیری را با هجوی مشابه تنبیه می‌کند: "این وزیرک نداد مرسومم/ گو مده زو به من زیان چه رسد/ کیر خر در کس زن اصف/ تا بدین خام قلتبان چه رسد" (عبید زاکانی، کلیات عبید زاکانی، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، زیر نظر احسان یارشاطر (نیویورک: Bibliotheca Persica Press, 1370), 223). بیت زیر از ترجیع‌بند مشهور عبید زاکانی درباره جلق، عورت‌مبنایی قضیب‌محورانه در هزل و هجو فارسی را یک‌جا جمع می‌کند: "روزگار ار به کام ما نبود/ کیر در کون روزگار کنیم" (زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۱).

¹⁶قضیب‌محوری، به سبب برخوردار بودن از پشتوانه ساختارهای جنسیتی، کامکان به‌مثابه شکلی قدرتمند از بلاغت توسط برخی طنزپردازان ایرانی به کار گرفته می‌شود. به سبب قدرت بلاغی قضیب‌محوری، حتی برخی از آن دسته از طنزپردازانی که خود را هوادار آرمان‌های لیبرال-دموکرات می‌دانند، گهگاه تأثیر قلمشان را در قدرت قضیبی (phallic power) می‌جویند. چند سال پیش، در نشریه نیمه دیگر، افسانه نجم‌آبادی واژه "زنوری" را برای فمینیسم پیشنهاد داده بود. در واکنش به این پیشنهاد، اسماعیلی قطعه‌ای سرود با عنوان "از آیین زنوری" که بر قضیب‌محوری می‌گردد. برای قطعه خوبی و دو نقد بر آن بنگرید به نیمه دیگر، دوره ۲، شماره ۲ (پاییز ۱۳۷۴/۱۳۹۵م). چند مثال مرتبط با احوال روز نیز در این باره روشنگر خواهد بود. در دو مطلب "ذکر احوال فاطمه رجبیه" و "دیرحسین موسوی و فاطمی عصبی" نوشته ابراهیم نبوی، که بر روی شبکه اینترنت به-آسانی یافتنی‌اند، مصداق‌های فراوانی از کاربرد قضیب‌محوری برای اعمال قدرت نمادین یافت می‌شود. نیز، نیک‌آهنگ کوثر در دو کاریکاتور زیر به ترتیب با عناوین "پرچم جمهوری اسلامی بعد از نمایش تفاوت فرهنگی در برزیل" و "فیسبک و مقام معظم" از نماد آشنای انگشت (سبابه و شست) همچون قضیب استفاده می‌کند:

<https://www.khodnevis.org/node/35016>

<https://www.khodnevis.org/node/35110>

علیرضا رضایی در نوشته‌ای با عنوان "حسین شوش! مامان چه خبر؟!"; بر حسین شریعتمداری، مدیرمسئول روزنامه کیهان، و پدر و مادر و خواهرش یکجا قدرت قضیبی می‌ورزد.

<http://alirezarezaee1.blogspot.ca/2011/02/896.html>

نیک‌آهنگ کوثر هم نوشته وبلاگی‌اش با عنوان "برادر حسین، بخش پسین جنابعالی حتماً می‌خارد" (به تاریخ ۱ مارس ۲۰۱۱) و در خطاب به حسین شریعتمداری را با "آقای

حسین شریعت‌مداری، فراخ ماتحتی“ می‌آغازد:

http://nikahang.blogspot.ca/2011_03_01_archive.html

و نهایتاً مانا نیستانی در کاریکاتوری با عنوان “ناموس پرستی اقتصادی” (شماره ۲۸۵ از مجموعه “خانواده درگیر”، در واکنش به اظهار پیشاپیش قضیب‌محور محمدرضا نقدی فرمانده بسیج که گفته بوده است: “بازار مصرف، ناموس اقتصاد کشور است”، به “اقتصاد کشور” در هیئت زنی فاحشه شخصیت می‌بخشد که بر روی تخت و با پاندازی دولت، در حال تن‌فروشی است:

<http://www.mardomak.org/cartoons/full/70317>

وجه بلاغی کاریکاتور نیستانی قرار است با وجه بلاغی این جمله عامیانه برای مخاطبانش برابر باشد که: “شمایی که دم از ناموس پرستی اقتصادی می‌زنی، خودتان اقتصاد کشور را رسماً به گا داده‌اید!”

۱۷ جفری هیوز در دایرةالمعارف دشنام خود، که در آن به تاریخچه اجتماعی دشنام‌های رایج در دنیای انگلیسی‌زبان می‌پردازد، - جای حتی یک منبع مشابه درباره دشنام در تاریخ و فرهنگ ما خالی است - زیر مدخل “جاکشی” (cuckoldry) می‌نویسد: “خیانت زن در پیوند زناشویی همواره شوهر، و نه زن، را در معرض نكوهش قرار داده است. این تلقی فراگیر در جامعه اروپایی از اندیشه‌های قدیمی ناشی می‌شود که بر اساس آن، زن مایملک یا خادم مردش محسوب می‌شد و بنابراین از او توقع می‌رفت مطیع مردش باشد.” بنگرید به

Geoffrey Hughes, “Cuckoldry,” in *An Encyclopedia of Swearing: The Social History of Oaths, Profanity, Foul Language, and Ethnic Slurs in the English-Speaking World* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2006), 107-110, quote on 107.

دشنام‌هایی همچون مادرچنده، خوارکس ده، خوارشو/مادرشو گایدم، کیرم تو کونش/دهنش، حرام‌زاده/ولد زنا، تخم سگ، پدرسگ، - این دو از آن رو که می‌توانند تداعی‌کننده نزدیکی فرازناشویی مادر فرد، از آن هم با حیوان، باشند - کسو، چنده، لاشی، کس کش، جاکش/دیوث، (بیچه)کونی، بیچه‌خوشگل، کون‌ده، ابنه‌ای و غیره نمونه‌هایی از دشنام‌های معنادار و کمابیش متداول در جامعه معاصر ایرانی است؛ دشنام‌هایی که خاستگاه معنابخش به آنها، ظاهراً ساختاری مردسالارانه در مناسبات جنسیتی است. این ساختار مردسالارانه - همچنان‌که در این مظاهر کلامی باز نمود یافته است - غیر از آن‌که تعلق زنان به مردان را بدیهی فرض می‌کند و بر سیطره عمومی مردان و مردانگی بر زنان و زنانگی متکی است، مناسبات زنان با زنان از یک سو و مردان با مردان از دیگر سو را هم رصد (surveillance) می‌کند و زنانگی‌ها و مردانگی‌های هژمونیک را به ترتیب بر زنانگی‌ها و مردانگی‌های غیرهژمونیک رجحان می‌بخشد.

¹⁸see Peter Murphy, *Studs, Tools, and the Family Jewels: Metaphors Men Live By* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2001), 5.

در زبان مخفی رایج میان پسران و دختران در تهران نیز استعاره‌های شیء‌پندارانه جنسیت‌مبنا فراوان یافت می‌شود، - این امر و/یا تأثیر آن بر زبان جوانان سایر شهرها هم درخور پژوهش است - استعاراتی که در آنها، عموماً از طریق مجاز جزء به کل، زن به جزیی از بدنش فروکاسته شده است: خوش‌گوشت، داف، دامبله گوشت، صفر کیلومتر،

فنج، گوشت، لاوازه، نیش‌ناش، هلو و غیره. بنگرید به مهدی سمائی، فرهنگ و لغات زبان مخفی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲)، ۸۹.

۱۹ مثال‌هایی از هجو جنسی قضیب‌محور، گاهی در قالب مزاح، در سایر آثار ایرج‌میرزا درخور ذکر است. قصیده “مزاح با یکی از وزیران”، با مصرع “بیضه‌ام رنجور شد از بیضه‌ات دور ای وزیر” آغاز می‌شود و با تصاویر جنسی قضیب‌محور دیگری ادامه پیدا می‌کند (ایرج‌میرزا، دیوان کامل ایرج‌میرزا، تصحیح محمدجعفر محبوب (تهران: نشر اندیشه، ۱۳۵۳)، ۱۵۱). یکی از مثنوی‌های ایرج‌میرزا با این نفرین در حق کارگزار وزیر امور خارجه در بیرجند، به نام اعتصام‌الملک، به اتمام می‌رسد: “تا به دریاست رفت و آمد فلک/ کبر بر کون اعتصام‌الملک” (۱۴۱). مشابه این مزاح در مثنوی “مزاح با یکی دیگر از وزیران” رخ می‌دهد، با این مطلع: “وزیرا از مبارک بیضه‌ات دور/ مرا امروز گشته بیضه رنجور”، (۱۵۱). یا در قطعه “مزاح با یکی از دوستان”، راوی می‌گوید: “چند تو را گفتم ای کمال‌محور کبر / تا نشوی مبتلا به رنج بواسیر” (۱۹۰). و اما انتشار عارف‌نامه، چنان که محمدجعفر محبوب اشاره می‌کند، واکنش‌های موافق و مخالف فراوانی در پی داشت. از جمله این واکنش‌ها قطعه‌شعری است سروده امیرالشعرا نادری که راوی‌اش در یورش قضیب‌محورانه بر شاعر عارف‌نامه و برای انتقام - جویی از او، زن محجبه در قصه حجاب عارف‌نامه را خواهر ایرج‌میرزا می‌خواند. ایرج‌میرزا هم متقابلاً در مثنوی “جواب به خرده‌گیر”، زن روبسته را مادر امیرالشعرا نادری می‌خواند: “تو را هم شد حجاب اسباب این ظن/ که خواندی مادرت را خواهر من [...] نیندیشیدی ای بیچاره خر/ که خواهر ساز ناید با برادر” (۱۵۱). و یا در رباعی‌ای در گله از ملک‌التجار - که به ایرج‌میرزا وعده غاز و بوقلمون داده بوده اما به آن عمل نکرده است - راوی می‌گوید: “ای وعده تو تمام بوقلمونی/ یادار از آن وعده در بیرونی/ از آن همه ثروت وکیل‌آبادت/ یک غاز به من نمی‌دهی ای کونی” (۲۱۰).

ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۷۵-۷۶ و ۸۹. اعداد داخل پرانتز به شماره سطرهای ابیات در عارف‌نامه (دیوان کامل، ۷۵-۹۶) اشاره دارند. در تصحیح محبوب، به جای قسمت‌هایی از بعضی کلمات سه نقطه آمده، اما بخشی از واژه همچون قرینه‌ای برای تشخیص آن ذکر شده است.

۱۰ سیروس شمیسا در توضیح این واژه در عارف‌نامه می‌نویسد: “شادروان دکتر محبوب قلا تیت کرده و قلا کردن را کمین کردن معنی کرده است. اما ظاهراً ملا کردن به - معنی بلند کردن و مال خود کردن صحیح است.” بنگرید به سیروس شمیسا، شاهدبازی در ادبیات فارسی (تهران: فردوس، ۱۳۸۱)، ۲۵۳.

۱۱ مصرع آخر، با توجه به توضیحات پیشین راوی، ابهام دارد. جدای از کون عارف، اگر “کون” را مجاز مرسل بگیریم، -

گرچه، کون به فتح کاف و کسر او در معنای حیز و مخنث نیز آمده (لغتنامه دهخدا) - مراد می‌تواند امردی هم باشد که گویا عارف در مشهد با خود به همراه دارد.

۱۲ قریشیان خود در این باره به تفصیل بحث می‌کند. بنگرید به قریشیان، “جنسیت و آلات جنسی”، ۱۹۰-۱۹۱.

۱۳ نمونه‌هایی از لطیفه‌هایی با این مضمون، برای نمونه، در اسرار مگوی مهدی سهیلی یافتنی است: مثلاً، “مردی در کوچه‌ای تنگ به دختری رسید و ذکر خود را بیرون آورده به او نشان داد و گفت: اگر همین‌جا این را بهت فرو کنم چه

کار می‌کنی؟“ دختر گفت: “داد می‌زنم و همه را خبر می‌کنم ولی البته الآن صدام گرفته.“ یا “دختری کاشی در مزرعه ایستاده بود. جوانی از کنار مزرعه می‌گذشت. دختر اطواری با لهجه غلیظ کاشی به پسر گفت: “مرا نگاه نکن؛ غوغا خوام کرد.“ پسر نگاه کرد. دختر گفت: “جلو نیا که غوغا خوام کرد.“ پسر جلو آمد. دختر گفت: “نزدیک من نشو که غوغا خوام کرد.“ پسر نزدیک شد. دختر گفت: “به من نجسب که غوغا خوام کرد.“ پسر به او چسبید. دختر گفت: “دست به پستونم زن که غوغا خوام کرد.“ پسر دست به پستونش زد. دختر گفت: “مرا نبوس که غوغا خوام کرد.“ پسر او را بوسید. دختر گفت: “دست به کسم زن که غوغا خوام کرد.“ پسر دست به کس او زد. دختر گفت: “دیگه توش نکن که غوغا خوام کرد.“ پسر توش کرد. دختر گفت: “آخیش! نکش بیرون که غوغا خوام کرد.“ بنگرید به صفحات ۶ و ۵۶ از این فایل: <http://jenseyatvajameh.files.wordpress.com/2008/07/asraremago-sohaily.pdf>

نمونه‌هایی امروزی شده از لطیفه‌هایی با مضمون بالا نیز موجود است. مثلاً، “یه دختر رشتیه داشته توی خیابون می‌رفته، یه دفعه یه پسر محکم سینه‌هاشو می‌گیره. دختره می‌گه: تا هزار می‌شمرم، ول کن وگرنه جیغ می‌زنم!“ <http://joktojok.blogfa.com/post-28.aspx>

در بعضی موارد، مطلق دختر آمده، اما ذکر واژه رشتی در لطیفه بالا دلالتمند است، چرا که یکی از مضامین مکرر (motif) در جوک‌هایی که زنان رشتی را آماج قرار می‌دهند، هرزگی ادعاشده آنان است. نانجیبی ادعاشده زن در فرهنگ ما البته سابقه‌ای دیرین دارد. برای مثال، در رساله دلگشای عبید زاکانی می‌خوانیم: “مردی کودکی را گریان دید و هرچند مادر او را نوازش می‌کرد، خاموش نمی‌شد. مرد گفت: خاموش شو، وگرنه مادرت را در کار گیرم. زن گفت او تا آنچه می‌گویی به چشم نبیند باور نکند.“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۶۶).

روایات امروزی شده از این لطیفه هم موجود است. از جمله، “مادر دانش‌آموز به ناظم: “این درس نمی‌خونه... ناظم: “بچه، اگه حرف گوش ندی مادرتو... مادر: “این حرف گوش نمی‌ده، شما کار خودتونو بکنید!“ <http://joktojok.blogfa.com/post-35.aspx>

با این حال، هرزگی ادعاشده زنان رشتی را، از آنجا که جوک‌های رشتی تاریخچه‌ای فقط چنددهه‌ای دارند، نمی‌توان استمرار ساده مضمون یادشده در فرهنگ ایرانی در نظر گرفت. محمد توکلی طرقي بر مبنای پژوهش درباره دو رساله حجاییه در دوره قاجار، در پانوشتی به نکته‌ای اشاره می‌کند که می‌تواند سرآغاز مناسبی برای پژوهش درباره منشأ تاریخی و نقش‌های اجتماعی جوک‌های رشتی باشد. به عقیده او، “به علت پیشگامی شهر رشت در جنبش آزادی زنان در بسیاری از نوشته‌هایی که بر علیه مدرن‌گرایی نوشته شده، رشت مرکز فساد و پایگاه بی‌عبرتی و مرد رشتی ناتوان و “زن‌گونه” پنداشته شده است. بسیاری از شوخی‌های رشتی رایج در ایران فراساخته گفتمان ضد تجددگرایی است.“ بنگرید به محمد توکلی طرقي، “زنی بود، زنی نبود: بازخوانی وجوب حجاب” و مفاسد سفور، “نیمه دیگر، دوره ۱، شماره ۱۴ (بهار ۱۳۷۰)، ۷۷-۱۱۰؛ نقل از ۱۱۰. این نظریه قابل تأمل است، زیرا هم اکنون هم نظراتی ضد مردم‌سالارانه گاهی بر جوک رشتی نگاشته می‌شود. برای مثال در کتاب کشکول نبوی: عهد جدید سید ابراهیم نبوی، در جوکی با عنوان “زن-سالاری، مردسالاری” داریم: “از حسن آقا [نبوی در کتابش

”حسن آقا“ را به جای “یه رشتیه“ به کار می‌برد] می‌پرسن توی خونه شما مردسالاریه یا زن سالاریه؟ می‌گه هیچ کدوم، مردم سالاری!“ بنگرید به سید ابراهیم نبوی، کشکول نبوی: عهد جدید (ایالات متحده: H & S Media, ۲۰۱۲)، ۱۵۵.

این بیت همچنین دگرجنس‌گرایی را امری ماهوی جلوه می‌دهد (the naturalization of heterosexuality). این امر را می‌توان هم‌پیوند و در تأیید تفسیر ارائه‌شده در قسمت بعدی مقاله درباره “عارف‌نامه“ به مثابه بیانیه دگرجنس‌گراهنجاری در نظر گرفت. همچنان‌که لطیفه زیر، با مضمونی مشابه، نیز همان کارکرد را دارد: “بانویی را پرسیدند: آلت رجلیت به چه ماند؟ گفت: نفس! گفتند: چرا؟ گفت: چون فرو می‌رود ممد حیات است و چون درآید، مفرح ذات!“ بنگرید به <http://joktojok.blogfa.com/post-28.aspx>

شخصیت‌بخشی به آلات جنسی، به‌ویژه در قالب قیاس کس و کون، در کوشش‌شان برای جلب توجه کیر به خود، در آثار عبید زاکانی نیز یافتنی است. برای مثال، در رباعی‌ای از او می‌خوانیم: “کس گفت که کیر را خوش انگیزخته‌اند/ وان خایه به زیر او خوش آویخته‌اند/ گویی که مگر ز فرق سر تا پیش/ در قالب آرزوی ما ریخته‌اند“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۱). با این حال، راویان عبید گاهی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهند: “گه‌گه کیرم به کون و کس پیوند/ تا کون ببند، صحبت کس نپسند/ کس لاف زند که به ز کونم لیکن/ بر کون جوال خویشتم می‌خندد“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۹). یا “هرچند که کون لطف و صفایی دارد/ گندیده هوا و تنگ جایی دارد/ هم کس که در او آب و علف بسیار است/ وان عرصه او فراختایی دارد“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۰). یا “از کس بجز از گند چه می‌جویی تو/ واندر پی کس هرزه چه می‌پویی تو/ هر دم گویی که کس ز کون خوب‌تر است/ ای مردک ریش‌کس چه می‌گویی تو“ (زاکانی، کلیات عبید، ۲۱۶). گرچه در تک‌بیت مذکور از عارف‌نامه، با توجه به بافت تاریخی شعر، که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت، کس تداعی‌کننده دگرجنس‌خواهی فرض شده است، این موضوع در آثار عبید یا دیگر هجوپردازان کلاسیک فارسی محتاج پژوهش و بحث است.

²⁶Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (California: University of California, 2005), 147-149.

²⁷Najmabadi, *Women with Mustaches*, 8.

²⁸قریشیان، “جنسیت و آلات جنسی”، ۱۸۶.

²⁹Najmabadi, *Women with Mustaches*, 147-148.

³⁰Najmabadi, *Women with Mustaches*, 3-4.

³¹درباره مفهوم بچه در بافت تاریخی یادشده، برخی مترادف-های آن و/یا تحول معنایی‌اش در ایران مدرن بنگرید به Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 82-94; Najmabadi, *Women with Mustaches*, 60, 259.

³²Najmabadi, *Women with Mustaches*, 55-56.

³³Najmabadi, *Women with Mustaches*, 146-148.

³⁴همچنان‌که شمیسا متوجه شده است، در “و الا تف کنی بر هرچه کون است” و “که می‌خورد کون” ایهام تناسب نهفته است (شمیسا، شاه‌بازی، ۲۵۴). مشابه ایهام یادشده در این رباعی عبید هم هست: “کیرم ز برای کس چو ناگه برخاست/ کون دید و در او جست که اینجا زیباست/ با کس گفتم کیر چه می‌گوید گفت/ گه می‌خورد و خداهش می‌آرد راست“

(زاکانی، کلیات عبید، ۲۰۸).
 ۳۶ ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۸-۷۹.
 ۳۷ امر ذلیل/خوار یا مشتمزدانسته شده (the abject) و فرایند طرد/اشتمزاز خوارشمارانه (abjection) ریشه در آرای روان‌شناسانه جولیا کریستوا در کتابش با عنوان قدرت اشتمزاز: جستاری در باب طرد خوارشمارانه دارد. کریستوا امر مشتمزدانسته شده را به امر ناشایست و ناپاک/نجس پیوند می‌زند، اما هم‌زمان متذکر می‌شود که "آنچه موجب اشتمزاز می‌شود، ناپاکی یا فقدان بهداشت نیست، بلکه آن چیزی است که هویت، سامان [و] نظم را بر هم می‌زند، آن چیزی است که به مرزها و جایگاه‌ها و قواعد [تعیین شده] واقعی نمی‌نهد؛ امر بینابینی و مبهم و درآمیخته [است]." بنگرید به

Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Trans. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), 4.

بعدهتر جودیت باتلر طرد/اشتمزاز خوارشمارانه را برای افاده معانی اجتماعی-سیاسی و مشخصاً جنسیتی اقتباس کرد. باتلر بر فرایندهای پذیرش/شمول (inclusion) و طرد (exclusion) اجتماعی و نقش آنها در تولید سوژه از طریق تعیین مرز برای آن تأکید ورزید. به اعتقاد باتلر، سوژه‌هایی که از هژمونی فرهنگی برخوردارند فقط از طریق فرایند طرد خوارشمارانه، یعنی با به‌دیگری بدل کردن سایر سوژه‌ها و در حقیقت با ناسوژه یا سوژه ناقص قلمداد کردن آنها، برساخته می‌شوند. بنگرید به

Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* (London: Routledge, 1993), xiii.

در این خصوص، اصرار راوی عارف‌نامه بر کنارهم‌نشاندن هم‌جنس‌خواهی و غائط ("گه می‌خورد کون" و "جلق باتعفن") همچون نماد پستی و پلیدی دلالت‌مند است. جالب است که در جوک‌های غربی مرتبط با هم‌جنس‌گرایی مکرراً به این مضمون اشاره می‌شود. به عنوان نمونه، در صفحهٔ gay jokes از پایگاه اینترنتی jokes4us.com تعداد قابل توجهی از جوک‌های ذکر شده (۸ عدد) حول هم‌جواری مدفوع با هم-جنس‌گرایی می‌گردند:

<http://www.jokes4us.com/dirtyjokes/gayjokes.html>
 در جوک‌های مرتبط فرانسوی هم او موسکسواآلیته با merde فراوان همنشین می‌شود. در ارتباط با فرایند طرد خوارشمارانه و تأثیر آن در استیلا‌یابی فرهنگی پاره‌ای اعمال/هویت‌های جنسی در تقابل با اعمال/هویت‌هایی دیگری شده، همچنین درخور توجه است که ژانت آفاری در کتاب سیاست جنسی در ایران مدرن بر نقش معنادار مطالب و فکاهی‌های طنزآمیز مجلهٔ ملا نصرالدین در نهادینه‌سازی دگرجنس‌گراهنجاری در ایران تأکید می‌گذارد. این نکته از این حیث مهم است که شالوده‌تاز بر استهزاء بنا نهاده شده است:

Afary, *Sexual Politics*, 134-141.

برای پژوهشی تأمل‌برانگیز دربارهٔ نقش انضباطی-تنبیهی استهزاء، همچون وجه یا شکلی از شوخی، در تقویت و نگهداشت سامان اجتماعی بنگرید به

Michael Billig, *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour* (London: Sage, 2005).

۳۷ برای مثال می‌توان به اشعاری با عناوین زیر، که در دیوان ایرج میرزا به تصحیح محمدجعفر محبوب مشخص شده‌اند، اشاره کرد: "دیدار" (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۴)؛ "اندرز و

۳۸ ایرج میرزا، دیوان کامل، ۲۴۲. نیز بنگرید به شمیسا،

۳۹ قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۸۴.

۴۰ Najmabadi, *Women with Mustaches*, 149.

۴۱ Afary, *Sexual Politics*, 93.

۴۲ Afary, *Sexual Politics*, 94.

۴۳ بنگرید به قریشیان، "جنسیت و آلات جنسی"، ۱۹۰-۱۹۱.
 ۴۴ سیاست عارف‌نامه در قبیل حجاب، که بر تقابل‌های دوجزبی و متناظر بی‌حجابی/حجاب و رهایی/انقیاد استوار است، و به‌ویژه برداشت‌های احتمالاً فمینیستی از آن را همچنین می‌توان در پرتو بحث‌های اخیر در حوزهٔ فمینیسم اسلامی دربارهٔ پیچیدگی بعد سیاسی حجاب مورد تأمل قرار داد. برای منبعی روشنگر در این باره بنگرید به

Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New Haven: Yale University Press, 2011).

۴۵ افسانه نجم‌آبادی، "پیشگفتار"، در معایب‌الرجال: در پاسخ به تأذیب‌النسوان، نوشتهٔ بی‌بی‌خانم استرآبادی، ویراستهٔ افسانه نجم‌آبادی، در مجموعهٔ "نگرش و نگارش زن"، ویراستاران: محمد توکلی طرقي و افسانه نجم‌آبادی (سوئد: نشر باران، ۱۹۹۳)، نقل بر ۲۲.

۴۶ نجم‌آبادی، "پیشگفتار"، ۲۶-۲۷.
 ۴۷ Afsaneh Najmabadi, "Veiled Discourse-Unveiled Bodies," *Feminist Studies*, 19:3 (Autumn 1993), 487-518, quote on 489. see also Najmabadi, *Women with Mustaches*, 151-153.

۴۸ see Najmabadi, *Women with Mustaches*, 1.

۴۹ ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۳ در این ابیات، راوی همچنین به موضوع مرتبط شرم و حیا در مردان هم اشاره می‌کند. هم‌زمان با آفرینش نوگرایانهٔ زن، "مردان نیز می‌بایست آداب جدید را بیاموزند [...] آنجا که زن دیده شدن در محیط دگرجنس‌آمیز را باید می‌آموخت، مرد می‌بایست نگرستن بر زن نامحرم را یاد می‌گرفت. آنجا که زن سخن گفتن در محیط دگرجنس‌آمیز را باید می‌آموخت، مرد شنیدن صدای نامحرم را باید می‌آموخت" (نجم‌آبادی، "پیشگفتار"، ۲۶). این موضوع گرچه مشخصاً مورد بحث ما نیست، ادعای بالا دربارهٔ ارتباط قوی متن عارف‌نامه با گفتمان تجددگرای هم عصرش را تقویت می‌کند. ایرج میرزا در شعر دیگری نیز که در دیوانش با عنوان "انتقاد از حجاب" مشخص شده است، حجاب را به گفتمان-های معاصر "معرفت" و "عصمت" پیوند می‌زند: "نقاب بر رخ زن، سد باب معرفت است / کجاست دست حقیقت که فتح باب کند؟ [...] تو نیز بردهٔ عصمت بیوش و رخ بفروز / بهل که شیخ دغا عوعو کلاب کند" (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۱۳-۱۴). در قطعه‌ی "دو هدیه" نیز، که تشکرنامهٔ ایرج-میرزاست از "ندیم‌الملک" و "دره‌المعانی مدیره‌ی مدرسهٔ مخدرات" بابت هدایایی که به وی تقدیم کرده‌اند، راوی بر معرفت و عصمت زنان تأکید می‌ورزد (ایرج میرزا، دیوان کامل، ۲۸۰، ۱۹۸-۱۹۹).

۵۰ در این باره بنگرید به بحث نجم‌آبادی دربارهٔ "عریان‌کلامی معایب‌الرجال" در نجم‌آبادی، "پیشگفتار"، ۲۲-۳۲.

مصطفی عابدینی فرد در نقدی که بر مقاله من با عنوان "جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف‌نامه و هجویات ایرج میرزا" نوشته است استدلال می‌کند که زبان "عارف‌نامه" قضیب-محور و محافظه‌کار و بنابراین، موجب سرکوب زنان و مردانگی غیر هژمونیک است.

گویا عابدینی فرد در نقد خود به نظراتی نامنعطف و به لحاظ تاریخی محدود درباره قضیب‌محوری پایبند است؛ نظراتی که بر ثبات و تغییرناپذیری هویت‌های جنسیتی متکی‌اند. این قبیل مفروضات را جودیت باتلر در آثارش به چالش کشیده است. باتلر در چندین جا به وضوح نشان می‌دهد که هویت جنسیتی پایداری وجود ندارد و آنچه هست کنش‌هایی نمایشگرانه است که جنسیت را برمی‌سازند. جنسیت همواره پذیرای بازتفسیر و دلالت‌پذیری مجدد است و در نتیجه با فرهنگ براندازی پیوندی بسیار نزدیک دارد.^۱

زبان مستهجن "عارف‌نامه" ممکن است قضیب-محور یا محافظه‌کار به نظر برسد، اما از این نکته مهم نیز نباید غافل شد که هیچ اتفاق نظری درباره قابلیت آسیب‌رسانی زبان مستهجن وجود ندارد. حتی گزنده‌ترین دشنام‌های جنسیتی هم نه ثابت-اند و نه از پادآورنده.^۲ فقط در صورتی می‌شود به نتایج تازه و نامنتظره امید داشت که متونی از این دست را افق‌هایی باز و گشوده در نظر گرفت؛ قلمروهایی با ظرفیت به پرسش گرفتن روابط قدرت معطوف به بدن و نمایشگری جنسیت. روایت‌های چندگانه از خاطرات جمعی مان از جنسیت در گرو چنین تعاملی است.

نهایتاً عابدینی فرد استدلال می‌کند "عارف‌نامه" در دفاع از ازدواج تک‌همسرانه دگرجنس-گراهنجار و در مخالفت با کنش‌های همجنس-

پاسخ به عابدینی فرد

آنا قریشیان

مدرس دانشگاه آریزونا

Ana Ghoreishian

ghoreish@email.arizona.edu



آنا قریشیان (دانش‌آموخته دکتری حقوق دانشکده حقوق نیویورک در کویبنز) مدرس دانشگاه آریزونا و در حال اخذ دکترای تاریخ جنسیت و تمایلات جنسی در ایران و ترکیه است. در گذشته، از طریق کار در سازمان‌هایی مانند سازمان دیده‌بان حقوق بشر، مرکز حقوق اساسی و کانکت در زمینه حقوق بشر فعالیت کرده است. همچنین، همکار شبکه بین‌المللی زنان تحت قوانین اسلامی (WLUML) در پروژه‌های گوناگونی از جمله اصلاح قوانین خانوادگی افغان و ترجمه و تدوین منشور زنان ایران بوده و بر حقوق بشر بین‌المللی زنان متمرکز است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2013/28.3/216-217



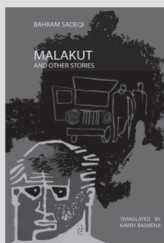
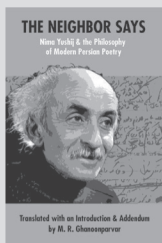
گرایانه نوشته شده است. با توجه به زمینه تاریخی ایران که تجدد غربی را مشتاقانه گاه چون دگرجنس گراهنجاری می فهمید، اشتیاق ایرج میرزا به هم رنگ شدن با جماعت در دفاع از ازدواج دگرجنس گراهنجار امری بدیهی به نظر می رسد. با این حال، از طریق خوانش نامتعارف "عارف نامه" پی می بریم این شعر چگونه با طیف متنوعی از هویت های جنسی موجود، ولو در حاشیه جامعه، در سخن است. اشارات متعددی به اعمال همجنس گرایانه ایرج میرزا و دیگران در دست است. در نگاه نخست، شعر حامی دگرجنس گراهنجاری می نماید، اما خوانش دیگرگونه "عارف نامه" چشم اندازهای تازه ای برای درک بهتر گونه گونی در جامعه، چه در آن زمان و چه اکنون، به دست می دهد.

¹For more information see Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Judith Butler, *Bodies that Matter on the Discursive Limits of Sex* (New York: Routledge, 1993).

²For more information see Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997).

Recent Titles from Ibex Publishers

English and Persian Books about Iran since 1979



MALAKUT AND OTHER STORIES BY **BAHRAM SADEQI**
translated and introduced by Kaveh Basmenji
foreword by Ehsan Yarshater
cloth • 292 pages • 978-1-58814-084-5

THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI
English • forthcoming • cloth • 978-1-58814-073-9

DISTANT MELODIES: AN ANTHOLOGY OF POEMS BY SHADAB VAJDI
translated by Lotfali Khonji
softcover • 136 pages • 978-1-58814-078-4

OUT OF THE GRAY
a novel by Manoucher Parvin
softcover • 296 pages • 978-1-58814-079-1

THE CANNON [TUP]
a novel by Gholam-Hossein Sa'edi
translated and introduced by Faridoun Farrokh
softcover • 184 pages • 978-1-58814-068-5

AWKWARDLY DO I WALK
poems by Soheila Amirsoleimani
softcover • 182 pages • 978-1-58814-090-6

THE NIGHBOR SAYS: THE NEIGHBOR SAYS: NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF MODERN PERSIAN POETRY
translated by M.R. Ghanoonparvar
cloth • 208 pages • 978-1-58814-063-0

خاطرات اسکندر فیروز
cloth • 512 pages • 978-1-58814-088-3

چنگیدن آخر
یک رمان از ترانه جفرودی
softcover • 172 pages • 978-1-58814-089-0

عذرای خلوت نشین
آخرین رمان تقی مدرسی
softcover • 480 pages • 978-1-58814-076-0

مارکسیسم، حزب توده و گروهها چپ در ایران
از مهدی هروی
cloth • 424 pages • 978-1-58814-082-1

خاطرات عبدالرضا انصاری
با مقدمه جمشید آموزگار
softcover • 326 pages • 978-1-58814-075-3

شمع می سوزد که تا نوری باطرافش دهد
اشعار از آذر وکیلی گیلانی (مافی)
cloth • 148 pages • 978-1-58814-070-8

یادداشتهای علم، جلد هفت
ویرایش علینقی عالیخانی
cloth • forthcoming • 978-1-58814-072-2

Ibex Publishers, Inc. • Post Office Box 30087 • Bethesda, MD 20824
tel 301-718-8188 • fax 301-907-8707 • www.ibexpublishers.com



NOGHTEH BOOKS

نشر نقطه منتشر کرده است:

جان باختگان به بوی فردایی نو
سعید یوسف با طرح‌های اردشیر محمص، آلمان، تابستان ۱۳۸۲

و هنوز قصه در یاد است (خاطرات زندان مشهد سال‌های ۶۰ تا ۶۶)
حسن درویش، آمریکا، ۱۳۷۶

لرزه‌ها

فریده زبرجد، بهار ۱۳۸۶

گریز ناگزیر، سی روایت گریز از جمهوری اسلامی، جلد اول و دوم
به کوشش: میهن روستا، مهناز متین، سیروس جاویدی، ناصر مهاجر، چاپ یکم، آلمان، ۱۳۸۷

نقشی از یک دوست، نقشی از یک دوستی
حامد شهیدیان، ویراستار ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۷

از کجا تا ناکجا (خاطرات تبعید)

کیان کاتوزیان (حاج سیدجواد)، آلمان، زمستان ۱۳۸۸

زنان در سایه

گفتگو و تدوین‌کننده: فریبا ایرج، چاپ اول، آلمان، ۱۳۸۸

مجله‌ی پیک سعادت نسوان (۱۳۰۷ - ۱۳۰۶) رشت، ایران
به کوشش بنفشه مسعودی، ناصر مهاجر، چاپ یکم، کلن/ آلمان، زمستان ۱۳۹۰

گذار از برزخ، یادمانده‌های یک توده‌ای در تبعید
ناصر زربخت، چاپ اول، آلمان تابستان ۱۳۷۳

در تبعید، ۲۳ داستان کوتاه ایرانی
به کوشش ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، زمستان ۱۳۷۴

کتاب زندان (۱)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۷

جنایت و مکافات (پیرامون قتل‌های سیاسی در ایران)
ناصر مهاجر، فروردین ماه ۱۳۷۸

بازبینی تجربه اتحاد ملی زنان (۱۳۶۰ - ۱۳۵۷)
گردآورنده و ویراستار مهناز متین، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۸

از تهران تا استالین‌آباد

محمد تربتی، ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، تابستان ۱۳۷۹

کتاب زندان (۲)

ویراستار ناصر مهاجر، چاپ یکم، ایالات متحده آمریکا، ۱۳۸۰

از اصلاحات تا براندازی: تنگناها و چشم‌اندازها
مهرداد باباعلی، ناصر مهاجر، آلمان، بهار ۱۳۸۳

“... در دست انتشار”
خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷
دفتر اول: تولدی دیگر . دفتر دوم: همبستگی جهانی
مهناز متین - ناصر مهاجر

نشر نقطه
نشر نقطه در اروپا و ایالات متحده آمریکا:

Noghteh

P.O. Box 8181

Berkeley, CA, 94707-8181

USA

Noghteh

B.P.157

94004 Créteil, Cedex

France

e-mail: nashrenoghteh@yahoo.fr

**The first comprehensive and accessible
introduction available to modern Iran**

Iran

A Beginner's Guide

Homa Katouzian

**"A must-read... it could only have been written
by a doyen of Iranian studies."**

Fariba Adelkhah – author of *Being Modern in Iran*

**"The most lucid, engaging, and authoritative introduction
to the study of Iran available in any language today!"**

Ali Banuazizi – Professor of Political Science and Director,
Program in Islamic Civilization & Societies, Boston College



**Order directly from Oneworld using the
discount code Nameh to save 30%**

us.oneworld-publications.com/books/iran

Iran
A Beginner's Guide
Homa Katouzian

Paperback
\$14.95
9781780742724

Beginners
GUIDES

کتابفروشی پگاه * مجموعه‌ی بی‌نظیر از

بهترین کتاب‌های فارسی و انگلیسی مربوط

به ایران * هفت روز هفته * دوشنبه تا شنبه

ساعت ۱۱ تا ۲۱ (یکشنبه ساعت ۱۲ تا ۱۸)

باستان‌شناسی * فرهنگ و هنر * لغت‌نامه

اقتصاد * آموزش * جغرافیا * تاریخ * قانون

سخنرانی * ادبیات * خاطرات و زندگینامه

اسطوره‌شناسی * رمان و داستان * فلسفه

سیاست * روانشناسی * دین * جامعه‌شناسی

تصوف و عرفان * کودکان و تقویم . . .

شماره‌ی ۵۵۱۳ خیابان یانگ، تورنتو ۰۸۵۰-۲۲۳ (۴۱۶)

PEGAH . PERSIAN MAGAZINE & BOOK

5513 Yonge Street, Toronto, ON M2N 5S3 CANADA

T (416) 223-0850 * F (416) 223-3706

E pegahbookshop@yahoo.ca * www.pegahfarsibook.com



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XV JOČI—KĀŠĠARI

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA
FOUNDATION
New York

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

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



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

مجموعه مقالات گیلان در دانشنامه ایرانیکا زیر نظر کریستین برومبزه*

از چند سال پیش، به منظور تسهیل بهره‌گیری محققان از مقالات دانشنامه ایرانیکا طرح تازه‌ای در مرکز ایران‌شناسی دانشگاه کلمبیا آغاز شده است و همه مقالاتی که در یک زمینه خاص -چه به صورت چاپی و چه به صورت الکترونیکی- منتشر شده‌اند، در یک مجموعه در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرند. نخستین جلد این مجموعه که به مقالات دانشنامه ایرانیکا در زمینه دانش پزشکی در ایران و سرزمین‌های ایرانی و همچنین شرح حال پزشکان نامدار ایرانی و سهم آنان در پیشرفت دانش پزشکی زمان اختصاص دارد در سال ۲۰۰۴ و جلد دوم آن، که مقالات مرتبط با یهودیان ایرانی از قدیم‌ترین دوره‌های تاریخی تا امروز، لهجه‌های گوناگون‌شان و نقش آنان در فرهنگ و هنر و موسیقی ایران را در بر می‌گیرد، در سال ۲۰۱۱ منتشر شده است.

سومین جلد این مجموعه کتابی است شامل ۵۴ مقاله تحقیقی مستند به منابع موثق که تا امروز در دانشنامه ایرانیکا درباره گیلان منتشر شده است. این کتاب ۶۱۰ صفحه‌ای در چهار فصل تنظیم شده است.

- **فصل اول** شامل جغرافیا، تقسیمات اداری، جمعیت‌شناسی و ترکیب قومی و زبانی استان گیلان و ۲۱ شهر و ولایت استان است که در مقاله‌های جداگانه به آنها پرداخته شده است.
- **فصل دوم** به سرگذشت گیلان در طول تاریخ می‌پردازد و از حفاری‌های مارلیک تا یکایک دوره‌های تاریخی گیلان، اطلاعات سودمندی به دست می‌دهد. سپس، آثار تاریخی گیلان در مقاله‌های تفصیلی معرفی می‌شوند.
- **فصل سوم** شرح ساختارهای اقتصادی و اجتماعی استان، محصولات و صنایع دستی و خانه‌سازی است.
- **فصل چهارم** شرح آداب و رسوم خاص گیلان، از جمله آداب ازدواج و فولکلور و بازی‌ها و پوشاک و خوراک و شیوه‌های طبخ غذای رایج در میان روستاییان و شهرنشینان گیلان است. این فصل با مقاله‌ای درباره هویت و خویش‌زنگری اهالی گیلان پایان می‌یابد. فهرست تفصیلی اعلام و اماکن در پایان کتاب آمده است.

* پروفیسور کریستین برومبزه استاد دانشگاه پروانس در فرانسه و از مدیران شورای موزه تمدن در اروپا و کشورهای ساحل مدیترانه و صاحب تألیفات متعدد درباره گیلان و فرهنگ آن است که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از مقاله‌های مستند و مفصلی که به دعوت دانشنامه ایرانیکا درباره فولکلور و آداب زیستی مردم گیلان تدوین کرده است که در این مجموعه هم گنجانده شده‌اند.

Encyclopaedia Iranica Foundation

450 Riverside Drive

New York, NY 10027 USA

(212) 851 - 9161 ey4@columbia.edu

Constitutional Revolution” and “Did the Constitutional Revolution have a Beginning?”

Hamid Sahebjani is a PhD graduate in Pediatric Medicine, George Washington University, 1973. Since joining the teaching and scientific activities in the University of Cincinnati College of Medicine in 1973, his medical and administrative duties have continued at this university. In 1987, he became a Professor and then Professor Emeritus in 2002. More than fifty of his articles in the fields of medicine and physiology have been published. He also has focused on research in the fields of language, philosophy, and literary criticism, and has published works in these areas, including the publication of *Farewell to Modernity: The Rise and Fall of the Worldview of Modernity*, *The House of Being: Language, Thought and Wisdom in Iran*, and *Love in Golestan: The Deconstruction of Saadi's Approach with the Concept of Love in America*.

This volume is
published by the
Encyclopaedia
Iranica Foundation
& Institut Français
de Recherche en
Iran, 2013.



ENCYCLOPEDIA
IRANICA

www.iranicaonline.org

and the Iranian Islands of Tunbs and Abu Musa (2007); *Small Players of the Great Game* (2004); *Security and Territoriality in the Persian Gulf* (1999) and *The Amirs of Borderlands and Eastern Iranian Borders* (1996).

Bagher Parham is a PhD graduate in Sociology, Nantes University, France, 1974. He has been a Visiting Professor at the Higher College of Army Science, the Higher School of Social Work, and the Faculties of Economics and Literature at the University of Tehran. Moreover, he has been Assistant Director of the Institute of Social Studies and Research and Research Assistant of Urban Studies at this institute. Among his publications are notable translations of major works, including Hegel's *Phenomenology of the Spirit*, Richard Sennett's *Authority*, Marx's *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* and *Grundrisse*, Durkheim's *Concerning the Division of Labour in Society* and *The Elementary Forms of Religious Life*, and Jean Hyppolite's *An Introduction to Hegel's Philosophy of History*. In addition to numerous articles, *Community and Government, with a View of Ferdowsi: Principles of Political Wisdom in Iran Concerning the Soul and Spirit of Criticism* is among his books.

Mohammad-Naser Rahyab is a Professor in the Literature Department of the Faculty of Literature and Humanities at the University of Herat, teaching literary themes, literary criticism, and stylistics. His numerous articles have been published in academic journals in Iran, Afghanistan, Tajikistan, India, and Pakistan. Some of his books include, *Dawn of the Story—Writing in Review*; *A Study of Thirty Dari Stories of Afghanistan*; *Do Not Knot the Wind*,

on Abdal Rahman Jami, Style and Stylistics; *Famous Prose Writers in the Dari Language*; *Fake New-Voices in the Poetry of Contemporary Dari*; *The Nature of Poetry*; and *The Emergence of the Contemporary Dari Story*.

Fazlollah Reza (b. 1915) is a prominent scientist in the field of electrical engineering and telecommunications, who has made significant contributions to network and information theory. He received his BS, MS and PhD respectively from the University of Tehran (1938), Columbia University (1946) and Polytechnic Institute of New York University (1950). He has been a professor at Massachusetts Institute of Technology (MIT), McGill University, the Polytechnic Institute in Zurich, Syracuse University, Sorbonne University, and the University of Copenhagen. He also served as the Chancellor of Sharif (formerly Aryamehr) University of Technology, the President of University of Tehran, Iran's ambassador to Canada, and Iran's ambassador to UNESCO. In addition to over 200 articles, he is the author of several books including: *Linear Spaces in Engineering* (1971); *An Introduction to Information Theory* (1961); and with Samuel Seely, *Modern Network Analysis* (1959).

Behrang Sadighi, a 2008 PhD in Science and Research at the University of Tehran, is currently Assistant Professor of Sociology at Azad University Rudehend and a Visiting Professor at the University of Science and Culture. His research areas include theories of sociology, sociology of sexuality and discourse analysis. His recent publications include "Iranian Intellectuals in the Struggle of the

which specifically deals with exploring the ancient bases of pre-Mongolian Afrasiab and Samarkand. In 2004, he resumed fieldwork in Afghanistan in order to study and publish the reliefs of Rag-i Bibi, which had recently been discovered. In addition to the third volume of *The History of the Zoroastrian Faith* and the translation into French of *The Book of Deeds of Ardashir I*, he has published several books and over 150 articles on topics related to the history and archaeology of Central Asia and the history of Zoroastrianism.

Ali Hassouri (b. 1937) currently teaches at in the Department of Linguistics and Philology at Uppsala University. He has a 1969 PhD in Iranian Languages and Cultures from the University of Tehran and was the founding editor of the *Bulletin of the Asia Institute* at the University of Shiraz (formerly Pahlavi), where he was a professor of Iranian languages until 1982. In addition to numerous articles and critical editions of classical texts, Dr. Hassouri's published books include: *Hafiz az nigahi digar* (2010), *Carpets on Miniatures* (1997), *Naqsha-i qali-i Turkaman va aqvam-i hamsaya* (1992), *Akharin Shah* (1992), *Guzarish-i guyishha-yi Luri* (1964), and *A report of Lorestan dialects* (1964).

Seyyed Hojjotalhagh Hosseini, a PhD in cosmology from London University, is a lecturer/researcher at the Science and Astronomy Center of Tehran. He is senior scientific adviser in UNESCO's regional office and a member of the Science and Technology Group at the National Library of Iran. In addition to several articles, his recent books include: *Pazhuhishi dar andishah va adar-i Hakim Umar Khayyam*

Nayshaburi (2004) and *Du risalah-i Khayyami* (2002).

Behzad Karimi is a PhD graduate of Tarbiat Modares University, Tehran, 2012. He is a post-doctoral Research Fellow at the Institute for Humanities and Cultural Studies. Medicine, especially its social dimensions, has always been one of his research interests.

Abolfazl Kavandi-Kateb is a Masters graduate in Political Geography, Tarbiat Modares University, 2010. Articles which have been published in Iranian academic journals include, "A Study of Relations between Iran and the Arab Countries after America's Attack on Iraq," "A Study of the Concept of Territory in Ferdowsi's *Shahnameh*," and "Iran, Iranzamin, and Iranshahr." Moreover, his research on geographical values and living space of Iran and the geopolitics of the world order has appeared in print.

Pirouz Mojtahedzadeh is a 1993 PhD in Political Geography and Geopolitics from the University of London, and a 1979 PhD in Political Geography from the University of Oxford. He is a Professor of Political Geography at the University of Tehran and a Visiting Professor of the Geopolitics at George Washington University. Prior to this, he was a Visiting Professor in the Faculty of Law at the University of Tehran, Senior Researcher at the Centre for Geopolitical Studies and International Borders at the University of London, and a Research Consultant at the United Nations University. His publications in the field of Political Geography include: *Boundary Politics and International Boundaries of Iran* (2007); *The UAE*

Universities of Hamburg, Cambridge, and Kiel, where he received his PhD in Islamic and Iranian studies in 1976 with a dissertation on the Russian-Persian War of 1826–28. He taught Arabic at the University of Hamburg, Arabic and Persian at the University of Kiel and was visiting professor for extra-European history at the University of Essen. He has many publications on Iranian and Middle Eastern topics, as well as on Baha'i themes and is currently editing *Tablets of Baha'u'llah and Abdu'l-Baha Addressed to Muhammad Mustafa Baghdadi* as well as the *Travelbook of Dr. Zia Baghdadi*.

Mahmoud Farjami is a PhD student in Communication Science, Universiti Sains Malaysia. He is a satirist and journalist and is currently completing his doctoral dissertation about the motives for producing political satire in Iranian print and online media. He is a member of the International Society for Humor Studies (ISHS) and a member of the International Federation of Journalists (IFJ). His article about political satire in the Iranian press has been voted prize-winner GSA at the Twenty-Fourth ISHS Conference. His latest work, a translation of *The Philosophy of Humor*, written by John Morreall, is about to be published.

Ana Ghoreishian is an Iranian American educator, activist, and scholar who obtained her JD from CUNY School of Law with a focus on international women's human rights. Currently, she is teaching at the University of Arizona while studying the connected histories of gender and sexuality in Iran and Turkey. She has advocated for human rights through her work with organizations like

Human Rights Watch, the Center for Constitutional Rights, and CONNECT. She has also worked on various women's rights projects including the reform of Afghan family laws and translation and editing of the Iranian Women's Right's Charter (Manshour Zanan Iran) at the international solidarity network, Women Living Under Muslim Laws.

Bahram Grami is a PhD graduate in Plant Sciences, University of Manitoba, Canada. He is Consulting Editor of *Encyclopedia Iranica* on the subject of flowers and plants and author of the book, *Flowers and Plants in a Thousand Years of Persian Poetry* (simile and metaphor), along with a description and meaning of all lines pertaining to flowers and plants in the poetry of Hafez, which have been published with an introduction by Iraj Afshar from public talks in Tehran. From them, the article, "Flowers and Plants in the *Shahnameh* of Ferdowsi" in *Iran Nameh* and five related articles about plants of the Quran in Iran have been published.

Frantz Grenet is a PhD graduate of Archeology, University of Paris. He is a Professor of the Collège de France and Chair of History and Culture of Pre-Islamic Central Asia. He was Assistant Director of the French Archaeological Mission in Kabul, Afghanistan (DAFA), and he has been involved in the excavations of Hellenistic remains. Moreover, he was a researcher at the National Center for Scientific Research in France and Professor of the School of Religious Science at École pratique des hautes études (EPHE) as well as the Chair of Ancient Iranian Religions. He has established the French-Uzbek Archaeological Mission in Sogdiana (MAFOUZ-Sogdiane),

Contributors

Mostafa Abedinifard holds a BA and an MA in English literature from Allameh Taba'taba'ee University. Currently, he is a doctoral candidate in the Comparative Literature Program at the University of Alberta. Abedinifard has two book translations to his credit, Samuel Beckett's *Waiting for Godot* (Tehran, Kelidar: 2002) and Charles Bressler's *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*, 1st ed. (Tehran: Nilufar, 2007). His research interests include literary theory, critical masculinities, critical humour studies, and disability studies. His dissertation work will examine ridicule, as a form/aspect of humour, and its relation to gender orders.

Seyyed Hashem Aqajari is a PhD graduate in Iranian History and Assistant Professor in the Department of History, Tarbiat Modares University. His main areas of historical research are the Safavid era, the early history of Islam, funerary history, philosophy of history, sociology of history, and theory of history. He has published numerous books and articles among which are *Discussion in the Science of History and Historiography of Islam*, *An Introduction to the Relations between Religion and State in Iran during the Safavid Era*, and *Theocratic and Democratic Governance*. In addition, numerous works in the field of the sociology of history that he has translated into Persian include that of the famous Theda Skocpol, *Vision and Method in Historical Sociology*.

Kamran Ekbal was director of the Section for Middle Eastern Studies at the Department of History, Ruhr University of Bochum (Germany) from 1979 until his retirement in April 2011. Born in Beirut in 1946, he studied at the

The Babi and Early Baha’i Practice of ‘Denial’ (*kitman*) and ‘Dissimulation’ (*taqqiyah*)

Kamran Ekbal

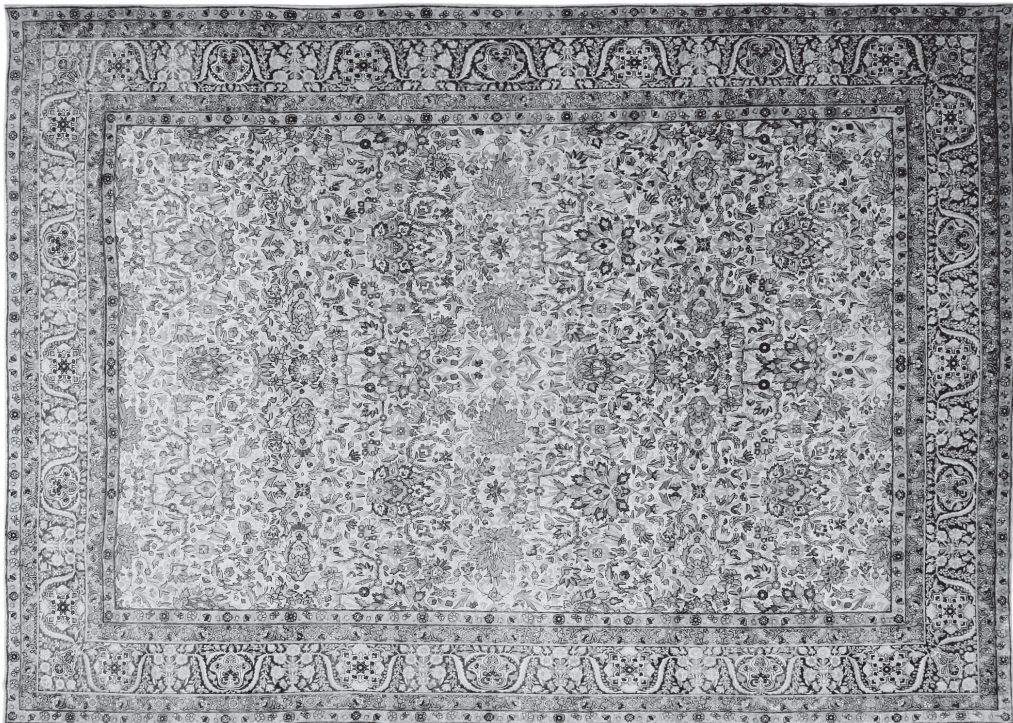
Exploring a wide range of polemical writings, in this historical exposition Kamran Ekbal scrutinizes the conditions for the practice of “denial” (*kitman*) and “dissimulation” (*taqqiyah*) among Babis and early Baha’is.

The Workforce in Carpet Weaving

Ali Hassouri

It is the intention of this article to provide an overview of the history of Iranian carpet weaving through a survey of labour force conditions. Naturally, besides its history concerning the lands formerly held in common with Iran, namely Afghanistan, Tajikistan, Turkmenistan, Azerbaijan, the

Caucasus, and the Kurdish territories outside of Iran, the shared culture of today will also be elucidated, owing to the numerous reports of European and American officials that will be corroborated with those from these countries. Since almost no written history exists in this field, the author has based his work on field investigation, narratives of carpet weavers, and comparable jobs having corresponding arrangements. According to the accounts of carpet weavers, the entry of men into the profession dates back to the Safavid period and is also analogous to being able to reach the Timurid court (ninth century AH/fifteenth century CE). However, prior to this in absolute terms and after this, the bulk of the workforce has been women. Hired female labourers have experienced deplorable situations, but autonomous women (rural, tribal, and some urban women) have lived more comfortably.



in the first decades of the twentieth century, contemporaneous with the Constitutional Revolution, is the focal point of this paper. Subsequently, the role of political satire in each epoch will be considered. This article presents a theoretical discussion of political satire in the press and its critical nature, as well as its popularity and effectiveness in Iran, in particular, as an index of press freedom and freedom of speech in a given period. Moreover, this article includes satiric prose, verse, and cartoons from their appearance in the Iranian press until 2010, with a particular focus on the first decade of the third millennium. Some samples of satire, including several scandals and uproars regarding satire that appeared in the press and media, will be discussed in view of their political, social, and cultural orientation. Satire and satirists have usually been the first victims of suppression and attacks on the press and freedom in Iran.

The Legacy of Mary Boyce in Archaeology

Frantz Grenet

Mary Boyce never practiced field archaeology. Nevertheless, more than any specialist of Zoroastrianism who preceded her and many who followed, she was aware of the importance of archaeological documentation, especially for periods and regions where the dearth of textual sources is extreme. She was also careful about quelling overly hasty enthusiasm for Zoroastrian ritual interpretation of material remains. Many of her contributions drew the attention of archaeologists and prompted them to question their preconceptions. This paper examines several of these



contributions, the influence they exerted on the approach of archaeologists, and also the additions and corrections which are now required by the subsequent accumulation of material. 1) The article “On the Zoroastrian temple cult of Fire” (1975), which, among other consequences, put an end to the long-standing theory of the fire altars burning in particularly conspicuous places; 2) The article “Iconoclasm among the Zoroastrians” (same year), still valid for Iran itself but now to be revised as far as Central Asia is concerned; 3) The ethnographic observations made during her field experience in the Zoroastrian villages near Yazd (1963–64), which are often relevant for the interpretation of details of past funerary customs and structures, as well as pilgrimages. Illustrations of pertinent archaeological and iconographic documents are included in the article.



Shahnameh. In this research, by studying Ferdowsi's *Shahnameh* we recognize border as a word and concept, discussing its application, equivalents, events, and the agreement of border with its conceptualization. Then we show that the *Shahnameh* is evidence of an Iranian acquaintance with the concept of border in an ancient epoch and before Westphalia.

The Concordance of Bahar and Mas'ud Sa'd Fazlollah Reza

Recounting the cultural and educational conditions of early 20th century Iran, in this essay Prof. Fazlollah Reza explores the impact of the poetry of Mas'ud Sa'd Salman (d. 1121) on a sample of verses by Malk al-Shu'ara Muhammad Taqi Bahar (d. 1951).

Hegel's Critique of Satire Bagher Parham

In a close reading of Hegel's *Aesthetics*, in this essay Bagher Parham offers a critical exposition of the Hegelian notions of irony and satire.

Political Satire and Freedom of Expression in the Iranian Press: A Survey of Political Satire in the Iranian Press Focusing on the Years 1379 to 1388 Mahmoud Farjami

Although many techniques of humor can be found in classical Persian literature, critical satire in the modern context appeared immediately after Iranians became familiar with modern issues like critique, politics, civil rights, and the press. The appearance of political and social satire in Persian literature and particularly in the press, which later reached its ultimate popularity and effectiveness



Free Will, Determinism, or Fatalism: In Which Dictum Should One Believe?

Hamid Sahebhami

Free will is a philosophical term meaning man's ability to choose and actualize a particular choice among many, without any imposition of other external factors. Determinism, on the other hand, refers to cause-and-effect processes arising from inevitable events and conditions, independent of man's free will. Fatalism is a mental attitude of submission and resignation, based on faith, toward mysterious and predetermined forces governing human destiny. Following a review of the history of philosophical, religious, and scientific thought, the author introduces his own hypothesis. He refutes belief in absolute free will or determinism since these concepts, like many produced by the human mental system, are the result of numerous interacting forces and influences—among which, the distinction between causality and autonomy in their origination and actuation are impossible.

Seyyed Jalal Tehrani

Bahram Grami & Seyyed Hojjatolhagh Hoseini

This article provides a concise profile of Seyyed Jalal Tehrani (1898-1987), the head of the Regency Council that was established by Muhammad-Reza Shah Pahlavi prior to his departure from Iran in January 1979. Within a few days of his appointment to this position by the Shah, Tehrani submitted his resignation to Ayatollah Khomeini in Paris and never returned to Iran.

The Color of Happiness in Rudaki's Colorful Words

Mohammad Naser Rahyab

Based on its meaning, what remains of Rudaki's *Divan* is an inaccurate collection. One thousand and forty-seven of his lines have survived. **This doesn't make sense. If can't fix, delete**, possessing diverse styles which can be linked to several sources. Rudaki is a joyful poet and a wise man of counsel, although his foot is in the court and his hand touches the most ruby red wine, his heart in the profound recognition of the world, and maxims of warning have the propensity for splendor. He wants man to look in the eye of wisdom, putting grief aside, and embracing happiness, and if he does not, inevitably he faces death and never reaches his ambitions under this unstable sphere.

The Border in Ferdowsi's Shahnameh

Pirouz Mojtahedzadeh & Abolfazl Kavandi-Kateb

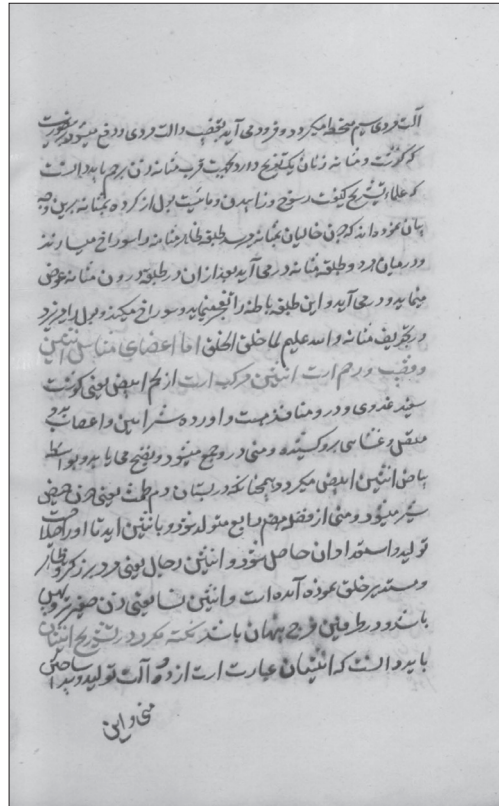
The border is a special phenomenon, invented by humans, in order to show Being as a separate Self from others and to specify areas of activity and performance among human groups in separate environments. This concept is a result of the development of citizenship in historical periods. According to ancient and mythical Iranian attitudes, seas and rivers were considered to be operative separators of territories from each other, and the existence of large rivers around the Iranian plateau has sometimes been considered to be a symbol of being separated from other territories and nations. Throughout the course of time, rivers were turned into a political phenomenon that has appeared in the

**Women in Safavid Medical Discourse:
A Case Study of General Medical
Texts, Anatomical Writings, and
Religious Medical Manuscripts**

Seyyed Hashem Aqajari, Behrang
Sadighi, and Behzad Karimi

Medicine, apart from having its own propositional knowledge, has been the product of social relations and culture throughout history. Based on this approach, it can be discerned through

Abstracts



the study of medical data left behind from past regulations and social relations of communities, and be contemplated therein. The authors of this article agree on the basis of this new treatment of medicine, by making an effort in the application of illustrated medical texts, the role and status of women in the society of the Safavid era will be explained.

⁷¹Ibid., fol. 19a.

⁷²Ibid., fols. 21a–21b.

⁷³The complete Arabic text of the treatise is available in Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 305–28.

⁷⁴We had access to two Safavid Persian translations of this treatise: at Tehran University and Majlis; however, since the Majlis version was more complete we used that one. Mola Feyz-Allah ‘Assar Shushtari, *Tarjomi-ye Zahabiyyah*, [Translation of *Zahabiyyah*], (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 963/2); Molla Nur al-Din Muhammad Isfahani, *Tarjomi-ye Zahabiyyah* [Translation of *Zahabiyyah*] (Majlis Library, MS 6228/5). Also, some parts of *Zahabiyyah* are available in Khatunabadi, *ibid.*

⁷⁵Isfahani, *ibid.*, fols. 24a–24b.

⁷⁶Another remarkable example of Safavid patriarchal religious medical literature is *Adab al-Tazvij* [Marriage Ethics] written by Isfarayeni. In the first part of this work, he gathered medical narratives of the Holy Prophet Muhammad and Imams about the “increase of sexual desire” to show how religious medical discourse was employed to strengthen patriarchal principles in medical literature of Safavid era; a literature whose audiences were only men and where sexual pleasure was limited to them. For further information, see Muhammad Hussein Isfarayeni, *Adab al-Tazvij*, (Malik National Library, MS 4291), fols. 1b–6b.

⁷⁷Hor-e ‘Amili, *ibid.*, 3: 223–224.

⁷⁸Shushtari, 963/1, fols. 122a–122b.

⁷⁹Ibid., fol. 33a.

⁸⁰“Muhammad Mohsin ibn-e Morteza Kashani, one of the more reliable and well-known faqihs of the Safavid era, was born in 1003 AH, during Shah Abbas II’s reign, and passed away in 1091 AH, during the reign of Shah Soleyman. His contemporary and later biographers praised him with titles such as Hakim (Wise), Mote‘alleh (Theologian), Faqih, and a complete ‘Arif (Mystic). Feyz-e Kashani was one of the more prolific faqihs whose most famous work was *al-Vafi* in which he gathered narratives of Kotob-e Arba‘eh [Four books] in a special order and mentioned and interpreted difficult hadiths. Because of this work, he is considered as one of the three late Safavid hadith narrators.” For further information, see Seyyed Hashem Aqajari, *Moqaddamei bar Monasibat-e Din va Dowlat dar Iran-e Asr-e Safavi* [An introduction to relationships between religion and government in the Safavid era] (Tehran: Tarh-e

Now, 2010), 375–81.

⁸¹But we have no doubt about the author of this work. Some copies of this treatise are: Mar‘ashi Library, MS 4365; Masjid-e ‘Azam-e Qom, MS 3395/1, Majlis Library, MS 14418/4; Astan-e Qods-e Razavi, MS 14083.

⁸²Quran, 7/19.

⁸³Here, our main reference was the copy at Tehran University: Molla Mohsin Feyz-e Kashani, *Kitab al-Raf‘ va al-Daf‘* (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 2848/3), fol. 21b. While writing this paper, the authors found a printed version of this work: Feyz-e Kashani, *Rasae‘l-e Feyz-e Kashani* (Feyz-e Kashani’s treatises), “Risalye-e Sizdahom” (thirteenth treatise), 1: 1–83.

⁸⁴Also, the fifth chapter of this work, despite being similar in form to gynecology writings in “scientific” medical treatises, is a complete superstition writing in its content. For instance, we can point to his prescription to treat Om al-Sebyan (children’s epilepsy) with what is merely an absurd spell: “Jaryuth Jaryuth Avrath Hiun Bartuth Salmuth Saluma Nas Alqayyar Va Madarna Faradna Ahyun Jabur.” See Feyz-e Kashani, *Kitab al-Raf‘ va al-Daf‘*, *ibid.* He also suggested similar weird approaches to cure complications and difficulties related to labor, menstrual clotting, and infertility of women. See *ibid.*, fols. 21b–22a.

⁸⁵This term is seen as Qall-e Qamal (dried skin) in Feyz-e Kashani, *al-Vafi*, 21: 66.

⁸⁶Isfahani, *ibid.*, fols. 24b–25a. It is possible to study the female embodiment aesthetic criteria in the view of religious scholars and agents of religious medical discourse because some Safavid faqihs allocated parts of their works to definitions of ideal female embodiment from the Holy Prophet Muhammad’s and Imams’ perspectives. For instance, see this outstanding work of Feyz-e Kashani, “Ma Yahmodo Men Sefat al-Nisa (Women’s Good Characteristics), in *al-Vafi*, 21: 51–57. Also, see Baqir Majlisi, *Helyat al-Mottaqin*, 66–70. Majlisi allocated one chapter of his book to “women’s characteristics” where he introduced female embodiment aesthetic criteria.

⁸⁷Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 48–50. About four decades ago, Muhammad Baqir Kamarei translated “al-Asma va-al ‘Alam” (eaven and world) of *Bihar al-Anvar* to Persian—which also included this part—but his work was inaccurate and unclear. To compare these two works, see Baqir Majlisi, *al-Asma va-al ‘Alam*, translated to Persian by Muhammad Baqir Kamarei (Tehran: Islamiyah, 1972), 6: 46.

Gonabadi (Tehran: Elmi va Farhangi, 2003), 2: 823–28.

⁴²Muhammad ibn Ali ibn Babvey Qomi (Sheykh-e Saduq), *Al-E'tiqadat* [Beliefs] (Qom: Sheykh-e Mofid Millinium Congress, 1413H), 89–91.

⁴³Muhammad Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, [Seas of Lights] (Tehran: Moassesah al-Tab va Nashr, 1410H) 59: 78.

⁴⁴Zia al-Din Abu Muhammad Abdullah ibn Ahmad ibn Beytar Andalosi Malaqi was a botanist, pharmacologist, and physician in the seventh century H. He was from a “Beytar” (veterinarian) family from Malaga, a city in the southeast of Spain. His birthday was reported to be at the end of the sixth century H (593 H/1197) in Seville, Spain. He died in 646 H. For more information, see Hushang A’lam, “Ibn Beytar,” *Da’e’rat al-Ma’arif-e Bozorg-e Islami*, s. v.

⁴⁵For some examples of these quotations, see Muhammad Baqir Majlisi, *ibid.*, 59: 188.

⁴⁶Ali ibn-e Musa al-Reza, *Fiqh al-Reza* (Mashhad: Moassesah Al al-Beyt, 1406H), “Bab al-Tibb” (On Medicine), 340–41.

⁴⁷No’man ibn Muhammad Tamimi Maqribi, *Da’aem al-Islam* (Cairo: Dar al-Maaref, 1389H), “Kitab al-Tibb” (Book of Medicine), 2: 135–52.

⁴⁸Muhammad ibn Mansur ibn Ahmad Hilli, *Al-Sarae’r al-Havi li-Tahrir al-Fatawi* [A text containing religious commands] (Qom: Daftar-e Intesharat-e Islami, 1410H), “Kitab al-Tibb” (Book of Medicine), 3: 138–45.

⁴⁹Abdul Aziz Ibn al-Barraj al-Tirablosi, *Al-Mohazzab* (Qom: Daftar-e Intesharat-e Islami, 1406H), “Ketab al-Tibb”, 2: 444–52.

⁵⁰Horr-e ‘Amili, *Al-Fosul al-Moehmmah* [Important Chapters] (Qom: Moassesah Maarif-e Imam Reza, 1418H), “Abvab al-Kolliat al-Moti’alliqah bi al-Tibb va ma Yonaseboha” (Chapters on medicine and all related points), vol. 3.

⁵¹Baqir Majlisi, *ibid.*, vols. 58 and 59. For further information about general medical narratives, see the following invaluable paper: Mehdi Mehrizi, “Daramadi bar Jaygah-e Revayat-e Pezeshki” (An introduction to medical narratives position), *Olum-e Hadith*, 11, no. 3: 37–58.

⁵²Muhammad Mohsin Feyz-e Kashani, *Al-Vafi* [Adequate] (Isfahan: Ketabkhaney-e Imam Ali, 1406H).

⁵³Tibb al-Nabavi was still considered among the main parts of Shi’ite medical writings of this era, as Baqir Majlisi put Mostaqfiri’s Tibb al-Nabavi in a separate part of vol. 59 of *Bihar al-Anvar*. See Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 290ff.

⁵⁴For example, see Baqir Majlisi, *ibid.*, 59: 68–69.

⁵⁵*Ibid.*, 59: 69. It must be noted that Majlisi in another part of this work addresses Tibb al-Nabavi as a mix of pre-Islam Arabs’ experiences as well as revealed narratives. This statement is more evidence for his belief in integration in the religious medicine field. See *ibid.*, 59: 137.

⁵⁶Muhammad Baqir Majlisi, *Hilyat al-Mottaqin* (Tehran: Javidan, 1996), 189–90.

⁵⁷*Ibid.*, 182, 187. Superstitions made up a large part of Safavid religious medicine. One may find the origins of these superstitions in the hybrid nature of this medical discourse, a part of which stemmed from public beliefs and medicine. For instance, removing fevers through reciting some spells or curing tuberculosis by looking at a table of magical numbers. Baqir Majlisi, *ibid.*, 160, 165, and 172.

⁵⁸*Ibid.*, 146–47.

⁵⁹Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (Chicago: ABC International Group, 1998), 37.

⁶⁰Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 72. Also see Baqir Majlisi, *Hilyat al-Mottaqin*, 154–55.

⁶¹We have borrowed this term from Vivian Nutton, “God, Galen and the Depaganization of Ancient Medicine,” in Peter Biller and Joseph Zeigler, *Religion and Medicine in the Middle Ages* (Woodsbridge: New York Medieval Press, 2001), 17–32.

⁶²Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 58: 74–75.

⁶³*Ibid.*, 59: 316.

⁶⁴To show the erroneous nature of conventional doctrines of Majlisi’s orthodoxy, Newman elaborately investigated his references to Greek medical theories. Andrew J. Newman, “Baqir al-Majlisi and Islamicate Medicine: Safavid medical theory and practice re-examined,” *Society and culture in early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid period* (Leiden: Brill, 2003), 383–87.

⁶⁵Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 113ff.

⁶⁶Horr-e ‘Amili, *Al-Fosul al-Mohimmah*, 3: 167.

⁶⁷For instance, see Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 113.

⁶⁸*Ibid.* About cupping in general, see Baqir Majlisi, *Bihar al-Anvar*, 59: 120ff. As a therapeutic example for treatment of vagina pain, which was mentioned as the third main problem of women in religious medical texts after menstrual and labor bleeding, see Baqir Majlisi, *Hilyat al-Mottaqin*, 178.

⁶⁹Horr-e ‘Amili, *Al-Fosul al-Mohimmah*, 3: 17.

⁷⁰Feyz-Allah ‘Assar Shushtari, *Tarjomi-ye Tibb al-Ae’mmah* [Translation of the Prophet’s Medicine] (Central Library and Documents Center of Tehran University, Meshkat Collection, MS 963/1), fol. 18b.

al-Abdan and *Kefayah al-Mansuri*, his most famous works. *Tashrih al-Abdan* was the first illustrative anatomy work in the Islamic world and the most comprehensive anatomy manual in the medical history of Iran. Written in Persian in Shiraz in 798H, this work was dedicated to Pir Muhammad ibn Jahangir (r. 801–09H), grandchild of Timur Gurkani, son-in-law of Shah Shoja' (r. 759–86H), the third king of the Mozaffarian dynasty, and was known as *Al-Tashrih Be al-Tasvir*, *Tashrih-e Mansuri*, *Sharh al-Badan*, *Tashrih-e Badan-e Insan*, *Risalah fi ilm al-Tashrih* and *Tashrih al-Abdan*. The main reason for the diversity of names for this work might be that there was no distinct name given to it from the beginning. The book contains Greek and Indian embryology opinions, Quranic notions, an abstract of anatomy science of his preceding Arabic works, and opinions of Hippocrates, Aristotle, Galen, Razi, Majusi, Avicenna, and Fakhr-e Razi. This work includes an introduction to anatomy and five other chapters about bones, nerves, muscles, veins, arteries, and organic tissues. In this work, he elaborately discusses fertility and concludes it with the same topic. It is worth mentioning that this work also has some colorful images. There are various available copies of this work. For further information about Mansuri and his works, see George Sarton, *Moqaddamih bar Tarikh-e Ilm* [Introduction to the history of the sciences], translated to Persian by Qolam Hussein Sadri Afshar (Tehran: Daftar-e Tarvij-e Vezarat-e Olum, 1979); Yusef Beyg Babapur, "Tashrih al-Abdan Mansuri, Nigahi gozara beh kitab-e Tashrih-e Badan-e Insan" [Tashrih al-Abdan Mansuri, a glimpse of Tashrih-e Badan-e Insan], *Ayini-ye Pazhuhish* 95 (2005); Seyyed Hussein Nasr, *Ilm dar Islam* [Science in Islam] (Tehran: Soroush, 1987). Nigel Allan, *Pearls of the Orient: Asian Treasures from the Wellcome Library*, (London and Chicago: Serindia, 2003); Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam: An illustrated introduction* (Texas: University of Texas Press, 1997).

³¹These are MSS 6178 and 403/1 of Majlis Library and MSS 1971/21 and 3157/8 of Central Library and Documents Center of Tehran University. We considered the cleaner and more legible copy, MS 6178, as the criterion. In addition to this copy, we can name another clean collection, a part of which is *Tashrih-e Mansuri*, collected by Qutb al-Din Muhammad ibn Sheykh Ali Sharif Lahiji and dedicated to Shah Soleiman-e Safavi by him. This

valuable Sultani work is kept in Majlis Library as MS 6840. For further information about this work and the exact rewriting of this anatomical section, see Yusef Beyg Babapur, "Kitab-e Mosavvar-e Hey'at va Pezeshki" [Illustrative book of astrology and medicine], *Payam-e Baharestan*, special issue on medical history, 1, no. 2 (2010): 191–268. It must be noted that *Tashrih-e Mansuri* was printed in a critical tone in 2004 in Mansur ibn Muhammad ibn Ahmad Shirazi, *Tashrih-e Badan-e Insan M'aruf beh Tashrih-e Mansuri* (Tashrih-e Badan-e Insan known as Tashrih-e Mansuri) by Hussein Razavi Borqei (Tehran: Islamic Institute affiliated to University of Tehran and McGill University, 2004) There are also other critical printed versions of this work. It is worth mentioning that there are other anatomical writings in Muslims' medical studies, such as *Tashrih-e Beyzavi*, the physician of the fifth century H. However, after writing the elaborate illustrative treatise of ibn-e Elias the other anatomical writings were overshadowed.

³²In his elaborate and brilliant article, Emilie Savage-Smith has explored theoretical and practical evolutions of dissection in Medieval Muslim medicine. We are indebted to Dr. Hormoz Ebrahimnejad for his contribution to have access to this paper: Emilie Savage-Smith, "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam" *Journal of The History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1995): 67–110.

³³Ibn-e Elias, *Tashrih-e Mansuri* (Majlis Library, MS 6178), fols. 3b–4a.

³⁴Ibid., fol. 20b.

³⁵See Thomas Laqueur, *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

³⁶Ibn-e Elias, *ibid.*, fol. 37a.

³⁷Abu al-Qareh Tabib Isfahani, *Asbab al-Ashya'* [The causes of things] (Malik National Library, MS 4402), fol. 104b.

³⁸Muhammad Sharif-e ibn Muhammad Sadiq Khatunabadi, *Tohfat al-Abrar* (Mar'ashi Library, MS 4401), fol. 67b.

³⁹Qias al-Din Muhammad Isfahani, *ibid.*, fols. 20a–20b.

⁴⁰Among believers of this notion we can name: Muhammad ibn Muhammad ibn No'man (Sheykh-e Mofid), *Tashih al-I'tiqad* (Correction of the beliefs) (Qom: Sheykh-e Mofid Millinium Congress, 1413H), 144–45.

⁴¹One can name ibn-e Khaldun as the famous representative: Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn-e Khaldun, *Moqaddameh* (Introduction), translated to Persian by Muhammad Parvin

Press, 2001), 1–62.

¹³Yusefi Heravi, *ibid.* “‘Alaj-e amraz-e zanan keh khas beh zanan ast” [Treating diseases specific to women], fol. 38a, fol. 38b. This treatise is also known as Yusefi’s *Roba’iyat dar Tibb* (Quadruplets in medicine). For the gynecology section in another copy of this treatise, see Yusefi Heravi, *Roba’iyat-e Yusefi dar Tibb* (National Library, MS 10551), fols. 26a–28b. We should be grateful to Ali Akbar Vatanparast, the praised researcher of medical history, for helping us to have access to this manuscript. Among other medical writers of the Safavid era who separately investigated women’s diseases, we can name Habib-e Tabib, *Tibb-e Habib*, (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 239/9 of Medical Collection), fols. 133b–139b; Qias al-Din Muhammad Isfahani, *ibid.* “‘Amrazi keh makhsus ast beh ‘aurat” [The illnesses specific to women], fol. 154aff.; ‘Aziz-allah ibn Sadr al-Din Muhammad Al-Husseini Al-Tabib Al-Jonabazi, *Noskhihay-e Mojarrab-e Tibbi* [Experienced medical prescriptions], (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 7503/1), fols. 7a–9b. One of the most comprehensive chapters on gynecology was written by Sultan Ali Gonabadi in his standard work, *Dastur al-‘Alaj* [Treatment procedure]. Gonabadi mainly discussed womb diseases in sixteen chapters of his book. See Sultan Ali Khorasani Gonabadi (Jonabazi), *Dastur al-‘Alaj* (Central Library and Documents Center of Tehran University, Meshkat Collection, MS 429).

¹⁴Hakim Muhammad, *Zakhireh-ye Kamelah* (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 8825/1). Another copy of this treatise is kept in Majlis Library: Hakim Muhammad, *Zakhireh-ye Kamelah*, (MS 18274).

¹⁵Sabzevari, *Zobdat al-Qavanin*, , 416, 418.

¹⁶Chapter 8 from season 8, 421.

¹⁷Respectively, chapters 10 and 11 from season 8, 424.

¹⁸*Ibid.*, 424–25.

¹⁹Yusefi Heravi, *Jame’ al-Fava’id*, fol. 35a.

²⁰Ali Afzal Qate’, *Tibb* (Central Library and Documents Center of Tehran University, Medical Collection, MS 243), fol. 14b.

²¹Somewhere before this, Qate’ described Intishar disorder: “Permanent penis extension is called intishar and is caused by penis stretching in both length and width,” fol. 14a.

²²Gonabadi, *Dastur al-‘Alaj*, fol. 75a.

²³Qias al-Din Muhammad Isfahani, *ibid.*, fol. 150b. This notion was prevalent in Safavid general

medical writings. For example, see Muhammad Ibrahim Husseini, *Minhaj al-Mobtadin* [A guide for starters] (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 2377), fol. 113a. In the manuscript, the title is introduced as *Minhaj al-Mobtade’in*, which is a misspelling and Monzavi has vigilantly corrected its name to *Minhaj al-Mobtadin*. See Ahmad Monzavi, *Fihristvare-yi Ketabha-yi Farsi* [Persian mManuscripts catalogue] (Tehran: Markaz-e Da’erat al-Ma’arif-e Bozorg-e Islami, 2003), 5:3737; Abu Abdullah Muhammad Qoreyshi, *Qasr al-Nozha* [Palace of joy] (Majlis Library, MS 1112), fols. 52b–55b.

²⁴Muhammad Shafi’ Ibn Shams al-Din Muhammad Tabib-e Isfahani, *Risali-ye Tibbi* [Medical treatise] (Malik National Library, MS 1396/28) fol. 3b.

²⁵Muhammad Mahdi ibn Ali Naqi al-Sharif, *Zad al-Mosaferin* [A package for journey] (Central Library and Documents Center of Tehran University, lithographed treatise C/803) 110–11. *Zad al-Mosaferin* writing genre is among subcategories of general medical writings that because of its simple and at the same time practical points had many fans in public. Advice similar to this was also prevalent throughout erotica books of this era: “And you should avoid having sex with menstruating and mature women, the ones who have not had intercourse for a long time, ill women, virgin girls, and old women because all are dangerous to your health.” [Anonymous], *Jame’ al-Lazzat* [All pleasures] (Malik National Library, MS 1625), fol. 124b.

²⁶“And it is not Halal to have intercourse with girls younger than nine,” Muhammad Taqi Majlisi, *Yik Doreh Fiqh-e Kamil-e Farsi* [A complete course of Fiqh in Persian] (Tehran: Farahani, 1400 H), 140.

²⁷Muhammad Shafi’, *ibid.*

²⁸Yusefi Heravi, *Favay’id al-Akhyar* (Markaz-e Da’erat al-Ma’arif-e Bozorg-e Islami, lithographed treatise, 2321), 9. We are grateful to Ali Akbar Vatanparast, who helped us get access to this treatise.

²⁹All the words in quotation marks are from: Nizam al-Din Ahmad Gilani, *Dar Tahqiq-e Madeh-ye Manavi va in’iqad-e Nofih* (On the study of seminal material and embryo conception) (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 3223/3) fols. 21a–21b.

³⁰Mansur ibn Mir Sadr al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Elias Qias al-Din Shirazi, the well-known physician of eighth and ninth century H was contemporary to Khajih Shams al-Din Muhammad Hafiz-e Shirazi (d. 792H) and Ansari Shirazi (729–806H)—author of *Ekhtiyarat-e Badi’i. Tashrih*

measured and compared with this ideal embodiment. Women's position in Safavid religious medicine was also not significant. Masculine embodiment, like the dominant discourse of other genres of contemporary medical writings, was considered to be the ideal embodiment and criterion to describe embodiment. Above this, due to the integration of Fiqh and medical doctrines, women were always depicted as subordinate and inferior to men.

Modern Gynecology (Oxford: Oxford University Press, 2008), 2ff.

¹⁰An example of these works in Safavid era is *Zobdat al-Qavanin*. Breast diseases typically have a share in Safavid illness writings and can be considered a subcategory of gynecology. For instance, we can name *Jami' al-Fava'id* of Yusefi (d. 950H)—the active physician of this era. He investigated breast swelling acutely in a separate section from that of gynecology and wrote it as poem, like his other works: "Once the breast swelled, find a remedy for it/do not overlook it since it might turn into a long-lasting disease." See Yusefi ibn Muhammad Ibn Yusef al-Tabib, *Jami' al-Fava'id* (Majlis Library, MS 16432/1), fol. 26a. Another available copy of *Jami' al-Fava'id* is Yusefi Heravi, "Jami' al-Fava'id," *Hijlat al-'Arayes* [Bride's chamber] (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 1971/4).

¹¹Cyril Elgood has presented some of these speculations and guesses as certain and absolute, which requires further examination. For example, Elgood stated that the Trotula treatise of Salerno was translated to Arabic in Beyt al-Hekmah (Science house) during the Ma'mun reign, while he did not consider how old Beyt al-Hekmah is and the date in which Trotula was written; Ma'mun's Beyt al-Hekmah was active in the ninth century while Trotula was written in twelfth century. Cyril Elgood, *Tibb dar dowre-ye Safaviyeh* [Medicine in Safavid Iran], translated to Persian by Mohsin Javidan (Tehran: University of Tehran, 1978), 242. Except Trotula which is regarded as the most famous European treatise in this field, we can also name Hippocrates's works, as well as Soranous by Ephesus and *Women's Secrets* by Albertus. For further information, see Helen King, *Hippocrate's Woman, Reading the Female Body in Ancient Greece* (London: Routledge, 2001), chap. 7; Ann Ellis Hanson and Monica H. Green, "Soranus of Ephesus: Methodicorum princeps," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), Teilband 2, Band 37.2, 968–1075; Albertus, *Women's Secrets: A Translation of Pseudo-Albertus Magnus's De Secretis Mulierum*, with commentaries, SUNY Series in Medieval Studies, edited and translated to English by Helen Rodnite Lemay (New York: State University of New York, 1992).

¹²For further information about this treatise, see the detailed introduction by Monica H. Green in the edited and translated version, *Trota of Salerno, The Trotula, A Medieval Compendium of Women's Medicine* (Philadelphia: University of Pennsylvania

¹Assistant Professor in the History Department of Tarbiat Modarres University.

²Assistant Professor in the Social Sciences Department of Islamic Azad University, Rudehen Unit.

³Assistant Professor in Iranian Studies Department of Yazd University.

⁴For this part, we are indebted to the following valuable article: Kathryn Babayan, "The 'Aqa'id al-Nisa', A Glimpse at Safavid Women in Local Isfahani Culture," in Gavin R. G. Hambly, *Women in the Medieval Islamic World* (London: McMillan, 1998), 349–81.

⁵Mozaffar ibn-e Muhammad Hussein Al-Shafae'i Tabib, *Qarabadin-e Shafae'i* (Majlis Library, MS 3365). There are several copies of this treatise, e.g., the one in Central Library and Documents Center of Tehran University.

⁶Avicenna, "Al-Adviya al-Qalbiyyah" in *Majma' al-Nafae's* [set of valuables], (Majlis Library, MS 360/11).

⁷Muhammad ibn 'Ala-e-Din ibn Abdullah Sabzevari, *Zobdat al-Qavanin fil Jami' al-Amraz* [Selection of rules for all diseases], (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 3559). This treatise was published in 2007 by Yusef Beyg Babapur in a critical manner as "Zobdat al-Qavanin fi Jami' al-Amraz" Ganjineh-yi Baharestan (Tehran: Majlis Library, 2007), 299–477. It is worth mentioning that Sabzevari was the father of Qias al-Din Muhammad Isfahani (tenth century H), the author of *Merat al-Sihha*.

⁸Qias al-Din Muhammad Isfahani, *Merat al-Sihha*, (Central Library and Documents Center of Tehran University, MS 293 of Medical Collection).

⁹Monica H. Green, *Making Women's Medicine Masculine, The Rise of The Male Authority in Pre-*

has one child in her arms and another in her stomach; third, Karb-e Moqamma' [killing pain], who is very bad-tempered with her partner; and fourth, Qol-e Moqamma',⁸⁵ which means a violent woman whose sexual desires neither the woman herself nor the man can control.⁸⁶

The last significant point about the gender-based approach of Safavid religious medicine can be found in few anatomical discussions of *Bihar al-Anvar*. Majlisi, like a classic medical writer, allocated a part of volume 59 of his hadith work to analyzing all body parts from head to toe. There is no significant difference between the anatomical literature of *Bihar al-Anvar* and its counterparts in scientific medical discourse; one can say that this section largely owes to the Greek approach toward anatomy science. Hence, masculine medical attitudes in medieval times which stem from Galen are the dominant form of reproductive organ anatomy in *Bihar al-Anvar*. It appears as if one-sex paradigm had been reproduced in the form of a new discourse one more time, a paradigm which assumed woman's body to be an inferior form of man's body and the womb as an incomplete form of the penis. Even in terminology, the anatomy of the feminine reproduction system owes to the literature of the anatomy of the male reproductive system. Beyond any doubt, this anatomical approach represents men's superiority to women in religious medical discourse one more time:

Women's womb [as one of their reproductive organs] is similar to the male penis and is a tool for reproduction just like the penis which is a reproduction tool in men except that penis is without any defect and is visible while women's

womb is incomplete and hidden in their stomach. It seems that the womb is the inverse form of a penis. The womb has two limbs called womb antennas which are similar to men's testicles except that these parts are smaller and wider and are placed inside. Neural covers and the membrane of each prevent them from being placed in the same coat or cover. Besides, for female semen transfer [spermatozoid], there are vessels between the womb's antennas which are similar to the vessels for male sperm [semen]. They serve as channels to direct male semen [sperms] from the testicles to the penis; however, the path of vessels in men initiates from testicles and goes upward and then falls in testicle sink, where holder and solidifier ligaments of testicle are gathered. Then, as they become apparent they go down in an oblique and divergent manner. The testicles' channels are very tortuous, because sperm should be nurtured through this passage until it reaches the end of the penis. Furthermore, near the place in which semen producing ligaments reach the penis lies the bladder which is long in men while it is short in women.⁸⁷

Conclusion

Based on the one-sex approach, women were introduced as an inferior form of men in Safavid medical discourses, or in other words an incomplete man. Basically, in these types of works women's ailments and their complications were not assumed worthy to enter in diagnostic and therapeutic discussions and if it ever occurred, they were only limited parts associated with menstruation or labor which were themselves sexual issues. Add these points to the ideal embodiment criteria which was masculine; feminine embodiment in medical areas was

It is worth noting that in this narrative the man did not say anything about the gender of the child but it seems that the ideal gender was male. Jaber Ibn-e Yazid J'afi narrates that:

Once a man from Bani Ummayyeh came to Imam Sadiq and said Ya ibn-e Rasul Allah [son of God's messenger], my kaniz is pregnant now and I do not have any child; pray and ask God to give me a son. Imam Sadiq prayed to God, please give him a very sound son.⁷⁹

Molla Mohsin Feyz-e Kashani,⁸⁰ one of the famous faqihs of Safavid era, presented another image of religious medicine in his treatise *Raf' va Daf'* (Remedy and treatment). His treatise is considerable in several respects: first, in terms of the status of the author as a faqih; second, in terms of its language which is Farsi and by all odds its pervasiveness; third, regarding the allocation of its fifth chapter to dealing with illnesses and problems of children and women; and, fourth, in terms of its emphasis on therapeutic effects of Quran verses and weird charms which made this treatise nearly identical to an ordinary magical therapy treatise in a way that makes us doubt the identity of its author⁸¹. Feyz-e Kashani also followed the male child priority approach in his medical doctrines and emphasized it:

On the remedy of feminine embryo; if you want to have a son instead of a girl you should write on the mother's stomach on the fourth month of pregnancy period: *Ya Zakarriah, I have good news for you; you will have a child called Yahya and no one is called Yahya until now*⁸² and vow that you will name him Ali or Muhammad; also, you should ask your wife to sleep with her face toward the

direction of Qiblah and cite Ayat al-Korsi and then touch her flank and cite this: My lord! I will name him Muhammad.⁸³

It is worth noting that there is no observation of a separate section or season in religious medical texts or scientific medical texts that talks about medical or non-medical prescriptions to eliminate masculinity or state the preference of a female over a male child.⁸⁴

Also, study of religious medical manuscripts reveals interesting results in terms of feminine embodiment aesthetics. The ideal woman of religious medical discourse is similar to that of scientific medical discourse. Furthermore, it is worth mentioning that the points that were considered as main criteria to measure feminine embodiment were their sexual power and fertility. It seems that authors/translators of religious medical texts tended to attract men's attention to women's sexual qualities and their positive and negative behavioral features through describing ideal embodiments of women; and they were not afraid of mentioning these points. These sections made religious medical texts similar to erotica and physiognomy writings:

And it was reported in the Prophet's hadith that he said to Imam Ali: marry a woman who is tawny, with big hips, big eyes, and has a medium height. And it was narrated to: not marry green eyed women who are tall and thin, those who are short, ever-worshipping wise crones, and a woman who has children from her previous husband. Also, it was cited that there are four types of women; first, Jame' al-Mojamma', who is a woman that has many virtues and is very virtuous; second, Rabi' al-Morabba', the one who

an issue, it and its child will suffer from madness, leprosy, and corruption. Ali! Do not have intercourse with your wife in the afternoon since, if your fate is to have an issue, it will be squint-eyed which makes Satan happy . . . Ali! Do not have intercourse with your wife standing-up which is donkeys' practice since, if it is your fate to have an issue it will wet his bed; like donkeys that urinate anywhere they like. Ali! Do not have sex with your wife on Eid Fitr night since, if it is your fate to have an issue, it will be real evil. Ali! Do not have intercourse with your wife on Eid Qurban night since, if it is your fate to have an issue, it will have six or four fingers.⁷²

Aside from the gender-based dimension of this narrative which is very significant by itself, linking children's physical disorders like their hyperactivity and defects in body parts to the quality and the time of intercourse is of great importance.

Nur al-Din Muhammad Isfahani (eleventh century H) was another translator of *Tibb al-Ae'mmah* manuscripts in the Safavid era who translated the famous medical treatise called *Zahabiyyah*⁷³ which was attributed to Imam Reza.⁷⁴ This old treatise needs to be attended to in its new place in Safavid religious medical discourse. Its countless translations in the Safavid era became important because of the propagation of the gender-based approaches of religious medical doctrines and the reinforcement of patriarchal relationships in the society. One of the narratives of this book that addressed Amir al-Mo'minin Ma'mun (who was a man), clearly shows that this treatise, similar to the other texts of this discourse on intercourse issues, clearly addressed men as the audience:

So, whenever you want to have intercourse, you are recommended to do it late at night. . . . And before intercourse, you should have foreplay and actions that excite you, take and squeeze of her breasts since it boosts her sexual desire and enhances her semen accumulation because that semen originates from her breasts too . . . and she starts to have desire toward you . . . and whenever you do these do not stand up or sit down, rather lay on your right side, and when you are finished you are immune to urinary tract stones and chronic diseases.⁷⁵

According to this narrative, the main concern of religious medicine is men's health and men would be free from diseases by God's will if they obey medical advice, while women did not deserve getting medical advice.⁷⁶ In addition, it was to further the domineering attitude toward the male gender that religious medical agents proposed some methods to male audiences to eliminate femininity of sperms and produce masculine sperms: "And you should eat chicory which increases your semen and gives a good color to your face. It is warm in its nature and it increases the number of your male children."⁷⁷ Soleyman Ja'far Ja'fari narrated from Imam Baqir:

Once a man complained about his small number of children and said he had married several women and kaniz [female slave] to have children but all were futile. Imam Baqir told the man to say *Astaqforallah* [God forgives us] seventy times after late night prayer for three days and *Sobhana-allah* [God is righteous] seventy times after morning prayer . . . then have intercourse with your wife and God shall give you a healthy male child.⁷⁸

according to Greek and medieval Islamic medical doctrines, was considered a way to maintain balance of four humors, in most related cases, particularly in the retention of menstrual blood, cupping was prescribed.⁶⁸

The Safavid religious medical discourse, parallel with other discourses of this era which constructed Safavid episteme, was a masculine discourse whose agents and audiences were only men. In the medical part of his work, Horr-e ‘Amili presented a narrative about ten treatments to deal with illnesses which reflects his masculine view: “Happiness and joy exist in these ten items: walking, horseback riding, diving in water, looking at greenery, eating, drinking, looking at beautiful women, intercourse, teeth brushing, and talking to men.”⁶⁹ Looking at beautiful women, intercourse, and talking to men and their therapeutic power indicate that the audience of these bits of advice were no one except men. In this regard, Feyzallah Shushtari (eleventh century H), one of the translators of Tibb al-Ae‘mmah to Farsi in Safavid era, translated a hadith attributed to Imam Sadiq (83–148H) which shows the masculine identity of this discourse in the clearest manner possible: “Imam Sadiq says that three things ruin the body and can even lead to death: leftover goose meat, everyday bathing, and intercourse with old women.”⁷⁰

The audiences of these texts, similar to those of “scientific” medical discourse manuscripts, were men and indeed the main purpose of these books was to keep men healthy and treat their illnesses. Ways of dealing with intercourse issues is another area that shows gender-based approaches of religious medical authors.

Once one of you intended to have

intercourse with your wife, it is essential to start with foreplay which is very good for men. This advice is good because foreplay arouses your sexual desires and it prepares the mind for intercourse, and mind as we discussed earlier is of great significance. Then, because of the foreplay your nature is concentrated in your sexual organs due to the integration of your spirit and humors, which leads to the warming of your seminal vessels.⁷¹

Men were the main audience of the narratives which were introduced in mass scale to the public in the Safavid era through religious institutes, hadith books, and other ways, such as the translation of religious medical texts from Arabic to Farsi. Even in the medical terminology field male authors of these texts applied male concepts to intercourse, which is a mutual practice. It seems that the scientific medical discourse and religious medical discourse were supporting each other in this particular area; for example, the common term *seminal vessels* which was extracted from masculine anatomy. Furthermore, the emphasis on foreplay before intercourse in the mentioned narrative, instead of having the focus on women, according to Shushtari, it “is good for men”; in other words, this gives more pleasure to men. In another place, Shushtari translated an elaborate narrative attributed to the Holy Prophet Muhammad in which he addressed Imam Ali (d. 40H). This narrative can be discussed in various respects and can be analyzed in terms of its relevance to our study. Similar to narratives of Tibb al-Ae‘mmah, it demonstrates religious medical male discourse:

Ali! Do not have intercourse with your wife on the first, middle, and last day of each month since if your fate is to have

that Sunni medicine is more intellectual compared to Shi'ite medicine, and that the advice for patience with illness originates from the martyrdom notion in Shi'ism.⁵⁹ Unlike Rahman, Majlisi, the narrator of these quotations, has various narratives in his *Bihar al-Anvar* from Shi'ite Imams about treating various illnesses. He also quoted from the Holy Prophet Muhammad recommending seeing a physician when one has an illness. So, Majlisi's recommendations on visiting physicians are based on this hadith.⁶⁰

The dominant theory in Shi'ite medicine writings, for example, *Tibb al-Nabavi*, is Greek medical notions, particularly those of Galen. In his medical interpretations or medical narratives attributed to Shi'ite Imams, Majlisi frequently referred to the famous four-humor theory and legitimated and depaganized⁶¹ various parts of this theory by resorting to narratives.⁶² A remarkable example of this case is the medical recommendation of Imam Reza to Ma'mun (170–218H) where he clearly emphasizes one of the Hippocratic principles and even a part of his expression is extracted from a famous work by Hippocrates: "Emir of Muslims! Be aware that humans' spirits depend on body humors."⁶³ This depaganization trend was very similar to the one previously performed by Sunni followers of *Tibb al-Nabavi*.⁶⁴ A significant share of medical narratives was organized and categorized in volume 59 of *Bihar al-Anvar*. A considerable part of this religious medical writing was surprisingly organized similarly to the contents of general medical writings, implying that Majlisi's work owes to Iranian medieval medical writings (both in their content and form) which were in turn affected by Greek works.⁶⁵

Women and their medicine in Safavid episteme were only a small part of Shi'ite religious medicine. This position is extremely lower than women's position in *scientific* medical discourse. This decline could be because of two reasons: the disparaging attitude of the Fiqh discourse toward women and the dominance of the notion of men's superiority in medical discourses which originated from social patriarchal relationships. Hence, gynecology is discussed diffusely in massive texts of religious medical discourse. Study of these parts reveals that gynecology was limited to covering bleeding during menstruation period and delivery complications. This invokes the idea that the authors of these works were diligently looking for solutions to treat women and free them from situations in which men were not able to have sexual intercourse with them. For instance, a woman wrote a letter to Imam Reza and complained about her continuous bleeding during the menstruation period and he prescribed some herbal drugs.⁶⁶ This story is significant in various aspects. First, the focus of religious medicine of the time on complications of menstrual bleeding and then the correspondence of a strange man with a strange woman consulting about her private feminine problems, which contradicts with doctrines presented by religious medicine. Besides, this narrative reflects a social reality that women, when having their feminine illnesses and because of the lack of female physicians, had to seek male ones that were mostly Shi'ite Imams who were considered a treasure of scientific revelations. Menstruation infection, menstruation period pains, and prolonged menstruation were among complications of menstruation that were frequently discussed in Safavid religious medical manuscripts.⁶⁷ Because female bleeding,

ibn Ahmad ibn Idris (sixth century H), *Al-Mohazzab*,⁴⁹ by Ibn-e Barraji (fifth century H), *Al-Fosul al-Mohimmah Fi Osul al-Ae'mmah*,⁵⁰ by Muhammad ibn Hassan Horr-e 'Amili, and *Bihar al-Anvar*⁵¹ by Baqir Majlisi. In fact, all Tibb al-A'emmah (Medicine of Imams) texts, which are known under various titles, have taken their narratives from these six sources. Safavid religious medicine owes its legitimacy to medical narratives and treatises of "Tibb al-Sadiq" and "Tibb al-Reza." These Safavid sources were widely propagated in the form of three post-Safavid hadith collections: *Fosul al-Mohimmah*, by Horr-e 'Amili, *Vafi*,⁵² by Feyz-e Kashani (1007-1090H), and *Bihar al-Anvari*, by Baqir Majlisi and also in the form of a copy of Tibb al-Reza and Tibb al-Sadiq treatises or translations of similar texts to Farsi.⁵³

Content analysis of these texts indicates several important and considerable points. Shi'ite and Sunni medical traditions did not have any fundamental differences. Besides, in this medical discourse, resorting to "Roqyah" (talisman) and magical practices was prevalent in a way that their application was common throughout the medical narratives of *Bihar al-Anvar* and *Fosul al-Mohimmah*, and by attributing these prescriptions to Imams they found a legitimate appearance. This group of narratives comprised the medical experiences of pre-Islam Arabs which was confirmed by the Holy Prophet Muhammad and later on by Shi'ite Imams and was regarded as among the main components of religious medicine in all eras.⁵⁴ It is noteworthy that Majlisi limited Roqyah application through providing some narratives in his work. The apparent intellectualization progress in Shi'ite medicine, compared to "Tibb al-Nabavi" (Medicine of the

Prophet), was very limited.⁵⁵ Although using Roqyah was restricted, other substitutes took its place, for instance one can point to therapeutic properties of Imam Hussein's shrine soil which was discussed elaborately in another work of Majlisi.⁵⁶ Moreover, it must be mentioned that using spells and talismans for curing some diseases, despite their restriction, still made up a considerable share of Shi'ite medicine.⁵⁷ Tibb al-Ae'mmah, which was produced and developed in Safavid era, involved contradictory advice on using/not using drugs and being/not being visited by physicians, and these pieces of advice were followed by some absolute and unquestionable conclusions. Majlisi in *Hilyat al-Mottaqin* (Ornament of virtuous people), has various narratives about patience with illnesses:

A credible hadith from Imam Muhammad Baqir says that the body that cannot tolerate illness will rebel and there is no good in such a body and in another hadith he said that experiencing one night fever equals one year of worship, two nights fever equals two years of worship, and three nights of fever equals seventy years of worship. Also, it is cited from Imam Sadiq that one night with fever is the atonement for past and future sins. In another credible hadith from the Holy Prophet Muhammad, it is said that the Lord says anyone who experiences three nights of illness and does not complain to any of his visitors, I will give him a flesh better than the one he had and a blood better than the previous one. So, if I make him healthy again I will clean his sins and if I take his life I will send my blessings to him.⁵⁸

There were such narratives that made Rahman come to the rash conclusion

a stronger manner and was regarded as one of the principles of medical discourse. In a definition similar to that of Galen, Abu al-Qareh Tabib-e Isfahani (eleventh century H), a Safavid physician, explained that:

It must be noted that the womb is an organic organ which receives and protects semen in order to evolve it into its potential perfection. Anatomy scholars believed that womb is the inverse form of masculine sex organ because womb is similar to testicles and womb neck resembles penis.³⁷

Muhammad Sharif-e Khatunabadi (11th century H) who dedicated his work, *Tohfat al-Abrar* (a gift for good people), to the Shah of his time, described the female bladder as an inverse male sexual organ: “[Female] bladder is a neural organ which resembles an inverse penis.”³⁸ *Merat al-Sihha*, which is among the most well-known medical works of this era, offered an elaborate definition about the womb, though the one-sex paradigm is predominant at the end:

Womb is a neural organ that is composed of neural tissues and lacks any senses and is white . . . it has two layers, the interior and the exterior one . . . however, its overall shape resembles bladder . . . and its neck is like an inverse penis.³⁹

Religious Medicine

Narratives quoted from the Prophet Muhammad (570–632H) were always considered as a main inspiring source in Islam. Some of these narratives involved medical information. Hence, the words and deeds of Muhammad as a role model for Muslims were introduced to the medical field and led to the emergence of religious medicine.

Since the appearance of medical *hadiths* (narratives), three types of reactions appeared from Sunni and Shi‘ite *faqihs* (jurisprudents) and theologians. A large group assumed them to be revelations and inspirations from God,⁴⁰ while others considered them secular and experimental,⁴¹ and finally a minor group believed in an integration of these two approaches. Among the remarkable *faqihs* of this last group one can name Sheikh Saduq⁴² (306–81H) and Baqir Majlisi⁴³ (1037–1110H). Majlisi merely used citations of “mohaqqiqin” (scholars) or famous physicians of the Galenic school such as Ibn-e Beytar⁴⁴ (d. 646H), Avicenna, and Razi (251–313H), which proves our assumption that he believed in the integration theory.⁴⁵ Shi‘ite religious medical discourse, which was marginal in pre-Safavid era, was highlighted by the formation of a government (Safavid) with Shi‘ite religious attitudes; and with the efforts of government-dependent *faqihs* such as Baqir Majlisi or Sheykh Horr-e ‘Amili (1033–1104 H), it turned into one of the major medical discourses during the Safavid era. A significant point is the positive interactions between Fiqh and medicine. Now that Shi‘ite Fiqh and theology was announced as official, they had a new area at hand, the basis of which was provided by the old legacy of religious medicine, to redefine women. Indeed, Baqir Majlisi, by assuming many medical narratives to be revelations, prepared the ground for an inflexible interpretation of medicine and “women” of this discourse.

There are six important *hadiths* and Fiqh sources in Shi‘ite religious medicine: *Fiqh al-Reza*,⁴⁶ which is attributed to Imam Reza (148–203H), *Da’aem al-Islam*,⁴⁷ by No’man ibn Muhammad Tamimi (fourth century H), *Al-Sara’er*,⁴⁸ by Muhammad

respects: first, in terms of the attention of general medical works to aesthetic feminine embodiment that, in this case, the average body size is presented as the ideal one for women. The second point is the symbolic advice for men to be on top during sex that manifests men's superiority in their patriarchal society. In his work, *Favay'id al-Akhyar* (Benefits of goods), Yusefi Heravi, the poet-physician of this period, advised men against having sex with five groups of women, which indicates how the patriarchal relationships can even affect medical literature: "With five groups intercourse is banned/ and a wise man never seeks for them/ one of them is the old women/ the other one is the too young, menstruating ones, ugly and sick women."²⁸ An extensive survey of general medical writing literature about embryo evolution leads us to the conclusion that Aristotelian and Avicennian notions about the nature of seminal substance were also dominant in that era; they believed that it was the male semen that plays the role of "fermenting" the "milk" of female semen. Nizam al-Din Ahmad Gilani (eleventh century H), one of the physicians of the time, was loyal to this theory and in his works and those of his associates, male and female semen were considered as "sperma" and "catamenia," respectively.²⁹

Another prevalent genre of Safavid medical writings for understanding sexual relationships and women's status in medicine is anatomical writings. But no seminal anatomical writing has been found from this era. Safavid medical discourse in dissection or anatomy strongly owed to *Tashrih-e Mansuri* [Mansuri's dissection book], the famous work of Ibn-e Elias (eighth and ninth centuries H).³⁰ We analyzed four manuscripts of this treatise which were written in Safavid era.³¹

Our main reason for choosing Safavid manuscripts was to be certain that the authors had access to anatomy science references in the era we studied. Although Mansuri anatomical writing was authored in pre-Safavid era, its discourse was converted to hegemonic discourse of anatomy in its following era. Hence, there was an interest to reproduce this discourse in the form of copying this fundamental treatise and general medical writings.³²

Some points are of great importance in terms of their relation to our research when studying Mansuri anatomical writing. The first one is Ibn-e Elias's beliefs about semen which remind us of Aristotelian and Avicennian discussions, and as previously mentioned in our analysis of general medical writings, the masculine tone of Aristotle was still hegemonic.³³ Also, male superiority was reflected in scientific accounts of Ibn-e Elias's work; for example, in the third chapter on muscles, he only analyzes muscles of masculine reproductive organs and the related image of this section shows only the male body.³⁴

The last and the most important point is the reproduction of one-sex paradigm in these seminal Safavid medical works. Ibn-e Elias' book and Safavid medical writings all imply gender hierarchy in them which is a notion stemmed from Greece. In this notion, feminine embodiment was considered as a weak rank and incomplete form of masculine embodiment that was demonstrated through womb incompleteness.³⁵ Ibn-e Elias explains that: "Womb is an organ composed of neural tissues and consists of two layers, it is like an inverse penis and is placed [between] bladder and rectum."³⁶ This notion was also reflected in Safavid general medical writings in

creatures to guarantee their survival and reproduction; so penis and semen vessels are considered as major members. Thereby, the major organs, which are four, include: brain, liver, penis, and semen vessels; and human survival depends on the health of the first three. Once one of these organs is ill or unwell, intercourse deficiency will emerge.²²

Qias al-Din Muhammad also reflected this opinion in the same manner: “lack of libido is induced by wind paucity, pneuma decrease, semen dilution, or a problem in semen-producing organs.”²³

Gender-biased attitudes of general-illness writings of this era could be seen in parts related to lack of libido and treatment of female diseases; in this genre intercourse and advice for having the maximum sexual pleasure were rarely discussed. It is probable that authors of this genre have entrusted these discussions to Bahiah (erotica) treatises which will be separately discussed in later sections. Even in those minor discussions in general medical writings, it is clear that women were considered as inferior and conversely, men and their embodiment were regarded as superior. It seems that male physicians besides writing for a fully clear reflection of patriarchal attitudes in their society, were looking for sexual fantasies and dreams of their male audience and themselves. As an example of such works, one can name a treatise written by Muhammad Shafi‘ (twelfth century H), the physician of Shah Sultan Hussein Safavi:

And it is vital to start sex when your passion is in its highest level, you should not stimulate yourself through thinking and fantasies, like thinking about beautiful women and then having sex

with ugly and unfavorable ones; because that weakens your body and nerves. You must avoid having sex with ugly old women, ones you hate, the menstruating ones, ones who are too young, fools, and patients, since having intercourse with them is something that your body is not willing to do and undesired sex weakens the body.²⁴

Such an approach is seen in famous illness writings of this era which were frequently copied and reproduced, for instance, “But you must avoid things which weaken your sexual power, like having sex with undesirable women, menstruating ones, old women, girls younger than thirteen years old, ugly and ill women, and women who have not had intercourse for a long time.”²⁵ The interesting point in this reference is the advice for avoiding intercourse with below-thirteen-year-old girls which contradicted contemporary religious doctrines referring to girls’ maturity at age nine.²⁶ Furthermore, the advice for avoiding sex with women who have not had sex for a long time is a weird paradox. The ultimate purpose of these instructions was to guarantee men’s health and their maximum pleasure:

Having intercourse with beautiful, medium-sized, and smart women is joyful and does not make you weak; it rather elevates your spirit and strengthens your body. The best sex position is when man is on top of the woman while the worst style is the inverse position because semen may not be completely discharged and female semen may penetrate into male semen vessels and lead to infection and inflammation of the penis.²⁷

This advice, which were from the Safavid Shah’s physician, are noteworthy in two

the second chapter of this season which is mainly about urination difficulties, he explained:

The causes for urination difficulty and blockage are either bladder inflammation or severe wind in him . . . as in burning fevers, bad cold temper, difficulty in urination, urine confinement or difficulty in its control occurred by any means, . . . and they all result in dysuria and can lead to the rising of testicles. To cure this, you have to ask the patient to sit on a container in which a mixture of cotton and marshmallow is boiled.¹⁵

Besides this, he allocated one season to testicles and penis¹⁶ inflammation and completed his masculine predispositions by allocating other seasons to ejaculation speed (semen) and lack of sexual power. In the “Noqsan-e Bah” (Lack of sexual power) season, he mainly talks about men and in illness reports again he only talks about low sex drive in men.¹⁷ In his *Jami’ al-Favay’id*, Yusefi did take the same approach and allocated a “lack of sexual power” section to men¹⁸ and throughout this section he only addressed males for drug use and therapeutic procedures.¹⁹

Ali Afzal Qate’ (eleventh century H), also one of the famous physicians of the Safavid era and the author of *Favay’id al-Afzaliah* (The best benefits), acted in the same fashion. In one of his works, called *Tibb* (medicine), which is kept in Central Library and Documents Center of Tehran University, he followed an approach similar to his contemporaries. Although Qate’, like Sabzevari and Yusefi, allocated a part of his book to gynecology, he had a masculine perspective when discussing sexual organs and examined only penis and its illnesses. He first wrote about the

nature of semen and then reviewed penis diseases and whenever he talked about recognition and treatment processes, based on the evidence, he chose male organs as criteria for his medical explanations:

lack of libido does not lead to decrease in intercourse frequency, semen paucity and sexual strength, rather, it is induced by loose and non-erected penis, low wind and pneuma, or low passion. It is also an obstacle to lovemaking due to detachment from sexual nature and ugly faces of women.²⁰

Hence, Qate’ only discussed lack of libido in men and then offered some advice to them to improve their desire and prepare them for having intercourse with women. A noteworthy point in this citation is that women’s ugliness was generally considered among distractions for sexual stimulation which proves the point that his readers for that and the following parts were men. This evidence and Qate’'s emphasis on “Intishar” disorder (extension of penis)²¹ clearly shows that the mainstream of general-illness writings in the Safavid era in describing diseases of the sexual organs in general, and diseases of the sexual organs induced by sexual intercourse in particular, was completely masculine.

Also, it must be noted that only male organs were discussed when dealing with intercourse and its complications; feminine sexual organs, because of their inferior and subordinate role during sex, were not elaborated on well in Safavid medical discourse. For instance, Gonabadi in his book *Dastur al-‘Alaj*, said that

About lack of libido, intercourse is a process performed naturally by all

the attention that was given to women since they have specifically discussed gynecology. This does not mean that an equal share of respect and significance was given to women compared to men in Safavid medical discourse. The reason is that first, the number of these physicians was very small—hardly exceeded the number of fingers in one hand—and second, even in these limited parts of their works only general diseases of women were investigated and no gender-based anatomic data or extensive study of illnesses were discussed.¹⁰ In other words, Safavid medicine was a masculine medicine both in theory and practice.

Furthermore, we are not sure if Safavid physicians were familiar with the gynecology treatises which were written earlier in Europe. Due to a lack of sufficient information, all we have are suppositions and theories.¹¹ However, there are some suppositions which are supported by comparative studies of European treatises and sections allocated to the women in Safavid medical treatises. For instance, one can name the strange similarity between some chapters of Medieval *Trotula* compendium and titles in gynecology sections of Safavid medical treatises. *Trotula* is known as the first gynecology treatise written in Latin,¹² by Trota, the first recognized gynecologist in the twelfth century in Salerno, southern Italy. This treatise, which can be categorized as illness-writing, consists of three books about women's conditions, women's treatments, and women's cosmetics. In the initial chapters of the first book of this treatise, problems associated with menstrual bleeding, womb diseases, such as metrorrhagia, and pregnancy and obstetrical complications are discussed in a very similar way to the gynecology

and general medical writings of the Safavid era. For instance, the *Zobdat al-Qavanin* mentions menstrual bleeding, menstruation clotting, hysterical suffocation, and labor difficulty. In a similar fashion, Yusefi Heravi allocated a part of his famous work, *Jami' al-Favay'id*, to gynecology and, compared to Sabzevari, mentioned more women's illnesses, including menstrual retention, womb hemorrhoids, womb infection, and womb lesion.¹³ Is it probable that Sabzevari, Yusefi, and similar medical writers had access to the first book of *Trotula* or the preceding Greek or Roman books? Or could this similarity be merely attributed to the prevalence of such illnesses among women? Another noteworthy point is that the issues discussed at the end of *Trotula's* treatise under the title of “women's cosmetics” are frequently seen in Bahnamehs (Erotica) of medieval centuries as well as the Safavid era; and one might find further similarities and unity among them by conducting an independent research.

Likewise, about surgery in Safavid era there was only one reliable reference in which women's surgery did not receive due attention even to the same extent as women illnesses in previous general medical writings and there were just a few notes on breast and womb surgery.¹⁴

The dominant literature of the general-illness writings of the Safavid era was masculine and the man's body was considered as the ideal medical embodiment. Sabzevari, in the eighth season of his book—on the cervix, bladder, peritoneum, and gonads' diseases—which is expected to be about female organs, merely discussed diseases of male sexual organs as if his ideal body in medical procedures is masculine. In

women in the medical context of the Safavid era in two specific discourses; namely, general medical texts/ anatomical writings and religious medical manuscripts.

General Medical Texts and Anatomical Writings

Like the medical works of other eras, Safavid medical writings can be classified into several general categories. The most dominant classification is between General and Specific. Several other classifications, which will be discussed later in this paper, fall within these two classes, for example, drug writings and illness writings.

Drug writings contained various subcategories, but Qarabadin (Medical Formulary) and Monograph writings were the most common ones. The Qarabadin group involved encyclopedia-like information about herbal drugs and pharmaceutical plants which also included medical advice. This inclusion can be attributed to the pre-modern nature of these works. As a famous instance of this type, one can name *Shafae 'i's Qarabadin*,⁵ which was written in the Safavid era.

Monograph pharmaceutical subcategory was mainly specific to a particular pharmaceutical plant or illness in which the author presented his information about a specific drug or a group of drugs for a given illness. In this regard, one can name *Al-Adviyya al-Qalbiyyah*⁶ (Heart drugs) by Avicenna (370–428H), a book written in Arabic about heart drugs.

Illness writings were among the most frequently used and advocated genres in medical writings and involved various subcategories; two major subcategories were Specialized and General treatises.

In specialized treatises, the medical writer chose a given illness and then wrote down his knowledge about it, including illness history, clinical specifications, diagnosis techniques, treatment methods, and finally a list of curing drugs. The general treatises mainly studied head-to-toe illnesses in an encyclopedic manner and then offered some remedies and pharmaceutical advice. There were also other types of medical writings like “Hifz al-sihha” (Health keeping) which was a common genre and involved a considerable amount of Iranian medical literature. Considering these points, what we mean about general medical writings are those treatises such as *Zobdat al-Qavanin*⁷ (Selection of rules) of Muhammad Sabzevari (ninth century H) which have not elaborately and specifically discussed illness, e.g. *Merat al-Sihha*⁸ (Mirror of health) of Qias al-Din Muhammad. These works, along with illness writing, included drug-writing sections, Hifz al-sihha writing, and anatomy. Their most outstanding instance in early Safavid era was *Kholasah al-Tajarib* (Summary of experiences) of Baha al-Dowleh Razi (860–915H). These classifications were not rigid and inflexible and in several cases they overlapped.

Another important point which is discussed in this paper is gynecology studies in the Safavid era. In this period there was no medical specialization which is considered a modern medicine feature. However, it did not hinder some physicians from allocating some parts of their mainly general writings to women’s illnesses. These issues are important in two respects: first, in terms of specialization-centrism which was initiated almost from the beginning of this era in Europe;⁹ and second, regarding

they were at least half of the population. On the other hand, orientalism in the nineteenth century presented a one-dimensional image of oriental women in general, and Iranian women in particular. This image only reflects women in Harem, a place that is used to please and satisfy sexual needs of the Shah. This confused image is like a veil which does not allow even the minor activities of women in political, social, and religious areas to be seen. Some researchers believe that Western colonists in the nineteenth century presented Iranian and oriental women in a distorted way to further the concept of Eastern sexual attractiveness and to show the corruption of despotism in the East.

It must be noted that writings in the Safavid era from European travelers reflect mostly characteristics of women from the upper class and rarely women from the lower class. This was because of the cultural and religious restrictions that said that Europeans could not make proper contact with Iranian women. Although oriental studies in the twentieth century were largely adjusted and found some academic basis and research rationality, nineteenth-century influences were still being reproduced through literary works.⁴

Thus, we chose medicine as a brand new area to investigate and study Safavid women. One of the main themes of this paper, which magnifies the attitude toward women in medicine, is the realization that medicine is a human experience that is in the heart of society and culture. As with other societies, dominant attitudes toward the phenomenon of *disease* in Safavid era, were not free from social and cultural influences. Hence, the medicine that is

discussed in this work is a heuristic field with social functions and not merely a universal reality. Medicine can be studied as a nonhistorical clinical reality, but here it is regarded as a social and cultural construct which incorporates individuals, social networks, and physicians in relation to health and illness issues. As a matter of fact, it is this combination of society and culture that gives meaning to human medical experience and forms its various aspects.

Attitudes toward illness, the patient, and even health exist inside the layers of concepts, actions, settings, and medical and social events, rather than being merely related to the patient and medicine; this means that health and illness are considered social events and not purely as a personal experience.

In order to understand a human society, not only is it required to study and examine its aspects and components, it is also necessary to understand its members' perceptions of health and illness. In this article, medicine serves as a chart through which it is possible to re-create social and cultural realities without being entangled in the confines of medical concepts and framework. In the Safavid era, medicine was considered a scientific field of study, highly attended to by its intellectuals; at the same time it was regarded as a public, oral, and empirical activity.

In this sense, medicine was a discourse which highly affected and was affected by other discourses in the society including philosophical, political, astrological, and cosmological discourses as well as public beliefs.

Taking the aforementioned points into consideration, we will try to investigate

Women in Safavid Medical Discourse A Case Study of General Medical Texts, Anatomical Writings, and Religious Medical Manuscripts

*Seyyed Hashem Aqajari¹
Behrang Sadighi²
Behzad Karimi³*

Aside from its scientific nature, medicine is the product of social and cultural events that occurred within a historical context. On the basis of this approach and through analyzing medical data available from the past, it is possible to understand social settings and associations and elaborate on them. Employing this novel approach, we made an attempt to define and state the position of women in Safavid era using medical writings.

Introduction

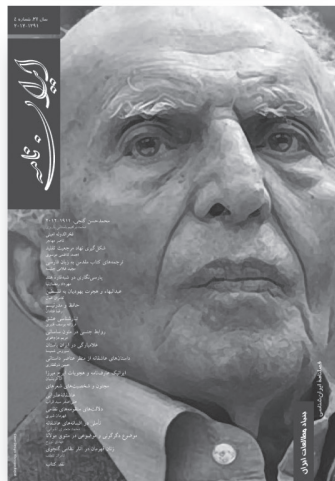
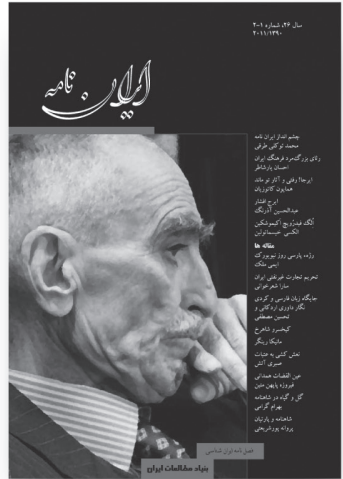
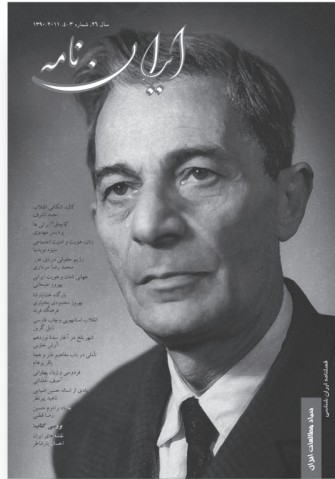
Our information about Iranian women throughout the Medieval history of Iran is often deficient and we are familiar with only some particular characteristics of them and their associated issues. This might be attributed to several factors. One might say that, due to patriarchal and masculine social and political structures in Islamic Medieval times, women usually had lower positions and status compared to men. Women themselves have also succumbed to this inferior role and position. Another structural aspect might be found in Islamic Fiqh and religion's attitudes toward women.

In addition to these two structural factors, there were two other reasons which led to presenting an unrealistic image of Iranian women. On the one hand, Iranian historical sources—the main references used by contemporary researchers—did not consider women as noteworthy and in cases that it was necessary to talk about them, they were referred to in a very trivial manner, disregarding the fact that

فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سردبیر، محمد توکلی طرقي



It's easy easy to subscribe!

Please visit: www.irannameh.org

Join Iran Nameh on facebook <http://www.facebook.com/irannameh>

The Workforce in Carpet Weaving 194
Ali Hassouri

Review

A Critique of “Gender and Sexual Organs” 200
Mostafa Abedinifard

A Response to Abedinifard 216
Ana Ghoreishian

English Section

Women in Safavid Medical Discourse IV
Seyyed Hashem Aqajari, Behrang Sadighi,
& Behzad Karimi

Abstracts XXIII

Contributors XXVIII

Table of Contents

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies

Volume 28, Number 3 (Fall 2013)

Persian Section

Variorum	
Women in Safavid Medical Discourse	4
Seyyed Hashem Aqajari, Behrang Sadighi, & Behzad Karimi	
Free Will, Determinism, or Fatalism?	24
Hamid Sahebjami	
Seyyed Jalal Tehrani	40
Bahram Grami & Seyyed Hojjatolhagh Hoseini	
The Color of Happiness in Rudaki's Colorful Words	50
Mohammad Naser Rahyab	
The Border in Ferdowsi's <i>Shahnameh</i>	70
Pirouz Mojtahedzadeh & Abolfazl Kavandi-Kateb	
The Concordance of Bahar and Mas'ud Sa'd	86
Fazlollah Reza	
Hegel's Critique of Satire	108
Bagher Parham	
Political Satire and Freedom of Expression	120
Mahmoud Farjami	
The Legacy of Mary Boyce	152
Frantz Grenet	
The Babi and Baha'i Practice of 'Denial' (<i>kitman</i>) and 'Dissimulation' (<i>taqqiyah</i>)	170
Kamran Ekbal	