



مجله

# ایران‌شناسی

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

---

با مقاله‌هایی از:

پال اسپراکمن  
محمد علی اسلامی ندوشن  
محمود امیدسالار  
امیکو اوکادا  
جلال خالقی مطلق  
حمید دباشی  
سعیدی سیرجانی  
لئوناردو عالیشان  
کامران فانی  
حسین فرهودی  
حشمت مؤید  
جلال متینی  
نذیر احمد  
مایکل سی. هیلمن  
احسان یارشاطر

# مجله ایران‌شناسی

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

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر  
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب  
زیر نظر: حشمت مؤید

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

## هیأت مشاوران

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

## مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi  
P.O.Box 30381  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

## بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۰ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۵۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیج»، آرلینگتن، ویرجینیا



جشن نوروز و سال نو بر هموطنان گرامی مبارک باد!



# فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی

سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۶۸

بخش فارسی

## مقاله ها

۱	آغازی دگر	ج. ۴۰
۳	ایران در آینه دیگران	جلال متینی
۳۲	یادداشت (۷)	احسان یارشاطر
۴۵	معشوق حافظ کیست؟	محمد علی اسلامی ندوشن
۷۰	سخنی دیگر در بازشناسی بیتی از ویس و رامین...	امیکو اوکادا
۷۶	سرگذشت زبان فارسی	جلال خالقی مطلق
۸۸	امیر خلف بن احمد ...	نذیر احمد
۱۱۵	باز هم ذکر جمیل سعدی	حسین فرهودی
۱۲۱	طنز در نقد و معرفی کتاب	پال اسپراکمن
۱۲۷	شهادت درخت، حکایت تیپ شماره ۱۵۴۳D و...	محمود امید سالار

## برگزیده ها

۱۴۰	سیمای دوزن	سعیدی سیرجانی
-----	------------	---------------

## نقد و بررسی کتاب

۱۶۰	در شرح و دین، تألیف: دیراون	حشمت مؤید
۱۷۱	دایرة المعارف ایرانیکا، جلد ۲، زیر نظر احسان یارشاطر	لئوناردو عالیشان

## نگاهی چند کتاب تازه

۱۸۳	غلط نویسیم، خراج در فقه اسلامی، شاعر آینه ها، خاطرات مصدق، الجمل، فیلم و سیاست در جهان سوم	حمید دباشی
-----	---	------------

## جبرهای ایران شناسی

۱۹۱	پروین اعتصامی در شیکاگو، گامی دیگر در راه «ایران زدایی»، هنر اسلامی کتاب سازی، هنر و فرهنگ ایران در قرن ۱۵ مسیحی، بزرگداشت هزاره شاهنامه فردوسی	حمید دباشی، کامران فانی، ج. ۴۰
-----	---	-----------------------------------

خلاصه مقاله انگلیسی به فارسی

بخش انگلیسی

«بوف کور هدایت: کابوسی اتوبیوگرافیک»

مایکل سی. هیلمن

ترجمه خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

## Persian Heritage Series

### مجموعه میراث ایران

#### زیر نظر احسان یارشاطر

این مجموعه شامل ترجمه آثار برگزیده زبان فارسی و برخی آثار زبان پهلوی به زبانهای عمده غربی و ژاپنی است و غرض از آن شناساندن آثار ادبی و تاریخی ایران است در خارج از ایران و همچنین به ایرانیانی که سالهاست در کشورهای دیگر بسر می‌برند. از جمله این آثار ترجمه ویس و رامین گرگانی و شاهنامه فردوسی (ترجمه باختصار) و سفرنامه ناصر خسرو و تذکره الاولیاء عطار (باختصار) و خسرو و شیرین نظامی (به فرانسه، انگلیسی و ژاپنی)، دیوان حافظ (به ژاپنی)، نامه تنسر، سمک عیار (به فرانسه)، بوستان سعدی، ادبیات مانوی، برگزیده غزلهای مولوی، الهی نامه عطار، سیاست نامه نظام الملک، هفت پیکر (به ایتالیایی)، تاریخ سیستان و دینکرت (به انگلیسی و فرانسه).

این مجموعه بهترین وسیله و مشوق آشنایی فرزندان شما با میراث فرهنگی و ادبی ایران است.

این کتابها توسط ناشران مختلف به طبع رسیده و برخی نایاب شده است. فهرست و قیمت کتابهایی را که هنوز تهیه آنها ممکن است، می‌توانید از انتشارات مزدا بخواهید.

Mazda Publishers  
Order Department  
P.O.Box 2603  
Costa Mesa, CA 92626  
Tel: (714)751-5252

نشانی:

# مجله ایران‌شناسی

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

سال اول، شماره ۱

بهار ۱۳۶۸ (۱۹۸۹م)

## آغازی دگر\*

به نام خداوند جان و خرد

مجله ایران‌شناسی که اینک نخستین شماره آن از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، ویژه پژوهش درباره تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی است که، دور از ایران اهورایی، به همت گروهی از دانشمندان و پژوهشگران ایرانی که زندگانی و قلم خود را وقف فرهنگ جاودانه ایران کرده‌اند منتشر می‌گردد، از سوی کسانی که پاسداری از فرهنگ ایران زمین و اشاعه و ترویج آن را، بویژه در روزگاری که این فرهنگ کهنسال و پربار از جهات گوناگون مورد تجاوز و بی‌حرمتی و بی‌توجهی قرار گرفته است، وظیفه اساسی خود می‌شمارند. بدیهی است در دیار غربت قلم به دست گرفتن و با دست خالی بدین امر خطیر پرداختن کاری است دشوار. ولی در سالهای اخیر با وجود مشکلات فراوانی که در این راه وجود داشته کارهایی ارجمند بتوسط برخی از هموطنان ما در خارج از ایران انجام شده است که نشان می‌دهد ایرانیان امروز نیز بمانند پدران و نیاگان خود برای روشن نگاهداشتن چراغ فرهنگ و زبان و ادب و هنر ایران در دشوارترین شرایط از پای نمی‌نشینند. فی‌المثل چه کسی می‌توانست باور کند که در

یکی از دشوارترین ایام تاریخ ایران، زیر نظر استادی ایرانی در امریکا دایرةالمعارفی درباره ایران بچاپ برسد که ایران شناسان بزرگ با تحسین و اعجاب از آن یاد کنند و یا دقیقترین تصحیح شاهنامه فردوسی به همت دانشمند ایرانی دیگری در اروپا چاپ شود. چاپ و نشر مجله ایران شناسی نیز کوششی است ناچیز در همین زمینه.

مجله ایران شناسی مشتمل است بر مقاله‌های تحقیقی در زمینه‌های مختلف مربوط به تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی از قدیمترین زمان تا دوران معاصر به زبان فارسی همراه با خلاصه هریک از آنها به زبان انگلیسی، و نیز در صورت امکان چاپ مقاله‌ای به زبان انگلیسی در هر شماره درباره یکی از رشته‌های مربوط به تحقیقات ایرانی با خلاصه آن به زبان فارسی. در هر شماره در «نقد و بررسی کتاب» چند کتاب با شرح و تفصیل مورد انتقاد قرار می‌گیرد، همچنان که در «نگاهی به چند کتاب تازه» برخی از کتابهای جدید که در ایران و خارج از ایران چاپ شده است بدقت و اختصار معرفی می‌شود. در فصل «برگزیده‌ها» قسمتهایی از کتابها و مقاله‌های چاپ شده که از جهتی حائز اهمیت است نقل می‌گردد. در زیر عنوان «خبرهای ایران شناسی» خوانندگان مجله در هر شماره از اخبار برخی از کنفرانسها و کنگره‌های ایران شناسی در جهان مطلع می‌گردند. و در بخش «نامه‌ها و اظهار نظرها» که از شماره آینده خواهیم داشت، از نظریات خوانندگان مجله ایران شناسی درباره مطالب مجله آگاه می‌شویم و نیز از پیشنهادهای آنان. از جمله بخشهای دیگری که در این مجله گاهگاه بچاپ خواهد رسید مطالبی است در زیر دو عنوان «اسناد تاریخی» و «خاطرات» بمنظور روشن ساختن گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی و سیاسی قدیم و معاصر ایران.

اکنون فرصتی است مغتنم از یک سوی برای سپاسگزاری از هیأت مشاوران مجله ایران شناسی و نویسندگان دانشمند مقالات این مجله، و از سوی دیگر از بنیاد کیان که با علاقه بسیار چاپ و نشر مجله ایران شناسی را در سرلوحه کارهای فرهنگی خود قرار داده است.

ج. ۴۰

ه نگرانده این سطور که از پانز ۱۳۶۱ تا زمستان ۱۳۶۷ مدیریت مجله ایران نامه را بعهده داشت، در بهمن ماه ۱۳۶۷، به علی چند، از ادامه خدمت در مؤسسه ناشر آن مجله خودداری کرد و اینک در تعقیب راه پیشین، چاپ و نشر مجله ایران شناسی را از بهار ۱۳۶۸ آغاز می‌کند.



## ایران در آینه دیگران

گرفتم آن که دیگ شد گشاده سر  
کجاست شرم گربه و حیای او  
ملک الشعراء بهار

تصور نفرمایید در دسرهایی که در شصت هفتاد سال اخیر برخی از کشورها و بویژه همسایگانمان برای کشور عزیز ما، ایران، فراهم ساخته‌اند، تنها منحصر به آن است که فی‌المثل نام خلیج فارس را، که بیش از دو هزار سال است در زبانهای مختلف با لفظی معادل همین اسم خوانده می‌شود، با یک نشست و برخاست چند کشور عرب زبان، به خلیج عربی تغییر می‌دهند و برخی از سازمانهای معتبر علمی و سیاسی و اقتصادی اروپایی و امریکایی نیز عملاً بر آن صحنه می‌نهند و از خلیج فارس با نامهای خلیج عربی یا خلیج یاد می‌کنند. یا کشورهای عرب زبان، استان خوزستان را «عربستان» می‌خوانند و در کتابهای درسی خود، از خوزستان با همین نام من درآوردی یاد می‌کنند و تأکید می‌نمایند که خوزستان نیز بمانند خلیج فارس بخشی از میراث پدری اعراب است!<sup>۱</sup> یا در افغانستان با تصویب قانونی نام «زبان فارسی» - یعنی زبان رسمی مشترک ایران و افغانستان و تاجیکستان - را به «زبان دری» تغییر می‌دهند تا چنین وانمود سازند که ایرانیان و افغانان به دو زبان مختلف سخن می‌گویند.<sup>۲</sup> و یا در شمال آذربایجان، بخشی از سرزمینهای شمال رود ارس را ناگهان «آذربایجان» نامگذاری می‌کنند و جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان را در آن منطقه برپا می‌سازند، و آن گاه با استفاده از اشتراک نام جدید این سرزمین با آذربایجان (آتورپاتکان) ایران و نیز همزبانی ساکنان این دو منطقه یک بار عملاً به تجزیه استان آذربایجان از ایران دست می‌زنند (ماجرای پیشه‌وری) و چون توفیقی نصیبشان نمی‌گردد، اینک سالهاست که

آذربایجان جدیدالتأسیس خود را آذربایجان شمالی و موطن اصلی ایرانیان آذربایجانی می‌نامند و آذربایجان کهنسال ایران را آذربایجان جنوبی! و برای الحاق آذربایجان ایران به آذربایجان شمالی کوششها و دلسوزیها می‌کنند،<sup>۳</sup> چنان که در ماههای اخیر نیز برای اجرای همان طرح در شهرهای باکو، استراسبورگ، نیویورک، و واشنگتن، بصورت هماهنگ و با برخورداری از حمایت مالی و معنوی بعضی از افراد و مؤسسات، به تشکیل «آذربایجان کولتور جمعیتی» (انجمن فرهنگی آذربایجان) دست زده‌اند. شگفتا این بار ظاهراً در چارچوب نوعی از روابط فرهنگی امریکا و شوروی گروه موسیقی آذربایجان شوروی به نیویورک دعوت می‌شود، و سرپرست این گروه، حسین حیـدراف در مصاحبه‌ای هم به وجود مملکتی بنام آذربایجان پیش از قرارداد ترکمن‌چای در ۱۸۲۸ م. و سپس تقسیم آن به دو بخش شمالی و جنوبی اشاره می‌کند و هم از آذربایجانیان ایران که در سالهای اخیر ایران را ترک کرده‌اند دعوت می‌کند به موطن اصلی خود، آذربایجان شمالی و باکو، باز گردند.

گرفتاریهای ما در این سالها منحصر به همین دو سه مورد نبوده است، چه هر یک از ما در دوره عمر خود سخنان ناصواب دور از حقیقت دیگری نیز در همین زمینه‌ها شنیده‌ایم و خوانده‌ایم، از جمله آن که محمد زکریای رازی (رازی منسوب به شهرری، همان شهر ری‌ای که «خرابه‌هایش نزدیک تهران است»)، ابوعلی سینا متولد بخارا و صاحب دو کتاب فارسی دانشنامه‌علائی و رساله‌ نبض، حجة الاسلام محمد غزالی طوسی صاحب کتاب معروف کیمیای سعادت به زبان فارسی، ابوریحان بیرونی از سرزمین خوارزم مؤلف کتاب فارسی التفهیم لاوائل الصناعة التنجیم و نظایر ایشان را نخست بترتیب دانشمندان اروپایی و امریکایی و سپس محققان عرب زبان - به تبعیت از فرنگان - «عرب» خوانده‌اند تنها به این دلیل بسیار استوار علمی! که چون اینان تمام یا بخشی از آثار خود را به زبان عربی - زبان علمی مسلمانان در آن دوران نوشته‌اند - ما آثار ایشان را که به زبان عربی است در زیر عنوان «علوم عربی» قرار می‌دهیم و در نتیجه خود آنان نیز «عرب» بشمار می‌آیند،<sup>۵</sup> در حالی که البته برخی نیز ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی را فرزندان خلق ازبکستان و غیره می‌خوانند. یا همسایگان ترک و افغانی ما هنوز در این موضوع به توافق نرسیده‌اند که مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی صاحب مثنوی معنوی که در قرن هفتم هجری می‌زیسته «ترک» بوده است یا «افغانی»! یا در کشور ترکیه سالهاست که «خلیج فارس» را «خلیج بصره» می‌نامند، چرا؟ لابد به همان دلیل که تاریخ‌سازان افغانستان نیز بجای «ایران» و «ایرانی» بجدت می‌کوشند بترتیب دو کلمه

«فارس» و «فارسی» را بکار ببرند تا به گمان خود حتی ایران امروز را تنها به استان فارس محدود سازند.<sup>۶</sup> یا نظامی شاعر بزرگ فارسی زبان قرن ششم هجری را که اهل گنجه بوده و تمام اشعارش به زبان فارسی است، دانشمندی سرشناس چون برتلس «آذربایجانی» (مقصود فرزند آذربایجان شوروی است) می خواند<sup>۷</sup> و نیز برخی از فضیای روس ادعا می کنند که حتی زبان مادری این شاعر ترکی بوده است و شاعر بیچاره فقط از ترس پادشاه معاصرش مجبور گردیده بوده است خمسه را به فارسی بسراید.<sup>۸</sup> یا رودکی سمرقندی، پدر شعر فارسی را که در قرن سوم و چهارم هجری می زیسته است در جمهوری تاجیکستان شوروی که در سال ۱۹۲۹ م. تشکیل گردیده است، شاعر بزرگ تاجیک می خوانند. و یا شاعرانی چون فرخی سیستانی، عنصری، سنائی و... را که وابسته به دربار پادشاهان غزنوی بوده اند و تمام اشعار خود را به فارسی (= پارسی، پارسی دری، دری) سروده اند افغانی و از مفاخر «ملت کهنسال افغانستان» می شمارند البته با تأکید بر این مطلب که آنان، شعرهای خود را به «زبان دری» سروده اند نه به زبان فارسی. ولی چنان که می دانیم و اسناد معتبر موجود همه گواه است هیچ یک از این افرادی که نامشان را بر شمردیم از عالم و شاعر و نویسنده در زمان حیاتشان خود را عرب یا ترک یا تاجیک یا افغانی نخوانده اند. هر کس در این باب کمترین تردیدی دارد می تواند به آثار آنان مراجعه کند. بعلاوه تا همین شصت هفتاد سال پیش هم هیچ کس - حتی کسانی که در محدودهٔ جغرافیایی فعلی افغانستان، آذربایجان شوروی، تاجیکستان، ترکیه، و عراق زندگی می کردند - آنان را افغانی، ترک، تاجیک، و عرب ننمیده است. این ادعاهای واهی و این تحریف حقایق تاریخی را باید تحفهٔ دههٔ دوم قرن بیستم مسیحی (حدود سال ۱۳۰۰ خورشیدی) ببعده دانست و خدا می داند که در سالهای بعد چه دعاوی بی سروته دیگری که در این باب نکنند. به همین سبب بود که شادروان عباس اقبال آشتیانی که براستی دانشمندی آگاه و ایران دوست بود متجاوز از چهل سال پیش در مقالهٔ مفصل «غارت معنویات» نوشت: «با این سیرهٔ مضحک که بعضی از همسایگان ما پیش گرفته اند، بیم آن می رود که همسایگان عراقی ما هم به این عنوان که شاپور و انوشیروان و بهرام گور و خسرو پرویز در کنار دجله و نزدیک بغداد متولد شده اند و در آن حدود سلطنت می کرده اند، ایشان را عرب و عراقی معرفی کنند و جزء مفاخر آن سرزمینشان بشمار آرند.»<sup>۹</sup>

آنچه در کمال اختصار به آن اشاره کردم، عموماً مربوط به کشورهای همسایهٔ ماست و ممکن است افراد بسیار خوش بین، دست سیاستهای خارجی مؤثر در منطقه را به هیچ

وجه در طرح ادعاهای آنها دخیل ندانند، ولی کیست که بتواند منکر این واقعیت شود که برخی از شرق شناسان بویژه در قرن نوزدهم و بیستم مسیحی، و با احتمال بسیار قوی در اجرای سیاستهایی خاص، راهنما و همکار ویار و مددکار همسایگان ما در طرح این‌گونه موضوعها نبوده‌اند، و یا با جعل عنوانهایی نظیر هنر اسلامی،<sup>۱۰</sup> هنر محمدی، هنر عربی،<sup>۱۱</sup> معماری اسلامی، معماری اسلامی یهودی، معماری اسلامی مسیحی،<sup>۱۲</sup> علوم عربی یا علوم اسلامی (مقصود دانشهایی نظیر پزشکی، ریاضی، نجوم... است که مسلمانان کتابهایی در آن رشته‌ها نوشته‌اند)،<sup>۱۳</sup> رقص اسلامی،<sup>۱۴</sup> ادبیات اسلامی<sup>۱۵</sup> و نظایر آنها و نیز تألیف کتابها و نگارش مقالات متعدد به زبانهای اروپایی در ذیل هر یک از این عنوانها، در کار بزرگ «ایران زدایی» گامهایی بلند برداشته‌اند، اینان با بکار بردن هر یک از این عنوانهای معمول، نام ایران را یا پس از عنوان اصلی (نظیر هنر اسلامی) بصورت «عنوان فرعی» قرار می‌دهند، و یا در بیشتر موارد بجای نام «ایران» زیرکانه فقط، به ذکر نام شهر زادگاه شاعر یا نویسنده یا هنرمند اکتفا می‌کنند، در حالی که اکثر خوانندگان این گونه کتابها و مقاله‌ها یا مراجعان به موزه‌ها یا نمایشگاهها مطلقاً نمی‌دانند آن شهر یا دهکده در چه کشوری قرار دارد، چنان که حتی از خیام ریاضی‌دان و شاعر معروف ایرانی تنها با عنوان «شاعر اسلامی» یاد می‌کنند که اهل نیشابور بوده است و حجة الاسلام محمد غزالی را دانشمندی عرب معرفی می‌نمایند که مولدش طوس بوده است، بی‌کمترین اشاره‌ای به این که نیشابور و طوس در محدوده جغرافیایی سیاسی ایران امروز قرار دارد و این دو تن فارسی زبان بوده‌اند.

بطوری که ملاحظه می‌کنید در تمام این ادعاهای همسایگان افغانی، عراقی، ترک، و قفقازی، همراه با مداخلات و تأییدات عالمانه برخی از شرق‌شناسان، دعوا باصطلاح فقط بر سر لحاف ملانصرالدین است. بدین ترتیب که آنها یا می‌کوشند برخی از نامداران تاریخ ادب و هنر و فرهنگ ایران را در قرون گذشته به خود منسوب نمایند تا از این راه برای کشورهای نوپای تازه به استقلال رسیده خود شناسنامه‌ای فرهنگی با تاریخی کهن بسازند، و یا با طرح برخی از این مسائل، زمینه را برای انتزاع بخشی از خاک ایران فراهم نمایند. در مقابل، هر کس که از سر انصاف سخن بگوید، بی‌یقین با نویسنده این سطور همداستان است که در چند دهه اخیر، هرگز دولتهای ما - بجز یک مورد استثنائی -<sup>۱۶</sup> و دانشمندان ما در چنین راه نادرست غیر علمی گام برداشته‌اند و بزرگان متعلق به سرزمینهای دیگر را ولو آثارشان به زبان فارسی بوده است «ایرانی» نخوانده‌اند. چنان که هرگز کسانی مانند محمود طرزی (۱۲۴۴-۱۳۱۲ خورشیدی) «پدر

نثر معاصر افغانستان»، خلیل الله خلیلی (در گذشته به سال ۱۳۶۶ خورشیدی) شاعر نامدار آن کشور، صدرالدین عینی (۱۸۷۸-۱۹۵۴م) نویسنده و شاعر معروف تاجیکستان، اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷ ه.ق.) شاعر معروف شبه قارهٔ هند را که تمام یا بخشی از آثارشان به زبان فارسی است «ایرانی» و هموطن خود ننامیده‌ایم. همان طوری که در قرون پیشین نیز مسعود سعد لاهوری، امیر خسرو دهلوی، حسن دهلوی را شاعران فارسی زبان هندی خوانده‌ایم و بیمی نداریم از این که آنان را اهل لاهور و دهلی و هند و پاکستان بخوانیم. ما را با داشتن بیش از دو هزار و پانصد سال تاریخ مکتوب و آن همه آثار ادبی و هنری و فرهنگی ارجمند چه نیاز که به میراث فرهنگی دیگران «ناخنک بزیم». درست است که بُرد زبان فارسی تا اواسط قرن نوزدهم مسیحی تمام شبه قارهٔ هند را دربر گرفته بود و در امپراطوری عثمانی و حتی در سرزمینهای تحت تصرف آن دولت در شبه جزیرهٔ بالکان فارسی دانانی بوده‌اند که آثاری به زبان فارسی از خود بر جای نهاده‌اند، ولی اینان افرادی بوده‌اند متعلق به سرزمینهای دیگر که تنها در زیر سلطهٔ فرهنگ ایرانی و زبان فارسی قرار داشته‌اند، همین و بس. مگر جز این است که همواره مرزهای فرهنگی ایران بسیار فراتر از مرزهای سیاسی و جغرافیایی کشور ما بوده است و هنوز نیز این امر مصداق دارد.

موضوع قابل توجه آن است که غارت معنویات ایران بتوسط همسایگانِ برادر و همکیش، و با برخورداری از رهنمودهای برخی از عالمان اروپایی و امریکایی، حدیقف ندارد. اشتباهی سیری ناپذیر آنان از یک سو، و بیحالی و بیخیالی دولت‌های ایران در این دوران شصت هفتاد سال اخیر که همراه بوده است با بی توجهی کامل ما ایرانیان درس خوانده به این گونه مسائل بنیادی که قومیت و ملیت ما وابسته به آنهاست از سوی دیگر، همسایگان ما را چنان گستاخ ساخته است که هر روز نغمه‌ای تازه سر می‌کنند و بقصد جدا ساختن بخشی از میراث‌های فرهنگی ما و انتساب آن به خود از دست زدن به هیچ کاری فروگذار نمی‌نمایند. می‌پرسید مگر در این زمینه چه موضوع تازه‌ای مطرح گردیده است که نگارنده ناچار به نوشتن این مقاله شده است. خبری بر مراتب تکان دهنده‌تر از این که اگر فی‌المثل می‌شنیدید افغانستان یا عراق یا ترکیه یا آذربایجان شوروی ادعا کرده است تهران و قم و یزد و کاشان و اصفهان بخشی از خاک یکی از این کشورهاست و ساکنان این شهرها در اصل ملیت افغانی یا عراقی یا ترک یا قفقازی داشته‌اند و پژوهش‌های محققان آنها نیز ثابت کرده است که حکومت‌های «فارس» بیش از چند هزار سال است مردم این شهرها را مجبور ساخته‌اند بجای زبان افغانی یا عربی یا ترکی به

زبان فارسی سخن بگویند و شعر بسرایند و نیز بدروغ و برخلاف میلشان خود را ایرانی هم بنامند!

موضوع مربوط به حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی شاعر بزرگ حماسه سرای ایران است و شاهنامه او که دانشمندان و صاحب قلمان افغانی درباره وی و کتاب ارجمندش به گونه ای دیگر قلم می زنند و روی کاغذ سفید را سیاه می کنند. آنان یکسره منکر بدیهیات شده اند و برخلاف تصور بنده و شما و همه محققان و مردم کتابخوان آشنا با فرهنگ ایران، شاهنامه فردوسی را حماسه ملت کهنسال و کشور باستانی افغانستان می دانند؛ حماسه ملتی که تاریخ استقلالش حداکثر از سال ۱۱۶۱ ه.ق. / ۱۷۴۷ م. فراتر نمی رود. گمان نکنید سر و صدای افغانان درباره این که فردوسی افغانی است و شاهنامه او حماسه ملت افغانستان است مربوط به همین چند سال اخیر برقراری حکومت کمونیستی در آن کشور است. خیر، این قصه سر دراز دارد و سابقه آن بر می گردد به دوران پادشاهی در آن کشور و سالهای دراز برقراری روابط کاملاً حسنه ایران با افغانستان، بویژه در دوران محمد رضا شاه پهلوی و محمد ظاهر شاه. در همان سالهایی که دولت ایران از هیچ گونه همکاری و همدردی و مساعدتی با برادران افغانی خود مضایقه نمی کرد و حتی هر سال در مراسم زادروز پادشاه آن کشور وزارت فرهنگ و هنر ما یک یا چند دسته از هنرمندان ایرانی، از خوانندگان و نوازندگان طراز اول، را از تهران به کابل گسیل می داشت تا به نمایندگی از طرف ملت و دولت ایران در جشنهای ملی افغانان شرکت جویند، یا دولت ایران علاوه بر آن که سه راه ترانزیت در اختیار افغانستان گذاشته بود، نفت خود را نیز به بهای بسیار کم (یعنی به قیمت تمام شده نفت در موقع استخراج از چاه) در اختیار آنان قرار می داد، و یا یکی از سفیران دولت شاهنشاهی که خود اهل شعر و ادب بود می کوشید با بکار بردن «زبان فارسی دری» و «زبان دری» بجای «زبان فارسی» در دل سخت افغانان راهی پیدا کند که کاروی چیزی جز آهن سرد کوبیدن نبود و از حسن نیت جناب سفیر هم آبی گرم نشد و دهها مورد دیگر. آری، آغاز ماجرا برمی گردد به آن سالها، و حکومت کمونیستی فلی افغانستان در این موضوع، در حقیقت میراث خوار دولت پادشاهی است و مرهون تحقیقات محققان و تاریخ سازان افغانی آن دوران. پیش از آن که بحث خود را در این باب آغاز کنم نخست بد نیست ببینیم نویسندگان دانشمند افغانی درباره این موضوع چه می گویند:

غلام حیدر یقین، در مقاله «اندیشه های رنگین شاهنامه»:

«فردوسی بخش اعظم زنده گانیش [کذا] را در سرودن شاهنامه صرف کرد تا توانست فرهنگ و زبان ما را از گزند حوادث مصون نگهدارد و چنان کاخی از نظم آباد کند که هیچ باد و بارانی را یارای گزند رسانیدن بدان نباشد:

بناهای آباد گردد خراب ز باران و از تابش آفتاب  
پی افکندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند

و از این که به احیای مفاخر ملی اقدام کرده و در این کار مهم و پرازش پیروزی یافته است چنین گوید:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی...<sup>۱۷</sup>

(تأکید در تمام موارد در این مقاله از نویسندهٔ این سطور است)

هیأت تحریریۀ مجلهٔ خراسان در سرمقالهٔ «راه خراسان»:

«... که درخشان چهره‌های زبان و ادب ما همچون رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، سنائی، مولوی، ابومنصور معمری، بلعمی، موفق هروی، ابن سینا، بیرونی، بیهقی... سخنانشان را بدانها آراسته اند.»<sup>۱۸</sup>

سارا در مقالهٔ «بازتاب روز و شب در شاهنامه»:

«... این قافله سالار شعر رزمی [=فردوسی] همچنان... به پیش می‌رود و سده‌های دیگر هم چونان افسری زرین بر تارک ادبیات و فرهنگ کهنسال و بالندهٔ زبان ما خواهد درخشید.»<sup>۱۹</sup>

پوهاند دکتور جاوید، در مقالهٔ «کوتاه گفته‌هایی پیرامون شاهنامه و سرایندهٔ آن»:

«این عنوان [مقصود: دهقان] در مورد گویندهٔ بزرگ حماسهٔ میهنی ما [یعنی فردوسی] کاملاً صادق است... هنوز اصطلاح دهگان در قسمتی از افغانستان و بلوچستان در مورد دری زبانان و مردم شهرنشین و ده‌نشین بکار می‌رود.»<sup>۲۰</sup>

عبدالحی حبیبی، در مقالهٔ «کشف شاهنامهٔ قبل از دورهٔ مغل ۶۱۴ هـ.ق. = ۱۲۱۷م: «شاهنامهٔ فردوسی کتابی است با ارج جهانی و حماسه‌ای است که اکثر پهلوانان داستانهای دل‌انگیز آن، به سرزمین آریانای باستانی و خراسان ما بعد (افغانستان کنونی) تعلق دارد و جولانگاه این گردان و شاهان نامور هم همین مناطق بلخ، تخار، سمنگان، کابل، غزنه، بست، زابل، نیمروز، هرات و مجاری هلمند و غیره بوده است.

خود فردوسی هم از سرزمین طوس برخاسته که در آن وقت جزوی از خراسان،

در تحت سلطه فرمانروایان غزنه بوده و تمام روایات باستانی رویدادهای شاهنامه را هم از دهقانان و پیرمردان این سرزمین شنیده و با قریحه استوار و نیرومندی که در شعر دری داشت، آن را به رشته نظم آبدار کشیده است.

بنابراین هم از نظر تاریخی و داستانی و هم از جهت رجال شناسی و جغرافیایی و هم از پهلو ادبی و لسانی، بیشتر از موارد در خور افتخار مردم و سرزمین ما شمرده می شود...»<sup>۲۱</sup>

پوهاند محمد رحیم الهام در مقاله «بحثی بر گشتاسپ‌نامه دقیق‌ی بلخی و گرشاسپ‌نامه اسدی طوسی»: «

گشتاسپ‌نامه و گرشاسپ‌نامه هر دو از آثار ارجمند حماسه ملی ما و حاوی کارنامه‌های افتخارآمیز نیاکان ماست...»، «در آثار حماسی ما از دو تن به نام گرشاسپ یاد شده است: یکی گرشاسپ واپسین فرمانروا از سلاله پیشدادیان آریانا پسر زو... که... نه سال فرمانروای آریانا بود... و دیگر گشتاسپ پهلوان نام آور آریانا از سرزمین زابل از اخلاف جمشید بلخی و از اسلاف رستم زابلی است»، «بدین سان می بینیم که مردم سرزمین باستانی ما آریانای بزرگ - خراسان، افغانستان - در خدمت به ایجاد تمدن و فرهنگ و علم و ادبیات این منطقه پیشتازاند. در تکوین کهنترین حماسه‌های ملی و شناساندن قهرمانان بزرگ داستانی که اعمال و کارنامه‌های همه به نحوی عبرت انگیز و دلاویز است سهم بزرگ داشته و حماسه‌سرایان بزرگ ما از دوره‌های ویدایی و اوستایی گرفته تا نویسندگان خداینامه‌ها و گرد آورندگان شاهنامه ابومنصوری و ابوالمؤید بلخی و دقیقی بلخی و فردوسی و اسدی و دیگران حقوق بزرگی بر ما دارند.»<sup>۲۲</sup>

نکته قابل توجه آن است که دانشمندان محترم افغانی تنها به ذکر آراء بدیع و عالمانه خود درباره فردوسی و شاهنامه‌اش بسنده نکرده‌اند، بلکه در نوشته‌های دانشمندان ایرانی نیز بعمد دست برده و متن آنها را دگرگون ساخته‌اند تا چنین وانمود کنند که ایرانیان نیز با آنان اتفاق نظر دارند. چنان که حسین فرمند در مقاله «جلوه‌های فولکلور در ادبیات مکتوب دری» به سراغ محمد علی اسلامی ندوشن رفته و در نوشته او در کتاب زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه دست برده و آراء نادرست و غیر علمی خود را از زبان اسلامی ندوشن این چنین بیان داشته است:

«...و با وقتی ندوشن ضمن شمارش ویژگیهای برجسته شاهنامه این کتاب گرانمایه را سند قومیت و نسبنامه باشندگان آریانای کبیر می خواند که از پیشینه آنان تا



گذشته‌های افسانه‌ای آگاهی می‌بخشد... و هیچ کتاب دیگری با این همه روشنی و دقت نتوانسته تپشهای قلب آریانای کبیر را در خود ثبت کند و معتقد است که شاهنامه هر چند آمیخته با افسانه باشد ارجناکی آن برای شناخت آریانای باستان بیشتر از تاریخ است...» ۲۳

هر کس بتواند در هر یک از آثار اسلامی ندوشن یک سطر مطلب دربارهٔ ارتباط شاهنامهٔ فردوسی با «آریانای کبیر»! و «آریانای باستان»! (یعنی همین افغانستان مشهور و معروف خودمان) پیدا کند، می‌تواند جایزه‌ای کلان از نویسندهٔ آن مقاله یعنی حسین فرمند که یقیناً به شرافت علمی سخت پایبند است دریافت کند! توضیح آن که دانشمند محترم افغانی، حتی در زیر نویس صفحهٔ مربوط با آن که مشخصات مأخذ خود را بدین شرح ذکر کرده است: «زنده گی [کذا] و مرگ پهلوانان در شاهنامه، محمد علی ندوشن، ج ۳، ب.ت، ص ۱۳» به این که نوشتهٔ نویسندهٔ ایرانی را تغییر داده مطلقاً اشاره‌ای نکرده است.

اگر این مطالب را که قطره‌ای است از دریا نقل نمی‌کردم، ممکن بود کسانی گمان کنند به اغراق پرداخته‌ام، و یا برخی از هموطنان تقریباً از ایران بریده، و رنگ باختهٔ ما در برابر خارجی‌ان، نویسندهٔ این سطور و دیگر ایرانیانی را که در دفاع از میراث‌های ملی و هویت ایرانی خود در غربت قلم می‌زنیم، به تعصب ملی و نژادی متهم سازند که چرا چیزی می‌نویسید که فلان هنرشناس یا ایران‌شناس فرنگی را خوش نمی‌آید!

موضوع بسیار جالب توجه دیگر آن است که پوهاند دکتور جاوید در همان مقالهٔ «کوتاه گفته‌هایی پیرامون شاهنامه و سرایندهٔ آن» که ضمن آن فردوسی را گویندهٔ بزرگ حماسهٔ میهنی ما [یعنی افغانستان] خوانده است، برای بیان اهمیت مقام فردوسی و شاهنامه، از جمله به ذکر آراء چند تن از محققان سرشناس اروپایی و آسیایی نیز پرداخته است که نه تنها با مطالبی که از قلم نویسندگان افغانی و از جمله خود وی در این موضوع تراوش کرده است تطبیق نمی‌کند، بلکه در تناقض آشکار با آنهاست. این است آراء آن دانشمندان:

«ارنست رنان متوفی ۱۸۹۲: «فردوسی مظهر اصالت نژاد ایرانی است».

«نولدکه: «عشق فردوسی نسبت به شاهان و پهلوانان ایران از هر یک بیتی که

به نام آنها می‌سراید آشکار می‌شود.»

«برتلس: گنجینه‌های بدایع فردوسی بقدری بزرگ و متنوع است که هرگز

نمی‌توان در ضمن یک خطابه از تمام آنها سخن راند. بدیهی است مادامی که در جهان مفهوم ایرانی وجود خواهد داشت نام پر افتخار شاعر بزرگ هم که تمام عشق سوزان قلب خود را به وطن خویش وقف کرده جاوید خواهد بود...»

«مار: شاهنامه منظومه‌ای است که آن را می‌توان گنجینه فصاحت زبان فارسی و خزینه سخنوری نامید.»

«هانری ماسه: در حقیقت هیچ اثری به اندازه شاهنامه فردوسی نماینده روح ایران نیست، محبت فردوسی به همه اجزای ایران زمین نجیب‌ترین و خالص‌ترین صورت وطن پرستی است.»

«محمد اسحق (پاکستان): تنها چیزی که بوسیله آن تهذیب و تمدن اسلامی در هندوستان نشر یافته، زبان شیرین فارسی بوده است. شاهنامه حکیم بزرگوار همواره مورد مطالعه و توجه هندیهای با ذوق بوده و در دماغ آنان تأثیر عمیق بخشیده است. هنگامی که ادبیات ایران در نقاط شمالی هندوستان سیر و ترقی می‌کرد فردوسی پیشرو این فتح ادبی بوده است.»<sup>۲۴</sup>

در این جا بعنوان جمله معترضه لازم می‌نماید که در کمال اختصار به سؤال مقدر همه شما خوانندگان گرامی پاسخ بدهم و سپس بحث اصلی خود را دنبال کنم. در عبارتهایی که از دانشمندان افغانی نقل کردم چند بار نامهای آریانای باستانی، آریانای کبیر، آریانای بزرگ و نیز مملکت خراسان بعنوان نامهای باستانی و پیشین همین کشور افغانستان دیوار به دیوار خودمان بکار رفته است، سؤال مقدر شما آن است که چرا ما تاکنون این اسامی را از کسی نشنیده و در هیچ کتابی که در خارج از افغانستان چاپ شده باشد نیز آنها را ندیده‌ایم. بیقین در این مورد حق با شماست، زیرا این کشفیات محصول دماغ محققان نامدار افغانستان است آن هم در همین چهل پنجاه سال اخیر که سیاست افغانستان از زمان پادشاهی تا کمونیستی بر طرح چنین مطالبی استوار بوده است. چکیده پژوهشهای آنان چیزی جز این نیست که «افغانستان یک کشور باستانی است... و تقریباً از پنج هزار سال (ق.م.) هم پیشتر به عمق تاریخ قدیم پیش می‌رود.» و «از آن زمان تا حال دولت افغانستان به سه نام بزرگ و معروف تاریخی یاد شده است مانند: آریانا، خراسان و افغانستان...»<sup>۲۵</sup> آنان همچنین از کشور باستانی خود با نام «فلات آریانا» نیز یاد می‌کنند.<sup>۲۶</sup> و آن گاه با تکیه بر همین سخنان است که دولت افغانستان دایرة المعارفی نیز به نام دایرة المعارف آریانا<sup>۲۷</sup> چاپ کرده و شرکت هواپیمایی کشور خود

را هم آریانا نامیده است. ولی حقیقت با نوشتهٔ این دانشمندان محترم از زمین تا آسمان فاصله دارد.

دربارهٔ این که نام کشور افغانستان فعلی در گذشته‌های بسیار دور و تا پیش از پنج هزار سال ق.م. «آریانا» بوده است، شادروان محمود افشار یزدی در کتاب *افغان‌نامه* با مراجعه به اسناد و کتب معتبر اروپایی و غیر اروپایی و نقل آنها جواب قاطع داده است که چنین ادعایی به هیچ وجه صحت ندارد.<sup>۲۸</sup> زیرا آریانا نامی است که جغرافیدانان یونانی به قسمتی از ایران، یعنی سرزمین آریاییها داده بودند و در تعیین حدود آن نیز با یکدیگر اختلاف نظر داشتند.<sup>۲۹</sup>

و اما ادعای دیگر دانشمندان محترم افغانی دربارهٔ این که نام «آریانا» سپس به «خراسان» یا «مملکت خراسان» تبدیل شده،<sup>۳۰</sup> خود موضوعی است کاملاً قابل بررسی. چه نام خراسان از دوران ساسانیان تا به امروز زنده است و در گذشته نام یکی از ایالات بزرگ ایران بوده است واقع در جنوب رود جیحون که در قسمتی از آن خراسان بزرگ، کشور فعلی افغانستان تأسیس گردیده، و قسمت دیگر آن همچنان در خاک ایران قرار دارد و بقیهٔ آن تا جنوب رود جیحون بخشی از کشور اتحاد جماهیر شوروی بشمار می‌رود. در متون جغرافیایی فارسی و عربی در دورهٔ اسلامی نیز از خراسان بعنوان یکی از ایالات وسیع ایران که به چهار رُبع تقسیم می‌گردیده نام برده شده است.<sup>۳۱</sup> در حالی که در همین کتابها بسیار بندرت به افغان و افغانان اشاره گردیده است.<sup>۳۲</sup> از سوی دیگر برخی از دانشمندان افغانی که در کار تاریخ نگاری و تاریخ سازی برای افغانستان از دست اندرکاران و صاحب‌نظرانند نیز تصریح کرده‌اند که نام افغانستان نخستین بار در قرن هفتم هجری تنها به سرزمین واقع بین قندهار و غزنی اطلاق گردیده است نه به تمام افغانستان امروزی.<sup>۳۳</sup> و نیز یکی دیگر از مؤلفان افغانی که در زمرهٔ این گروه تاریخ نگاران نیست، در کتاب خود قسمت اعظم افغانستان امروزی و از جمله هرات را در زیر عنوان «بلاد فارس شرقی» نام برده، و افغانستان را تنها محدود به ولایتهای افغان نشین یا پشتو زبان نظیر قندهار دانسته است.<sup>۳۴</sup>

در دو کلمهٔ مختصر، این کار دانشمندان محترم افغانی در ساختن چنین سابقه‌ای برای کشور افغانستان بسیار شبیه است به کار کسانی که در حدود ده قرن پیش، از جمله برای سلطان محمود غزنوی فرزند سبکتکین ترک (از ترکان آسیای مرکزی) که از غلامان البتکین بوده است نسب‌نامه ساختند و تژاد سلطان را به یزدگرد شهریار ساسانی رسانیدند<sup>۳۵</sup> تا برای وی در برابر فرمانروایان ایرانی چون یعقوب لیث صفاری و امیران سامانی و

شاهان آل بویه و آل زیار که سلطان محمود آنان را برانداخته بود شناسنامه‌ای معتبر دست و پا کنند و سلطنت «پرستارزاده» بیگانه‌ای را بر ایران توجیه نمایند.

از آن سؤال مقدر و پاسخ آن بگذریم و بحث خود را دنبال کنیم. برای آن که ببینیم تا چه اندازه نظر دانشمندان افغانی در انتساب شاهنامه فردوسی به آریانای کبیر و مملکت خراسان و افغانستان امروزی درست است بهترین راه مراجعه به خود شاهنامه است، چه فردوسی همه گفتنیها را در این باب بی پرده بازمی گوید.

در شاهنامه فردوسی طوسی کلمه «آریانا» (اعم از آریانای کبیر، آریانای باستانی، آریانای بزرگ) حتی یک بار هم نیامده است. لفظ «خراسان» (نه کشور یا مملکت خراسان) جمعاً بیست و هشت بار در این کتاب آمده است، ولی همه جا بعنوان ایالتی از ایران. از «افغانستان» هم در شاهنامه خبری نیست، اما نه آن چنان که مطلقاً حتی لفظ «افغان» هم در اثر گرانقدر فردوسی نیامده باشد، خیر، لفظ افغان در شاهنامه فردوسی آمده است، یک بار، و آن هم تنها به معنی فریاد و فغان و زاری. همین و همین. ولی در مقابل لفظ «ایران» در حدود هفتصد بار در شاهنامه آمده است. کلمات ایرانی، ایرانیان، بخت ایرانیان در حدود سیصد و پنجاه بار، و ترکیباتی مانند بزرگان ایران، بروم ایران، تخت ایران، ایران و توران، دلیران ایران، راه ایران، ایران و روم، ایران زمین، شاه ایران زمین، ایران سپاه، شاه ایران سپاه، ایران سپه، سپهدار ایران، سواران ایران، شاه ایران، شهر ایران، شهنشاه ایران، گردان ایران، ایران گروه، مرز ایران، نامداران ایران و غیره در حدود هفتصد بار.<sup>۳۶</sup>

توجه داشته باشیم که فردوسی، با اصطلاح عامیانه، بسبب «تنگی قافیه» ناچار نگردیده بوده است لفظ «افغان» را به «ایران» تبدیل کند، زیرا همچنان که بر اهل فن آشکار است این دو کلمه از نظر وزن شعری با هم برابرند، و فردوسی بسادگی تمام می‌توانسته است در تمام موارد بجای «ایران» کلمه «افغان» را بکار ببرد، بی آن که وزن ایاتش بهم بخورد. از آن جمله است در موارد زیرین<sup>۳۷</sup>:

گفتار اندر بخش کردن آفریدون جهان را بر پسران:

یکی روم و خاور، دگر ترک و چین	سیم دشت گردان و ایران زمین ...
از این دو نیابت به ایرج رسید	مر او را پدر شهر ایران گزید
هم ایران و هم دشت نیزه‌وران	همان تخت شاهی و تاج سران

گفتار اندر نامه فرستادن سام نریمان بنزدیک شاه منوچهر:

چو در کاول این داستان فاش گشت  
 برآشفت و سیندخت را پیش خواند  
 چنین گفت کاکون جز این رای نیست  
 که آرمت با دخت ناپاک تن  
 مگر شاه ایران از این خشم و کین  
 در این ایات، مرزبان، مهرباب کابلی  
 است پدر رودابه، شاه گیتی و شاه ایران  
 منوچهر شاه است، و مهرباب به همسرش سیندخت اعتراف می کند که تاب پایداری و مقاومت در برابر منوچهر را ندارد.

در برگزیدن رخس بتوسط رستم:

ز چوپان بپرسید کاین ازدها  
 چنین داد پاسخ که گر رستمی  
 مر این را برو بوم ایران بهاست  
 یا در پیشنهاد صلح افراسیاب به کیقباد:  
 کس از ما نبیند جیحون به خواب  
 مگر با درود و نوید و پیام  
 بدین روزگار اندر افراسیاب

حقیقت آن است که شاهنامهٔ فردوسی حماسهٔ قوم ایرانی است، و مقصود من از قوم ایرانی تنها ایرانیان ساکن در محدودهٔ جغرافیایی - سیاسی ایران امروز نیست. مقصودم از ایرانی، ایرانی در برابر تازی و ترک است، و ایرانی در برابر هندی و چینی و رومی که شامل حال ساکنان امروزی ایران، افغانستان، و بخشهایی از خاک اتحاد جماهیر شوروی می شود. توجه بفرمایید شادروان محمد علی فروغی ذکاء الملک چگونه در موضوع مورد بحث ما آن جا که از فردوسی و شاهنامه سخن گفته، حق مطلب را ادا کرده است: «... هر قومی برای این که میان افراد دسته های مختلف او اتفاق و اتحاد و همدردی و تعاون موجود باشد جهت جامعه و مابه الاشتراک لازم دارد، و بهترین جهت جامعه در میان اقوام و ملل اشتراک در یادگارهای گذشته است اگر چه آن یادگارها حقیقت و واقعیت نداشته باشد. چه شرط اصلی آن است که مردم به حقیقت آنها معتقد باشند، و ایرانیان همواره معتقد بوده اند که پادشاهان عظیم الشأن مانند جمشید و فریدون و کیقباد و کیخسرو داشته و مردان نامی مانند کاوه و قارن و گیو و گودرز و رستم و اسفندیار میان ایشان بوده که جان و مال و عرض و ناموس اجدادشان را در مقابل دشمنان

مشترک مانند ضحاک و افراسیاب و غیره محافظت نموده‌اند، و به عبارت آخری هر جماعتی که کاوه و رستم و گیو و بیژن و ایرج و منوچهر و کیخسرو و کیکاوود و امثال آنان را از خود می‌دانستند ایرانی محسوب بودند و این جهت جامعه و رشته اتصال و مایه اتحاد قومیت و ملیت ایشان بوده است.<sup>۳۸</sup> اگر این اصل تاریخی را گردن ننهیم، و امروز ایرانیان و افغانان و تاجیکان که در سه کشور جدا و مستقل بسر می‌برند هر یک مدعی گردند شاهنامه فقط و فقط مال ماست نه دیگران، ممکن است دانشمندان افغانی به این سؤال جواب بدهند که اگر خدای ناکرده فردا سیاست قدرتهای بزرگ اقتضا کرد که افغانستان به سبب جنگ داخلی فعلی به دو کشور مستقل تقسیم شود، آن گاه شاهنامه فردوسی از آن کدام یک از این دو بخش افغانستان یا آریانای کبیر خواهد بود!

موضوع قابل توجه دیگر که دانشمندان محترم افغانی بدان تأکید بسیار می‌ورزند آن است که ایشان در عین حال که خود را اصیل‌ترین آریاییان می‌شمارند و به همین سبب است که نام وطن آنان از پنج هزار سال قبل از میلاد مسیح آریانا بوده است، چون به محمود غزنوی سلطان ترک نژاد غیر آریایی و غیر ایرانی، و در نتیجه غیر خراسانی و غیر افغانی می‌رسند، شیفته‌وار زبان به ستایش وی می‌گشایند و درباره این مرد که تاریخ برآستی داوری خود را کرده است، چیزها می‌گویند و می‌نویسند که حتی هر دانشجوی تازه‌کاری را در فن ادب و تاریخ دچار حیرت می‌سازد. آن دوران طلایی که این دانشمندان محترم معتقدند نام کشورشان از آریانا به «مملکت خراسان» تغییر یافته بوده است همین دوره سلطنت محمود غزنوی است که پایتختش در شهر غزنین بوده، همان غزنینی که امروز در دل خاک افغانستان قرار دارد. به گمان بنده برای داوری درباره صحت و سقم ادعای دانشمندان افغانی در این باب نیز باید به آثار شاعران و نویسندگان همین دربار سلطان محمود غزنوی که همه در غزنین بسر می‌برده‌اند مراجعه کرد و دید آنان درباره مدوح خود چه گفته و سرزمین و کشوری را که وی بر آن حکمرانی می‌کرده است چه نامیده‌اند. برای یافتن پاسخ این سؤال دیوان چند تن از شاعران این دوره را از نظر می‌گذرانیم.

فرخی سیستانی شاعر معروف اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، تنها در قصایدی که در مدح سلطان محمود غزنوی سروده است حداقل بیست و شش بار از محمود با عنوان «شه ایران»، «خسرو ایران»، «شاه ایران»، «سرشهریاران ایران زمین»، «ملک ایران» یاد کرده که از آن جمله است<sup>۳۹</sup>:

در مدح یمین الدوله سلطان محمود بن ناصرالدین:

خداوند ما شاه کشورستان      که نامی بدو گشت زاولستان  
سر شهریاران ایران زمین      که ایران بدو گشت تازه جوان  
در مدح همو:

به فرخی و به شادی و شاهی ایران شاه      به مهرگانی بنشست بامداد پگاه  
در حسب حال و رنجش خاطر سلطان و طلب عفو:

این همی گفت فرخی را دوش      اسب داده است خسرو ایران...  
شاه ایران از آن کریمتر است      که دل چون منی کند پخسان  
در مدح سلطان محمود:

ز ایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی      پس از چندین بلاکآمد ز ایران بر سر توران  
در این دیوان فقط یک بار لفظ «افغانیان» بکار رفته است آن هم در چنین عبارتی:  
به گونهٔ شل افغانیان دوپره و تیر      چو دسته بسته به هم تیرهای بی سوفار  
عنصری ملک الشعراء همین سلطان محمود غزنوی نیز در قصایدی که در مدح سلطان  
یا وزیر او خواجه احمد بن حسن میمندی سروده، سلطان را «شاه ایران» (ص ۱۱۹،  
۲۴۹) و «خسرو ایران» (ص ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۶۶) خوانده و از سرزمینی که محمود بر آن  
حکمرانی می کرده است با کلمات «ایران» (صفحات ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۲۹)، و  
«ایران شهر» (ص ۵۵، ۲۰۱) یاد کرده است.<sup>۴۰</sup> موضوع مهم دیگر آن است که عنصری در  
یکی از قصاید بسیار معروفش ممدوح خود را «خسرو مشرق» و «خدایگان خراسان» نیز  
نامیده است ولی دقیقاً مترادف با «شاه ایران». به این چند بیت توجه فرمایید:

ایا شنیده هنرهای خسروان به خیر      بیا ز خسرو مشرق عیان بین تو هنر  
خدایگان خراسان به دشت پیشاور      به حمليه ای پیرا کند جمع آن لشکر  
و راز هیاطله گویم عجب فرومانی      که شاه ایران آن جا چگونه کرد سفر<sup>۴۱</sup>

این شاعر نیز بمانند فرخی در اشعارش یک بار لفظ «افغانیان» را آورده است به  
معنی قبیله ای و گروهی که سلطان محمود بسببی بر آنان تاختن آورده بوده است. و بدین  
سبب دانشمندان افغانستان نباید سلطان محمود را این چنین تعظیم و تکریم  
کنند، چه سلطان بردارن و نیاگان ایشان حمله برده و آنان را منکوب ساخته — بوده  
است:

شه گیتی ز غزنین تاختن برد      به افغانان و بر گبران که بر<sup>۴۲</sup>  
ابو حنیفه اسکافی نیز از مسعود غزنوی فرزند سلطان محمود با الفاظ «خسرو ایران»

یاد کرده است: ۴۳

خسرو ایران تویی و بودی و باشی      گرچه قویدست غره گشت به عصیان  
حکیم سنائی غزنوی شاعر معروف قرن ششم هجری که خود اهل غزنین بوده است در  
قصیده‌ای در مدح خواجه ایرانشاه که در دربار غزنویان منصب امیرالامرای داشته و ظاهراً  
در ایام دولت سلطان مسعود سوم می‌زیسته است، وی را «ناصر شاه ایران» خوانده  
است: ۴۴

ناصر ملک شاه ایران ایرانشاه آن      که نژاد از نجبا دهر چنو منتهی  
و از سرزمینی که این سلطان بر آن حکومت می‌کرده با لفظ «ایران» یاد کرده است:  
تا در ایران خواجه باید خواجه ایرانشاه باد      حکم او چون آسمان بر اهل ایران شاه باد  
آن که تا چون دست موسی طبع را پر نور کرد      ملک ایران را چو هنگام تجلی طور کرد  
ذکر شاهد و مثال از دیگر شاعران و دیگر کتابها در این باب بحث را به درازا  
می‌کشاند، در این جا فقط به یک سند بسیار مهم دیگر اشاره می‌کنم که روشن می‌سازد  
در قرن پنجم و ششم هجری «خراسان» دقیقاً بخشی از «ایران» بوده است، و نه سرزمینی  
مستقل و جدا از ایران به نام «مملکت خراسان» تا چه رسد به این که «ایران» قسمتی از  
«خراسان» یا «افغانستان» بوده باشد! این سند مهم تاریخی یکی از قصاید انوری شاعر  
معروف نیمه دوم قرن ششم هجری است. شاعر در این قصیده مفصل که در حقیقت  
نامه‌ای منظوم است «از زبان اهل خراسان به خاقان سمرقند رکن الدین قلیج طمغاج خان  
پسر خواننده سنجر»، برای دفع ترکان غز که بخشی از خراسان را ویران ساخته بودند  
استمداد کرده است. این است برخی از ابیات آن قصیده ۴۵:

بر سمرقند اگر بگذری ای باد سحر	نامه اهل خراسان به بر خاقان بر
کارها بسته بود بی شک در وقت و کنون	وقت آن است که راند سوی ایران لشکر...
خبرت هست که از هر چه دراو چیزی بود	در همه ایران امروز نمانده ست اثر
خبرت هست کز این زیر و زبر شوم غزان	نیست یک پی ز خراسان که نشد زیر و زبر...
آخر ایران که از او بودی فردوس به رشک	وقف خواهد شد تا حشر بر این شوم حشر...
بهره‌ای باید از عدل تو نیز ایران را	گرچه ویران شد بیرون ز جهانش مشمر
تو خور روشنی و هست خراسان اطلال	نه بر اطلال بتابد چو بر آبادان خور
هست ایران، بمثل شوره، تو ابری و نه ایر	هم برافشانند بر شوره چو بر باغ مطر...
روشن است آن که بر آن جمله که خور گردون را	بود ایران را رایش همه عمر اندر خور...
واندر این مملکت ابناي خراسان گفتند	قصه ما به خداوند جهان خاقان بر...



آیا می دانید در برابر صدها و هزاران سند و مدرک در این باب که به نمونه‌ای چند از آنها در این مقاله اشاره کردم، دانشمندان فاضل افغانی چه می گویند. در این جا رشته سخن را به احمد علی کهزاد دانشمند افغانی و مؤلف کتاب افغانستان در شاهنامه، شاهنامه در خراسان یا شاهنامه در آریانا می سپارم که وی درباره موضوع مورد بحث برآستی شایسته لقب «معلم اول» است زیرا دیگر فاضلان افغانی همگی در تاریخ نگاری از محضر وی کسب فیض کرده اند.

در آغاز کتاب افغانستان در شاهنامه، نخست نوشته‌ای است در کمال ایجاز از وزیر اطلاعات و کلتور افغانستان در دوران پادشاهی که در ضمن سیاست دولت افغانستان را نیز در موضوع مورد مطالعه ما روشن می سازد:

«تذکر: کتاب افغانستان در شاهنامه، چنان که از عنوانش پیداست تحقیقی است جامع و عالمانه درباره آن چهره‌ها و قصه‌ها و سنتهای دیرینه مردم ما که بیشتر آمیزه‌ای از تاریخ و اساطیرند... وزارت اطلاعات و کلتور با چاپ این کتاب امیدوار است که دوستان دانش... سهم مردم وطن ما را در یکی از بزرگترین و دلنشین‌ترین حماسه‌های جهان نیک بدانند. پوهاند دکتور نوین، وزیر اطلاعات و کلتور».<sup>۴۶</sup>

سپس نوبت به خود کهزاد می رسد. وی چون از فردوسی سخن می گوید در برابر نام زادگاه او، طوس، نشانه پرسش (?) می گذارد بدین معنی که مؤلف دانشمند اطمینان ندارد فردوسی طوسی بوده است،<sup>۴۷</sup> و سپس در جای دیگر می افزاید فردوسی «بیست سال شاهنامه منظوم خویش را مخفی نگهداشت تا به سلطان محمود غزنوی تقدیم نمود.» که البته تا کنون دیگر محققان جهان به این راز سر به مهربی نبرده اند.<sup>۴۸</sup> و آن گاه درباره شاهنامه فردوسی می نویسد:

«کسی که شاهنامه را سر تا اخیر یک دفعه مرور کرده باشد و با عقل سلیم کمی در اطراف نامهای خاص اماکن دقت نموده باشد می داند که ایران فردوسی کجاست؟ در میان این اسماء یاد شده در شاهنامه ۹۵ درصد آن نامهای مختلف افغانستان است...»، «پس فردوسی مملکت (خراسان) یعنی کشور خودش، (غزنی) پایتخت کشور خودش، سلطان محمود زابلی شاهنشاه خودش که او را شاهنشاه ایران می خواند همه را خوب می شناسد و از جزئیات آن بکلی با خبر است و این یک امر طبیعی است و غیر از این طور دیگر نمی تواند باشد.»<sup>۴۹</sup>

از سوی دیگر چون به هر حال این دانشمند افغانی شاهنامه را مروری کرده بوده و ا

این واقعیت نیز آگاهی داشته است که فردوسی در تمام شاهنامه، چنان که در صفحات پیشین گذشت، همه جا از ایران نام برده است نه از آریانای کبیر و نه از کشور خراسان و نه از افغانستان، پس برای حل این مشکل، به اظهار رأیی بدیع می‌پردازد که در عالم تحقیق و پژوهش یگانه و بیمانند است:

«در شاهنامه و سایر مأخذهای قدیم هر جا که کلمه ایران بکار رفته و مراد از آن سرزمین آریانا است و مراکز قدرت در آریانا و کانونهای فرهنگی آن و اماکنی که نهضتهای بزرگ ملی و اجتماعی در آنها جا گرفته تقریباً همه در خاک افغانستان بوده است چون کلمه ایران در قدیم مترادف با کلمه آریانا بود به همین سبب است بزرگان شعر و ادب فرمانروایان بزرگ کشور ما را شاهنشاه ایسران نامیده‌اند. فردوسی و فرخی به سلطان بزرگ خراسان محمود غزنوی (شاه ایران) و ایرانشاه و شاهنشاه ایران خطاب کرده‌اند. کلمه ایران در این سالهای اخیر متأسفانه معنی اختصاصی گرفت و تسمیه‌ای از نوع کل بر جزء صورت بست ولی در هر حال آنچه مسلم است این است که سرزمین افتخار برآور آریانا که نام متداولتر از آن در آثار اسلامی همان اسم خراسان است که خاک افغانستان از آن امروز نمایندگی می‌کنند...»<sup>۵۰</sup>

ملاحظه می‌فرمایید مورخ فاضل افغانی بصراحت ادعا می‌کند که در قدیم یعنی در دوران فردوسی و در عصر غزنویان دو کلمه «آریانا» و «ایران» مترادف هم بوده است و به همین سبب است که شاعران، «فرمانروایان آریانا» را «شاهنشاه ایران» می‌نامیده‌اند! ولی تا آن جا که می‌دانیم دو یا چند کلمه را هنگامی مترادف می‌شمارند که بر یک معنی دلالت کند، و آن کلمات در زبان عامه مردم یا اهل فضل در دوره معینی استعمال بشود. اگر هیچ یک از شاعران و نویسندگان فارسی زبــــــــــــان، از جمله شاعران دربار سلطان محمود غزنوی، لفظ «آریانا» را بکار نبرده باشند لابد بدان جهت است که آن لفظ را مطلقاً نمی‌شناخته‌اند، و بدین سبب بحث مترادف بودن آریانا با ایران در دوران مورد استناد کهزاد، بکلی منتفی می‌گردد. بعلاوه کهزاد و هم مسلکانش از این موضوع بدیهی سخت غافلند. یا از آن تغافل می‌کنند که اهالی هرمملکت، کشور خود را، به زبان خود، به نامی می‌خوانند که در بیشتر موارد با نامی که خارجیان، آن کشور را می‌نامند متفاوت است، چنان که مورخان و جغرافیدانان یونانی در آثار خود از کشور ایران با لفظ Persis یاد کرده‌اند، در حالی که ما ایرانیان هرگز این کلمه را بجای «ایران» بکار نبرده‌ایم، یا اهالی ژاپن کشور خود را Nippon/Nihon می‌نامند در

حالی که فی المثل ایرانیان و انگلیسی زبانان و عرب زبانان آن کشور را بترتیب «ژاپون»، Japan، و یابان، می‌نامند.<sup>۵۱</sup> بدین جهت طرح این موضوع که چون فلان جغرافیدان یونانی در کتاب خود نام سرزمینی را آریانا خوانده است پس نام کشور ما در آن زمانها آریانا بوده است و نیاگان ما کشور ما یعنی افغانستان را به همین نام می‌خوانده‌اند سخنی است نادرست و غیر علمی. از سوی دیگر دانشمند محترم افغانی خود بطور ضمنی نیز اقرار کرده است منطقیه‌ای که امروز علمای افغانستان «مملکت خراسان» ش می‌خوانند، در آن روزگار بخشی از «ایران» بوده است. مگر معنی عبارت «تسمیه‌ای از نوع کل بر جزء» در عبارت مذکور جز این است.

احمد علی کهزاد، به این حد بسنده نمی‌کند، چه افادات دیگری نیز از این دست دارد: «آغاز جنگ آریانا و توران، ترتیب لشکر گشتاسب و ارجاسب»،<sup>۵۲</sup> «گشتاسب شاهنشاه آریانا محض در اثر پاره‌ای ملاحظات شخصی بنای لشکرکشی را به جانب سیستان... باز نمود...»<sup>۵۳</sup> که در هر دو مورد مقصود از «آریانا» لفظ «ایران» مذکور در شاهنامه است. وی همچنین دربارهٔ اصل و نسب رستم جهان پهلوان نیز این چنین عالمانه و بی‌تعصب داد سخن داده است:

«بدین قرار رستم در کابل متولد شده در خاندان کابل زمین بزرگ شده، و مادرش رودابه دختر پادشاه کابل است. زال شوهر در بلخ آب یا در (البرز کوه) و یا در «چهل ابدال» غور پرورش یافته و چون بزرگ شد حیثیت (سپه سالاری) غور را یافت. پس رستم جهان پهلوان (روتستخم) «تہمتن» پهلوان نامدار کابل است و کابل عیار پهلوانی و زورآورترین تمام پهلوانان دیار ماست.»<sup>۵۴</sup>

به نظر شما در برابر این سخنان حضرت احمد علی کهزاد که برآستی پیشوای مسلم مورخان نیم قرن اخیر افغانستان است چه واکنشی باید نشان داد!

از یاد نبریم که نویسندهٔ کتاب جغرافیایی حدود العالم من المشرق الی المغرب در سال ۳۷۲ که معاصر فردوسی طوسی بوده است حتی در بحث از شهرهای کابل و غزنین که اولی امروز پایتخت افغانستان است و دومی پایتخت سلطان محمود غزنوی بوده است، هرگز حتی به وجود گروهی معدود از افغانان در این دو شهر اشاره نکرده است، همچنان که در آن‌ها که از خراسان بزرگ سخن می‌گوید مطلقاً نامی از آریانا و افغان و افغانان نبرده است،<sup>۵۵</sup> و نیز همان طوری که پیش از این گفته شد عبدالحی حبیبی دانشمند افغانی نیز معتقد است لفظ افغانستان از قرن هفتم هجری بعد به منطقه‌ای از خاک فعلی افغانستان واقع بین قندهار و غزنی تا درهٔ سند اطلاق گردیده

است نه به تمام افغانستان فعلی.<sup>۵۶</sup>

\*\*\*

ملاحظه می‌فرمایید که همسایگان ما در شرق و غرب و شمال ایران از دهه سوم قرن بیستم مسیحی تا کنون چگونه هر یک علیه ایران به تکاپو افتاده‌اند و سیاستمداران و گروهی از عالمان اروپایی نیز آنان را بصورت‌های مختلف راهنمایی یا تأیید می‌نمایند، و کشورهای عرب زبان نیز با تأیید برخی از مؤسسات علمی و هنری و سیاسی و اقتصادی کشورهای غربی حتی از سرآبهای زبان بسته خلیج فارس دست بر نمی‌دارند. آیا با این همه اقدام‌های خصمانه باز باید سکوت کرد؟ آیا زمان آن فرا نرسیده است که هر یک از ما در حد توانایی در آگاه‌ساختن هموطنان خود و دیگران از هر وسیله‌ای که در دست داریم استفاده کنیم؟ هیأت‌های حاکمه در هر یک از کشورهای همسایه و غیر همسایه بدقت و هوشیاری تمام در چند دهه اخیر دعاوی خود را، نه بعنوان ادعا بلکه بعنوان حقایق تاریخی، با اتباع خود در میان نهاده‌اند. هر یک از آنان این مباحث را حتی در کتابهای درسی کشورشان مطرح کرده‌اند، به کودکان خردسال از نخستین روزی که به مدرسه رفته‌اند همین مباحث را تعلیم داده‌اند، ساکنان فعلی آذربایجان شوروی آنان که حتی در سنین بالای شصت سالگی هم هستند بر اثر آنچه در مدرسه خوانده و یا در روزنامه‌ها و مجله‌ها و رادیوها و تلویزیون‌های خود خوانده و یا شنیده‌اند در این موضوع کمترین شکی ندارند که آذربایجان شوروی و آذربایجان ایران یا آذربایجان شمالی و جنوبی کشوری واحد بوده است بمانند کره شمالی و جنوبی، و آنان وظیفه دارند در الحاق آذربایجان جنوبی به سرزمین اصلی آذربایجان (یعنی آذربایجان شوروی همان اران و بخشی از قفقاز سابق) بکوشند. در افغانستان نیز وضع به همین قرار است. باور درس‌خواندگان این کشور چیزی جز این نیست که نام کشورشان در قدیم آریانای کبیر بوده است که بعد به کشور خراسان و سپس به افغانستان تغییر نام یافته، و نیز همه شاعران فارسی زبان شاعران دری گوی هستند و چنان که ملاحظه فرمودید حتی شاهنامه نیز حماسه ملت کهنسال افغانستان است. در ترکیه هم هیچ درس‌خوانده و فرد باسوادی نیست که در این موضوع تردیدی به خود راه دهد که مولانا جلال الدین ترک نیست، و یا باور کند که خلیج بصره نام نادرست و معمول خلیج فارس است.<sup>۵۷</sup> در کشورهای عرب زبان نیز همه در این چند موضوع متفقند که ساکنان همه آن کشورها از روز ازل «عرب» بوده‌اند، نام اصلی و صحیح و تاریخی خوزستان ایران و خلیج فارس، بترتیب عربستان و خلیج عربی است و این دو منطقه نیز از جمله میراث پدری اعراب است. در دانشگاه‌های ازبکستان و

تاجیکستان و ترکمنستان نیز رشته‌های اختصاصی شش ساله برای اخذ تخصص در هریک از زبانهای فارسی، دری، و تاجیکی تأسیس گردیده است و بر اساس تعلیماتی که به همه داده‌اند، هم دانشجویان و هم استادان از آغاز این اصل را بیچون و چرا پذیرفته‌اند که فارسی و تاجیکی و دری سه زبان کاملاً متفاوت است با تفاوتی در حد تفاوت زبان دری با ترکی و هندی و چینی و ژاپنی.<sup>۵۸</sup>

و اما ایران در این مدت نسبتاً دراز در برابر این همه تجاوز چه واکنشی از خود نشان داده است و دولت‌های ما دربارهٔ این گونه مسائل بنیادی چه آگاهی به فرزندان ایران زمین داده‌اند. در یک کلمه: هیچ. در این دوره که همسایگان ما تا دندان خود را علیه ایران مجهز ساخته‌اند، ایران تنها در یک مورد، آن هم در دورهٔ محمد رضا شاه پهلوی دربارهٔ تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی واکنشی نسبتاً شدید در برابر کشورهای عرب زبان نشان داد، همین و بس. و در دیگر موارد بی استثناء به بهانهٔ «حفظ روابط حسنه» - که از آن در اساس خبری نبود - در برابر هریک از این کشورها باصطلاح کوتاه آمده و سکوت کرده و در نتیجه حریفان را جری‌تر ساخته است. از جمله پیش از تغییر رژیم در ایران، در هر کنگره‌ای که در ایران و در خارج از ایران شرکت می‌جستیم خصوصی به ما گفته می‌شد که در برابر افغانها و سخنان آنها عکس‌العمل نشان ندهید. و در مواردی خاص هریک از ما تنها بعنوان واکنش شخصی در برابر سخنان ناروا و غیر علمی آنان به ترک جلسه، آن هم بصورتی که خیلی چشمگیر نباشد، بسننده می‌کردیم. و یا سفارت دولت شاهنشاهی ایران در کابل این مأموریت خفت‌آور را انجام می‌داده است که به تازه واردان بخشنامهٔ وزارت امور خارجهٔ افغانستان را ارائه بدهد، بخشنامه‌ای که در آن تصریح شده بود افغانها از شنیدن چه مطالبی ناراحت می‌شوند و بر ما ایرانیان است که از به زبان آوردن آن موضوعها در خاک افغانستان خودداری کنیم. یکی از این مطالب این بوده است که کسی نگوید خیام و فردوسی ایرانی هستند!<sup>۵۹</sup> و از همه بدتر و زیانبخش‌تر آن که در مدارس ایران، چه در دوره‌هایی که تعداد مدارس انگشت شمار بود و چه در دورانی که تعداد افراد تحت تعلیم در سطوح مختلف از هشت میلیون (از جمعیت سی و دو میلیونی پیش از انقلاب اسلامی) متجاوز بود، فرزندان ایران را با این گونه دشمنیها و تجاوزهای همسایگان و غیر همسایگان آشنا نساختند و در نتیجه نه از طریق مدرسه و کتابهای درسی، و نه از راه وسایل ارتباط جمعی کسی از اقدامات این همسایگان مزاحم با خبر نشده است تا در روزمبادا برای مقاومت و نشان دادن عکس‌العمل آماده باشد، در حالی که در کشورهای همسایهٔ ما اساس آموزش بر این بوده است و

هست که آنان دعاوی خود را که به آن اشاره کردم به مدرسه و کلاس درس برده‌اند، آن هم از همان سالهای اول تحصیل.

تصور نفرمایید که گناهکار منحصر بفرد در این باب دولتهای ما بوده‌اند، خیرلا اقل از شهریور ۱۳۲۰ تا به امروز که به هر حال گروههای سیاسی مختلف قدم در میدان گذاشته و هر یک در دوره‌ای کز و فری داشته‌اند بخصوص گروههای معروف به چپ یا ملی که در درجه اول جوانان کم سن و سال در هر دوره‌ای مشتاقانه به سوی آنان کشیده می‌شدند، تقریباً هرگز در باره موضوعهای مورد بحث ما در این مقاله با اعضا و علاقه‌مندان به مسلک و مرام خود و بطور کلی با ملت ایران سخنی نگفته‌اند. اگر یک هزارم مطالبی را که آنها فی‌المثل در باره نادرستی راه تیتو و فرانکو و حقانیت خلق کوبا و فلسطین و آنگولا و امثال آن می‌نوشتند و می‌گفتند در باره این گونه مسائل بنیادی کشورشان ایران نوشته بودند و گفته بودند جوانان ما و در نتیجه ملت ایران برای مقابله با دشمنان ایران در این گونه موضوعها بسیج شده بود. و این خود، خدمتی بود بزرگ و فراموش ناشدنی و درخور هرگونه تقدیر و تجلیل. ولی این گروههای سیاسی، از این جهت، هماهنگ با حکومت ایران، دانسته یا ندانسته، عملاً همگام با سیاستهای متجاوز خارجی، ملت ایران را از ستمی که بر ایران می‌رود آگاه نساختند و به همین جهت است که از این نظر در پیشگاه تاریخ، گناهشان کمتر از گناه دولتهای حاکم بر ایران نیست.

در این مرحله بحرانی وظیفه ما چیست؟ وظیفه ما ایرانیانی که در خارج از ایران بسر می‌بریم، و با خود می‌گوییم تعدادمان بیش از دو میلیون تن است و می‌افزاییم که اکثریت این گروه را نخبگان و متخصصان و صاحبان اندیشه و درس‌خواندگان و فارغ‌التحصیلان بهترین دانشگاههای جهان تشکیل می‌دهند، وظیفه حتمی ما در این مرحله چیزی جز این نیست که تنها بعنوان «ایرانی» بودن - بی توجه به مذهب و مسلک سیاسی که بدان پایبندیم - از میراث فرهنگی ایران و از تمامیت ارضی ایران دفاع کنیم، هموطنان خود را از توطئه بزرگی که ساخته و پرداخته خارجیان در این زمینه‌هاست بصورت‌های مختلف آگاه نماییم و از رسوا ساختن دایگان بیگانه مهربانتر از مادر نهراسیم و بی‌پرده بگوییم هرگاه دولتی بیگانه و یا ایادی آن دولت برای ملتی و قومی و اقلیتی دیگر دل می‌سوزانند با احتمال بسیار قوی ممکن است در زیر کاسه نیم کاسه‌ای باشد.

یادداشتها:

۲ - جلال متینی، «در بارهٔ "Farsi Language"»، ایران نامه، سال ۶، ش ۲، (زمستان ۱۳۶۵)، ص ۱۷۱-۱۹۹؛ «فارسی، دری، تاجیکی»، همان مجله، همان شماره، ص ۳۲۶-۳۲۸؛ پوهاند دکتور جاوید در مقالهٔ «افغانستان یا مهد زبان دری»، سال ۱، ش ۴ (سرطان ۱۳۴۹)، وزارت اطلاعات و کلتون، تصریح کرده است که «لفظ دری اخیراً در افغانستان بموجب قانون اساسی بجای فارسی تداول یافته...» ص ۷۶.

۳ - رک. زیر نویس شمارهٔ ۱ همین مقاله.

۴ - الف - «گفت و شنودی با حسین حیدراف» [مصاحبهٔ محمد رضا لطفی موسیقیدان و هنرمند ایرانی با حسین حیدراف در نیویورک]، مجلهٔ پر، شمارهٔ ۳۹ (سال ۴، ش ۳)، فروردین ۱۳۶۸، ص ۱۹-۲۰، ۴۶. برخی از مطالبی که حسین حیدراف در این مصاحبه اظهار داشته بدین قرار است: «...طبق تاریخ عرب و اسنادی که به زبان [در تاریخ] طبری در دست است نشان می‌دهد که در تاریخ ۱۸۳۹ میلادی اراضی آذربایجان تشکیل می‌شد از محدوده‌ای که مرزهای شمال آن داغستان کنونی و جنوب آن زنجان کنونی است. این اسناد ثبت شده است و امروزه به آن اعتراضی نیست. در سال ۱۸۲۸ طبق قرارداد ترکمن‌چای اراضی این مملکت به دو قسمت شمال و جنوب تقسیم بندی شد که شمال آن به روسیه و جنوب آن به ایران تعلق یافت. بعد از این واقعه آذربایجان جنوبی یک حالت دور افتادگی از فرهنگ پیدا کرد...»، «...مرتباً در چند سال گذشته خبر خارج شدن آذربایجانیها از ایران به ما می‌رسید. ما فکر می‌کنیم که همین مهاجرتها به ممالک اروپایی و امریکایی و غیره باعث خواهد شد که هموطنان ما از مملکت و از فرهنگ و زبان خود کاملاً جدا شوند. هدف ما این است که بتوانیم در این اشخاص حس عشق به وطن و فرهنگ را زنده سازیم و نگذاریم که از یکدیگر جدا شویم». نادرست بودن ادعای حسین حیدراف دربارهٔ این که در ۱۸۳۹ مملکتی به نام آذربایجان وجود داشته که شمالش داغستان کنونی و جنوبش به زنجان محدود بوده است، و نیز این که این «مملکت» با قرارداد ۱۸۲۸ ترکمن‌چای به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده، دروغی است بزرگ. نگارندهٔ این سطور در مقالهٔ «از آذربایجان تا خلیج فارس» بر اساس اسناد معتبر تاریخی نشان داده است که در هنگام عقد قراردادهای گلستان و ترکمن‌چای هرگز هیچ‌یک از سرزمینهای واقع در شمال رود ارس، آذربایجان نامیده نمی‌شده است.

شاید عبارت «به زبان [در تاریخ] طبری» در متن مصاحبهٔ فوق‌الذکر، در اصل بوده است «به زبان عربی».

ب - محمود گودرزی، «آفت نوظهور»، همان مجله، شمارهٔ ۴۰ (سال ۴، ش ۴)، اردیبهشت ۱۳۶۸، ص ۸-۱۰. نویسنده در این مقاله از جمله موضوعهای زیرین را مورد بحث قرار داده است: تشکیل انجمنهای فرهنگی بر محور تنگ و محدود بستگیهای جغرافیایی و محلی، نه ملی ایران در این اواخر. تشکیل «آذربایجان کولتور جمعیتی» در استراسبورگ، بر محور آذربایجان و مسائل و ویژه آن. چاپ کتاب شکل‌گیری هویت در یک جامعهٔ مسلمان، نوشتهٔ سویتوچوسکی، تادوز (Swietochowski, Tadeuz)، استاد دانشگاه کمبریج، امریکا، مترجم: یاشار آیدین، با کمک آن انجمن در پائیز ۱۹۸۷ بی‌ذکر نام ناشر! سویتوچوسکی کتاب خود را با عنوان *Russian Azerbaijan 1905-1920, The Shaping of National Identity in Muslim Community* در سال ۱۹۸۵ چاپ کرده و هزینه‌های پژوهشی تهیهٔ کتاب بتوسط «انستیتوی جرج کنان» از «مرکز بین‌المللی وودرو ویلسون» امریکا پرداخته شده است. تشکیل انجمن آذربایجانیان نیویورک با تلاش و پایمردی یک بانوی اصل امریکایی، و دعوت از هنرمندان آذربایجان شوروی بتوسط این انجمن پذیرفته شدن آن دعوت و آمدن گروه موسیقی آذربایجان شوروی به سرپرستی حسین حیدراف به نیویورک برای اجرای برنامه در این شهر و چند شهر دیگر امریکا.

ج - علی سجادی، «بهره‌برداری سیاسی از یک ضرورت فرهنگی»، همان مجله، همان شماره، ص ۱۰-۱۲. نویسنده ضمن اشاره به تشکیل انجمنهای فرهنگی آذربایجانیان از جمله در باکو، نیویورک، استراسبورگ، و واشنگتن و غیره در ماههای اخیر که شعار ترویج زبان و ادبیات ترکی را جدا از بستر فرهنگ ایران مطرح و هدفهای سیاسی خاصی را دنبال می‌نمایند، به توضیح دربارهٔ چند کلمه‌ای پرداخته است که در سالهای اخیر تکیه کلام برخی

از درس خواندگان ایرانی شده که یکی از آنها «کثیرالمله» بودن ایران است و مرکب بودن ایران از «خلقها»، و نیز تأکید بر «ستم ملی» که از سوی حکومت مرکزی ایران بر این خلقها اعمال می‌شود. وی درباره سابقه کاربرد عبارت اخیر نوشته است «سرچشمه نظریه «ستم ملی» که بنیان فکری «مشروعیت» مدعیان خلقهاست، از احساسات ضد روسی مردم قفقاز بود که در روسیه تزاری و پیش از انقلاب اکتبر وجود داشت...» و سپس افزوده است که قیاس حکومت تزاری روس که قفقاز را اشغال کرده بود با وضع حکومت مرکزی ایران، و هموطنان آذربایجانی ما قیاس مع الفارق است زیرا وجوه اشتراک بین اهالی آذربایجان ایران و بقیه هموطنان در زمینه‌های گوناگون نظیر جشنها، عزاداریها، آیین و آداب و رسوم و هنر و فرهنگ آن قدر زیاد است که تنها مسأله اختلاف زبان نمی‌تواند به آن لطمه ای وارد سازد.

۵ - جلال متینی، «علوم عربی»، ایران نامه، سال ۵، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۵)، ص ۱-۱۱؛ ذبیح الله صفا، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، سال ۵، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۵)، ص ۳۷۹؛ محمد جعفر محبوب، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، سال ۵، ش ۳ (بهار ۱۳۶۶)، ص ۵۴۶-۵۴۷؛ س.س.، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، سال ۶، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۶)، ص ۱۵۹-۱۶۳.

۶ - رک. ترجمه تاریخ ایران، تألیف سر جان ملکم، به نقل از: عباس اقبال، «غارت معنویات»، مجله یادگار، سال ۳، ش ۱۰ (خرداد ۱۳۲۶)، ص ۱۱-۱۱؛ جلال متینی، «خلیج بصره و همسایگان خوب همکیش ما»، ایران نامه، سال ۷، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۷)، ص ۲۷۳-۲۸۵.

۷ - ی.ا. برتلس، نظامی، شاعر بزرگ آذربایجان، ترجمه حسین محمد زاده صدیق، تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی. برتلس در این کتاب نوشته است: «گنج زادگاه نظامی، در آن زمان بزرگترین مراکز آذربایجان بود. این شهر در دوران حکومت عربها، میان سالهای ۸۴۵-۸۵۳ م بنا شده بود. نام آن نیز مأخوذ از شهر گنزک که پیش از اشغال عرب تختگاه آذربایجان بشمار می‌رفت... تا اوایل سده ۱۲ م. گنجه همچنان تختگاه آذربایجان شمرده می‌شد چنان که قاراسنقر، امیر آذربایجان سالها در آن شهر کاخ حکومتی داشت...» (ص ۲۲)، «...آذربایجان جنوبی نیز به دست آق سنقریلر می‌افتد که مراغه را به پایتختی برمی‌گزینند. تنها شیروان را دودمانهای بومی اداره می‌کنند.» (ص ۵).

۸ - درباره پاسخ عباس زریاب خوئی به این ادعا که نظامی می‌خواسته است خمه را به زبان ترکی بسراید، رک: محمود افشاریزدی، افغان‌نامه، تهران ۱۳۶۱، ج ۳/۳۴۲ بیعد.

۹ - عباس اقبال آشتیانی، «غارت معنویات» مجله یادگار، سال ۳، ش ۱۰ (خرداد ۱۳۲۶)، ص ۱۱-۱۱. اشاره است به تیسفون که درباره آن در دایرة المعارف فارسی آمده است: تیسفون (یونانی Ktesifon). شهر باستانی و اقامتگاه زمستانی شاهان اشکانی و ساسانی بر ساحل چپ دجله، در حدود ۳۲ کیلومتری جنوب شرقی بغداد قرار داشته و یکی از شهرهای مدین مقابل سلوکیه بوده است. در سال ۱۴ ه.ق. در دوران خلافت عمر که مداین به دست اعراب افتاد، خزاین گرانبهای تیسفون به دست آنان تاراج شد.

۱۰ - جلال متینی، «چرا اسلامی؟!»، ایران نامه، سال ۴، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۴)، ص ۸-۸؛ ذبیح الله صفا، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، سال ۴، ش ۲، (زمستان ۱۳۶۴)، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ جلال خالقی مطلق، «نامه‌ها و اظهار نظرها»، همان مجله، سال ۴، ش ۳ (بهار ۱۳۶۵)، ص ۴۷۵-۴۷۶؛ محمد غروی، «درباره «چرا اسلامی!»، همان مجله، همان شماره، ص ۴۷۸-۴۷۹؛ جلال متینی، «پاسخ به آقایان ابوالعلاء سودآور، سید حسین نصر، و... درباره «هنر اسلامی»، همان مجله، سال ۴، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۴)، ص ۳۳۷-۳۴۵؛ بزرگ علوی، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، سال ۵، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۵)، ص ۱۹۰؛ محمد غروی، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، همان مجله، همان شماره، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ جلال متینی، همان مجله، «هنر اسلامی علی‌رغم ایران و اسلام»، سال ۷، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۷)، ص ۱-۲۲، «چند فتوی درباره کاربرد عنوان «هنر اسلامی»، همان مجله، همان شماره، ص ۲۳-۴۱.

۱۱ - جلال متینی، «هنر محمدی»، همان مجله، سال ۵، ش ۳ (بهار ۱۳۶۶)، ص ۳۸۱-۳۹۱.



- ۱۲ - مهدی بور بورن «هنر معماری اسلامی، ضرورت‌های تغییر یک عنوان»، ایران نامه، سال ۶، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۶) ص ۱۱۲-۱۴۵.
- ۱۳ - جلال متینی، «علوم عربی»، ایران نامه، سال ۵، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۵) ص ۱۱-۱۱.
- ۱۴ - دایرة المعارف جدید بریتانیکا (*The New Encyclopaedia Britannica*) دوره سی جلدی، چاپ پانزدهم، سال ۱۹۸۱: مقاله "Islamic dance and theater" نوشته Jacob M. Landu استاد علوم سیاسی دانشگاه عبری بیت المقدس.
- ۱۵ - همان کتاب، مقاله مفصل "Islamic Literature" نوشته خانم Annemarie Schimmel، استاد فرهنگ هند و مسلمانان، در دانشگاه هاروارد.
- ۱۶ - در رژیم پیشین ایران، در جواب های و هوی کشورهای عرب زبان علیه ایران که خلیج فارس را خلیج عربی و خوزستان را عربستان خواندند، دولت ایران نیز نام شط العرب را به اروند رود تغییر داد که از نظر علمی کاری نادرست و غیر قابل دفاع است بمانند تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی و امثال آن. چه از جمله در شاهنامه فردوسی آمده است:
- اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو اروند را دجله خوان  
شاهنامه، بکوشش خالقی مطلق، ضحاک، بیت ۲۹۴
- ۱۷ - غلام حیدر یقین، «اندیشه های رنگین شاهنامه»، خراسان، مجله مطالعات زبان و ادبیات (ناشر مجله: اکادمی علوم ج.د.ا. - مرکز علمی و تحقیقی زبانها و ادبیات، دیارتمنت دری)، سال ۳، ش ۲، کابل (حوت - حمل ۱۳۶۲-۱۳۶۱)، ص ۶۳-۶۹.
- ۱۸ - «راه خراسان»، همان مجله، سال ۴، ش ۱ (حمل - ثور ۱۳۶۳) - ص ۴.
- ۱۹ - سارا، «بازتاب روز و شب در شاهنامه»، همان مجله، سال ۳، ش ۱ (جدی - دلو)، ص ۹۱.
- ۲۰ - پوهاند دکتور جاوید، «کوتاه گفته هایی پیرامون شاهنامه و سراینده آن»، همان مجله، همان شماره، ص ۶۷.
- ۲۱ - عبدالحی حبیبی، «کشف شاهنامه قبل از دوره مغول ۶۱۴ ه.ق = ۱۲۶۷، آغاز پژوهشهای نوی در شاهنامه شناسی»، ضمیمه مجله خراسان، سال ۳، ش ۶، (زمستان ۱۳۶۳)، ص ۱.
- ۲۲ - پوهاند محمد رحیم الهام، «بحثی بر گشتاسپ نامه دقیقی بلخی و گرشاسپ نامه اسدی طوسی»، مجله ادب، سال ۲۴، ش ۲، (سرطان - سنبله ۱۳۵۵)، ص ۳۱، ۳۶، ۵۸. این عبارت را بار دیگر مرور بفرمایید. نویسنده محترم، دقیقی را که معلوم نیست مولدش سمرقند بوده یا طوس یا بلخ، «بلخی» می خواند زیرا بلخ در افغانستان قرار دارد و سمرقند در ازبکستان شوروی، و طوس در ایران. ولی از «طوسی» بودن فردوسی و اسدی مطلقاً نام نمی برد زیرا روشن است که موطن این دو در افغانستان امروزی نبوده است.
- ۲۳ - حسین فرمند، «جلوه های فولکلور در ادبیات مکتوب دری»، مجله خراسان، سال ۴، ش ۴ (میزان - عقرب ۱۳۶۳)، ص ۱۳-۱۸.
- ۲۴ - رک. زیرنویس ۲۰ همین مقاله.
- ۲۵ - محمد اکبر شورماچ نورستانی، جغرافیای عمومی افغانستان، کابل ۱۳۵۰، مؤسسه انتشارات زوری، ص ۷-۱.
- ۲۶ - پوهاند دکتور جلال الدین صدیقی، «بازتاب اندیشه های غیر قبیلوی در شاهنامه فردوسی و مقایسه آن به اندیشه های نظام قبیلوی»، مجله خراسان، سال ۳، ش ۴ (سرطان - اسد ۱۳۶۲)، ص ۸۱: «در روزگاران کهن کشور ما در حدود خیلی وسیعی قرار گرفته بود که بنام فلات آریانا یا فلات ایران یاد می شد...».
- ۲۷ - دایرة المعارف آریانا، از انجمن دایرة المعارف افغانستان، کابل، از سال ۱۳۳۸ خورشیدی بعد. در این دایرة

المعارف مطالب شگفت‌انگیزی می‌خوانیم درباره تاریخ چند هزار ساله افغانستان، و تاریخ سه هزار و پانصد ساله ایران، و غیر ایرانی بودن طاهریان و صفاریان و سامانیان و فتح قسمتهایی از خاک ایران توسط این سه سلسله لایب افغانی! و سپس تشکیل یک دولت ملی ایرانی بنام دیلمیان آن هم بر اثر تحریک «حسن آزاد و استقلال ملی» ایرانیان توسط کشور خراسان یعنی افغانستان... بدین شرح:

«آریانا: قدیمترین نام کشور ماست. چندین هزار سال پیش که تعیین آن عجالة از عهده کسی ساخته نیست، شاخه‌ای از قبایل (هند و اروپایی) که در جوار سرچشمه اکسوس و سر دریا و متعاقباً در حوزه وسطی اکسوس در (سند و باخت) ظهور کرد و به دو طرفه (هندوکش) منتشر شد برای تمیز خود از سایر شعب همزاد و بیگانگان خود را (آریا)... یاد کردند.» ج ۱/۲۴۹

«ایران: ... ایران مهد یکی از مدنیتهای باستانی آسیاست. در حدود یک هزار و پنج صد سال قبل از میلاد یک تعداد از قبایل آریایی از موطن اصلی خود در باختر بطرف غرب هجرت نموده در نقاط مختلف ایران سکونت اختیار کردند. این قبایل بتدریج به دو دسته بزرگ ماد و پارس تقسیم شدند... و در فزون دوم و سوم اسلامی دولتهای ملی که در خراسان [مقصود آریانا = کشور خراسان = افغانستان است] تشکیل گردید مثل دولت طاهریان و صفاریان و سامانیان یک قسمت از خاک ایران را نیز فتح نموده حسن آزاد و استقلال ملی را در آن جاه [کذا] بیدار ساخت. متعاقب آن بعضی دولتهای ملی در ایران نیز تشکیل شد که مهم‌ترین آن دیلمیان است. در قرن چهارم، پنجم و ششم غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان بر ایران حکمرانی نمودند تا این که مغلان چنگیز از شرق بر ممالک اسلامی هجوم آورده ایران را نیز فتح کردند...» ج ۴/۱۶۱۴.

۲۸ - محمود افشار یزدی، افغان نامه، تهران ۱۳۵۹، ج ۱/۵۶-۵۸: در لاروس بزرگ ده جلدی چاپ ۱۹۶۸، ج ۱/۵۶۷: «اریان، آریانا یا اریانه نامی است که در قدیم برای تعیین وطن ارینها یعنی قسمت شرقی شاهنشاهی پارس (ایران و افغانستان) استعمال شده است، و نظیر همین مطلب در دایرةالمعارف کلمبیای امریکایی، چاپ ۱۹۵۰ آمده است؛ در دایرةالمعارف جمبیرس درباره باختر (بلخ): «یک ایالت شاهنشاهی ایران قدیم بوده و حد جنوبی آن را (اریانا) می‌نویسند که ایالت دیگر شاهنشاهی ایران بوده و با هرات یا هری کنونی منطبق می‌شود.»

۲۹ - در دایرةالمعارف فارسی آمده است: «آریانا ariana نامی که جغرافیادانان یونانی به قسمتی از ایران، یعنی سرزمین آریاییها داده بودند. اراتستن آریانا را از «ش» به رود سند، از «ل» به کوههای پارو یا میسوس و کوههای دیگر تا در بند بحر خزر، از «ج» به دریای عمان و از مغرب به خط موهومی واصل بین دریای خزر و دهانه خلیج فارس محدود می‌داند. ولی اغلب آریانا را از غرب تا دره دجله و از شمال تا بلخ و سغد ممتد می‌شمردند، که بدین ترتیب شامل ماد و پارس نیز بوده است. اطلاعات جغرافیون قدیم از بیشتر این نواحی محدود بود به آنچه از لشکر کشیهای اسکندر مقدونی و جنگهای پادشاهان یونانی سوریه و یا توسط سوادگران بدست آمده بود.»

۳۰ - پوهاند دوکتور زیان، «مختصری پیرامون وجه تسمیه خراسان...» مجله خراسان، سال ۳، ش ۴ (سرطان - اسد ۱۳۶۲) ص ۷۵-۷۴: «خراسان از نگاه جغرافیای تاریخی نامی بود که با اندک تغییر به کشور باستانی ما اطلاق می‌شده و این خود جانشین نام میهن عزیز ما، آریانا، و یا آریاناو یجه (سرزمین آریاییان) بوده است که امروز علاوه بر افغانستان و ایران قسمتهای از ماورای کسپین، ترکستانهای شوروی و چین و ماورای شرقی و جنوبی کشور ما را دربر می‌گیرد...»؛ احمد علی کهزاد، افغانستان در شاهنامه، شاهنامه در خراسان یا شاهنامه در آریانا، نشرات بیهقی کتاب خیر ولو موسسه، کابل، میزان ۱۳۵۵، ص ۲۲-۲۳: «پس فردوسی مملکت (خراسان) یعنی کشور خودش... را خوب می‌شناسد.»

۳۱ - لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران ۱۳۳۷، «خراسان»، ص ۴۰۸ بعد؛ دایرةالمعارف فارسی، ذیل «خراسان»: «خراسان [=سرزمین خورشید طلوع]، ناحیه و ولایت تاریخی در آسیا، در قسمت شرقی ایران، مشتمل بر سرزمینهای واقع در جنوب آمودریا (جیحون) و شمال هندوکش، که از جنبه

سیاسی ماوراءالنهر و سجستان و قهستان نیز جزء آن بشمار می آمده است. در دوره ساسانیان، خراسان بوسیله یک اسپاهبذ (با عنوان پادگوسپان) اداره می شد، و چهار تن مرزبان تحت فرمان او بودند، که هر کدام یکی از چهار قسمت آن را اداره می کردند: ۱ - مروشاهجان؛ ۲ - بلخ و طخارستان؛ ۳ - هرات، بوشنج، بادغیس، و سجستان؛ ۴ - ماوراءالنهر. خراسان دوره اسلامی چهار شهر عمده - نسا، مرو، هرات، و بلخ داشته است که در زمانهای مختلف، جداگانه یا مشترکاً پایتخت خراسان بودند. و این ولایت به اعتبار آنها به چهار «رُبع» قسمت می شده است. شهرهای دیگر خراسان طوس، نسا، ایبورد، سرخس، اسفزار، بادغیس، جوزجان، و بامیان بوده است. ایالت خراسان ایران در تشریحات اداری اواخر دوره قاجاریه فقط کمتر از نیمی از ولایت خراسان قدیم را در بر داشته است، و باقی این ولایت در افغانستان کنونی و خاک شوروی واقع است...»

۳۲ - در کتاب *حدود العالم من المشرق الی المغرب* که در سال ۳۷۲ تألیف شده و قدیمترین کتاب جغرافیایی به زبان فارسی است، تنها در زیر عنوان «سخن اندر ناحیت هندوستان و شهرهای آن» در دو جا از افغانان سخن به میان آمده است: «سؤل: دهی است بر کوه با نعمت و اندر او افغانانند...» (ص ۷۱)، «ببینان جایی است پادشای او مسلمانی نماید وزن بسیار دارد، از مسلمانان و از افغانان و از هندوان بیش از سی...» (ص ۷۲)؛ مؤلف این کتاب در زیر عنوان «سخن اندر ناحیت خراسان و مرزهای وی» و «سخن اندر ناحیت حدود خراسان و شهرهای وی» - یعنی در بحث از خراسان بزرگ - حتی در یک مورد نیز نامی از افغانان نبرده است؛ در تاریخ بیهقی که مؤلف آن دبیر دربار غزنویان بوده است تنها پنج بار از محلی بنام افغان شال یا افغان شالی نام برده شده که کوشک محمودی در آن جا بوده است: «امیر به کوشک محمودی به افغان شال باز آمد...» (ص ۳۵۵)، نیز رک. ص ۳۳۵، ۳۴۰، ۵۴۹، ۶۵۱.

۳۳ - عبدالحی حبیبی دانشمند افغانی در تاریخ مختصر افغانستان نوشته است: «به هنگام چنگیز و زمان آل کرت و غوریها نام افغانستان در دفعه اول در تاریخ از همین وقت ذکر شده... در آن وقت کلمه افغانستان بر سرزمین بین قندهار و غزنی تا دره سند اطلاق می شده.» ج ۱/۷۲؛ محمود افشار یزدی در کتاب *افغان نامه* درباره سابقه استعمال لفظ افغانستان می نویسد: «در کتاب تاریخ نامه هرات تألیف سیف الدین محمد بن یعقوب البرهوی که در اوایل قرن هفتم هجری تألیف شده، چاپ کلکته ۱۹۴۳، در صفحه ۱۶۹... عنوان فصل این است: «در فرستادن ملک شمس جاهورا به افغانستان» و در صفحه ۲۲۱... ذیل عنوان «قتل طایفه دزدان افغان» می نویسد: «چون شهور سنه خمس و خمسن و ستمانه در آمد در این سال به خلعت ملک اسلام شمس الحق و الدین طایفه ای از زعما و رؤسای افغانستان عرضه داشتند که بر طرف جنوبی به هفتاد فرسنگ جماعتی دزدان اند که راه می زنند...» از این سطور بر می آید که افغانها در آن زمان طایفه یا طوایفی بوده اند که محل سکنای آنها را همیشه یا گاهی افغانستان می نامیده اند.» ج ۱/۷۱.

۳۴ - مؤلف کتاب *سراج التواریخ* در ذکر حدود کشور کنونی افغانستان و در زیر عنوان «ذکر بلاد فارس شرقی، حال موسوم به افغانستان» نوشته است: «این بلاد و ولایات محدود است در جانب شمال به بلخ که جزء مملکت تاتار مستقله است و از طرف شرق به چین و هند و از جانب غرب به کرمان و خراسان از مملکت ایران.» وی درباره هرات نیز افزوده است: «این ولایت از بلاد فارس شرقی است.» و در ذیل عنوان «بلدان و ولایات مسکونه طوایف افغان که معروف به افغانستان اند...» از قندهار نام می برد (ص ۸۷-)، به نقل از محمود افشار یزدی، *افغان نامه*، ج ۱/۱۶۲-۱۶۳؛ در دایرة المعارف فارسی نیز در ذیل «افغانستان» و سبب وجه تسمیه این کشور نوشته است: «...از اواسط قرن ۱۸م. که نژاد افغان در این سرزمین تفوق یافت به افغانستان (=سرزمین افغانه) موسوم شد، و قبل از آن، این سرزمین واحد سیاسی مشخصی نبود.»

۳۵ - در دایرة المعارف فارسی در نسب غزنویان آمده است: «سبکتکین: ابومنصور ناصرالدین سبکتکین فت ۳۸۷ هـ.ق. مؤسس سلسله غزنویان آل ناصر. وی در آغاز غلام البتکین بود...»؛ استاد ذبیح الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران، تهران ۱۳۳۸، چاپ سوم، ج ۱/۲۲۹ می نویسد: «از نتایج تسلط غلامان ترک یکی برافتادن خاندانهای قدیم

ایرانی است چنان که آل سبکتکین بنهایی تمام خاندانهای مشرق از قبیل صفاریان و فریغوریان و خوارزمشاهیان و امرای چغانی و غیره را از میان بردند و غلامان قدرت یافتهٔ ترک در دولت آل بویه آنها را بنهایت ضعف دچار ساختند و مستعد فنا و اضمحلال نمودند». دربارهٔ نسنامهٔ مجعول آل سبکتکین (غزنویان) نیز رک به همان کتاب، و همان مجلد، ص ۲۲۰.

۳۶- دربارهٔ استعمال این کلمات رک: Fritz Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahnama*, Berlin 1935.

۳۷- شاهنامهٔ فردوسی، بکوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک ۱۳۶۶، دفتر یکم، بترتیب: فریدون، بیتهای ۲۷۱-۲۸۰؛ منوچهر، بیتهای ۱۰۵۷-۱۰۶۱؛ زوطه‌ماسب، بیتهای ۱۲۰-۱۲۲؛ کیقباد، بیتهای ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۰.

۳۸- محمد علی فروغی، «مقام فردوسی و اهمیت شاهنامه»، هزارهٔ فردوسی، وزارت فرهنگ، تهران ۱۳۲۱، ص ۱۵-۱.

۳۹- دیوان فرخی سیستانی، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵، بیتها بترتیب ص ۲۴۸، ۳۴۴، ۲۶۷-۲۶۶، ۲۵۶، ۶۲.

۴۰- دیوان عنصری، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۲.

۴۱- به نقل از افغان نامه، ج ۱/۱۵۷.

۴۲- دیوان عنصری، ص ۳۰۸.

۴۳- به نقل از افغان نامه، ج ۱/۱۵۷.

۴۴- دیوان سنائی، بکوشش مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۱. بیتها بترتیب ص ۶۱۹، ۷۳۴، ۷۳۶.

۴۵- دیوان انوری، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۷، ج ۱/۴۰۱-۴۰۲.

۴۶- احمد علی کهزاد، افغانستان در شاهنامه، شاهنامه در خراسان یا شاهنامه در آریانا، نشرات - بیهقی کتاب خپر ولو موسسه، کابل، میزان ۱۳۵۵، صفحهٔ پیش از «فهرست» (شمارهٔ صفحه ندارد).

۴۷ و ۴۸- همان کتاب، ص ۱۶.

۴۹- همان کتاب، بترتیب ص ۲۱، ۲۲-۲۳.

۵۰- همان کتاب، ص ۱۷۹-۱۸۰. حقیقت آن است که کهزاد و دیگر دانشمندان محترم افغانی تمام اطلاعات خود را دربارهٔ این که نام افغانستان امروزی در گذشته‌های بسیار دور «آریانا» بوده است و نه چیزی دیگر، مدیون مردی انگلیسی بنام H.H.Wilson هستند. کهزاد در این باب در کتاب افغانستان در شاهنامه می نویسد: «مستر ویلسن معاون انجمن همایونی آسیایی بنگال که شخص نهایت مدقق بود و معلومات دقیقی راجع به مسایل آسیایی داشت... کتابی بعنوان آریانا انتی‌کوا نوشته که در آن عکسها و نقشه‌ها و آثار باستانی مملکت ما را جمع نموده... مشارالیه بعد از تحلیل و تفحص نام زیبای قدیم «آریانا» را پیدا کرده. این نام سه قرن پیش از عهد مسیح بود و آن را بصورت «آریانا انتی کوا» یعنی آریانای عتیق، آریانای کهن، و آریانای قدیم نشر نموده و بعد از او جمعی از نویسندگان قرن ۱۸-۱۹ —آئید کرده‌اند.» ص ۱۷۷-۱۷۸. نام کامل کتاب مورد استناد کهزاد عبارت است از: *Ariana Antiqua, A Description Account of the Antiquities and Coins Afghanistan* —————

۱۹۱۷م. در هند تجدید چاپ شده است، در این طبع از تاریخ چاپ اصل کتاب ذکر می‌نماید است.

۵۱- رک. «دربارهٔ Farsi Language»، ایران نامه، سال ۶، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۶)، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۵۲- افغانستان در شاهنامه، ص ۱۱۷.

۵۳- همان کتاب، ص ۱۸۲.

۵۴- همان کتاب، ص ۱۹۵.

۵۵- حدود العالم من المشرق الی المغرب: کابل: شهرکی است و او را حصار می‌نامند و معروف به

استواری و اندروی مسلمان‌اند و هندوان‌اند...» ص ۱۰۴.

۵۶- رک. زیرنویس ۳۳ همین مقاله.

۵۷- جلال متینی، «خلیج بصره، و همسایگان خوب همکیش ما!»، ایران‌نامه، سال ۷، ش ۲، ص ۲۷۳-۲۸۵.

۵۸- رک. زیرنویس ۵۱، ص ۱۸۷-۱۸۸ (به نقل از نامه مورخ ۱۸ اوت ۱۹۸۷ مهدی مرعشی).

۵۹- س.س.، «نامه‌ها و اظهارنظرها»، ایران‌نامه، سال ۶، ش ۱ (پائیز ۱۳۶۶)، ص ۱۶۰.

## یادداشت\*

۷

### ۳۲- نقد کتاب

تازگی نخستین شماره نشریه تازه‌ای بنام فصل کتاب که در لندن آغازبانتشار کرده است به لطف دوستی بدستم رسید. ظاهری بی ادعا و فروتن دارد و قطعی کمی کوچکتر از قطع معمول مجلات، ولی محتوای آن استوار و نوید بخش است. پیداست که چند تن اهل کتاب گرد هم جمع آمده‌اند و همت کرده‌اند تا خلأی را که در نشریات فارسی خارج از ایران درباره معرفی و نقد کتابهای فارسی وجود دارد پر کنند، انتشارات هر فصل را صورت بدهند و نویسندگان و شاعران را با نظری تحلیلی و انتقادی به خوانندگان بشناسانند.

آنچه بخصوص چشمگیر است یکی ذهن واقع بین و منطقی منتقدین و نویسندگان مقالات، و دیگر نثر روان و موجز و معتدل همکاران مجله است. در حقیقت توجه به زبان فارسی یکی از مسائلی است که پیداست خاطر مدیران مجله را به خود مشغول داشته است و این در زمانی که بعلت گنگ سرائی عده زیادی از شاعران نوپرداز، و عبارات ترجمه مآب روزنامه‌ها و افراط در بکار بردن فارسی سره از یک سو و عربی ناسره از سوی دیگر بازار زبان فارسی را آشفته کرده است و نمونه‌های فارسی فصیح در نوشته و گفتار زیاد نیست بسیار مقتنم است.

این توجه خاص به کار زبان را مثلاً در دو مقاله آقای ماشاء الله آجودانی می توان

ه نوشتن این یادداشتها را نگارنده به تشویق و تقاضای دوست ارجمندم آقای دکتر متینی آغاز کردم و مقصر واقعی در ساخت خوانندگان ایشان‌اند. حال که به انتشار مجله ایران‌شناسی پرداخته‌اند دنباله یادداشتها تا موقعی که ایشان از کرده پشیمان نشده‌اند با همان عنوان و شماره در این مجله بطبع خواهد رسید.  
ای.

دید، که یکی درباره «ترکیب آفرینی» چند تن از شاعران دوره مشروطیت و ارتباط این ترکیب آفرینی با زمینه فکری و فرهنگی شاعران است و در آن یک رشته ترکیبات نوین آن شاعران را چون صبح استبداد، شام آزادی، سالوس انقلاب، بیرق سرخ مساوات، طعم آزادی، فرمان خون، افق سیاست، مرگ سرخ، پرچم سیروس انقلاب (فرخی یزدی) و حلوی معارف، چماق من تشاء، کرباس فقر، باغ ایمان، خلعت مشروطه، معراج صلح، فیل ظلم (اشرف، ناشر نسیم شمال) و طبل آزادی، سرو آزاد وطن، اختر سمد دموکراسی، چمن ملی، دریای استبداد، جغد جنگ، نوباوه شب، سنگسار ابر، مشت درشت روزگار، جنازه گلها، لیلای وطن، باغ سیاست، گنج وطن خواهی (بهار)، هوله باد، فابریک خدا، موتور نامیه، عطر اشتیاق، جلد سوم از قمر و مشتری، نسخه بدل از پری (ایرج) استخراج کرده تا جهان بینی و خصوصیات فکری آنان را نشان بدهد. دیگر مقاله ای در نقد اثر تازه ای از سپانلوست که در آن بخصوص به مشکل زبان در شعر این شاعر پرداخته است.

از نقدهای خواندنی این شماره مقاله شیرین و پرطنزی از آقای محمود کیانوش است در «حافظ ناشناسی» و یلبر فرس کلارک، مترجم معروف و نامحمود دیوان حافظ به انگلیسی که در ۱۸۹۱ بطبع رسیده و این اواخر در قطع کوچکتری تجدید چاپ شده و تنها ترجمه کامل دیوان حافظ به انگلیسی است. این بزرگوار تفسیرهای ناموجه و سودا زده ای را که با رواج سلسله های درویشی در ایران مرسوم شد یکجا بلعیده است و از خود کاسه ای گرمتر از آش ساخته و برای هر کلمه حافظ تعبیری معنوی و عرفانی قائل شده و فقط «از» و «در» و «بر» را از این تعبیرات معاف داشته و در نتیجه اثر شگفت آور مضحکی بوجود آورده که حقش همان است که آقای کیانوش بدرستی ادا کرده است. این فصل ضمناً شامل اخبار گوناگون درباره کتاب و نویسندگان و نقادان کتابها نیز هست. باید ممنون صاحبان مجله و همکاران آنان بود که نشریه ای چنین خرد پسند و آموزنده بنیاد گذارده اند.

\*\*\*

یادداشت فوق را چند ماهی پیش نوشتم. در این فاصله دفتر دوم و سوم فصل کتاب نیز هر دو در یک شماره منتشر گردید و نشانی از دوام کوشش گردانندگان آن بدست داد. فصل کتاب در این شماره کم و بیش بصورت مجله ای درآمد است مشتمل بر مقالات و نقد کتاب و معرفی اجمالی برخی کتابها، اخبار کتب و نویسندگان و یکی دو مصاحبه و نقل فصولی از بعضی کتب و نامه های خوانندگان و بخصوص فهرست مفیدی از

کتابهای تازه با تقسیمات موضوعی و ذکر خصوصیات هریک. نقدهای تفصیلی در این شماره به نسبت کمتر است. با این همه مقاله آقای ماشاءالله آجودانی، سردبیر مجله، در نقد اسرار التوحید و معرفی چاپ تازه و پرسود آن بوسیله آقای دکتر شفیع کدکنی مقاله‌ای ممتع است و مقاله آقای محمود کیانوش در نقد مجموعه تازه‌ای از اشعار انگلیسی دکتر بهمن شعله‌ور\* مقاله‌ای است فی نفسه خواندنی، پر از ادراکهای ظریف ذهنی و لطائف تخیلی و از نوع نقدهایی است که خود جنبه هنری و آفرینندگی دارند و نظایر آنها در زبان فارسی زیاد نیست.

گذشته از فهرست کتابهای تازه چاپ، فهرستی نیز از مجلات و نشریات ادواری و برخی محتویات آنها در آخر شماره آمده که سودمند است. کوشش پردازندگان مجله در فایده کیفی و کمی مجله و جامعیت آن بخوبی آشکار است. آنچه هنوز درست آشکار نیست این است که آیا عایدات قلیل مجله و همت بلند نویسندگان آن تا چه حد می‌تواند ضامن بقای آن باشد. امید که پیاید.

(ضمناً برای بنده معلوم نشد که اهمتامی که در کج و معوج نوشتن و زشت نگاشتن اسم مجله که مجله‌ای جدی است بکاررفته چه دردی را دوا می‌کند و کدام ذوق هنری را سیراب می‌سازد.)

\*\*\*

مقارن انتشار شماره دوم و سوم فصل کتاب مجموعه دیگری در همان زمینه به نام کتابنمای ایران از طهران بدستم رسید. مجموعه قطوری است در ۶۸؛ صفحه که آقای چنگیز پهلوان پرداخته است و «نشر نو» در طهران منتشر ساخته. موضوع آن چنان که از عنوانش پیداست کتاب و عالم کتاب است و مشتمل است بر نقد کتاب، معرفی کتاب، مقالاتی در مسائل کتاب، برخی مصاحبه‌ها، فصولی از کتب در دست انتشار و یاد رفتگان. اما شامل فهرست کتابهای تازه و مجلات نیست. پیداست مقالات از چهارپنج سال پیش به این طرف تهیه شده، ولی کتاب در ۱۳۶۶ منتشر گردیده. علاوه بر نقدهای بلند و کوتاه توسط ایرانیان، برخی نقدها و معرفیها نیز از زبانهای خارجی ترجمه شده و حتی برخی کتب که به فارسی منتشر نشده نیز گاه معرفی گردیده و چون میزان روشنی برای انتخاب این کتب بدست داده نشده و معرفی آنها نمونه‌وار و بدون ارجحیت خاصی صورت گرفته بعضی از قسمتها بصورت «از هر چمن گلی» درآمده.

با اینهمه باید گفت کتابنمای ایران مجموعه بسیار سودمندی است و حاکی از علاقه

\* *Rooted in Volcanic Ashes*, Philadelphia, 1987



واقعی گردآورندگان آن به کار کتاب. در بخش اول آن که به نقدهای تفصیلی اختصاص دارد به چند مقاله سودمند و تیزبین بر می‌خوریم. یکی نقدی است که چنگیز پهلوان درباره‌ی خاطرات سیاسی خلیل ملکی و پنجاه نفر و سه نفر و فرصت بزرگ از دست رفته و از انشعاب تا کودتای انور خامه‌ای و من متهم می‌کنم فریدون کشاورز یکجا نوشته است. مقاله تاریخ دارد و از این رو در موقع تحریر آن کز راهه احسان طبری منتشر نشده بوده. منتقد هر سه نویسنده را در طیف گسترده افکار انقلابی در نظر آورده و درست توجه کرده است که اظهار تأسف این سه خاطره نویس بر گذشته خود از نوع تأسف بر کجروی نیست، بلکه «افسوسی است... از این که حزب توده در اثر رهبری نادرست به بیراهه کشانده شده است... این افسوسها در حقیقت به معنای این است که اگر حزب توده می‌توانست رهبری دیگری داشته باشد در نتیجه به راه دیگری می‌افتاد و مسیر دیگری را می‌پیمود» (ص ۴). به عبارت دیگر ایراد به افراد است نه به اندیشه و نظام فکری. نویسنده مقاله نشان می‌دهد که هر چند در این گونه خاطرات فرض مؤلفان تحلیل منطقی و منصفانه رویدادهای سیاسی است، در عمل این گونه تحلیلها در گرو اعتقادات عاطفی و پیشداوریهای نویسندگان آنهاست، و نتیجه می‌گیرد که «کسانی که داوریهای تاریخی خود را موکول به ایدئولوژی معینی می‌کنند» طرح درستی از جریان نوسازی جامعه ایران ارائه نمی‌دهند، و «وقت آن است که این پدیده بدرستی تحلیل گردد و بیهوده در تاریخ این دوران دنبال خائن و خادم نگردیم» (ص ۲۱)

مقاله مفصل عبدالحمید ابوالحمد در نقد قدرت اثر برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری (ص ۲۱-۵۳)، در حقیقت مقاله‌ای درباره‌ی «قدرت» و نقد مفاهیم اصلی کتاب است تا ترجمه آن.

آقای مایل هروی از فضلای افغانستان و ساکن ایران در سال ۱۳۶۲ کتابی بنام تاریخ و زبان در افغانستان انتشار داده است که در آن به انصاف از پیوستگی مردم ایران و افغانستان و اهمیت زبان فارسی (دری) برای افغانستان و نوبودن جدایی دو کشور از یکدیگر سخن گفته است، و باید آن را قدر شناخت. متأسفانه منتقد کتاب با ایراد یک رشته اطلاعات مغلوط و ریشه شناسیهای بی اساس (از قبیل «این که در دفترهای ایرانی هوشنگ را پیشداد می‌نامند بدان روی است که در زمان هوشنگ و یا هوشنگی که نخستین غارها یا خانه‌های دستگرد ساخته شد، نخستین دیوار و نخستین داد پدید آمد») (ص ۶۳) مقاله خود را از اعتبار انداخته و با عباراتی مانند «تا روشن شود که زبان فارسی نه تنها در سروده‌ها و ترانه‌ها و سرگذشتها... گسترده‌ترین و تواناترین زبان جهان

است» (ص ۶۴) از انصافی که مایل هروی اثر خود را به آن آراسته است دوری جسته. توانایی هر زبان تابع توانایی اندیشه مردم آن است، و کسی که بی اطلاع از زبانهای سنسکریت و یونانی و لاتینی و عربی و چینی و زبانهای عمده اروپایی زبان خود یا یکی از این زبانها را بعلت تعلق عاطفی و خودپرستی ملی «تواناترین زبان جهان» بخواند فخری بیمایه فروخته است، حتی اگر در تأیید «جهانی بودن» زبان فارسی به قول فردریک انگلس توسل بجوید که فارسی نمی دانسته ولی قصد داشته است بعداً در طی ۴۸ ساعت دستور زبان فارسی را یاد بگیرد! (ص ۶۵)

مقاله آقای مظفر بختیار (ص ۹۸-۸۲) در نقد کتاب بی دقت و پر اشتباه شکسته نویسی و شکسته خوانی، طهران، ۱۳۶۲، مقاله‌ای است مبتنی بر اطلاع درست از اصول خوشنویسی خط شکسته و حاوی اطلاعات مفیدی درباره مراحل نخستین این خط و بانیان و عاملان به آن، و نکوهش بجای شورای عالی انجمن خوشنویسان ایرانی که چرا باید چنین کتابی را صحه بگذارد. این مقاله با مقاله دیگری بقلم مرتضی ممیز هنرمند ماهر و پرکار تکمیل گردیده که انتشارات فرهنگسرای یساولی را بطور کلی مورد نقد قرار داده و بخصوص از نقصی که در صفحه آرایی کتابهای فارسی دیده می شود و اهمیتی که به این جنبه چاپ بخصوص در طبع آثار هنری باید داد یاد کرده است.

توضیحی از دکتر محمد امین ریاحی درباره نزهة المجالس، جنگ قدیمی و مهمی که در نیمه اول قرن ششم در شروان پرداخته شده و شامل چهار هزار رباعی از سیصد شاعر است بطبع رسیده (ص ۳۴ - ۱۲۸) که بسیار مفید است و خواننده را هم به اهمیت کتاب و هم به کوشش فاضلانه دکتر ریاحی در تحقیق سرگذشت شاعران این گنجینه و آثار ایشان واقف می سازد. اهمیت عمده این منتخب این است که بیشتر رباعیهای آن از شاعران مغرب و شمال غربی ایران است که در آثار فارسی باندازه کافی ضبط نشده، و در نتیجه تعادلی در آثار بازمانده از قرنهای پنجم و ششم برقرار می سازد. این مجموعه ضمناً شامل ۳۷ رباعی از خیام است که کهنترین ضبط رباعیهای وی بشمار می رود. و همچنین این نسخه معلوم می کند که ۲۰٪ از رباعیهایی که در چاپ قزوینی و غنی بنام حافظ ضبط شده از شعرای مقدم بر او و از جمله چهار رباعی از کمال اسمعیل است.

دکتر ریاحی به قرینه این اشعار به بعضی خصوصیات لغوی و دستوری زبان فارسی مرسوم در مغرب ایران اشاره کرده. با این همه توجه باید داشت که زبان این اشعار فارسی است و در همه اصول تابع آن است و زبان رایج در سرزمین ماد که باقیمانده آن را در لهجه های «تاتی» و «رایجی» می توان یافت تأثیر خاصی در اشعار فارسی گویان شمال

و مغرب نداشته است.

مقاله ممتعی از آقای بهاء الدین خرمشاهی درباره طنز و تسخر در شعر حافظ، توجهی بجا به این جنبه سخن حافظ معطوف داشته، از جمله به مواردی که طنز وی متوجه معشوق می شود. مؤلف عمده ابیاتی را که آماج آنها صوفیان دکاندار و ریاکاران وابسته به شریعت و یا معشوق مغرور است جداگانه از پی هم آورده است.

مقاله ای از آقای داریوش آشوری در پی تعریف «گوهر شعر» بر می آید و در این کوشش بعنوان نمونه به تحلیل شعر «هنوز در فکر آن کلاغم...» سروده احمد شاملو می پردازد و خصوصیت شعری آن را در بکار بردن نمادها و تصاویر تمثیلی بنحوی مؤثر باز می نماید.

پس از چند مقاله که ترجمه یا تلخیص مقالات خارجی است گفتگوی مفصلی با چند تن از پژوهندگان تاریخ معاصر ایران (منصوره اتحادیه، ایرج افشار، عباس زریاب خویی، علی اکبر سعیدی سیرجانی، جواد شیخ الاسلامی) درباره «علت توجه عمومی به تاریخ معاصر» درج شده است که در طی آن نکات آموزنده ای درباره تاریخ مشروطیت و اسناد داخلی و خارجی تاریخ معاصر آمده است. سپس چند مقاله درباره جرج اورول و کتاب ۱۹۸۴ او می آید. بحثی که حال کمی کهنه بنظر می رسد و می بایست پنج شش سال پیش منتشر می شد. گفتگوی دیگری با چند تن از ناشران درباره مشکلات طبع و نشر صورت گرفته که نشان می دهد تحصیل اجازه طبع از وزارت ارشاد، کمبود کاغذ، قیمت گذاری کتب توسط مقامات دولتی و نبودن شبکه منظم و گسترده ای برای توزیع، مشکلات عمده ناشران است.

بقیه کتابها بیشتر به مقالات مربوط به عالم کتاب، از جمله چند مقاله درباره حقوق مؤلف و مترجم، پر فروش ترین کتابهای سال ۱۳۶۲، فهرستی از ترجمه سفرنامه های خارجی به فارسی بتوسط آقای مظفر بختیار و کتاب شناسی منطق بوسیله فرخ امیرفریار و سپس یک رشته معرفی کتاب که برخی ترجمه از نقدهای خارجی است تخصیص داده شده. خوراک درهم جوش مطبوعی است که در آن همه گونه بُنشنی، برخی پخته و بعضی نیم پز، برخی مغذی و بعضی مغذی تر در آن یافت می شود. پیداست که اگر مشکلات نشر آن مرتفع شود صورتی منظم تر و یکدست تر خواهد یافت. باید دوام آن را آرزو داشت.

\*\*\*

\*\*

انتقاد کتاب از رشته‌هایی است که در ایران در طی بیست سی سال گذشته پیشرفت شایان کرده است و امروز غالب مجلات جدی چه در خود ایران و چه در خارج نقد کتاب را وظیفه خود می‌شمارند و در حدود توانایی به آن می‌پردازند. کیفیت نقد نیز تفاوت کرده و نقدهای آموزنده و مبتنی بر اطلاع و انصاف کم نیست. نمونه خوبی از این نوع، نقدهایی است که درباره کتاب سودمند آقای ابوالحسن نجفی، غلط نویسیم، در مجلات نشر دانش و کیهان فرهنگی و برخی مجلات دیگر طبع رسید (نقد آقای دکتر باطنی را در آئینه متأسفانه ندیده‌ام). این که آثاری مثل فصل کتاب و کتابنمای ایران به امور کتاب و نقد کتابها اختصاص یافته نشان دیگری از پیشرفت کتاب خواندن، کثرت نسبی کتابهای تازه چاپ و لزوم بدست دادن راهنمایی برای کتاب خوانان است.

در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم نقد کتاب به معنی کنونی مرسوم مجلات نبود. فقط گاه «تقریظی» در مجلاتی مثل مهر منتشر می‌شد. حتی کتابفروشها فهرستی از انتشارات خود نداشتند. مجله سخن در ۱۳۳۲ فصلی برای نقد و معرفی کتاب برقرار کرد که انحصار به کتابهای ایران‌شناسی و تحقیقی داشت و پس از چند سال عنوان «پشت شیشه کتابفروشی» را برای وصف کوتاه انتشارات تازه‌ای که از آنها مطلع می‌شد بکار برد.

در سال ۱۳۳۳ که بنگاه ترجمه و نشر کتاب تأسیس شد و به کوششی در پیشرفت کار کتاب آغاز کرد من بیش از پیش متوجه شدم که جای نقد تفصیلی و منظم کتابهایی که در رشته ایران‌شناسی منتشر می‌شود عملاً خالی است. ابتدا امید داشتم که این مقصود توسط مجله دانشکده ادبیات طهران عملی شود و به این منظور به نقد یک عده کتاب در رشته کار خود برای آن مجله شروع کردم و این را چند شماره‌ای ادامه دادم. ولی دیگران ضرورت آن را برای رشته خود حس نکردند و یک دست صدایی نداشت. با افزایش انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب و تنوع یافتن مجموعه‌های آن و هم فراغت یافتن من از مقدماتی که برای شروع مجموعه‌های نخستین لازم بود، اندیشه پی افکندن اساسی برای انتقاد کتاب بصورتی منظمتر در من قوت گرفت و آخر به تأسیس مجله راهنمای کتاب انجامید. از ایرج افشار و دکتر عبدالحسین زرین کوب و دکتر مصطفی مقربی برای همکاری در این کوشش دعوت کردم. اولین شماره مجله با دبیری افشار و مقربی در ۱۳۳۷ بعنوان نشریه انجمن کتاب منتشر شد و این اولین نشریه‌ای در زبان فارسی بود که عمده به نقد کتاب اختصاص داشت.

نقد کتاب آن طور که من آرزو داشتم آسان دست نمی‌داد. بیشتر اهل تحقیق یکدیگر

را می شناختند و این غالباً موجب رعایت و ملاحظه می شد. مؤلفان نیز به نقد آثار خود عادت نداشتند و ایراد بجا را هم غالباً حمل بر غرض و خصومت می کردند. نقدها نیز همیشه وافی نبود. گاه بوی مداهنه می داد، گاه به پرده پوشی تمایل داشت، و غالباً بجای نقد اساسی متوجه «از» و «در» و «بود» و «شد» و لغزشهای لغوی و دستوری بود. نقد ترجمه ها بیشتر حالت غلظنامه بخود می گرفت. من پیوسته به این نکته بر می خوردم که شرط عمده نقد درست، گذشته از دانایی دو چیز است یکی انصاف و دیگر رشادت اخلاقی، و این بخصوص در وضع آن روز بیش از امروز که نقد درست رایجتر شده صادق بود.

یکی از نقصهای راهنمای کتاب این بود که کمتر توانست بصورت منظم به نقد شعر و داستان معاصر پردازد. چند بار هم که کوشیدم این گونه نقدها را بر پایه محکمتری استوار کنم نیافتن فرد مطلع و معتدل و بیغرضی که برشی هم در کار داشته باشد مانع شد، و این خصوصیات در رشته ای که بسیاری از عاملان آن دستخوش احساسات جوشان بودند و برخی مجلات هفتگی مثل فردوسی و سفید و سیاه را عرصه جولان احساسات پرخاشگر خود ساخته بودند ضرورت داشت. سرانجام که مسؤلیت محتوای مجله را کلاً به افشار واگذاردم و تصرفم در پرداختن مجله نقصان گرفت از آن مقصود صرف نظر کردم.

مقارن تأسیس «انجمن کتاب» به دو طرح دیگر نیز پرداختم که هر دو با انتخاب کتاب و در نتیجه بطور غیر مستقیم با اعمال نظر انتقادی درباره کتابهای تازه چاپ سرو کار داشت. یکی تأسیس «کلوب کتاب» بود چنان که در کشورهای غربی مرسوم است، و مبتنی است به انتخاب کتابهایی پیش از چاپ و ارسال آنها برای اعضای کلوب با تخفیف مناسب. این طرح را انجمن در مورد یکی دو کتاب عملی کرد، ولی پا نگرفت. علت عمده آن بود که چنین کاری باید متکی به نظم درستی در کارناشرین و فروشندگان کتاب باشد. در آن زمان هنوز کارناشرین توسعه ای نداشت و از نظم روشنی هم برخوردار نبود.

طرح دیگر انتخاب بهترین کتاب سال بود. هیأتی از اهل دانش را برای انتخاب کتب دعوت کردیم و چند سال این کار را ادامه دادیم تا آن که جوایز سلطنتی برای بهترین کتابهای سال با جائزه نقدی مرسوم شد و بنابراین از ادامه آن صرف نظر کردیم. حال که آن ایام را بیاد می آورم خاطره قصوری در ضمیرم می خلد. جلد اول فرهنگ فارسی زنده یاد دکتر معین تازه منتشر شده بود و طبعاً در هیأت مورد بحث قرار گرفت. نظر عمومی بر انتخاب آن بود ولی بعلت پافشاری یکی از اعضاء و استقامت بیش از حد او

انتخاب آن ممکن نشد (من خود در رای شرکت نمی کردم). وقتی کتاب سال اعلام شد دکتر معین گمان غرضی برد و سخت برآشفت. من البته خود را مجاز نمی شمردم که علت این کوتاهی را به او توضیح بدهم ولی در دل می دانستم که قصور ورزیده‌ایم. بعدها که مجلدات دیگر فرهنگ فارسی منتشر شد قدر خدمت و کوشش دکتر معین روشنتر گردید. باید بگویم که دکتر معین سعه صدر نشان داد و بعد از مدتی ماجرا را فراموش کرد و اصلاً به دل نگرفت.

از خاطرات فکاهی که از مجله راهنمای کتاب بخاطر دارم این است که در آن مجله هم فصلی بنام «منتخبات» باز کرده بودیم که در آن از کتابهایی که عطر آنها خود می بویید و ضعف و سستی آنها محتاج انتقاد خاصی نبود فصولی نقل می شد. فصل «منتخبات» در یکی دو شماره بخصوص مدتی متوجه بعضی از انتشارات دانشگاه تهران بود که در کنار بعضی کتابهای دقیق و سودمند مشتی ترجمه‌های ناقص و مطالب بی سر و ته را هم به اسم تألیف منتشر می کرد. یک بار از یک کتاب حقوقی منتخباتی را نقل کرده بودیم و هنگام نقل آن بسیار هم خندیده بودیم. بعدها شنیدم که مؤلف بزرگوار آن همان منتخبات را با مباحثاتی به رئیس دانشکده و برخی همکاران ارائه داده بود و آن را نشان قدرشناسی از کار خود شمرده و ترفیعی طلب کرده بود!

یکی دیگر از خاطره‌هایی که از آن ایام دارم این است که وقتی بنگاه ترجمه و نشر کتاب ترجمه جمال زاده از نمایشنامه ویلهلم تل شیلر را منتشر کرد چند تن از منتقدان معترض شدند که نثرش مناسب قالب حماسی داستان نیست و مترجم شیوه‌ای را که مرسوم داستانهای خود اوست بر کتاب جاری ساخته. یکی از این ناقدان پر جوش و خروش آقای دکتر رحمت الهی بود که شبی ساعتها مرا به شنیدن انتقادات ریز و درشت خود مشغول داشت. پیدا بود که تنها به نوشتن نقدی در مجلات خرسند نیست. گفتم شما که چنین با جزئیات اصل نمایشنامه آشنایید و آلمانی به این خوبی می دانید و هم می دانید چه سبکی در ترجمه بکار باید برد چرا خودتان کتاب را از نو ترجمه نمی کنید؟ من با کمال میل انتشار آن را عهده دار می شوم، و اگر به ترجمه این اثر رغبت ندارید اثر دیگری از شیلر یا یکی از نویسندگان مهم دیگر آلمان را ترجمه کنید و نمونه‌ای از شیوه درست ترجمه بدست بدهید. خلعت مفیدی است و من متعهد نشر آن خواهم بود. غافل بودم که کسانی هستند که طبع آنها بیش از آن که به کار مثبت تمایل داشته باشد به ایراد و تعرض گرایش دارد. نشسته اند تا کسی کاری بکند و آن گاه میدان بیابند و آبی بر آتش خاطر پرخاشجوی خود پاشند و غیظ درون را سیراب کنند.

منتقد گرامی شاید مرا در گفتگو پر صبور یافت و مثل پهلوانی که مشت در پنبه بزند هدف مقاوم و مقابله گری در برابر ننید و تشفی خاطر نیافت. از این رو کتابی در انتقاد از ترجمه و یلهلم تل فراهم کرد و بطبع رساند. من شاد شدم زیرا انتقاد را لازمه پیشرفت کار کتاب و آگاهی طبقه کتابخوان می دانستم و تشویق آن را لازم می شمردم، چنان که جایزه ای معین کرده و اعلان نموده بودم تا هر کس بیشترین انتقاد را درباره کتابی که بنگاه ترجمه طبع می کند ارائه دهد بیست و پنج جلد از همان کتاب یا معادل قیمت آن دریافت خواهد داشت. در آن ایام بنگاه ترجمه و نشر کتاب یک کتابفروشی هم در میدان بهارستان بنام «الفبا»، بیشتر بمنظور ارائه بیواسطه انتشارات خود دایر کرده بود. الفبا تعدادی از ردیۀ دکتر الهی را سفارش داد و در پشت شیشه، جایی که نمایان باشد، در کنار ترجمه و یلهلم تل به نمایش گذاشت. پیغام امتنانی هم برای مؤلف فرستادم. چند ماهی گذشت. یک روز دو نفر از کتابفروشهای طهران، از جمله آقای رضوانی مدیر کتابفروشی ابن سینا (نفر دوم بخاطرم نمانده است) به دفتر من در بنگاه ترجمه آمدند و پس از تعریفی از کار بنگاه، معذرت گونه ای از نشر آن انتقاد پیش کشیدند و پیشنهاد کردند که اگر بنگاه مایل باشد کتاب را جمع کنند. من باور نداشتم که غرض من از تأسیس بنگاه ترجمه و آنچه در اصلاح وضع کتاب آرزو داشتم تا این حد پنهان مانده باشد. گفتم از شما تعجب می کنم. نه تنها من از انتشار این گونه انتقادهای، حتی اگر همه مطالب آن را هم درست ندانم، گله ای ندارم، بلکه از شما آقایان بسیار ممنون هم هستم که وسیله طبع کتاب آقای دکتر الهی را فراهم کردید. غرض کوششی در بهتر کردن محتوی کتابها، دقت ترجمه و بالا بردن سطح ذوق و دانش عمومی است و انتقاد یکی از وسائل این مقصود است. اگر به کتابفروشی الفبا بروید خواهید دید که بنگاه ترجمه خود در نمایش و فروش کتاب پیشقدم شده است.

مدتی طول کشید تا کتابفروشهای آن زمان پذیرفتند که ممکن است مؤسسه ای غرضی غیر از سود مادی در نشر کتاب داشته باشد. این غرض وقتی آشکارتر شد که بنگاه کتابفروشیهای طهران و شهرستانها را وسیله توزیع انتشارات خود قرار داد (هرچند بعدها متأسفانه این روش متروک شد و فروش انتشارات بنگاه در انحصار یک تن درآمد).

### ۳۳ - وصل یا فصل

باید حضرتعالی نوشت یا حضرت عالی، دانش نامه یا دانشنامه، خدا بتعالی یا خدای

تعالی؟

با نبودن مرجع صالحی که در مسائل خط و زبان راهنمای اهل قلم باشد و مانع آشفستگی شود اخذ تصمیم ناچار در عهده افراد و مؤسسات افتاده است. در برخی کلمات مرکب در طی زمان پیوستن اجزاء مرسوم شده، مثلاً آبیاری، شاهنامه، اعلیحضرت، پیشرفت، تندرستی، روانشناسی، بیکاری. در برخی دیگر هنوز راه اجتهاد بکلی بسته نشده: گفتگو و گفت و گو، پیشداوری و پیش داوری، هم‌ریشه و هم‌ریشه، زبانزد و زبان زد، اندوهبار و اندوه بار، جنابعالی و جناب عالی، نگاهداری و نگاه‌داری.

اخیراً تمایلی به پیوستن مشهود است و پیداست که برخی از دانشمندان و اهل تشخیص پس از تأمل پیوستن را برتر از گسستن یافته‌اند. مثلاً فرهنگ دهخدا لغت نامه بود و فرهنگ مفصل فارسی که در جریان طبع است لغتنامه است (ایران نامه، سال ۷، شماره ۲، یادداشت ۲۹ دیده شود) و عنوان دایرة المعارف بسیار سودمندی که در طهران زیر نظر شورای کتاب کودک برای دانش آموزان طبع می شود فرهنگنامه به قلم آمده. در همین فرهنگنامه به املاهایی از قبیل سرخرگ (رگهای سرخ) (ص ۴ و ۵)، زیستشناسی (ص ۸) و ته‌نشین کردن (ص ۹) و نظایر اینها برمی خوریم. دانشمند دقیق و صاحب ذوق آقای احمد بیرشک نیز وصل را بر جدایی ترجیح داده‌اند. مثلاً در کتاب بسیار سودمند تازه خود گاهنامه تطبیقی سه هزار ساله (طهران، ۱۳۶۷) که تحقیقی اصیل است و امید باید داشت که به انگلیسی هم انتشار یابد املاهای خورشیدیمهی و شمسیمری را برای Solar - Lunar (ص ۳) و تطبیقنامه (ص ۶) بکار برده‌اند. در پرداختی از مسالک المحسنین طالب زاده (کتابهای جیبی) دیدم بی‌قالب (ص ۱۱) و بیقانونی (۴) و روشینی (ص ۲۶) و ترقیطالبان (ص ۴) و آزادیطالبان (ص ۵) نوشته‌اند و در کتاب شیعه در اسلام مؤلف آن سید موسی بسط النسخ (طهران، چاپ سوم، ۱۴۰۳ قمری) «اهلیت اطهار» مرقوم داشته‌اند (ص ۲۱).

بنده هم شخصاً پیوستن را بر گسستن ترجیح می‌دهم، خاصه در عالم مهرورزی و جایی که سخن از سر و دست نازنین باشد. اما در مورد اجزاء کلمات چندان مطمئن نیستم. در خط نیز مثل زبان روشنی و صراحت مزیت مهمی محسوب می‌شود. بار اول که در کیلیله و دمنه به کلمه کبکنجیر برخوردم تصور کردم باید هفت هشت دست و پا داشته باشد. در دیستان چه شماتتها از معلم قرآنمان شنیدیم که چرا از عهده تلفظ فسیکفیکم‌الله و فلیبلونکم درست بر نمی‌آیم. خوب، در این موارد چاره نیست و خصوصیت خط تازی را که برخی حروف را بیدلیل آشکار بهم می‌چسباند و برخی را از هم جدا می‌کند نمی‌توان دگرگون کرد. ولی به چه موجبی باید دست از ترقی طلبی



برداشت و ترقی‌طلبی پیشه کرد؟ آیا زندگی بدون لزوم شمردن و دوباره شمردن دندان‌های جهانی‌بینی و زیست‌شناسی و آبنبات باندازه کافی دشوار نیست؟

دانشمندانی که پس از تأمل کافی دست به پیوستن کلمات زده‌اند پیداست در این اندیشه بوده‌اند که کلمات مرکبی که دلالت بر یک مفهوم می‌کنند رسم الخطشان نیز نشانی از وحدت مفهوم بدست بدهد. اما باید پرسید وقتی که در خطی حتی کلمات بسیط مثل آراسته و متداول و آرواره و ادراک و یادداشت چهار یا پنج پاره دارند بهم بستن اجزاء کلمه مرکب و بوجود آوردن ترکیبات عنکبوت‌مانندی مثل فرهنگ‌نویسان و زیست‌شناسی و ترقی‌طلبی چه فایده دارد. این تدابیر موقعی محملی داشت که خط ما چنین پیوسته و گسسته نبود. اگر در نوشتن فرانسه و انگلیسی، و بخصوص صورت امریکایی زبان اخیر، وصل کردن کلمات مرکب معمول شده حکم آن را دشوار می‌توان برخط فارسی جاری کرد. ما که حتی نیم‌من و ایران‌نامه را بعلت تکرار می‌م و نون نمی‌توانیم سر هم بنویسیم و در فهم معنی آنها هم دچار اشکالی نمی‌شویم، ما که گاه برای آسانی قرائت «به» و «می» را مثلاً در بعلت و میرفت جدا می‌نویسیم، از پیوستن کلماتی که جدایشان مانع درک وحدت یا ارتباط معنی آنها نیست چه طرفی می‌بندیم؟

خط فارسی صاحب نوعی خصوصیات دستوری است که موجب می‌شود مفهوم کلمات مرکب، اگر هم جدا نوشته شوند، آسان حاصل شود و وحدت معنی از نظر دور نماند. یکی از این خصوصیات کسره اضافه است. محتاج نیست که اهل بیت را سرهم بنویسیم مبدا ارتباط دو جزء پنهان بماند، چنان که آب حیات و قوس قزح و آتش رشته و حضرت والا را هم سرهم نمی‌نویسیم. از این رو حضرت عالی و جناب عالی را هم ضرورتی نیست که بهم بپیوندیم، هر چند در این مورد باید گفت که علت مرسوم شدن صورت پیوسته آنها با احتمال قوی این بوده است که معنی آنها در خطاب، از معنی لفظی آنها (درگاه والا و پیشگاه والا) تمیز داده شود.

خصوصیت دوم این است که در کلمات مرکب گاه یکی از اجزاء حاکم بر جزء دیگر است. مثلاً در فرهنگ نویسی و نگاه‌داری و جهان‌بینی و صف‌شکن و آدم‌کش و تاج‌بخش، جزء اول مفعول جزء دوم است و در امثال گران‌قدر و ریش سفید و سیاه‌بخت یکی از دو جزء صفت دیگری است و درک ارتباط میان دو جزء آنها محتاج وسیله خاصی نیست.

اما خصوصیت عمده در این مورد این است که زبان فارسی در مرحله کنونیش زبانی است بیشتر ترکیبی تا اشتقاقی و اهل زبان پیوستگی معنی کلمات مرکب را با آسانی

درک می‌کنند از این رو کلماتی مانند پیش‌داوری و هم‌ریشه محتاج پیوسته نوشتن نیستند.

با این همه تردید نیست که تحول خط نیز مانند تحول زبان همیشه تابع منطق نیست و مرسوم و متداول را ناچار باید پذیرفت. از این رو اگر کلماتی مثل سعادت‌مند و تهمتن و نیک‌بخت و آبدار و شاهزاده و یک‌دست و صفدر و گرانمایه و پلتن و شش‌ل و مردمدار و فرمانبردار و دستخوش و کمبود و دوستدار و دانشجو و ماهرو و شاهرخ و دل‌داده به این صورتها معمول شده، باید پذیرفت و غم به دل راه نداد، اما چون روانشناسی معمول شده است دلیلی نیست که زمینشناسی و آسایشناسی را هم با این انبوه دندان‌ها پذیریم. اگر دقت کنیم می‌بینیم که کلمات مرکب وقتی بصورت پیوسته معمول شده که از پیوستن آنها شکل‌های هزارپا مانند و عنکبوت‌گونه حاصل نمی‌شود. اصولاً چون سر هم نوشتن در القاء وحدت معنی چندان مؤثر نیست، اصل به گمان من باید جدا نوشتن باشد که هم مفید صراحت است و هم دیده‌آزار و مخل معنی نیست. بنابراین نگارنده ته‌نشین کردن و لغت‌نامه و شمسی - قمری و فرهنگ نویسی و آزادی طلبی و اهل بیت را به همین صورتها مرجح می‌دانم، بخصوص که خط ما با نداشتن اعراب و تشابه حروف و وفور نقطه و پیوستگی بعضی از حروف باندازه کافی برای خواننده مبتدی ایجاد دشواری می‌کند. بهتر است به دست خود بردشواری آن نیزاییم.

### ۳۴ - فارسی در اردو

برای برخی کارهای *Encyclopaedia Iranica* سفری به هند و پاکستان کرده بودم. در فرودگاه لاهور و کراچی به اعلانیهای راهنمایی نگاه می‌کردم. دیدم بعضی اصطلاحات فارسی را که در زبان خود ما بجا نمانده یا پُر مرسوم نیست در اردو بکار می‌برند و برخی از آنها می‌تواند راهنمایی برای ما در وضع لغات باشد؛ مثلاً تمباکونوشی منع هی برای No smoking که ما به جای آن «استعمال دخانیات ممنوع است» بکار می‌بریم. حصول سامان برای *Baggage claim* و توالی برای *Luggage trolley* و بین اقوام روانگی برای *International departure* که در آنها «نوشی» و «سامان» و «برائی» (از بردن) و «روانگی» همه فارسی است ولی ما خود در این معانی بکار نمی‌بریم.

توضیح: بخشهای اول تا ششم «یادداشت» نوشته استاد احسان یارشاطر در مجله ایران‌نامه و در زمانی که آن مجله زیر نظر من منتشر می‌گردید چاپ شده است.

## معشوق حافظ کیست؟\*

در شعر حافظ معشوق کیست؟ عشق چیست؟ گمان می کنم که طرح این سؤال باز می گردد به این سؤال اصلی که دیوان حافظ چه دنیایی در بر دارد. وی بیش از هر چیز از دو چیز حرف زده است: معشوق و می، و چون می در نزد او نماینده «آزادگی» است، پس در واقع همه چیز در این کتاب بزرگ بر گیرد این دو محور می چرخد، بدان گونه که می توانیم دیوان حافظ را «دفتر عشق و آزادگی» بخوانیم، همان گونه که این عنوان بر مجموعه غزلیات مولانا جلال الدین نیز می تواند اطلاق گردد.

و چون دیوان حافظ، عصاره تفکر و فرهنگ و تاریخ ایران را تا زمان خود، در خود فشرده و جای داده است، در واقع این سؤال، ما را روبرو خواهد کرد با چکیده تفکر و تاریخ و فرهنگ ایران در طی بیش از دو هزار سال. می بینید که موضوع، عمقی و پیچیده است و نباید انتظار داشت که بشود آن را در یک جلسه کوتاه مطرح نمود. از این رو تعجبی ندارد که می بینیم که از زمان حافظ تا به امروز، یعنی طی بیش از ششصد سال، هنوز به این سؤال پاسخ قطعی داده نشده است که معشوق حافظ چگونه کسی می تواند بود. اکثر مفسران و دوستان شاعر در طی این مدت این گرایش را داشته اند که آن را در آسمان بجویند که جز ذات پروردگار کسی نمی تواند بود. اینان، از این جهت به خود حق اتخاذ این نظر را داده اند که شعر حافظ، دو پهلو و گاه چند پهلوست، و راه را برای تعبیر و تفسیر گشاده می دارد، و بنابراین به قول خود او، در باره آن «هر کسی بر حسب

فهم گمانی دارد».

در پنجاه سال اخیر، چه در ایران و چه در خارج از ایران، قدری دقیقتر راجع به حافظ اظهار نظر شده است، ولی هنوز چنان که باید حق مطلب ادا نگردیده.

برای آن که ببینیم که حافظ چگونه عشق و معشوقی را در نظر داشته، نخست باید ببینیم که خود او چگونه کسی بوده است. این نیز کار آسانی نیست. او در میان گویندگان ایران این خصوصیت را دارد که چندگانه باشد و در تعریف معینی ننگنجد. در درجهٔ اول شاعر است، آن‌گاه متفکر و سپس عارف، ولی هیچ یک از اینها بتامی نیست. بنابراین، ناگزیر می‌رسیم به تعریف دیگری که هر چند مبهم و کلی، ولی راضی کننده‌تر است و آن: «رند» است، و خود او دوست می‌داشته که این صفت درباره‌اش بکار برده شود. رند یعنی فردی که همهٔ اعتقادات و نظریه‌ها را شناخته و هیچ یک را بتنهایی و تمامی نپذیرفته، و از مجموع آنها نظریه و مشی خاصی برای خود اتخاذ نموده، که باز مفهومش حق تردید دربارهٔ همهٔ باورهاست؛ از این رو آمادگی برای او پیدا می‌شود که به سبکباری و خلوص و روشن بینی نزدیک شود.

با این حال، وزنهٔ اصلی اندیشهٔ حافظ به جانب «عرفان» گرایش دارد، مانند عطار و مولوی، بی آن که سراپا آن را پذیرفته باشد. جرثومه‌های شک و چون و چرا که در شعرهای اوست و نیز گرایش به لذائذ خاکی و رگه‌های اندیشهٔ خیامی، که همواره با او هستند، او را از جرگهٔ عارفان معتقد خالص بیرون می‌آورند، و در وادی فکر، عنصری معرفی می‌کنند سکون ناپذیر و ناآرام. حافظ بنای یگانهٔ فکری ندارد، خرگاه فکری دارد که آن را هر جا که او را خوش آمد برپا می‌کند.

قوی‌ترین و مطمئن‌ترین جنبهٔ حافظ، در میان جنبه‌های چندگانهٔ او، شاعری اوست. او همهٔ اندیشه‌ها را از مجرای شاعرانه می‌گذراند. و کارگاه تخیل نیرومندش - که در سرشاری تخیل شکسپیر را به یاد می‌آورد - پیوسته در حال تلفیق کردن و هماهنگ کردن است؛ مانند یک آزمایشگاه laboratoire. او می‌کوشد تا در این آزمایشگاه «اکسیر زندگی» را کشف کند. از این رو حافظ، در راه پرپیچ و خم باریکی که به جانب روزنهٔ روشنایی در پیش دارد، از بکار گرفتن هیچ اندیشه و عاملی غافل نمی‌ماند: مادی و معنوی، خاکی و آسمانی، گناه و ثواب، گذرنده و پایدار، از گریهٔ نیمشب و ذکر، تا سوداهای شهوانی تند.

خواجهٔ شیراز در دنیای شاعرانهٔ خود، در درجهٔ اول پرستندهٔ زیبایی است، همشهری نامدارش سعدی این زیبایی را کلیدی برای همهٔ اسرار و معضله‌های زندگی

می دانست (اگر کلیدی برای آنها بتوان یافت) و او نیز چنین است. زیبایی در نظر او مرادف با خوبی نیز هست، و همان است که انسان را به کمال نزدیک می کند، و اگر راه بیرون شدی از بُن بست زندگی باشد، از طریق اوست. بدیهی است که زیبایی دو وجه دارد، یکی جسمانی و دیگری روحانی. و او از هیچ یک از این دو در نمی گذرد، و فراموش نمی کند که از دروازه جسم به جانب روح می توان رفت. جسم، سکوی پروازی است برای پریدن به جانب بالا.

از این رو، آن دسته از مفسران حافظ که معشوق او را در عالم معنی جستجو کرده و شراب او را شراب غیبی دانسته اند، باید از این اشتباه سالخورده بیرون آیند: معشوق و شراب وی هر دو گانه هستند.

بطور کلی خطاب عاشقانه حافظ بر سه نوع از معشوق می تواند اطلاق گردد: یکی موجودی که می توانسته است یکی از انسانهای زمان او باشد... بگیریم دختر همسایه یا شاهزاده خانمی که در کاخ زندگی می کرده و از پشت پرده با حافظ هم سخن می شده؛ و یا بانویی که در یکی از غرفه های مجلس وعظ به شنیدن می نشسته، و چون به خرامش می آمده، پیکر بلند باریکی را در زیر چادر به تموج می آورده و تنها دو چشم سیاه سوسوزن پنجره های وجود او بودند به سوی دنیای پهناور خواست.

منظور این است که این معشوق، با گوشت و پوست و خون در زمان حافظ می زیسته است. نمونه ابیاتی که اشاره صریح به معشوق خاکی داشته باشند، در یادداشتهای من بیش از صد مورد است؛ در حالی که شماره ابیات ناظر به عشق معنوی خالص از سی چهل در نمی گذرد. در بسیاری از موارد شعر دو پهلوست، و ناسوتی و لاهوتی هر دورا در بر می گیرد، و تعبیر را می توان یکسان به جانب این یا آن سوق داد.

نوع دوم معشوقی است که سیمای روشنی ندارد؛ درست نمی توان دریافت که زن است یا مرد، پیر است یا جوان، زنده است یا مرده. موجودی است نیمه آرمانی، نیمه واقعی، که مبین انسان کامل است و حافظ تمام عمر در جستجویش بوده.

این معشوق همه خصوصیات جسمی و معنوی یک «انسان والا» را در بر دارد، و نمونه برجسته آن موجودی را شامل می شود، که هم تن زیبا دارد و هم روان زیبا. دست یافت به این معشوق، شخص را به قلّه رفیع زندگی و به نقطه ای که مقصود حیات است رهبری می کند. از همه وجودهای دیگر و خاکیان دیگر بی نیاز کننده می شود. او عصاره خلقت است، و وقتی او بود، می توان از سر همه مخلوقهای دیگر درگذشت.

در وجود این موجود، عاشق و معشوق به هم می پیوندند و یکی می شوند، زیرا معشوق،

موجود آرمانی ای است که هر کسی آرزوی یکسان شدن با او را می‌کند و در او این دو وجه به تحقق پیوسته است: ۱ - کمال نفسانی و جسمانی. ۲ - در امان ماندن از پیری و بیماری و زوال.

نوع سوم، معشوق عشق عرفانی است، که از سنائی تا هاتف اصفهانی، شورانگیزترین کلمات را به خود اختصاص داده است. این معشوق، مفهوم بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد. در مرکز آن پروردگار است: فرمانروای کائنات، واجد همه زیباییها، که جمیع نیروها و نورها و آگاهیهها را در خود جمع دارد، آغاز و پایانی برایش نیست، زاده نشده و نازاینده است. اینک راجع به هر یک توضیحی بدهیم:

حافظ عشق خاکی را نه تنها خوار نمی‌گیرد، بلکه مانند خاک کویری به آن تشنه است. در واقع می‌توان گفت که غشاء غلیظی از خواهندگی، مانند مُشکی که در نافه از خون منعقد مایه گرفته است، شعر او را در بر می‌گیرد. توارث، نژاد، فرهنگ و اقلیم، دست به دست هم داده‌اند و از شاعر گوشه‌نشین شیراز یک عشق ورز برجسته ساخته‌اند، که نیاز جسمانی او سیری ناپذیر است، و تنها زبان شعر با تلاش مداوم جانکاه، شرح آن را به بیان می‌آورد.

باشنده سرزمینی خشک و پر آفتاب، پرورده تمدنی که نیاز جنسی را در پرده‌های تودرتوی رمز می‌پنجیده، وارث عطش درونی ای که پشت اندر پشت به او رسیده، و در وجود او رسوب کرده؛ وابسته به خانواده‌ای متوسط، احیاناً فقیر، که تحصیل طلبگی داشته، و تمام دوران نوجوانی و جوانی را در عزلت مدرسه، در حجره‌های نیمه تاریک خیال‌انگیز، و در میان کتابهای کهن غبار آلود گذرانده، و در جوی دم زده که در آن محرومیت سیاه، مانند زغال بصورت قابل اشتعال در می‌آید: این است آنچه شخصیت او را تکوین داده. و اما بعضی از کتابهای مورد مطالعه او اگر فقه بوده، در آنها بمصداق «لا حیاء فی الدین» از ذکر بعضی جزئیات در مورد اقناع نیاز جنسی خودداری نمی‌شده، و اگر در زمینه ادبیات بوده، در میان آنها آثار عاشقانه کم نبوده، و در رأس آنها، داستان یوسف و زلیخاست که تفسیرها با آب و تاب بسیار به شرح آن می‌پرداخته‌اند: از دست بردن زنان مصر تا غنغ زلیخا، و آینه‌هایی که وی در خلوتخانه خود کار گذارده بوده، تا از هر سو، پیکر او و یوسف در آنها منعکس گردد. برای یک جوان فقیر طلبه، همه عوامل قوام آمدن در عشق جسمانی فراهم می‌بوده، و اگر این جوان استعداد خارق‌العاده‌ای، چون استعداد حافظ داشته باشد، تعجبی نیست که تواناترین سراینده ذخائر تن آدمی در زبان فارسی از کار در آید.

و همهٔ اینها را بگذاریم در یک دوران منحنی تاریخ ایران، که دوران حافظ است، و در این زمان امکان ابراز وجود، تحرک، دست یافت به خشنودیهای که زندگی در یک محیط باز و شاد و بارور ارزانی می‌دارد، فراهم نیست. عنصر تیزبین و حساسی چون حافظ، ناگزیر باید در این محیط در خود فرو رود، و هر چه می‌جوید از درون بجوید، و به این سبب کارگاه درونی خود را که جولانگاه اوست، به حدّ اعلی پیچیده و گسترده کند.

از همهٔ اینها که بگذریم می‌رسیم به طبیعت شخص خواجه. گرچه ما از سرگذشت زندگی او اطلاعی در دست نداریم، ولی از شعرهای خود او استنباطهایی می‌توانیم بکنیم، و آن این است که مردی است گوشه‌گیر، محتاط، و دور اندیش که همهٔ افق زندگی آفاقی خود را به همان شهر شیراز محدود کرده است. چند سالی از زندگی او (در دوران میانه سالی) در زمان فرمانروایی امیر مبارزالدین بر شیراز گذشته است (۷۵۴-۷۵۹ ه.ق.) که دورانی همراه با تحجر و تعصب و عسرت است، و دورانهای دیگرش نیز پر از کشمکش و ناایمنی. نتیجه آن که چنین کسی در معرض آن است که هر چه می‌جوید از خود بجوید.

مجموع این عوامل به حافظ که ایرانی تمام عیاری بوده، شخصیت دوگانه بخشیده: با آن که طبعی کناره‌جو و خلوت‌گزین داشته، خود را ملزم می‌دیده که گاه بگاه در مجلس اعیان و حتی پادشاه شرکت جوید، و با آن که از صحبت اهل ریا، چه متشرع و چه دیوانی، تبری داشته، بنا بضرورت یا مصلحت با آنها بیامیزد، و حتی گاهی تصدیق حرف نماید. از این‌روست که گاه در یک مجلس، «حافظ قرآن» است و در مجلس دیگر «دردی کش»، و پنهانی در زیر «عبا» شیشهٔ شراب حمل می‌کند، در حالی که در هیأت و حالتی بوده است که مردم گمان می‌برده‌اند که دفتر دین یا دانش<sup>۱</sup> است. و با آن که بزرگترین مخالف تزویر است، خود او ناچار می‌شده است که بزرگترین تزویر کنندهٔ زمان نیز باشد، زیرا اگر آنچه را که در دل داشت آشکار می‌کرد، به سرنوشت شهدایی چون شهاب الدین سهروردی و عین القضات همدانی دچار می‌شد. البته فرق تزویر او با تزویر کسانی که نکوهششان می‌کرد آن است که آن را دکان کسب قرار نمی‌دهد، از آن سوء استفاده نمی‌کند، به آن آگاه است و از آن بیزار.

\*\*\*

اکنون پردازیم به بعضی نمونه‌هایی که می‌توان در دیوان حافظ راجع به این معشوق سه‌گانه پیدا کرد.

نخست معشوق حاکی: تعداد چندی غزل و تک بیت، برای ما تردیدی راجع به عشق جسمانی حافظ باقی نمی‌گذارند. یکی این غزل است:

حال دل با تو گفتم هوس است      خبر دل شنفتم هوس است...  
شب قدری چنین عزیز و شریف      با توتا روز خفتم هوس است  
وه که دُرَدانه‌ای چنین نازک      در شب تار سفتتم هوس است

(غزل ۴۲)

این شیوه کار حافظ است که در بیان خواش، اصطلاحات مذهبی و عرفانی بکار گیرد، زیرا هر دو دارای این منشأ مشترک اند که از حدت و قوت درون مایه می‌گیرند. در این غزل شب کام را «شب قدر» می‌خواند، و در غزلی که هم اکنون ابیاتی از آن خواهیم آورد، معشوق زمینی را در مقام «شاهد قدسی» و «مرغ بهشتی» می‌نهد:

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت      وی مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت  
خوابم بشد از دیده در این فکر جگر سوز      کاغوش که شد منزل آسایش و خوابت<sup>۲</sup>

(غزل ۱۵)

و اکنون این غزل:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد      قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد...  
مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم      کنار و بوس و آغوشش چه گویم چون نخواهد شد؟

(غزل ۱۶۵)

و یا این غزل معروف:

دلَم رَمیده لولی وشی است شورانگیز      دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز  
فدای پیرهن چاک ماهرو یان باد      هزار جامه تقوی و خرقه پرهیز

(غزل ۲۶۶)

چنان که می‌بینیم حافظ بنا بر روش خود می‌تواند در یک غزل از زمینی به لاهوتی نوسان کند، چنان که در همین غزلی که ذکر شد پایانش به این بیت عرفانی می‌رسد:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست      تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز  
در غزل ذیل یک شب کام تمام عیار زمزمه می‌شود. ردیف «که مپرس» خود حاکی از گناه آلوده بودن عشق است:

درد عشقی کشیده‌ام که مپرس      زهر هجری چشیده‌ام که مپرس  
تا آن جا که:

من به گوش خود از دهانش دوش      سخنانی شنیده‌ام که مپرس



سوی مز لب چه می گزی که مگوی لب لعلی گزیده ام که میپرس  
(غزل ۲۷۰)

در این جا وصفی که از معشوق می کند، جز به موجودی که دارای گوشت و خون و گرمای تن است نمی تواند اطلاق گردد:

ببرد از من قرار و طاقت و هوش بُت سنگین دل سیمین بنا گوش  
نگاری چابکی شنگی گله دار ظریفی مهوشی تُرکی قباپوش...  
دل و دینم دل و دینم ببرده ست بر و دوشش بر و دوشش بر و دوش  
دوای تو دوای توست حافظ لب نوشش لب نوشش لب نوش  
(غزل ۲۸۲)

خود تکرار کلمات، نشانه ای از عطش درونی گوینده است. چگونه بتوان پذیرفت که کسی آرزوی «سُفتن دردانه» معشوق آسمانی بکند، و یا او را به صفاتی چون «لولی و ش» و «دروغ وعده» و «قتال وضع» و «رنگ آمیز» و «سنگین دل» و «شنگ» خطاب نماید؟ بی شک «پیرهن چاک ماهرویان» نمی تواند کنایه از گریبان آسمان باشد. آن جا که «هزار جامه تقوی و خرقه پرهیز» فدای این پیرهن چاک می کند، به این «قسمت ازلی» بشر که سرشتش گناه کردن است گردن می نهد، و خط بطلان بر همه حرفهای منبریان می کشد. آنچه آورده شد، فقط چند نمونه بود، و برای آن که بنماید که اندیشه عاشقانه حافظ در کجا سیر می کرده، کافی است. حافظ تنها یک عاشق پریده رنگ رماتیک نبوده است، مانند «ورترا» یا «رُنه» یا مجنون خود ما در ادبیات فارسی، بلکه عاشقی واقع بین و نقد طلب است. نه تنها چشم عقاب واری برای دیدن دارد، که از پس پنجره، در تاریکی شب، از پس چادر، می بیند؛ بلکه با تمام حواس خود به اجزاء وجود معشوق نفوذ می کند، و یا او را به جانب خود می کشد: با شامه او را از دور می بوید، طعم او را می چشد، صدایش را می نوشد، و سراپای بدنش را چنان به نیروی نگاه و شامه و شنوایی لمس می کند، که بی آن که به او نزدیک باشد، گویی همواره با او در مصاحبت است. وقتی می گوید:

گر من از باغ تو یک میوه بچینم چه شود پیش پایی به چراغ تو ببینم چه شود؟  
(غزل ۲۲۸)

گویی صدایش از ته چاه قرون بیرون می آید، صدای نیازمند و استغاثه گر. وجود وی را چراغی می بیند، چراغ تن، که راه او را به سوی روشن بینی و رهایی می گشاید، مانند

تشنه‌ای که می‌خواهد تن معشوق را جرعه جرعه بیاشامد، یا در این بیت:

به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر      به یک شکرز تو دلخسته‌ای بیاساید؟

(غزل ۲۳۰)

درجه خواستن را از این کلمه «لابه» می‌توان دریافت.

و این ارتباط عالم روشن‌بینی با اقناع نیاز جسمانی، بارها تکرار شده: نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست... آرامش، روشن‌بینی، شکفتگی وجود، عروج روحی، همه با جسم ربط پیدا می‌کند، و به همین سبب «بوی» که حیوانی ترین حس‌هاست آن قدر در نزد حافظ اهمیت دارد.<sup>۳</sup>

حافظ در شعرهای خود صدها بار تکرار کرده است که چه می‌خواهد، و جای ابهامی

باقی نگذاشته است:

قد بلند تو را تا به برنمی‌گیرم      درخت کام و مرادم به برنمی‌آید

(غزل ۲۳۷)

یا:

وگر طلب کند انعامی از شما حافظ      حوالتش به لب یار دلنواز کنید

(غزل ۲۴۴)

عطشانی خود را از این روشنتر می‌توان بیان کرد که در این غزل آمده است:

تا آن‌جا که:      مرا می‌بینی و هر دم زیادت می‌کنی دردم      تو را می‌بینم و میلم زیادت می‌شود هر دم

شبی دل را به تاریکی ز زلفت بازمی‌جستم      رخت می‌دیدم و جامی هلالی بازمی‌خوردم

کشیدم در برت ناگاه و شد در تاب گیسویت      نهادم بر لب لب را و جان و دل فدا کردم

(غزل ۳۱۸)

و گاهی با ظرافت تمام، این اصل فرویدی را بیان می‌کند که معشوق، همان مقصود زندگی است:

مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست؟      به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

(غزل ۳۹۳)

و این نیاز است که بر همه نیازها، حتی نیاز روحانی غلبه می‌کند:

می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد      محراب ابروی تو حضور نماز من

(غزل ۴۰۰)

بی هیچ ندامت و تأسفی، و گاهی با بیغمی طنزآمیزی است که می‌بیند زیبایی راه ایمان

را می زند:

بالا بلند عشوه گر نقش باز من      کوتاه کرد قصه زهد دراز من  
(همان غزل)

یا:

شوق لبست برد از یاد حافظ      درس شبانه ورد سحرگاه  
(غزل ۴۱۷)

یک غزل معروف دیگر نیز داریم که سراپا در ستایش معشوق جسمانی است، و آن غزل «دامن کشان همی شد در شرب زر کشیده...» است (غزل ۴۲۵). هر وصفی که در آن آمده از «لعل دلکش» و «خنده دل آشوب» و «خرامش با گام آرمیده» و «عرقی که بر صورتش نشسته...» همگی سرشت خاک گناهکار دارند، و در پایان آرزو می کند که این «میوه رسیده» به دست او افتد.

این خواهندگی او را چنان در بر گرفته (باز این جا یک اصل دیگر فرویدی) که زیبایی و دلپسندی جهان را از وجود او می بیند:

گر غالیه خوشبو شد در گیسوی او پیچید      و روسه کمانکش گشت در ابروی او پیوست  
(غزل ۲۷)

و رونق باغ جهان وابسته به وجود اوست:

مگر تو شانه زدی زلف عنبر افشان را      که باد غالیه سا گشت و خاک عنبر بوست  
(غزل ۵۸)

جهان بی وجود معشوق واجد هیچ ارزشی نیست:

بی تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم؟  
(غزل ۳۴۵)

یا:

جان بی جمال جانان میل جهان ندارد  
(غزل ۱۲۶)

پیش از آن که از این قسمت بگذریم، ببینیم که زیبایی تن در نظر حافظ چیست. معشوق مورد نظر حافظ سفید بدن است، گاهی سیاه چرده، همواره بلند بالا، کشیده چون سرو، که سنگین و نازان راه می رود، مانند کبک.

و این زیبایی سالم است: روئی برافروخته، لب سرخ و چشمهای روشن کشیده سیاه. موهای بلند سیاه انبوه شکن در شکن (که آن نیز نشانه سلامت است)، چنان قوی که تابداده آن می تواند مانند کمندی بر گردن عاشق بیفتد و او را صید کند، و از فرط انبوهی مرموز، مانند جنگل شبانگاهی است. پرپشتی و بلندی زلف از نشانه های کهن زیبایی

در ادب فارسی است. نشانه سلامت و بارآوری. آشفتگی آن نیز حالت وحشی و خواهشمند به صاحبش می‌بخشد، مقداری حالت بی‌پروایی. افشان بودنش نشانه روندگی و رمندگی است. همه این صفتها از لحاظ روانشناسی و کیفیت جسمانی معنی دار هستند.

چشم خمار و خواب آلوده که در ادب فارسی و حافظ از آن زیاد یاد می‌شود، از تسلیم و رخوت شرقی حکایت دارد، و نشانه حالت انفعالی *passivite* معشوق است که خود را به عشق رها می‌کند، معشوق خوب شرقی نباید عشق بورزد، عشق ورزیدن کار عاشق است، او باید بی‌ابراز وجود، خود را به عشق رها کند. در واقع فاعل و مبتکر عاشق است، درست مانند دو نیروی مثبت و منفی که به هم می‌رسند و ایجاد اثر می‌کنند. مرغوبیت روشنی پوست به سبب وضع اقلیمی ایران است که گندمگون پرور است و در آن روشن چهرگان جزو اقلیت کمیاب و ممتاز هستند، و از آن جا که روشنی در گل خود همواره مطلوب بشر بوده، جستجوی آن در رنگ پوست نیز که یاد آور روشنی روز می‌شود، نیز ادامه یافته.

و این سفیدی پوست با سیاهی زلف در شعر شاعران ایران و از جمله حافظ، تعارض مرغوبی ایجاد می‌کنند، و یکی نشانه کفر و شب و ظلمت می‌شود، و دیگری نشانه روز و ایمان و فروغ؛ و این دو مکمل و ملازم یکدیگر می‌گردند، و هر یک زیبایی دیگری را می‌شکفاند.

درازی مژه نیز مانند زلف، در سیاهی و سایه‌داری خود، ترکیب و رنگ صورت را به جلوه بیشتری می‌آورد.

در شعر حافظ، اندام و سیمای معشوق یک میدان تموج و تناسب و تنوع و تعارض است، که در مجموع خود بتواند این ترکیب بدیع افسون کننده را بوجود آورد.

زیبایی مورد پسند او چندان دور نیست از زیبایی مطلوب یونانیان قدیم، و یا اروپای دوره رنسانس. البته خصوصیات شرقی که رنگ را تیره‌تر می‌داشته، و خطوط چهره را قدری زمخت‌تر می‌کرده، باید در نظر داشت. از این که بگذریم، برو دوش و اندامی که ما در ونوس میلو، یا صورتهایی که در نقشهای لئوناردو داوینچی و رافائل می‌بینیم، در همان خط فکری حافظ است. در ایران، چون اندامها پوشیده بوده، اهمیت آنها در زیبایی کمتر بازگو می‌شده است. بیشتر وصف صورت است، و البته مجموع ترکیب بدن، در کشیدگی و رعنائی خود، سر و عارض را به جلوه می‌آورد. تفاوتی که در این جا با معیارهای زیبایی غربی داریم، صورت گرد و قدری گوشتین است. در زیبایی یونان و

زنسانس اروپا می‌بایست یک پرده گوشت باشد، که در ایران هم همان را توقع می‌داشتند.

صورت گرد که مثال آرمانی آن، ماه تمام بود، و نقش «خورشید خانم» که آن نیز نموداری از زیبایی متداول است نشانه‌ای از ذوق عموم را به ما عرضه می‌دارد. این گرایش در سایر نقوش ایران بعد از اسلام نیز دیده می‌شود.

عامل مساعد در این میان، زلفها بوده‌اند که بلند بوده و به دو سومی افتاده و گردی صورت را تعدیل می‌کرده‌اند. گذشته از این، خال و چاه زنخدان و شکستگی زلف بر عارض که «گسمه» خوانده می‌شده، از یکنواختی آن می‌کاسته. نکته قابل توجه آن است که در ترکیب وجود معشوق همیشه دو حالت متعارض مورد نظر بوده است یکی تعرض و ستیز و دیگری تسلیم و انفعال.

از یک سو همه اجزاء صورت به چیزی که مربوط به جنگ یا گزند باشد تشبیه شده‌اند: مانند کمند زلف (یا زره زلف) و کمان ابرو، و تیر مرگان و مژه برگشته مانند خنجر، و خال فریبنده مانند گندم آدم، و چاه زنخدان، و عقرب زلف (همان کسمه) و آتش رخ، در این تلقی معشوق باید حالت متجاوز و ستمکار داشته باشد.

از سوی دیگر تشبیه‌های لطیف و نوازشگر مورد نظر بوده، و آن انواع گلها و گوهرهاست، چون نرگس چشم و گل عارض و بنفشه زلف و هلال ابرو و ابریشم مژه و یاس تن و صنوبر قد و نارپستان و سوسن زبان و فندق انگشت و سیب زنخدان و لب چشمه نوش؛ و از گوهرها، یاقوت دهان و صدف دندان و مروارید گوش و سیم تن و ساق و ساعد؛ و از حیوانات بی آزار، گردن چون آهو و شکم چون قاقم و میان چون مور و خرامیدن چون کبک و سخن گفتن چون طوطی، و از این قبیل...

از این رومی بینیم که معشوق دارای دو صفت حمله‌ای و دفاعی با هم است. باید هم از پا در افکند و هم از پا در آید. ولی او در عمق، و به رغم این ظاهر پرخاشگر و مسلح، منفعل و تسلیم است. به محض این که نام معشوق بر خود گذارد، در پنجه عاشق اسیر است.

پذیرنده است نه متعرض. این حالت را می‌توان از چشمهای مخمور و مظلوم آهووار او دریافت. حالتهای او حاکی از آن است که پیوسته در معرض شکار شونده‌گی است. مانند غزال گردن می‌کشد تا صیاد را از دور ببیند. مانند کبک، بیخبر و غافل می‌خرامد، مانند طاووس مست خود را می‌آراید، زیرا نیازمند رغبت و تهاجم عاشق است.

در امر زیبایی، البته عوامل طبیعی را نیز نباید از نظر دور داشت، مانند آنچه برای

باروری و بچه آوردن عامل مساعد شناخته می‌شده است، چون سینه پهن و پستانهای مدور برجسته، میان باریک و نشستگاه گرد، شکم که کمی برآمده است، در واقع همان گونه است که ما در مجسمه‌های یونان قدیم بازمی‌شناسیم. رانها می‌بایست پُر و محکم باشد، وانگشتها نه باریک، بلکه کمی دُور برداشته، مانند فندق.

از لحاظ خُلق و خو این موجود می‌بایست، در عین سنگدلی و ستم‌پیشگی - که طبیعت صنفی اوست - از یاد نبرد که «طعمه‌ای» بیش نیست. رمنده نزدیک شونده است. هم التهاب دارد و هم اطاعت. هم ناز و کرشمه و هم ایثار، خلاصه قاتل قاتل و گُشنده از پیش کشته شده است. حالت‌هایی که معشوق را در عین پرهیز در حالت آمادگی قرار می‌دهد. یکی از وصف‌های مورد علاقه حافظ، وصف معشوق «خوی کرده» است، یعنی طپنده از شور و خواهش. می‌توان دانه‌های عرق را که به مروارید تشبیه می‌گردد، در گرمای شیراز خوب در نظر آورد. این نشانه «حاضر یراق» بودن معشوق است که مانند جویبار به سوی عاشق سرازیر می‌گردد، تا در زیر قدم او جاری شود.

حافظ بر یک نکته تکیه خاص دارد و آن «آن» است، چیزی و حالتی و خاصیتی که فراسوی زیبایی، فراسوی کشش جسمی است و آن جرّقه وجودی هر فرد است که به کمک آن بدن گرم می‌شود، و ذخائر پنهانی وجود را که در حفره‌های گمشده روح نهفته است بیرون می‌ریزد. «آن» بطور کلی وصف ناپذیر است.<sup>۴</sup> یک مجموع است، که از برخورد روان و تن جرّقه می‌زند و حادث می‌شود. باریکترین خطی است که در آن، جسم به روح و روح به جسم تبدیل می‌گردد. گاهی آن را «لطیفه‌ای نهانی» می‌خواند.<sup>۵</sup> و گاه در مفهوم عامیانه به نمک تعبیر می‌کند (هرگز سیاه چرده ندیدم بدین نمک)، و گاه نیز به «شیرینی» (آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست)، ولی کلمه «آن» از همه جامع‌تر است.

خلاصه معشوق تا حدی می‌بایست جامع اضداد باشد. نه آن قدر مطیع و شرمگین و سر بزیر که به شیء بودن نزدیک گردد، و نه دریده و گستاخ که از لطافت او بکاهد. به قول فردوسی «به یک دست آتش به یک دست آب»، در آن واحد افروزنده و فرو نشاننده. در عین آن که فرشته خوست، شیطانیت را از یاد نبرد، (گر چه پری‌وش است ولیکن فرشته خوست).

و این معشوق جامه و آرایش و تعبیه‌هایی متناسب با زیبایی خود دارد، برای این که «آن چنان را آن چنان‌تر» کند. جامه بلند، از حریر یا زربفت، چنان که بر زمین کشیده می‌شود،<sup>۶</sup> و گوشه‌ای از سینه از چاک پیراهن پیدا بوده، این لخته برهنه را به طلوع ماه از

گوشهٔ آسمان تشبیه می کردند.

آرایشها عبارت بوده است از غالیه (معجونی از مشک که بر زلف نهاده یا بر تن مالیده می شده) و خال و وسه و کسمه و سورمه و سرخ کردن انگشتان، و البته عطرهاى برانگیزنده. این آرایشها برای آن بوده که بر حدت تأثیر اجزاء بدن بیفزاید. فی المثل برای آن که ابرو را کشیده تر و گونه را سرختر نشان دهد و از این نوع. بخصوص مواد بوی انگیز مقام مهمی داشته مانند مشتقات عنبر و مشک و عطرها، که چون با بوی زلف و عرق تن همراه می شدند، تأثیر رباینده ایجاد می کردند.

سورمه و روغنهای جلا دهندهٔ چشم نیز، زیرا چشم عضو فوق العاده با اهمیتی بوده، و می بایست دو حفره ای باشد که بقول بودلر «رمز به طرز ابر آلودی از آنان ساطع گردد.» حافظ از زیورها یاد نمی کند، زیرا توجه او بیشتر به خود وجود است و نه اشیائی که به نحو مصنوعی از خارج بر آن افزوده می گردد. در یک جا این بی اعتنائی را بصراحت بر زبان می آورد:

ز من بنیوش و دل در شاهدی بند      که حسنش بستهٔ زیور نباشد

(غزل ۱۶۲)

زیورها در آن زمان دستواره و انگشتری و گردن بند و گوشواره و خلخال و کمر بند بوده اند، درشت و ریزان که هنگام حرکت به صدا می آمده اند، با نوایی دعوت کننده. یک قرینهٔ دیگر بر عنایت حافظ به معشوق جسمانی، اشاره های متعدد او به ضرورت «پولدار بودن» و گله از تهیدستی خود بوده است، چون در اینها:

من گدا و تمئای وصل او هیهات      مگر به خواب ببینم خیال منظر دوست

(غزل ۶۱)

شاهدان در جلوه و من شرمسار کیسه ام      بار عشق و مفلسی صعب است می باید کشید

(غزل ۲۴۰)

عشق است و مفلسی و جوانی و نوبهار      عذرم پذیر و جرم به ذیل کرم پیوش

(غزل ۲۸۵)

بدان کمر نرسد دست هر گدا حافظ      خزانه ای به کف آور، ز گنج قارون بیش

(غزل ۲۹۰)

من گدا هوس سرو قامتی دارم      که دست در کمرش جز به سیم و زر نرود

(غزل ۲۲۴)

وضع مالی او اجازه نمی داده است که به کسانی که مورد دلخواهش بودند دسترسی

پیدا کند، و در میان آنان چه بسا کسانی بوده‌اند که اعیان شهر با پول با آنان سر و کار می‌یافتند.

قرینه دیگر اشاره‌های مکرر او به پیری است که نیروی جسمانی را به تحلیل می‌برد، ولی دل آرزومند را با همان عطش جوانی نگاه می‌دارد. نوع اشاره‌های حافظ به پیری، قدری با شاعران دیگر فرق دارد، مثلاً در قصیده معروف رودکی (مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود...) و یا شکایتهای متعدد فردوسی به پیری حرف بر سر خستگی تن، کاهش حواس، دردهای ناشی از کهولت، و بطور کلی درماندگی و سستی اندام است. در حافظ از این مقوله اشاره‌ای نیست. او پیری خود را در رابطه با معشوق می‌نگرد. شاعر دیگری نمی‌شناسیم که باندازه او و با تکرار تا این پایه معشوق، در پیری او حضور داشته باشد.

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد... (غزل ۱۱۰)  
یا:

اگر آن طایر قدسی زدم باز آید  
عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید  
(غزل ۲۳۶)  
و نگران است که:

... باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد  
یا آرزو می‌کند که:

در این باغ ار خدا خواهد دگر پیرانه سر حافظ  
نشیند بر لب جویی و سروی در کنار آرد  
(غزل ۱۱۵)  
و یا حسرت می‌خورد که:

چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون آی  
زندت و هوسناکی در عهد شباب اولی  
(غزل ۴۶۶)

و سرانجام مانند داود، امیدوار است که از برکت وصل معشوق جوان، جوانی را بازیابد:  
گر چه پیرم تو شبی تنگ در آغوشم کش  
تا سحر گه ز کنار تو جوان برخیزم  
(غزل ۳۶۶)

یا:

هر چند پیر و خسته دل و ناتوان شدم  
هر گه که یاد روی تو کردم جوان شدم  
(غزل ۳۲۱)

این باز می‌گردد به این اندیشه کلی که حافظ، هستی، سعادت و مرگ را در ارتباط



با معشوق می بیند. خارج از آن چیزی برای او معنی ندارد. در نظر او اگر کلیدی برای گشایش معمای زندگی باشد، معشوق است. در این جا معشوق کسی است که جزئی یا تمام اکسیر هستی را در اختیار دارد، ولو یک شب، ولو چندگاهی سر بردن با او، این توهم بازگشت به شکفتگی عمر را به سر می آورد.

ولی عشق پیری خالی از دردسر نیست؛ انگشت نمایی، کشاکش وجدان و چه بسا سرزنش خانواده، آرزو بردن می گوید و پاسخی از جانب نیروی طبیعی نمی گیرد؛ و در مجموع، احساس شرمساری و حسرت است. ولی او، لاقلاً در باطن خود، به هیچ یک از اینها اعتنا ندارد. مانند هلندی سرگردان اپرای واگنر، تنها معشوق می تواند موجب بازخرید عمرش شود که مانند «تیری که بشد از شست»<sup>۷</sup>، در کار رفتن است.

در آستانه مرگ به این آخرین دستاویز دست زده است؛ باید خیالی یا حقیقی، از هول نابودی بکاهد.

دوم انسان جامع: نخواستم اصطلاح «انسان کامل» را بکار ببرم، زیرا کمال وجود ندارد و خود حافظ هم گسرد این کلمه نگشته، و اعتقادی به آن ابراز نداشت، می گوید: «که نیستی است سرانجام هر کمال که هست» (غزل ۲۵) یعنی کمال در خود نمی پاید.

انسانی که در این مبحث مورد نظر است، نیمه آرمانی و نیمه واقعی است، به جانب خدا حرکت کرده، بی آن که به آن برسد. انسانی است که نه هست، بلکه آرزو می رود که ای کاش می بود.

چون آدمیزاد به تجسم خدا دست نمی یافته، گوشه ای و جلوه ای از آن را در آدیان جُسته و کوشیده است تا صفات او را بر آنان تطبیق دهد. در عرفان، آرزو و مقصود بشر پیوستن به کلّ بوده تا او را از نابودی و نقص برهاند.

در اندیشه عرفانی، کائنات بر گرد کاکل انسان می چرخد، هست و نیستها به او بازمی گردد، مرکز وجود و «خلیفه الله» است، یعنی نایب مناب خدا بر روی خاک. و چون این اعتقاد بوده است که خدا انسان را به صورت خود آفرید، و انسان دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است، پس صفات حق در دو جلوه صورت و معنی، در وجود بشر تجلی می کند، بدین معنی که یا صورت زیبا می باید و یا روان زیبا. انسانهای برگزیده حق، از یکی از این دو موهبت برخوردارند، و یا هر دو. پس در این جا، زیبایی صوری نیز

جزو بخششهای خاص الهی شناخته می‌شود، که نمونه برجسته آن یوسف بود. عرفا، پرستش زیبایی انسانی را با این استدلال توجیه می‌کنند، یعنی آن را صفت و موهبت الهی می‌خوانند که هر زیبارویی جلوه‌ای از آن را در خود دارد.<sup>۸</sup> پس به این حساب زیباییان بندگان برگزیده خدا هستند و واسطه میان خلق و او، و با دوست داشتن آنها، شخص، خدا را دوست می‌دارد، و با انس با آنها با خدا انس می‌گیرد. این حدیث معروف هم البته کمک بزرگی به این استدلال می‌کند که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ، يُحِبُّ الْجَمَالَ» (خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد). و مولانا جلال الدین به تبع همین معنی می‌گوید: «روی یار آینه جان است»، نموداری از حسن ازلی است: آینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار کسانی که نه از صورت زیبا، بلکه از سیرت زیبا برخوردارند، آنان نیز واجد جلوه‌ای از جلوه‌های معنوی الهی می‌باشند.

و اما اگر کسی واجد زیبایی جسمی و معنوی هر دو بود، به کمال نزدیک شده است، و یکی از آن انسانهای والایی است که شایسته عشق ورزیدن می‌شوند. در نوع دوم، معشوق حافظ یکی از این انسانهاست. بدیهی است که این خصوصیت که به جمع: «جمال و کمال» تعبیر می‌شود، جنبه نسبی دارد و هرگز بتمامی در یک شخص جمع نمی‌شود. تنها یک نمونه را قرآن عرضه کرده است و آن یوسف است. بنابراین وقتی معشوقی از این دست انتخاب می‌کنیم، باید به جزئی یا قسمتی از صفات در او قناعت ورزیم، در این صورت است که می‌توانیم به نمونه‌های زنده‌ای دست یابیم که پرتوی از این عطیه معشوقیت بر آنها افتاده باشد.

حافظ در این معشوق دوم یک نمونه آرمانی در نظر دارد، یک نمونه تخیلی؛ ولی اجزائی از خصوصیت تام و تمام آن را در کسان معینی می‌بیند، و به این علت است که می‌تواند آنان را با لحنی چنین سرشار و مشتاق بستاید. این معشوق دوم است که شعر حافظ را بدین پایه بلند رسانیده. او همه جا با وسواس تمام تلفیق جسم و روح را مورد نظر دارد. نه می‌توانسته است از جسم ببرد، و به روح مطلق مبهم چنگ بزند، و نه زیبایی جسم بتنهایی در چشم او لایق آن بوده که مورد ستایش و پرستشی بدین گونه پهناور قرار گیرد. اگر شعر حافظ به وصف زیبایی ظاهری و فناپذیر محدود مانده بود، حقیر می‌شد و هرگز نمی‌توانست مقامی که اکنون دارد برای خود بیابد. پس ناگزیر از جسم در می‌گذرد. موجود مورد عشق او در این مرحله، ساخته دست اوست، یعنی موجودی تلفیقی است، آرمانی خالص، هرگز نبوده و نخواهد بود، ولی اجزائی از صفات آرمانی در وجود

افراد خاصی پراکنده‌اند. این اجزاء پراکنده اگر در یک تن جمع می‌شد، آن انسان جامعی بوجود می‌آمد که بتواند لایق اشتیاق و تکریمی از این دست باشد:

مژده وصل تو کو کز سر جان برخیزم	طایر قدسم و از دام جهان برخیزم
به ولای تو که گربنده خویشم خوانی	از سر خواجگی گون و مکان برخیزم...
خیز و بالا بنما ای بت شیرین حرکات	کز سر جان و جهان دست فشان برخیزم
گرچه پیرم توشی تنگ در آغوشم کش	تا سحرگه ز کنار تو جوان برخیزم

(غزل ۳۳۶)

این معشوق، نه روحانی خالص است و نه جسمانی خالص، فراتر از جسم است و ملموستر از روح. نزدیک به کسی است که بشود او را در آغوش کشید، و شبی تا صبح در کنارش جوانی را بازیافت، ولی آن گاه که به درجه‌ای می‌رسد که بتوان به سبب او از سر «جان و جهان» برخاست، به مرحله‌ای بسی رفیعتر از انسان معین خاکی عروج می‌کند. ما از سنائی ببعد، به چنین معشوقی برمی‌خوریم. از این تاریخ معشوق از وجود یک شخص معین فراتر می‌رود، و تجسمی می‌شود از آرمانهای به هم بافته شده شاعر. شاید همان انسانی که مولوی او را «آن که یافت می‌نشود» می‌خواند.

ولی از سوی دیگر این انسان، خود شاعر است یعنی شاعر کسی را می‌جوید که می‌خواسته است که خود او واجد کمالات وی گردد. خود شاعر است که در یک قالب دگرگون شده، متبلور شده، به کمال نزدیک شده، آن گاه که دیگر همه تفاله‌های خاکیش از او فرو ریخته باشد خود را متصور می‌کند. ما معشوق خود را کسی می‌خواهیم که خود به پایه رفیع او صعود کرده باشیم. مرکز وجود هر کسی خود اوست، معشوق را نیز برای آن می‌خواهیم که خود را به جانب کمال بکشانیم، و وقتی عرفا می‌گویند در مرحله نهائی، عاشق و معشوق یکی می‌شوند، درست است، یعنی عاشق همان کسی می‌شود که می‌خواسته است بشود و او را می‌طلبیده، و نه آن کسی که اکنون هست، و سراپا نقص است.

حافظ این اجزاء صفت کُلّ را در میان معشوقان و ممدوحان خود تقسیم می‌کند، یا به تعبیر دیگر، در هر کسی که مورد نظر اوست، جزئی از آن را می‌بیند، در یک همسایه، در یک آشنا، در یک زیباروی لولی‌وش محله، در یک وزیر، یک شاه، یک عالم، یک جوان، بازاری و غیره... هر انسانی که سهمی از زیبایی صورت یا سیرت داشت، در هر مقام وضعی باشد، زن باشد یا مرد، جزو سهامداران این معشوقیت کُلّ قرار می‌گیرد. در غزلیات حافظ جنبه خاصی هست و آن این است که در یک غزل، نام یکی از

سران زمان، مثلاً وزیر یا امیری را می‌آورد. مرحوم دکتر قاسم غنی، در کتاب خود (تاریخ عصر حافظ) این نوع غزلها را بر حسب قرینه‌هایی که دارند، در مدح یکی از قدرتمندان زمان شناخته است.

این اظهار نظر درست است، ولی باید مفهومی را دقیق‌تر بیان کرد. حافظ در غزلیات خود کسی را مدح نکرده است، او غزل خود را سروده، معشوق یا معشوقگان خود را در نظر داشته، موجود آرمانی خود را در نظر داشته، منتهی در پایان غزل، نامی از صاحب نفوذی برده، زیرا یکی از صفت‌های معشوق نشانه مورد نظر خود را بر او منطبق می‌دیده، این صفت، گذشته از زیبایی و جوانی که شامل اغلب شاهزادگان آل مظفر بوده، «نیروی مقام» را نیز در بر می‌گرفته. او که سراینده هستی است، و هستی بر نیرو قائم است، نتیجه نیرو را می‌سراید، در هر وجه که باشد و در هر حال که آن را بیابد، به شرط آن که جنبه پلشت و مخرب نداشته باشد.<sup>۱</sup>

او هرگز از خط خود و تعقیب منظور آرمانی خود (مانند مرغ دریایی که کشتی را تعقیب می‌کند) منحرف نمی‌گردد. منتهی در این سیر، گاهی به شخص شناخته شده معینی بر می‌خورد. حتی زمانی که می‌خواهد در رثاء فرزندش شعر بسراید،<sup>۲</sup> شعر خود را می‌سراید، و تنها در یکی دو مورد گریزی به او می‌زند چون «قره العین» و «میوه دل».

قسمت عمده غزل‌های حافظ و بهترین آنها، در خطاب به این معشوق دوم است، این انسان هرگز به دنیا نیامده، اما بشریت حسرت می‌خورد که ای کاش به دنیا می‌آمد، و اگر جز این بود، آن همه غلو و خضوع و شیفتگی حافظ در برابر معشوق، بی‌معنی و یاوه مانند جلوه می‌کرد، شطحیاتی بیش نمی‌بود.

گرچه همان گونه که توضیح دادیم، کامجویی جسمانی از شعر حافظ به هیچ وجه دور نیست ولی او پایبند دنیای پلید جسم نمی‌ماند، پرواز می‌کند و اوج می‌گیرد. عشق در نظر او واسطه وصول به کمال است. انسان ناقص خلق شده، لیکن شایستگی کمال را دارد، و وسیله اش عشق است. خدا انسان را ناقص ولی عاشق آفرید، تا بتواند کمال طلب بشود، و مفهوم و معنی وجود، همان سیر میان نقص و کمال است.

تنها انسان از میان موجودات، این عنایت را شامل حال خود کرد که از این موهبت برخوردار شود. فرشتگان و بالانشینان آسمان از آن محروم‌اند:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی

(غزل ۲۶۶)

و یا:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زند

(غزل ۱۸۴)

پس انسان است که باید در کوره عشق گداخته شود، تا نقص خلقتی خود را که فانی، گمراه و خطا پذیر آفریده شده است، جبران نماید. همه سر خلقت در این فلسفه عشق عرفانی نهفته می شود، و از آن جا روشن می گردد که چرا پروردگار، کزو بیان را به سجده کردن به آدم امر نمود. ابلیس که آدم را تحقیر کرد زیرا از خاک آفریده شده بود، نمی دانست که برتری پایه او در عشق داشتن اوست. حافظ تمام عمر عاشق است، خود او می گوید:

جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند

(غزل ۱۷۸)

اگر گاه این عشق به گناه آلوده شود، از اختیار او خارج است که از آن دست بکشد، «صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ» (غزل ۹۸) و مگر نه آن است که لازمه عشق گناه کردن است؟ جز همین یک راه، راه دیگری در برابرش نیست، بصراحت معترف است که:

(غزل ۱۴۹)

دلم جز مهر مهرو یان طریقی بر نمی گیرد...

هر روزی را که بی «می و معشوق» بگذرد، باطل می انگارد. «هنر کار و مشغله دیگری در زندگی فرع بر این است:

ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی طمع مدار که کار دگر توانی کرد

(غزل ۱۴۳)

شعر نیز می گوید برای آن که بیان عشق خود کرده باشد، و این عشق سراپای زندگی او را مشوش کرده است. او را از گذران آرام و بی دغدغه، و از صلاح و تقوی باز داشته. نماز و عبادت او را سخت خدشه دار نموده:

در نمازم خم ابروی تو بیا یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

(غزل ۱۷۳)

و البته این عشق بیشتر با هجران و ناکامی همراه است، و همان است که سرچشمه پختگیها و سوختنهای اوست؛ ولی هجر و وصال چون هر دو از عشق اند، یکسان آنها را پذیرا می شود. بزرگی وصل در هجر است «عیش خوش در بوتۀ هجران کنند...» (غزل ۱۷۹)

نامرادی و اندوه، او را می رویاند و سبز می کند:

سرمکش حافظ ز آه نیمشب تا چو صبحت آینه رخشان کنند

(غزل ۱۹۷)

دیگر کار خود را شده می‌داند: «من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه...»

(غزل ۲۰۱)

ولی هر چه از دست بدهد گویده، سرانجام برنده و فاتح خواهد شد:

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم دولت صحبت آن مونس جان ما را بس

(غزل ۲۶۸)

\*\*\*

آخرین سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که معشوق حافظ مرد است یا زن، و جواب این است که هر دو. در این جا توضیحی لازم است. ابراز عشق نسبت به مرد در ادب عرفانی فارسی، به هیچ وجه، مفهوش این نیست که گوینده نظر ناپاک به همجنس داشته است. ما این نوع خطاب را حتی در نزد شعرای پارسیایی چون عطار می‌بینیم. مرد در این موارد، نه کسی است که از اول لذت جسمانی گرفته می‌شود، بلکه عصاره خلقت و نمونه برجسته انسان برگزیده است. اطلاق انسان جامع خیلی آسانتر بر مرد می‌توانسته است بشود تا بر زن، زیرا در سنت فکری ایران، مانند بسیاری از تمدنهای دیگر، مرد، برتر از زن شناخته می‌شده است. بنابراین، وقتی می‌خواسته‌اند انسان نمونه‌ای را بگیرند که به صورت خدا خلق شده است، و صفات صوری و معنوی الهی را در او مصداق دهند، مرد را در نظر می‌آورده‌اند. خود یوسف که در تورات و قرآن نمونه‌عالی و بی‌بدیل حسن است مرد است. در واقع این مرد است که می‌تواند «کمال و جمال» هر دو را، در حد نهایت در خود جمع کند.

بنا به آنچه گفته شد، می‌خواهم به این نکته برسم که اشاره‌های مکرر حافظ به معشوق مرد، که بی‌هیچ پرده‌پوشی صورت گرفته، باید به خطاب کلی زیبایی تعبیر گردد، و نه به نظر ناپاک.

رابطه مرد با مرد که آن را «غلامبارگی» می‌گفتند، در رسم ایران بعد از اسلام، بخصوص از هجوم ترکها به این سو وجود داشته، و خود بحث دیگری دارد که این جا جای آن نیست. ما در کتابهای خود اشاره‌ها و تصریحهای متعدد به آن می‌بینیم.

ولی در ادبیات عرفانی، همان گونه که اشاره کردیم، معشوق مرد، در جامعیت انسانی خود، مورد نظر است. این به معنای آن نیست که بخواهیم «نظر بازی» و یا رابطه مرد با مرد را در نزد عده‌ای از صوفیان انکار کنم. جامعه ایرانی، به علت پرده نشین بودن زن، در تنگناهایی بوده است که این رابطه را تشویق می‌کرده. ولی در شعر پیش از آن

که این گرایش پا به میان نهد، جوهر انسانی مرد و عنایت آسمانی ای که به صورت زیبایی بر او نزول کرده بود، منظور قرار می‌گرفته.

تا حدی می‌توانیم ستایش مرد، در رساله‌های افلاطون و پلوتارک را هم از همین مقوله بگیریم. در یونان قدیم نیز چه در هنر و چه در ادبیات و فکر، تجسم انسان متکامل را در مرد می‌گرفتند زیرا این تصور بود که زن، ولوزیایی جسمانی داشته باشد، به اندازه مرد نمی‌تواند از زیبایی روح که یکی از تجلیهایش همان جوانمردی کریمانه و جانباری است بهره‌ور باشد. این سنت فکری یونان در غزلهای شکسپیر نیز دنبال شده است. استدلال دیگر آن بود که با جوان، رابطه تا حد نظر بازی پیش می‌رود و نه بیشتر.

سوم معشوق رثانی: یک درجه بالاتر از معشوق جامع یا انسان آرمانی، عشق عرفانی پا به میان می‌نهد، که معشوق آن کسی جز خدا نیست.

در این جا از جسم بکلی بریده می‌شود. منظور پیوستن به کلّ است که مولوی در تعبیر زیبای خود آن را به «نی و نیستان» تشبیه کرده است. این معشوق همه آرمانهای انسانی را در خود جمع می‌کند، زیرا منشأ و منبع جمیع چیزهایی است که بتواند به تصور درآید، و نیز جمیع آنچه در تصور نمی‌گنجد: بی انتها، جاودانی، ماورای ادراک، قادر متعال، مالک همه هست و نیست و نورها و نیروها، با نود و نه اسم (اسماء الحسنی) که هر یک نمایانگر قدرت و صفتی است.

با مجموع این صفات، و واجد زیبایی کلّ، خدا از نظر عارف، معشوق تام و تمام است، ازلی و ابدی. و این پروردگار، هم عاشق است و هم معشوق. مهرورزندگان خود است و خواهان آن که آنان به او مهر بورزند. ۱۳ عاشق خاکی پس از طی مراحل، در مرحله نهائی عشق به حق می‌پیوندد و عاشق و معشوق یکی می‌شوند، مانند آب کوزه‌ای که در جو بیار ریخته شود.

به قول مولانا:

آب کوزه چون در آب جو شود      محو گردد در وی و چون او شود  
و این پیوستگی بازگشت به خداست:

پس عدم کردم عدم چون ارغنون      گویدم کانا الیه راجعون  
برای پیوستن به این هست، باید عاشق، خود را از هستی خویش تهی کند، یعنی  
«منی» خویش را زیر پا نهد، باید حجاب از میان برداشته شود:

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز      خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

(غزل ۲۲۱)

چون به قول جنید بغدادی، «عشق آن است که صفات معشوق جانشین صفات عاشق می‌شود» در چنین عشقی، عاشق مطمئن است که به همان صفات الهی متصف می‌گردد. یعنی پس از وصول، از ناتوانی و نقص، تباهی و مرگ در امان خواهد ماند. به اعتقاد عارفان همه مشکلات بشر از «خواست» ناشی می‌گردد، یعنی هوای نفس (فراموش نکتیم منشأ بودائی فکر را) و خواست، منتج به خود بینی می‌شود، و خود بینی موجب جدایی است، که جدایی از کلّ باشد، پس باید ریشه فساد را قطع کرد، یعنی «خواست» را قربانی نمود.

در این صورت، بهجت کامل و سعادت سرمدی به دست می‌آید، زیرا همه بیمها و اندوهها زاینده نگرانی نرسیدن به خواست است. وقتی خواست خود نبود، بیم و اندوهی دیگر نخواهد بود.

اگر در نظر عارفان، عقل در برابر عشق نهاده می‌شود، و عقل و استدلال محکوم می‌گردد، برای آن است که آنها در خدمت حسابگری دنیوی هستند، یعنی برآورده شدن خواست؛ تنها عشق است که بی حساب و بی چشمداشت است.

برای آن که عشق ربّانی را بتوان توجیهی انسانی برایش جست، آن را با زیبایی پیوند داده و خدا را در واقع «زیبای زیباییان» خوانده‌اند، معتقدند که «حق، مبتین زیبایی فناپذیر است». در پیش اشاره کردیم که عارفان همه زیباییهای موجود در جهان و از جمله زیبایی انسان را جلوه‌ای از پرتو حق می‌بینند، و در نتیجه، پرستش این زیبایی و دل بستن به انسان زیبا، در حکم پرستش جلوه باری تعالی قرار می‌گیرد.

از نظر ابن سینا (که نیمه عارف است) و نیز شهاب الدین سهروردی، عارف شهید، چون انسان ذاتاً کمال طلب است، به خودی خود طالب عشق می‌شود؛ زیرا تنها عشق می‌تواند او را به سوی کمال رهبری کند، و بدین گونه در رأس همه معشوقها، واجب الوجود قرار می‌گیرد که واجد همه کمالات است.

در قصه یوسف که «احسن القصص» خوانده شده است، یک تثلث عشق داریم: یعقوب، دل بسته یوسف است (عشق پدر و فرزندی)، زلیخا، دل بسته یوسف است (عشق جسمانی) و یوسف، دل بسته خداست (عشق روحانی). سرانجام یوسف پیروز می‌گردد، و آن دو تن دیگر نیز زمانی به مقصود می‌رسند که از عشق انسانی به عشق الهی بازگردند.

ولی راه به سوی عشق الهی، راه همواری نیست. خاشاکزار و سنگلاخ است،



بصورت آزمایشهای دردناک، همان گونه که یوسف، چاه و در بدری و زندان دید تا سرانجام به عزیزی مصر رسید.

عشق، وادی بلاست، با اندوه و زجر همراه است، از این رو هر کسی نمی تواند از بوته گدازان آزمایش آن سر بلند بیرون آید. عشق را باید برای خود عشق خواست، یعنی پس از آن که همه چیز خود را دادی، آن یک چیز را بدست می آوری، که بتنهایی مجموع همه چیزهاست و از همه برتر.

بنابراین دنیای عشق چون بهشت معنوی است، همان گونه که مؤمن به طمع بهشت سرای دیگر، از سر لذایذ دنیوی می گذرد، عاشق نیز، برای ورود به بستانسرای عشق، پا بر سر هر چه هست می نهد. در عشق عرفانی، انسان به این دلخوش است که وضع انسانی خود را در هم می شکند، از مرز ممنوع محدودیت جسم در می گذرد، و «خداگونه» می شود؛ آرزویی که همواره با بشر بوده است، و تنها وصولش را در عالم تخیل یافته. در حافظ چند غزل هست که بوی قوی عرفان از آنها می آید، از آن جمله غزل معروف:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند      و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند  
(غزل ۱۸۳)

یا غزل:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد      و آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می کرد  
(غزل ۱۴۲)

اما بسیاری از غزلها ماهیت تلفیقی دارند، و در آنها عشقهای سه گانه به هم آمیخته شده اند، مانند این غزل:

روی بنمای و وجود خودم از یاد ببر      خرمن سوختگان را همه گو باد ببر  
ما چو دادیم دل و دیده به طوفان بلا      گویا سیل غم و خانه ز بنیاد ببر  
زلف چون عنبر خامش که ببوید؟ هیبات!      ای دل خام طمع این سخن از یاد ببر  
(غزل ۲۵۰)

آخرین نکته ای که در این جا باید گفت آن است که آنچه حافظ در باره عشق، و معشوق و عاشق گفته، همان است که پیشینیان او به شعر یا نثر گفته بودند. اصول و موازینی که برای عشق در ادب فارسی وضع شده بود، در نزد او نیز به همان صورت مانده. منتهی حافظ کاری که کرده، فاصله عشق جسمانی و روحانی را به هم نزدیکتر کرده، بلکه این دو را با هم مزج نموده است. در نزد او، هیچ گاه هیچ بدنی از نفخه روحانیت

بی بهره نیست، ولو متعلق به یک کنیز خنیاگر باشد، و هیچ روحانیتی، بی پرتوزیبایی خاکی نمی تواند بود. مراوده دائم بین این دو برقرار است، یکی به دیگری تبدیل می شود، و خلاصه آن که در شعر حافظ، سرپرده آسمان، میخپایش را در خاک کوییده است، در واقع، میان محراب نماز و طاق ابروی یک لولی وش فاصله چندانی نیست. از این که بگذریم، جادوی کلامش است که هر گفته شده‌ای را چنان تر و تازه جلوه می دهد که گویی از آغاز زبان فارسی تا زمان او، کسی لب به سخن نگشوده بوده است.

### یادداشتها:

ه متن فارسی سخنرانی ای است که متن انگلیسی آن در ۱۱ مه ۱۹۸۳ در انستیتو ایران‌شناسی دانشگاه کپنهاگ ایراد گردید.

۱ - صراحی می کشم پنهان و مردم دفتر انگارند عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی گیرد (غزل ۱۴۹)

ابیاتی که نقل می شود از دیوان حافظ تصحیح قزوینی - غنی برگرفته شده است.

۲ - یادآور این غزل سعدی: ای لعبت خندان لب لعلت که گزیده است؟

۳ - تفصیل بیشتر آن در مقاله من تحت عنوان «بوی در نزد حافظ» آمده است. (کتاب آواها و ایماها).

۴ - شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد (غزل ۱۲۵)

این که می گویند «آن» خوشتر از حسن یار ما ایمن دارد و آن نیز هم (غزل ۳۶۳)

۵ - لطیفه ای است نهانی که عشق از اوخیزد که نام آن نه لب لعل و خط زنگاری است (غزل ۶۶)

۶ - دامن کشان همی شد در شرب زر کشیده صد ماهروز رشکش جیب قصب دریده (غزل ۴۲۵)

۷ - باز آی که باز آید عمر شده حافظ هر چند که ناید باز تیری که بشد از شست (غزل ۳۷)

۸ - مبنای اصلی نظر این دو آیه است: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (سوره تین/۴) و صورکم فاحسن صورکم (سوره مؤمن/۶۶) و نیز این حدیث: ان الله خلق آدم علی صورته.

۹ - مصلحت زمان را نیز البته نمی بایست از نظر دور داشت. اگر کسانی از این قدرتمندان هوای کارش را نمی داشتند، چگونه می توانست این حرفها را بزند و دشمنانش نابودش نکنند؟

۱۰ - غزل:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد (غزل ۱۳۴)

۱۱ - از آیه: انا عرضنا الامانة علی السموات والارض... (سوره احزاب/۷۲)

١٢- به هرزه بی می و ممشوق عمر می گذرد بطالتم بس از امروز کار خواهم کرد

(غزل ١٣٥)

١٣- با تکیه بر آیه یُحِیْهِمْ وَ یُحْیِوْنَهُ... (سوره مائده/٥٤).

## سخنی دیگر در بازشناسی بیتی از ویس و رامین در کهنترین نوشته فارسی بازمانده در ژاپن

سندی که با نام نامبان موجی (Namban-moji) (نوشته‌ای از سرزمینهای جنوب) در مجموعه اسناد اینن یامادا (Einen Yamada) در شهر کیوتوی ژاپن بیادگار مانده، نظر پژوهندگان ژاپنی و ایرانی را از یک سده پیش به خود داشته است و درباره آن مقاله‌هایی نوشته و انتشار داده‌اند. فضل تقدم در این میان از آن استاد فقید ژاپنی تورو هاندا (Toru Haneda) (۱۸۸۲-۱۹۵۵ م.) است.<sup>۱</sup> پیش از او نیز یک دانشمند معروف چینی بنام لونئوژنیو (Luo Zhenyu) در سفری به کیوتو به این سند برخورد کرده و از آن عکس برداشته و این عکس را در مجله هنرهای زیبای چین بنام ژژوئو گوئوگو آنجی (Shenzhou Guogu Angji) چاپ کرده بود، بی آن که درباره آن شرح و توضیحی دهد.<sup>۲</sup> نیز خاورشناس معروف فرانسوی بنام پلیوت (Paul Pelliot) به دیدن آن مجله چینی به موضوع علاقه پیدا کرد و با استفاده از آن عکس مقاله‌ای زیر عنوان «قدیمترین اثر خط عربی در چین» در مجله علمی آسیایی (Journal Asiatique) بچاپ رسانید.<sup>۳</sup>

از همه آنچه که گفته و نوشته‌اند بر می‌آید که این سند حاوی دو بیت و یک رباعی فارسی است که در سال ۱۲۱۷ میلادی، یعنی بیش از هفتصد سال پیش، با قلم و مرکب چینی به خط نسخ بر کاغذ ژاپنی عصر کاماکورا (Kamakura)<sup>۴</sup> به عبارت زیر نگاشته شده است:

ه دوست دانشمندم خانم دکتر امیکو اوکادا استاد و رئیس بخش فارسی دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ژاپن، که اینک سرگرم ترجمه منظومه ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی به زبان ژاپنی است به تقاضای من این مقاله را نوشته است. با سپاسگزاری از خانم اوکادا.

جهانی خرمی با کس نماند      فلک روزی دهد روزی ستاند  
جهانی یادگارست ما رفتنی      بمردم نماند بجز مردمی

\*\*\*

گر در اجلم مسامحت خواهد بود      روشن کنم این دیده به دیدار تو زود  
یعنی خلیف کرد دل من کبود(؟)      بدرود منست تو ز من بدرود<sup>۵</sup>  
پیداست که اهمیت موضوع از نظر پیشینه راه یافتن متون فارسی دری به ژاپن است نه از نگاه به محتوای سخن.<sup>۶</sup>

برابر یادداشتی که در حاشیه این سند به خط ژاپنی نوشته شده این اثر را کیوئه‌سه‌ی (Kyōsei) راهب بودایی ژاپنی از چین برای استاد خود میوئه (Myōe) راهب معبد کوزان - جی (Kōzan-ji) در شهر کیوتو فرستاده است.

توئرو هاندا که درباره تاریخ و تمدن و زبانهای آسیای مرکزی، چین، مغولستان و ایران پژوهشهای گسترده دارد و نخستین دانشمندی است که این سند را بازیافته، در مقاله‌ای زیر عنوان «یک سند فارسی محفوظ در ژاپن» یادآور شده است که در سال ۱۲۱۷ میلادی راهب ژاپنی بنام کیوئه‌سه‌ی (Kyōsei). (۱۱۸۹-۱۲۶۸ م.) در سفر دریایی از بندر زیتون<sup>۷</sup> به سه مسافر ایرانی در کشتی برمی‌خورد و آنها را از مردم هند می‌پندارد. کیوئه‌سه‌ی از این مسافران خواهش می‌کند که به خط خود چیزی بر کاغذ او به یادگار بنویسند. یکی از ایشان دو بیت و رباعی یاد شده را می‌نویسد. پیداست که راهب ژاپنی از آن نوشته چیزی نمی‌فهمد، اما چنین می‌انگارد که آن از ادعیه بودایی باشد. پس آن را با خود به ژاپن می‌برد و به استادش میوئه (Myōe) که شیفته هند، خاستگاه آیین بودا، و فرهنگ این سرزمین بوده است پیشکش می‌کند. اما میوئه نیز نمی‌تواند این ابیات را بخواند و نوشته را به معبد هوبنچی - این (Hōbenchi-in) که از شاخه‌های معبد بودایی کوزان - جی (Kozan-ji) در کیوتو است، می‌سپارد.

این سند اکنون در مجموعه متعلق به اینن یامادا (Einen Yamada) در شهر کیوتو پیادگار مانده و در اختیار وارثش خانم میتسوکو یامادا (Mitsuko Yamada) است و از گنجینه‌های ملی ژاپن شناخته می‌شود.

در باره مأخذ بیت‌های یاد شده در این سند، گویندگان آن، و درست خواندنش استاد توئرو هاندا در مقاله خود که بسال ۱۹۱۰ نوشته شده از قول پژوهنده‌ای هندی بنام برکت‌الله گفته است که یکی از این ابیات از شاهنامه فردوسی است. دانشمند فقید مجتبی مینوی نیز در پاسخ پرس‌وجوی این نگارنده تعلق آن بیت را به شاهنامه فردوسی

تأیید کرد و آن را چنین خواند:

جهان یادگارست [و] ما رفتنی بمردم نماند بجز مردمی  
استاد کورو یاناگی نیز ضبطهای دیگری از این بیت را از نسخه‌های گوناگون  
شاهنامه یافته و در مقاله خود آورده است.<sup>۸</sup> اما مأخذ بیت نخست و نیز رباعی نوشته شده  
در این سند تا کنون ناشناخته مانده بود، تا نگارنده اخیراً در کار ترجمه منظومه عاشقانه  
ویس و رامین به روایتی از این بیت برخورد و برایم آشکار شد که این بیت از سروده کهن  
فخرالدین اسعد گرگانی گرفته شده است.

در نسخه ویراسته استاد مینوی و نیز نسخه استاد محبوب که مبنای کارم در ترجمه  
این اثر به ژاپنی است، این بیت چنین آمده است:

بهار نیکوی بر کس نماند جهان روزی دهد روزی ستاند<sup>۹</sup>

اما در سند بازیافته در ژاپن این بیت چنین ضبط شده است:

جهانی خرمی با کس نماند فلک روزی دهد روزی ستاند

با عنایت به این که سند یاد شده و نوشته آن به هفتصد سال پیش بازمی‌گردد،  
می‌توان از نظر تاریخی درخور اهمیتش دانست و نکته‌هایی را درباره آن برشمرد:

- نقل و ثبت این بیت از آثار کهن ادب پارسی از سوی مسافری پارسی‌دان، و شاید  
ایرانی، برای راهب ژاپنی خود نمودار قدمت روابط فرهنگی ایران و ژاپن است.
- نگارش این بیت از سروده ویس و رامین بوسیله مسافری پارسی‌دان در هفتصد سال پیش  
آن هم از روی یادداشت ذهنی و در سرزمینی دور دست نشانه شیفتگی عامه به منظومه  
جاودان فخرالدین اسعد گرگانی است.<sup>۱۰</sup>

- قدمت سند محفوظ در ژاپن شاید بتواند نشانه درستی روایت بیت نخستین نسبت به  
ضبط نسخه ویراسته استاد مینوی و استاد محبوب باشد. بویژه که در نسخه محفوظ در  
کتابخانه بادلیان آکسفورد و نسخه کلکته چاپ ۱۸۶۵ م. نیز «بهار خرمی» آمده است،  
نه «بهار نیکوی».

- کسره اضافه را در قدیم گاهی بصورت «ی» می‌نوشتند و می‌خواندند. نشانه اضافه به  
این صورت که بعدها از رواج افتاد در لهجه اصفهانی امروز بازمانده و در «جهانی  
خرمی» آشکار است.<sup>۱۱</sup>

این گمان هم بیراه نیست که بازرگانان نویسنده این شعرها از پارسی زبانان هند  
بوده‌اند، زیرا که از یک سوارتباط ایرانیان با ژاپن و خاور دور در آن روزگار بیشتر از راه  
هند بوده است و نیز قلمرو زبان فارسی گسترده بوده و از مردم شبه قاره هند هم با آن آشنا

بوده‌اند، چنان که پارسی قرن‌ها زبان ادبی شبه قاره و زبان اداری و درباری پادشاهی مغولی هند بوده است. طبیعی بنظر می‌آید که مردم هند سخن پارسی را با لهجه خود تلفظ می‌کرده و گاه در اضافه و نیز در غیر اضافه «ی» در آخر کلمه می‌خوانده‌اند. نگاهی به ضبط آغاز بیت دوم، «جهانی یادگارست...» این نظر را قوت می‌بخشد.

• این احتمال را نیز باید در پیش چشم داشت که دو بیت نخست و رباعی در این سند به دست دو کس از بازرگانان یاد شده نوشته شده باشد، نه تنها به خط یکی از آنان. تفاوت شیوه نگارش پاره‌ای از حروف مانند «ح»، «د» و «و» نمایان است. در این باره به کندوکاو باریک بینانه‌تری از نظر خط‌شناسی نیاز است.

## پانوشتها:

- ۱ - نگاه کنید به نوشته‌های زیر:
  - توهرو هاندا (Toru Haneda)، «یک سند فارسی محفوظ در ژاپن» (۱۹۱۰) (به ژاپنی)، در مجموعه مقاله‌های هاندا، بخش ۲، ۱۹۵۸، کیوتو، ص ۲۰۴-۲۱۴
  - شینجی مائه جیما (Shinji Maejima)، «ایرانیان در بندر زیتون و پوشوگنگ» (به ژاپنی)، در مجله تاریخی، جلد ۲۵ (۱۹۵۲)، شماره ۳.
  - امیکونا کامورا (اوکادا) (Emiko Nakamura (Okada))، مقایسه حماسه‌سرایی ایران و ژاپن، رساله دکتری دانشگاه تهران؛ و «نخستین پادشاه در حماسه ملی ایران»، مجموعه سخنرانیهای نخستین جشن طوس، ۱۳۵۵، تهران.
  - ایرج افشار، بیاض سفر، ۱۳۵۴، تهران، ص ۱۱۰-۱۱۳.
  - تسونو کورو یاناگی (Isuneo Kuroyanagi)، «اعتقاد فردوسی به سرنوشت در شاهنامه» در راهنمای کتاب، جلد ۲۰ (۱۳۵۷)، شماره ۱۰۷، ص ۵۷۰-۵۸۰؛ «در باره شعر وارد شده به ژاپن» در یادنامه پروفیسور گامو (به ژاپنی)، ۱۹۸۷، توکیو، ص ۲۱۲-۲۲۳.

۲ - Luo Zhenyu; *Shenzhou Guoguangji*, No. 4-10(1909), Shanghai, China.

۳ - Paul Pelliot; "Les plus anciens monuments de l'écriture Arabe en Chine, avec des notes de MM. Clément Huart et Denison Ross." (*Journal Asiatique*, 1913, Juillet-Aout, p. 184)

(بقتل از مقاله شینجی مائه جیما)

۴ - کاماکورا، نام دوره تاریخی ژاپن میان سالهای ۱۱۸۵ و ۱۳۳۳ میلادی است.

۵ - استاد فقید مجتبی مینوی این شعرها را برای من چنین خواند:

جهان خرمی با کس نماند	فلک روزی دهد روزی ستاند
جهان یادگارست و ما رفتنی	بمردم نماند بجز مردمی

\*\*\*

گر در اجلم مسامحت خواهد بود  
روشن کنم این دیده بدیدار تو زود

یعنی خلیق گردد این چرخ کبود  
بدرود من از تو و تو از من بدرود

به گمان این نگارنده در بیت اخیر اگر پس از «یعنی» (که) بیفزاییم شعر دست کم از نظر وزن درست در می‌آید. نیز،

- نیمه دوم این بیت را بصورت زیر هم می توان خواند: بدروود من است از تو توازن بدروود.
- ۶ - پللیوت (Paul Pelliot) نیز در مقسالة یاد شده گفته است که این نوشته خط عربی چندان مهمی بنظر نمی رسد و اگر اهمیتی داشته باشد در این است که کهنترین نوشته به خط عربی است که تاکنون در خاور دور یافته شده است. او افزوده است که تصویر این نوشته که در مجله چینی چاپ شده بوده روشن نیست و معنی آن هم درست فهمیده نمی شود. با این همه پللیوت در آن وقت با همکاری کیلمان هوار (C. Huart) استاد رشته زبانهای آسیایی در دانشگاه پاریس، شعر را به همان صورت ترجمه کرده و گفته است که شعر این سند خیلی سردستی و نادرست نوشته شده و درخور توجهی نیست و گمان می رود که بازرگانان این شعر را نوشته اند.
- ۷ - در لغت نامه دهخدا در باره این بندر چنین آمده است: «بندر زیتون در نزد مؤلفین عرب و ایرانی در قرون وسطی نام شهر امروزی چانگ چنوو (Ichang 'Icheou) بوده است که بندری است در چین شرقی بر ساحل دریای چین مقابل فرمز تقریباً به خط مستقیم پانصد کیلومتر در مشرق مایل به شمال کانتن و جزو ایالت فوکین (Fu-Kien) امروزی است که این بندر در عهد مغول اهمیتی بس عظیم داشته است.» (ص ۶۰۵).
- در دایرة المعارف فارسی در شرح واژه ساتن در باره بندر زیتون گفته شده است: «زیتون شاید نام عربی بندر تسوتینگ (Tsuting) (چوانچو حالیه در ایالت فوکین Fu-Kien چین) بوده است که در قرون وسطی از بنادر مهم چین بوده است.»

-۸

- جهان یادگار است و ما رفتنی ز مردم نماند جز از گفتنی  
(شاهنامه، چاپ ابن سینا، جلد ۳، ص ۱۴۹۹)
- جهان یادگار است و ما رفتنی به گیتی نماند بجز مردمی  
(شاهنامه، چاپ مسکو، جلد ۶، ص ۲۹۸)
- ۹ - نگاه کنید به: ویس و رامین، تصحیح مجتبی مینوی، ۱۳۱۴، تهران، ص ۳۶۴؛ ویس و رامین، تصحیح ج.م. محبوب، ۱۹۵۹، تهران ص ۲۷۳؛ ویس و رامین، تصحیح ماکالی تودا - الکساندر گواخایا، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، ص ۳۷۶.

- ۱۰ - واقع این است که منظومه ویس و رامین تا آن جا در میان عامه رواج یافته بود که بخاطر بی پردگی آن در سخن و بیرون شدنش از حد شرم متعارف، خواندن آن را برای زنان روا نمی دانستند، چنان که عبید زاکانی در رساله صد پند (شماره ۵۰) نوشته است: «از خاتونی که قصه ویس و رامین خواند و مردی که بنگ و شراب خورد مستوری و کدو... درستی توقع مدارید.» (کلیات عبید زاکانی، چاپ اقبال، ۱۳۴۰، تهران، ص ۵۵).
- سخن اوحدی نیز در این باره شنیدنی است:

زن بد را قلم به دست مده	دست خود را قلم کنی آن به
ز آن که شوهر شود سیه جامه	تا که خاتون شود سیه نامه
چرخ زن را خدای کسرد بحل	قسلم و لوح گو به مرد بهل
کاغذ او کفن دواتش گور	بس بود گر کند به دانش زور
او که بی نامه نامه تاند کرد	نامه خوانی کند چه داند کرد
دور دار از قلم لجاجت او	تو قلم می زنی چه حاجت او
او که الحمد را نکرده درست	ویس و رامین چراش باید جست

۱۱ - استاد محمد معین در کتاب اضافه به این نکته اشاره می کند و شعر زیر را از تاریخ سیستان شاهد می آورد:

همواره سری کار تو با نیکان باد تو میر شهید و دشمنت ماکان باد.

(محمد معین، اضافه، ۱۳۴۱، تهران ص ۲۸)



حکایت حمزه با کزن نامه  
 فلک روزی دهد و زنی مسماند  
 آهائی با دکلر سما رومی  
 صورت بر ما بخیزد رومی

馮... 和... 蘇... 蘇...  
 蘇... 蘇... 蘇... 蘇...  
 蘇... 蘇... 蘇... 蘇...

نکرد را حلر مسامحه خواهد بود  
 روشن کنیم این دیده مدد را تو زور  
 یعنی خلیف کرد در این کبود  
 بدرد منست تو ز من بد بود

蘇... 蘇... 蘇...

蘇... 蘇... 蘇... 蘇...  
 蘇... 蘇... 蘇... 蘇...  
 蘇... 蘇... 蘇... 蘇...

## سرگذشت زبان فارسی

از آن‌جا که در نجدِ پهناور ایران، هر یک از تیره‌های ایرانی به یکی از زبانها و گویشهای ویژه خود سخن می‌گفتند، از دیرباز، وجود یک زبان فراگیر که وسیلهٔ تفاهم میان آنان باشد، نیازی سخت آشکار بود. در زمان هخامنشیان، با آن که در کنار وحدت سیاسی و در زیر نفوذ آن، کم‌کم خودآگاهی به همبستگی ملی بیدار می‌گردید، ولی باز هنوز نمی‌توان از وجود یک زبان رسمی فراگیر سخن گفت و زبان پارسی باستان، با آن که از زمان داریوش بزرگ زبان نوشتار نیز شد، ولی نتوانست بعنوان زبان گفتار پا از قلمرو خود بیرون نهد. دلیل آن چنین است که در این دوره هیچ یک از شاخه‌های زبانهای ایرانی باستان هنوز تا آن اندازه از تنهٔ اصلی و یگانه خود دور نشده بودند که برای گویندگان زبان دیگر کاملاً بیگانه باشند. به سخن دیگر، مادها سخنان برادران پارسی خود را بخوبی در می‌یافتند و حتی میان پارسی باستان و زبان اوستایی، ناهمگونیهایی چندان بزرگی نیست. گذشته از این هخامنشیان که قدرت جهانی زمان خود بودند، سیاستی که برای نگهداری این قدرت در درون و بیرون ایران بکار می‌بستند، بر پایهٔ احترام به مذهب و فرهنگ اقوام دیگر بود و این موضوع طبعاً آنها را از تحمیل زبان خود به اقوام دیگر نیز باز می‌داشت، چنان که مثلاً نامه‌های رسمی دولتی به زبان آرامی نوشته می‌شد و سنگنوشته‌های آنها علاوه بر پارسی باستان، به زبانهای عیلامی و بابلی نیز نوشته شده است. با این حال، قلمرو زبان پارسی باستان و ماد و پارتی باستان که هر سه سخت به یکدیگر نزدیک بودند، تمام غرب و شمال و مرکز ایران امروزی را فرا می‌گرفت.

ولی از یک سو هر چه گروه زبانهای خاوری و باختری، با گذر از دورهٔ کهن به دورهٔ

میانه، از یکدیگر دورتر می گشتند، و از سوی دیگر هر چه همبستگی سیاسی و ملی و فرهنگی، میان تیره‌های ایرانی نزدیکتر می شد، به همان اندازه نیاز به یک زبان رسمی فراگیر بیشتر می گشت. تا این که پیرامون هزار و پانصد سال پیش، یکی از گویشهای جنوب باختری بنام دری، رفته رفته به دیگر بخشهای ایران گسترش یافت.

کهنترین گزارشی که درباره زبان دری داریم گفته ابن مقفع (در گذشته به سال ۱۳۹ هجری) است که ابن ندیم (در گذشته به سال ۳۸۵ یا ۳۸۸ هجری) در کتاب الفهرست آورده است. ابن ندیم می نویسد: «عبدالله بن مقفع گوید، زبانهای فارسی عبارتند از فهلوی و دری و فارسی و خوزی و سریانی. فهلوی منسوب است به فهله، که نام پنج شهر است و آن اصفهان و ری و همدان و ماه‌نهند و آذربایجان است. و اما دری زبان شهرهای مداین بود و درباریان به آن سخن می گفتند و منسوب به درگاه پادشاهی است و از میان زبانهای مردم خراسان و خاور، زبان مردم بلخ در آن بیشتر بود. و اما فارسی، زبان موبدان و دانشمندان و مانند آنان بود، و آن زبان مردم فارس است. و اما خوزی زبانی بود که با آن شاهان و امیران در خلوت و هنگام بازی و خوشی با پیرامونیان خود سخن می گفتند. و اما سریانی زبان اهل سواد و نوشتن هم نوعی از زبان سریانی فارسی بود.»<sup>۲</sup>

آنچه ابن مقفع درباره زبان خوزی و زبان سریانی می گوید، در این جا موضوع گفتگوی ما نیست. آنچه او درباره زبان فهلوی یعنی فهلوی و پیوستگی آن با فهله یعنی فهله می گوید و پنج شهری که نام می برد، همه می رسانند که خواست او همان زبان فهلوی پارتی یا فهلویک یا فهلوانیگ است.<sup>۳</sup> و اما اصطلاح فارسی را دو بار بکار برده است. بار نخست فارسی را به معنی مطلق زبان ایرانی آورده و زبانهای فارسی یعنی زبانهای ایرانی. ولی بار دوم که می گوید فارسی زبان موبدان و دانشمندان و مردم فارس بود، روشن می شود که خواست او در این جا از فارسی، زبان فهلوی ساسانی یا پارسیگ یا پارسی میانه است که بیشتر نوشته‌های مانده از ادبیات فهلوی به همین زبان است و اشاره او به این که فارسی، زبان مردم فارس بود، تعیین محل اصلی این زبان است در برابر محل اصلی زبان فهلویگ، که فهله یا پارت بود که ابن مقفع به پنج شهر از آن نام برده است. زبان فهلوی ساسانی یا پارسیگ و زبان فهلوی پارتی یا فهلویگ چنان به یکدیگر نزدیک بودند که مردم این دو زبان سخن یکدیگر را بخوبی درمی یافتند و همین اندازه خویشاوندی و نزدیکی را نیز می توان پیش از آن میان دو زبان پارسی باستان و مادی گمان برد که هریک در همان محلی که سپستر میهن زبان پارسیگ و فهلویگ

بود رواج داشتند. برخلاف پارسیگ که دنباله پارسی باستان است، پهلویگ دنباله مادی نیست، ولی دوره باستانی پهلویگ با زبان مادی خویشاوند نزدیک بود، چنان که هنینگ از آنها بعنوان زبانهای خواهر نام می برد.<sup>۴</sup> نام ماد نیز، در روی یکی از پنج شهری که این مقفع از آن جزو پنج شهر پارت نام برده است، یعنی ماه‌نهند، بر جای مانده است.<sup>۵</sup>

در بالا گفته شد که پارسیگ دنباله پارسی باستان است. این مطلب نیازمند توضیحی است: پارسی باستان بدین گونه که در سنگنوشته‌های بیستون و تخت جمشید و نقش رستم و چند جای دیگر آمده است، نه می‌تواند در زمان خود زبان گفتار بوده باشد، و نه می‌تواند با گذشت پانصد سال، تا این اندازه که در زبان پارسیگ می‌بینیم، ساده گردد. از این رو باید گفت که پارسی باستان، یک زبان نوشتار ادبی و کهن بود که یا زبان گفتار فاصله زیاد داشت و زبان نوشتار پارسیگ، اگر چه دنباله آن زبان است، ولی دنباله راست آن نیست، بلکه از زبان گفتار سخت تأثیر دیده است.

و اما آنچه این مقفع درباره زبان دری می‌گوید نیاز به بررسی بیشتری دارد. این که می‌گوید دری زبان درباریان و منسوب به دربار پادشاهی بود، از این سخن نخست این نکته درست می‌گردد که دری از دربه معنی درگاه است که این مقفع آن را به «باب» ترجمه کرده است و خواست از در و درگاه در این جا، پایتخت، و دری زبان مردم شهرنشین پایتخت ساسانی و شهرهای مداین بود و این که می‌گوید از میان زبانهای اهل خراسان و خاور، زبان مردم بلخ در زبان دری بیشتر است، بدین معنی است که این زبان دری، از باختر ایران به خاور نفوذ کرده بود و در آن جا با زبانهای آن سامان آمیخته بود.

اگر این تعبیر ما از گفته ابن مقفع درست باشد، نظر او با نظریه دانش زبان‌شناسی درباره خاستگاه و جهت نفوذ زبان دری یا فارسی مطابقت دارد:

بر اساس دانش زبان‌شناسی، زبانی که رودکی سمرقندی و فردوسی طوسی و نظامی گنجوی و سعدی شیرازی بدان نوشته‌اند، و امروزه، با برخی ناهمسانیه‌های گویشی، زبان رسمی ایران و افغانستان و تاجیکستان است، یک زبان جنوب باختری است و خویشاوند با پارسیگ یا پهلوی ساسانی<sup>۶</sup> که با زبانهای بلوچی و کردی و لری و گویشهای تاتی و تالشی و بسیاری از گویشهای شمالی و مرکزی و جنوبی ایران و زبانهای ایرانی میانه چون پارسیگ و پهلویگ و زبانهای ایرانی باستان چون پارسی باستان و پهلویگ باستان و مادی، گروه زبانهای ایران باختری را تشکیل می‌دهند. در

برابر زبانهای پشتو در افغانستان و آسی در قفقاز و گویشهای پامیر (چون وخی، سنگلیچی، مونجی، شغنی، یزغلامی و جزآن) و یغوبی در زرافشان و زبانهای ایرانی میانه چون سُغدی و خوارزمی و ختن - سکایی و زبان ایرانی باستان اوستایی، گروه زبانهای ایران خاوری را تشکیل می دهند.

بنابراین زبان گفتار پایتخت هخامنشی، که صورت بسیار ساده شده‌ای از زبان ادبی و کهن کتیبه‌های هخامنشی بود، پانصد سال پس از آن به نام زبان دری، همگام با پایگیری قدرت سیاسی ساسانیان، در بسیاری از نقاط ایران بعنوان زبان تفاهم میان تیره‌های ایرانی رواج گرفت. پیش از آن و همزمان با رواج زبان دری، با نفوذ زبان پهلویگ و سپس زبان پارسیگ، که بترتیب زبانهای نوشتار در زمان اشکانیان و ساسانیان بودند و همه فرمانها و نامه‌های دولتی به آنها نوشته می شد و نیز تبلیغات مانی و شاگردان او در خاور ایران به زبان پهلویگ، راه برای پیشرفت زبان دری که با پارسیگ و پهلویگ خویشاوندی نزدیک داشت و بسیاری از واژه‌های این دو زبان را گرفته بود، کوبیده و هموار شده بود. همچنین دستور بسیار ساده و کاملاً با قاعده و یادنشین و درعین حال پر توان این زبان، که آن را در شمار ساده‌ترین زبانهای جهان ساخته است،<sup>۷</sup> عامل بسیار مهم دیگری در رواج سریع این زبان بود.

پس از سقوط ساسانیان، زبان نوشتار نخست هنوز همان زبان پارسیگ (و تا حدودی پهلویگ) بود، چنان که بیشتر آثاری که از این زبانها در دست است، تألیف یا نوپردازیهایی است از همین سده‌های نخستین هجری، ولی نام این زبانها دیگر از پارسیگ و پهلویگ به پارسی و پهلوی تغییر یافته بود و از همین روست که ابن مقفع صورت معرب آنها را فارسی و فهلوی ثبت کرده است. ولی با کم شدن موبدان و گرویدن دهقانان به دین نوین، موقعیت زبان پارسیگ روز به روز ضعیفتر می گشت و کم کم بر سر جانشینی آن، مبارزه‌ای میان دری و عربی در گرفت. نخست پیروزی با عربی بود که با داشتن همهٔ ویژگیهای یک زبان توانا و بعنوان زبان دین و زبان دستگاه خلافت اسلامی و مجهز به خطی که با همهٔ نواقص خود بهتر از خط پهلوی بود، همچون سرداری که تا آن زمان روی شکست به خود ندیده بود، پا به میدان نهاد. ترجمه‌ها و تألیفهای بی‌شمار ایرانیان به زبان عربی در دو سه سدهٔ نخستین هجری مهمترین نشانهٔ این پیروزی موقتی زبان عربی است و نشانهٔ این که ایرانیان کم کم خود را برای یک کوچ فرهنگی و وداع با گذشته آماده می کردند.

ولی در میانهٔ سدهٔ سوم، با طلوع دولت یعقوب، ورق برگشت و به فرمان امیری که از

میان توده مردم برخاسته بود و جز زبان نیاکان خود زبانی نمی دانست، دری رسماً زبان نوشتار شد.<sup>۸</sup>

زبان دری وقتی زبان نوشتار شد، به همان گونه که خط را از عربی گرفت، از زبان نوشتار پیشین، یعنی پارسیگ نیز، که اکنون پارسی خوانده می شد، نام را گرفت. به سخن دیگر: زبان فارسی تا زمانی که تنها زبان گفتار بود به آن دری می گفتند و نه پارسی، ولی پس از آن که در میانه سده سوم هجری بجای زبان پارسیگ زبان نوشتار گردید نام پارسی (=پارسیگ) هم بدان داده شد و از این زمان دارای سه نام گردید: پارسی، دری، پارسی دری. ولی روشن بود که چند نام برای یک زبان واحد تولید سوء تفاهم نیز خواهد کرد و بزودی برای هر نام تعریفی جداگانه بوجود خواهد آمد. مگر نه این بود که دری زبان درگاه بود؟ پس با پای گرفتن فرمانروایی سامانیان، دری که زمانی نام زبان درگاه ساسانیان بود، اکنون نام زبان درگاه سامانیان، یعنی نام زبان مردم خراسان گشت، در برابر فارسی بعنوان زبان دیگر جاها، و بویژه پس از آن که فارسی خراسان بخاطر آمیختن با گویشهای محلی تفاوتهایی نیز با فارسی نقاط دیگر پیدا کرد، این اختلاف نام مجوز دیگری نیز یافت، چون واقعاً بسیاری از این واژه‌های گویشی خراسان، برای سخنوران غیر خراسانی مهجور و نامفهوم بود. البته فارسی تنها با گویشهای محلی خراسان نیامیخته بود، بلکه این زبان در هر بخشی از ایران که نفوذ می کرد طبعاً مقداری از واژه‌های زبانها و گویشهای آن‌جا را می گرفت که از این مقدار تعدادی بوسیله مؤلفان آن سرزمین درون زبان فارسی نوشتار می شد که از آن باز تعدادی از راه همان آثار به فارسی نوشتار استاندارد راه می یافت. ولی از آن‌جا که خراسان از نیمه دوم سده سوم هجری تا مدت زمانی مهمترین مهد ادب فارسی بود و آثاری که در این سرزمین بوجود آمد در اندک زمانی در سراسر ایران شهرت یافت، طبعاً سهم نفوذ واژه‌های گویشی آن چه در فارسی نوشتار خراسان و چه در فارسی نوشتار استاندارد بیشتر از نقاط دیگر ایران بود. از همین روست که قطران تبریزی در سال ۴۳۸ هجری، هنگام برخورد با ناصر خسرو قبادیانی بلخی، مشکلات خود را در دریافت شعر منجیک ترمذی و دقیقی طوسی از او می پرسد و به همین دلیل ناصر خسرو درباره او می گوید: «شعری نیک می گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی دانست»،<sup>۹</sup> که خواست ناصر خسرو از فارسی، فارسی دری خراسان است. البته این هم محتمل است که قطران که زبان گفتار او با همشهریهایش زبان ایرانی آذری بود، هر چند هنگام نوشتن بر زبان فارسی تسلط داشت، ولی در سخن گفتن به این زبان کمی کند بود. در هر حال بخاطر همین مشکلات مردم آذربایجان و

دیگر نقاط ایران در دریافت واژه‌ها و اصطلاحات گویشهای خراسان در شعر فارسی است، که اسدی طوسی در همین زمان لغت فرس را برای مردم ایران و آذربایجان تألیف کرد. و نیز به علت همین واژه‌های گویشی خراسان است که عنصرالمعالی گرگانی در سال ۴۷۵ هجری، در کتاب خود قابوس نامه به فارسی نویسان سفارش می‌کند تا از نوشتن فارسی دری پرهیزند و می‌نویسد: «و اگر نامه پارسی بود، پارسی مطلق منبیس که ناخوش بود، خاصه پارسی دری که نه معروف بود، آن خود نباید نبشت به هیچ حال که خود ناگفته بهتر از گفته بود.»<sup>۱۰</sup>

از این گفته عنصرالمعالی نیک پیدا است که او پارسی را از پارسی دری که در این زمان به فارسی مردم خراسان می‌گفتند، جدا دانسته است. این فارسی دری بخاطر واژه‌های گویشی آن، برای فارسی زبانان بیرون از خراسان دشوار و از این رو از دید عنصرالمعالی زبانی دور از شیوایی بود، همچنان که او پارسی مطلق، یعنی فارسی سره را نیز که به واژه‌ها و عبارات و امثال و حکم تازی آراسته نباشد، دور از شیوایی می‌داند. همچنین آن‌جا که محمد ظهیری سمرقندی مؤلف سندبادنامه، درباره نگارش پیشین این کتاب که خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی در سال ۳۳۹ هجری از پهلوی به فارسی ترجمه کرد، می‌نویسد: «این کتاب را [قنارزی] به عبارت دری پرداخت، لکن عبارت عظیم نازل بود و از تزئین و تجلی عاری و عاطل...»،<sup>۱۱</sup> خواست او از دری باز همان زبانی است که از یک سو واژه‌های گویش شرقی آن برای دیگر فارسی زبانان مهجور بود و از سوی دیگر سبک ساده و بی‌پیرایه آن به چشم متأخران عاری از شیوایی می‌نمود. به گمان من همچنین نام پارسی دری که فردوسی در شاهنامه به ترجمه کلیله و دمنه که در زمان سامانیان توسط ابوالفضل بلعمی و یا به سرپرستی او انجام گرفت و سپس رودکی آن را به نظم کشید، می‌دهد،<sup>۱۲</sup> از همین سهم بزرگ واژه‌های گویش خراسان در این منظومه است. فردوسی در جایی دیگر، زبان شاهنامه خود را پارسی می‌نامد،<sup>۱۳</sup> همچنان که پیش از او ابوعلی بلعمی نیز زبان ترجمه خود را از تاریخ طبری پارسی نامیده است.<sup>۱۴</sup>

به سخن دیگر زبان فارسی سده چهارم هجری را می‌توان به دو سبک بخش کرد. یکی سبک آثاری که در آنها واژه‌های گویش خراسان زیاد بکاررفته بود. از این زمره بودند منظومه‌های رودکی، سندبادنامه قنارزی، اشعار منجیک ترمذی و برخی شعرای دیگر. این سبک را دری یا پارسی دری می‌گفتند. دوم سبک آثاری که در ترجمه و تألیف به پارسیگ و پهلویگ و به زبان فارسی استاندارد در بیشتر نقاط ایران نزدیک بود. از این نمونه‌اند ترجمه تفسیر طبری، ترجمه تاریخ طبری، آفرین نامه بوشکور، شاهنامه

ابومنصوری، شاهنامه فردوسی، هدایة المتعلمین، حدود العالم، تفسیر قرآن پاک و اشعار شاعرانی چون شهید بلخی، بوشکور و غیره. این سبک را پارسی می‌نامیدند. این دو سبک جز آن وجه تمایز که از آن نام رفت، در سادگی و کوتاهی جملات و فقدان آرایشهای لفظی و کمی واژه‌ها و عبارات و امثال و حکم تازی وجه اشتراک داشتند.

این که اختلاف میان دری و پارسی تنها اختلاف میان دو سبک است و نه دوزبان، از مقدمه ترجمه تفسیر طبری نیز پیداست که در آغاز می‌نویسد: «و این کتاب تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری رحمة الله علیه، ترجمه کرده به زبان پارسی و دری»،<sup>۱۵</sup> یعنی نام پارسی و دری را دو نام برای یک زبان گرفته است و از آن پس پنج بار دیگر که از زبان کتاب نام می‌برد، همه جا آن را تنها پارسی می‌نامد و در یک جا می‌نویسد: «و این جا بدین ناحیت [خراسان و ماوراء النهر] زبان پارسی است.»<sup>۱۶</sup>

بنابراین در عین حال که سخنوران عموماً فرقی میان پارسی و دری و پارسی دری نگذاشته‌اند و هر سه نام را بجای یکدیگر بکار برده‌اند، ولی گاه نیز دری و پارسی دری را فارسی خراسان و پارسی را زبان همه ایران نامیده‌اند، ولی در این جا نیز همان گونه که اشاره شد، نه بعنوان دوزبان مستقل، بلکه بعنوان دو سبک از یک زبان واحد.

در هر حال از میانه سده پنجم هجری، با نفوذ بیشتر زبان و سبک تازی در نوشته‌های فارسی، هر دو سبک دری و پارسی که در سده چهارم متداول بود از رواج افتاد، بویژه سبک دری، و به همین دلیل آثار آن نیز بیش از آثار سبک پارسی دستخوش نابودی گردید و بسیاری از واژه‌های مهجور آن که در سده چهارم به زبان فارسی راه یافته بود و نمونه‌های آن در لغت فرس اسدی دیده می‌شود، سپس‌تر در زبان فارسی کهنه شد و از کار افتاد.<sup>۱۷</sup>

پس از آن که زبان دری یا پارسی زبان نوشتار شد، نه تنها سخنوران خراسان، چون رودکی سمرقندی و بوشکور بلخی و مسعودی مروزی و بوعلی سینای بخارایی و بوریحان بیرونی خوارزمی و منجیک ترمذی و سنائی غزنوی و خواجه عبدالله انصاری هروی و فردوسی طوسی و خیام نیشابوری و منوچهری دامغانی به این زبان نوشتند، بلکه نیز سخنوران جاهای دیگر چون فرخی سیستانی و غضایری رازی و بسوسلیک گرگانی و جمال‌الدین اصفهانی و قطران تبریزی و خاقانی شروانی و نظامی گنجوی و مسعود سعد لاهوری و باباطاهر همدانی و سعدی شیرازی و صدها سخنور دیگر از هر گوشه و کنار این سرزمین. بخاطر این گسترش زبان فارسی است که رستم لارجانی حدود سال ۴۰۰ هجری برای فرمانروایان همدان شاهنامه می‌سراید و در زمان فرمانروایی خاندان کاکویه



در اصفهان، ابن سینا دانشنامه‌ی علایی را به زبان فارسی تألیف می‌کند و کمی بعد فخرالدین اسعد گرگانی ویس و رامین را می‌سراید.<sup>۱۸</sup> و باز بخاطر گسترش زبان فارسی است که اسدی طوسی، در نیمه‌ی نخستین سده‌ی پنجم، از طوس راه می‌افتد و به دربار جستانیان طارم (سرزمین میان قزوین و زنجان و گیلان) می‌رود و شاهان آن‌جا را به زبان فارسی می‌ستاید.<sup>۱۹</sup> و سپس از آن‌جا به دربار شیبانیان در نخجوان می‌رود و برای امیر آن‌جا گرشاسپ‌نامه را می‌سراید و می‌بیند که اهل ادب آن‌جا مجلس شاهنامه‌خوانی دارند.<sup>۲۰</sup> و یا شاعر همزمان او، قطران تبریزی همه‌ی امیران آذربایجان و اران را به فارسی مدیحه می‌سراید و یا عنصرالمعالی در همان زمانها از گرگان به گنجه می‌رود و در آن‌جا با امیر ابوالاسوار شتادی به فارسی سخن می‌گوید.<sup>۲۱</sup> پیداست که زبان فارسی نمی‌توانست در فاصله‌ی یکی دو قرن بعنوان زبان نوشتار همه‌ی سرزمین ایران را بگیرد، اگر پیش از آن‌ها بعنوان زبان گفتار در سراسر ایران رواج نمی‌داشت.<sup>۲۲</sup>

زبان فارسی یا دری حدود دو هزار و پانصد سال پیشینه دارد که از آن حدود هزار سال نخستین زبان گفتار در جنوب غربی ایران و سپس حدود هزار و پانصد سال زبان گفتار و حدود هزار و صد سال اخیر آن زبان نوشتار در بخش بزرگ سرزمینهای فلات ایران بوده است و روزگاری بعنوان زبان فرهنگ و ادب، به کشورهای دیگر نیز نفوذ کرده است.

### یادداشتها:

۱ - ایرانشناس سوئدی و یکاندر بر این است که چون سیاست جهانی‌انداری هخامنشیان بر پایه‌ی احترام به مذهب و فرهنگ اقوام دیگر بود، آنها در نشان دادن آگاهی ملی احتیاط می‌کردند و آگاهی ملی در ایران در واقع با اشکانیان آغاز می‌گردد و نیز از همین زمان است که درفش کاویانی درفش ملی و نام ایران نام رسمی این سرزمین می‌گردد.

نگاه کنید به: S. Wikander, *Der arische Mannerbund*, Lund 1938, S. 102 f.

۲ - ابن الندیم، الفهرست، بکوشش گوستاو فلوگل (G. Flügel) ص ۱۳؛ ترجمه فارسی از رضا تجدد، تهران ۱۳۴۳، ص ۲۲. متن عربی چنین است:

قال عبدالله بن المقفع لغات الفارسية الفهلوية و الدرية و الفارسية و الخوزية و السريانية. فاما الفهلوية فمنسوب الى فہله اسم يقع على خمسة بلدان وهي اصفهان والري و همدان و ماه‌نہاوند و آذربيجان. و اما الدرية فلغة مدن المدائن و بها كان يتكلم من بياض الملك و هي منسوبة الى حاضرة البياض و الغالب عليها من لغة اهل خراسان و المشرق لغة اهل بلخ. و اما الفارسية فيتكلم بها الموأبدة و العلماء و اشباههم و هي لغة اهل فارس. و اما الخوزية فيها كان يتكلم الملوك و الاشراف في الخلوة و مواضع اللعب واللذة و مع الحاشية. و اما السريانية فكان يتكلم بها اهل السواد و المكاتبه في نوع من اللغة بالسريانية فارسی.

حمزة بن الحسن اصفهانی در کتاب التنبیه علی حدوث التصحیف، بغداد ۱۹۶۸، ص ۶۷ و ۶۸ کمابیش همین گزارش را از زردشت بن آذر خوره نقل کرده است. درباره گزارش برخی دیگر از نویسندگان سده های نخستین هجری از زبانهای ایرانی، نگاه کنید به:

ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد یکم، تهران ۱۳۵۱، ص ۱۵۷ بجلو؛ محمد معین، مقدمه برهان فاطم، چاپ سوم، ۱۳۵۷، ص بیست و نه بجلو؛ پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، جلد دوم، تهران ۱۳۵۲، ص ۲۵ بجلو؛ علی اشرف صادقی، تکوین زبان فارسی، تهران ۱۳۵۷:

G. Lazard: "Pahlavi, Pārsi, Dari, les langues de l'Iran d'après Ibn-al-Mogaffā", in: *Bosworth, Iran and Islam, 1971, pp. 361-91.*

۳ - فهلوی و فهلویات را سپستر به شعرهای محلی شهرهای پارت می گفتند و سپس اصطلاحی شد برای اشعار محلی و گویشهای محلی عموماً.

W.B. Henning, "Mitteliranisch," in: *Handbuch der Orientalistik, 4. Bd., 1. Absch., Leiden-- ۴ Köln 1958, S. 93.*

۵ - در پارسی باستان حرف دپس از مصوت، در پهلوی و فارسی به ه و ی تبدیل می گردد. از این رود ماد تبدیل می شود به ماه و مای. صورت ماه در ویس و رامین آمده است که همان ماد است. همچنین در کارنامهگ (بخش ۵، بند ۱) صورت ماهیگ بمعنی مادی آمده است. صورت مای در شاهنامه آمده است که در برخی جاها شهری در هند است و در برخی جاها شهری در ایران که باز همان ماد است. ضمناً همان گونه که پهلوی و پهل که همان پارت است بمعنی مطلق شهر نیز در آمده است، ماه نیز که همان ماد است معنی مطلق شهر گرفته است و ماهنهاوند یعنی شهرنهاوند. همچنین مای که به معنی ماد است به معنی مطلق شهر هم هست و در شاهنامه در مواردی که بتوان مای مرغ خواند به معنی شهر مرو است. در شاهنامه مرغ نیز گذشته از مرو، نام شهری در هند هم شده است.

۶ - هیننگ، همانجا، ص ۹۲، پی نویس ۱، زبان فارسی را آمیخته ای از عناصر زبان شمال باختری و جنوب باختری می داند و نه یک زبان جنوب باختری با واژه ها و ساختهای عاریتی از زبان شمال باختری.

۷ - برخی از زبان شناسان، زبان فارسی را بعلت سادگی و رسیدگی میمانند آن، شایسته ترین زبان برای یک زبان همگانی و جهانی می دانند. نگاه کنید به:

احمد کسروی، زبان پاک، چاپ چهارم، تهران ۲۵۳۶، ص ۶۴. و نیز نگاه کنید به:

Das Fischer Lexikon, Sprachen, Frankfurt 1961, S. 219.

۸ - آمده است که چون شاعران یعقوب را به تازی ستایش گفتند و او سخن آنان را در نیافت، گفت: «چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت» و از آن پس زبان شعر رسماً زبان دری گشت. نگاه کنید به:

تاریخ سیستان، بکوشش محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۴، ص ۲۰۹.

روشن است که پیش از آن تاریخ نیز فراوان به زبان دری شعر سروده شده بود که بدست ما نرسیده است. دوتن از این سرایندهگان را به نام ابونواس (درگذشت بسال ۱۹۰ یا ۱۹۵ هجری) و خنظله بادغیسی، شاعر طاهری، می شناسیم و نمونه های اندکی از شعر آنها در دست است. همچنین در سده سوم هجری، در بیرون از فرمانروایی صفاریان، شاعران دری گو بوده اند، همچون بوینیفی عباس بن طرخان سمرقندی و عباس مروزی و بوخصف سغدی که نمونه های اندکی از شعر آنها نیز در دست است. پیش از این سرایندهگان نیز، اگرچه آثار ادبی بیشتر به زبانهای پهلویگ و پارسیگ بود، ولی بی گمان به زبان دری نیز شعر فراوان گفته بودند، ولی چون ادبیات زبان گفتار را نمی نوشتند، این اشعار از میان رفته اند.

۹ - ناصر خسرو، سفرنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۲۵۳۶، ص ۹.

۱۰ - عنصرالمعالی کیکاووس، قابوس نامه، بکوشش غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۰۸.

۱۱ - محمد بن علی بن محمد ظهیری سمرقندی، سندهادنامه، بتصحیح احمد آتش، استانبول ۱۹۴۸، ص ۲۵

بجلو.

۱۲ - شاهنامه ، چاپ مسکو، ۳۴۵۸/۲۵۴/۸. در متن فارسی و دری آمده است.

۱۳ - شاهنامه ، ۳۳۷۱/۲۱۰/۹.

۱۴ - ابوعلی محمد بن محمد بن بلعمی، تاریخ بلعمی، بتصحیح محمد تقی بهار و محمد پروین گنابادی، چاپ

دوم، تهران ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۲.

۱۵ - ترجمه تفسیر طبری، بتصحیح حبیب یغمائی، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۵.

۱۶ - همچنین حکیم میسری در دانشنامه که در سال ۳۷۰ هجری در دانش پزشکی سروده است، آنجا که در

دیباچه کتاب درباره زبان کتاب خود سخن می گوید، پارسی و دری را یک زبان گرفته است (بکوشش برات

زنجانی، تهران ۱۳۶۶، بیت ۸۵۸۰):

چو بر پیوستنش بر، دل نهادم  
که چون گویمش من تا دیر ماند  
بگویم تازی ار نه پارسی نغز  
و پس گفتم زمین ماست ایران  
و گر تازی کنم نیکو نباشد  
دری گویمش تا هر کس بداند

چهارصد سال پس از آن نیز، حافظ شیرازی شعر خود را هم پارسی می نامد و هم دری:

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه  
شگر شکن شوند همه طوطیان هند  
چو عندلیب فصاحت فرود شد ای حافظ

درباره کاربرد پارسی، دری و پارسی دری بعنوان یک زبان واحد در نوشته های سخنوران فارسی زبان نگاه کنید

همچنین به؛ محمد معین، مقدمه برهان قاطع، ص سی و یک بجلو؛ جلال متینی، «درباره "Farsi Language" ،

ایران نامه، سال ششم ۱۳۶۶، شماره ۲، ص ۱۷۸ بجلو و ۱۹۶، ح ۲۰.

۱۷ - اکنون بر اساس این تعریف می توان بخوبی منظور فخرالدین اسعد گرگانی را در مقدمه ویس و رامین

(بتصحیح م. تودوا - ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۸-۲۹) دریافت:

ندیدم زان نکوتر داستانی  
ولیکن پهلوی باشد زبانش  
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند  
در این اقلیم آن دفتر بخوانند  
کجا مردم در این اقلیم هموار  
کنون این داستان ویس و رامین  
هنر در فارسی گفتن نمودند  
بپیوستند از این سان داستانی  
به معنی و مثل رنجی نبردند  
بدان طاقت که من دارم بگویم  
کجا آن لفظها منسوخ بگشتست

نماند جز به خرم بوستانی  
ندانند هر که برخواند بیانش  
و گر خواند همی معنی بدانند...  
بدان تا پهلوی از وی بدانند  
بوند آن لفظ شیرین را خریدار...  
بگفتند آن سخندانان پیشین  
کجا در فارسی استاد بودند  
در او لفظ غریب از هر زبانی  
بر او زین هر دوان زیور نکردند  
وزان الفاظ بی معنی بشویم  
ز دوران روزگارش درگذشتست

می گوید؛ اصل داستان ویس و رامین به زبان پهلوی بود و در اصفهان (که از زمان فرمانروایی خاندان کاکویه

ترجمه از آثار پهلوی به فارسی رواج داشت) دستداران زبان پهلوی این زبان را از راه متن پهلوی ویس و رامین

می آموختند. ولی این داستان را سخندانان پیشین به فارسی هم ترجمه کرده بودند، منتها فارسی آنها دارای الفاظ

غریب و فاقد زیورهای لفظی و امثال و حکم بود. در این جا روشن است که اشاره گرگانی به یک ترجمه منظوم این کتاب (پیوستند) از سده چهارم هجری است که در آن ویژه‌های مهجور گویش دری بسیار بکار رفته بود و فاقد زیورهای لفظی بود. بنا بر این گرگانی - همان گونه که مصححان کتاب بدرستی شناخته‌اند - این کتاب را از زبان پهلوی به فارسی برنگردانده است، بلکه صورت منظوم آن را که به فارسی دری سده چهارم سروده شده بود به فارسی سده پنجم درآورده است. به سخن دیگر همان نظری را که ظهیری سمرقندی در سده ششم درباره سندباد نامه قنارزی گفته، صد و ده سال پیش از او گرگانی درباره متن اساس کار خود گفته است.

۱۸ - نگاه کنید به: ایران نامه، سال یکم ۱۳۶۳، شماره ۱، ص ۵۰ بجلو.

۱۹ - نگاه کنید به: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی ۲۵۳۶/۴، ص ۶۴۳-۶۷۸.

۲۰ - اسدی طوسی، گرشاسب نامه، بکوشش حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۳، بیت ۱-۲۱.

۲۱ - قابوس نامه، ص ۴۱-۴۳.

۲۲ - ایرانیان شعوبی در برابر تفاخر عربها به زبان عربی، بنوبه خود به زبان فارسی فخر می ورزیدند و زبان دری یا پارسی را زبان فرشتگان و بهشتیان و پیامبران و پادشاهان می نامیدند. برای نمونه:  
در ترجمه تفسیر طبری (ج ۱، ص ۵) آمده است: «و دیگر آن بود کاین زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر، همه پیامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی.»  
اسدی طوسی در مناظره عرب و عجم (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۲۵۳۷/۱، ص ۷۲) می گوید:

هم ز این امامه خبر آمد که فرشته ست در سایگه عرش به تسبیح دعاخوان  
گفتار همه پارسی پاک و لطیف است بر چهر و ثنای ملک واحد متان

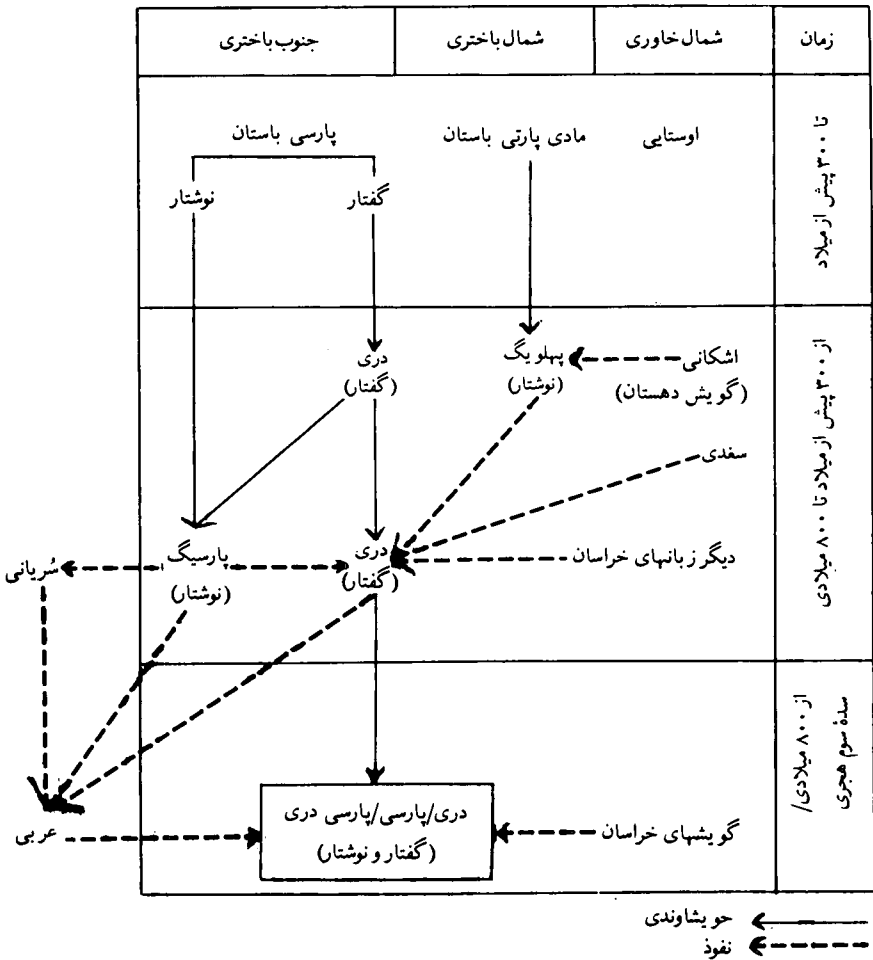
در کتاب فضائل بلخ تألیف ابوبکر واعظ بلخی، ترجمه عبدالله حسینی بلخی (بتصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۷ و ۲۹ و ۳۹۰) آمده است: «و زبان بهشتیان فارسی است... و در آثار آمده است که ملایکه که در گرد عرش عظیم اند، کلام ایشان به فارسی دری است... و حسن بصری رحمة الله می گوید که اهل بهشت را زبان پارسی است... زبان فارسی که شهر و املح زبانهاست.»

در کتاب داراب نامه طرسوسی (بکوشش ذبیح الله صفا، تهران ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۱۶۳) آمده است: «و آن مرد لفظ دری داشت و همه جهان خواهند تا لفظ دری گویند، و لیکن نتوانند مگر مردمان بلخ و هر که زبان اهل بلخ بیاموزد. چنانکه عنصری می فرماید، بیت:

چو با آدمسی جفت گردد پری نگویند پری جز به لفظ دری»

در کتاب تنزیه الشریعة المرفوعة تألیف ابی الحسن علی بن محمد بن عراق الکنانی (۹۰۷-۹۶۳ هـ) آمده است (ج ۱، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱، ص ۱۳۶): «إن کلام الذین حول العرش بالفارسیة و إن الله إذا أوحى أمرا فيه لین أوحاه بالفارسیة و إذا أوحى أمرا فيه شدة أوحاه بالعربیة... إن الله إذا غضب أنزل الوحي بالعربیة و إذا رضی أنزل الوحي بالفارسیة... إذا أراد الله أن يرسل الرحمة علی قوم أرسلها مع میکائیل بلسان فارس و إذا أراد أن يرسل بلاء علی قوم أرسله مع جبریل بلسان عربی. (یعنی: زبان پیرامونیان عرش فارسی است و خداوند چون فرمانی نرم فرستاد به فارسی فرستاد و چون فرمانی سخت فرستاد به عربی فرستاد و در خشم وحی به عربی فرستاد و در خشود وحی به فارسی فرستاد و چون بر قومی رحمت فرستاد با میکائیل به فارسی فرستاد و چون بر قومی بلا فرستاد با جبرئیل به عربی فرستاد. البته پیروان برتری زبان عربی نیز بیکار نمی نشستند. برای مثال در همین کتاب (ص ۱۳۷) آمده است: «أبغض الکلام إلى الله الفارسیة و کلام الشیاطین الخوزیة و کلام أهل النار البخاریة و کلام أهل الجنة العربیة.» یعنی: خوارترین زبان نزد خداوند فارسی است و زبان دیوان خوزی است و زبان دوزخ نشینان بخاری و زبان بهشتیان عربی.

نمودار خاستگاه، بالاش و گسترش زبان دری یا فارسی



## امیر خلف بن احمد آخرین فرمانروای خانواده صفاریان سیستان

امیر خلف بن احمد پادشاه سیستان آخرین فرمانروای خانواده صفاریان بوده است که مؤسس آن یعقوب بن لیث بود، خلف در ۳۵۲ هجری امیر سیستان شد،<sup>۱</sup> و در ۳۵۳ هجری سفر حج رفت،<sup>۲</sup> و در سال ۳۵۸ هجری از آن سفر برگردید،<sup>۳</sup> و در ۳۹۳ هجری از محمود غزنوی شکست خورد و دولت صفاریان به پایان رسید،<sup>۴</sup> مدت فرمانروایی خلف قدری بیش از چهل سال بوده است، در تاریخ سیاسی و ادبی ایران اهمیت امیر خلف به وجوه زیر است:

- ۱ - او به شمار فرمانروایان شجاع و مدبر ایران می آید.
- ۲ - او یکی از افاضل روزگار بود، اکثر لباس علما می پوشیده و خود مربی علما و فضلا بوده است.
- ۳ - او آخرین فرمانروای دودمان صفاریان ایران بوده.
- ۴ - معاصر سلطان محمود غزنوی بود و دو سه بار از او جنگید و بالاخر به دست او شکست خورد<sup>۵</sup> و دولت صفاریان پایان یافت.
- ۵ - کلمه سلطان را اولین بار امیر خلف برای سلطان محمود بکار برد،<sup>۶</sup> و از آن پس به همین معنی استعمال می شود.
- ۶ - پدر او ابو جعفر احمد امیر سیستان بود و ممدوح رودکی، بزرگترین منظومه ای شامل دیوان زودکی قصیده ای است که در ستایش همین امیر ساخته شده و متن کاملش در تاریخ سیستان نقل است.<sup>۸</sup>
- ۷ - او در یکی از قصائد تاریخی فرخی سیستانی تاثیر فراوان دارد و بدون شناسایی کافی از زندگانی اش مطالعه دقیق دیوان این شاعر امکان ندارد.

۸ - به اشاره او تفسیری از قرآن مجید مرتب شده که شامل صد جلد بود<sup>۱</sup> و مجلدات این تفسیر تا سال ۵۴۵ هـ در کتابخانه مدرسه صابونی نیشابور موجود بود و بعد از آن در کتابخانه آل خجند در اصفهان نقل یافته، به ظن غالب جامعترین تفسیر قرآن بود، اکنون ناپیداست.

۹ - یکی از حکایات چهارمقاله نظامی عروضی سمرقندی به همین امیر نسبت دارد،<sup>۱۰</sup> اما انتساب آن از طرف نویسنده کتاب اشتهاً به شخصی دیگر به نام اسکافی شده و همین امر موجب ترتیب این مقاله شد.

نظامی عروضی سمرقندی در چهارمقاله خود حکایتی به نام اسکافی درج نموده و در این حکایت آورده است که چگونه آن وزیر آیت قرآن: يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْنَا فَأَكْثَرُ جِدَالِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ،<sup>۱۱</sup> را بر محل استعمال نموده و این استعمال در زندگانی او تأثیر فراوان داشته، خلاصه حکایت این است:

اسکافی دبیر امرای سامانی بخارا بود، در اوائل حال، او در دیوان رسالت امیر نوح بن منصور<sup>۱۲</sup> محرری می کرد، و در آن جا او را قدر نمودند، او از بخارا به هرات آمد، و این جا الپتگین او را قدر افزود و دیوان رسالت را بدو سپرد، الپتگین خلاف امیر نوح شورش نموده، نوح از امیر سبکتگین و سیمجوریان نیشابور کمک طلب نمود، چون امیر نوح با لشکری بزرگ به هرات رسید نامه تهدید آمیزی نویسانیده همراه علی بن محتاج الکشانی حاجب الباب به الپتگین فرستاد، الپتگین غضبناک شد و به حاجب بدین طور مخاطب شد که من بنده پدر او بودم، اما چون آقای من فوت شد او امیرزاده (نوح) را به من سپرد نه مرا بدو، بعلاوه این، بنده پیر هستم و او جوان، او را باید که پند و گفتار من بشنود، و کسانی که او را خلاف بنده بر می انگیزند بدخواه دولت هستند، پس از این به اسکافی دبیر خود گفته که چون جواب نامه امیر بنویسد به حقارت نویسد و بر پشت نامه نویسد، اسکافی فی البدیه نوشت: بسم الله الرحمن الرحيم يا نوح قد جادلنا فاکثر جدالنا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. چون نامه به امیر رسید، از آن بسیار شگفت نمود، آخر کار الپتگین از نوح شکست یافت، اسکافی بترسید و متواری شد، بالاخره امیر نوح او را خواند و بسیار نواخت و به دبیری فائز نمود. در آخر حال اسکافی به مرتبه بلند رسید و به آن مرتبه بدین سبب رسید که او قرآن را خیلی خوب می دانست.

این حکایت پر از اشتباهات تاریخی است، و میرزا محمد قزوینی در تعلیقات چهارمقاله<sup>۱۳</sup> همه اشتباهات را رفع نموده، بعضی از آنها بقرار زیر است:

۱ - اسکافی صاحب دیوان رسائل امیر ابوعلی بن محتاج چغانی<sup>۱۴</sup> بود، و این ابوعلی

علیه امیر نوح بن نصر سامانی (م: ۳۴۳) شورش نمود، اما شکست خورد و به چغانیان<sup>۱۵</sup> رفت، همراهیان او گرفتار شدند، اسکافی را نیز بگرفتند و به قلعه قهندز<sup>۱۶</sup> حبس نمودند، امیر نوح برای این که احساس قلبی او را بداند پیش او نامه‌ای مجعول فرستاد از زبان یکی از بزرگان دولت بدین مضمون که ابوالعباس چغانی<sup>۱۷</sup> (برادر ابو علی چغانی) سفارش تو نموده و تو را به چاچ<sup>۱۸</sup> خوانده است تا کتابت رسائل سلطانی را به تو مفوض دارد. رای تو در این باب چیست؟ اسکافی در جواب آن نامه فقط آیه زیر<sup>۱۹</sup> را از قرآن نوشت: رَبِّ السَّجْنِ احْبَبْ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ. نوح از این جواب خیلی خوشحال شد و او را خوانده دیوان رسائل خویش بدو سپرد، پس از مرگ امیر نوح (م: ۳۴۳) پسرش عبدالملک بن نوح (۳۴۳ - ۳۵۰ هـ) او را همچنان به همان درجه برقرار داشت، اما در این نزدیکی اسکافی وفات یافته، بنا بر این واضح است که قول صاحب چهارمقاله از اعتبار ساقط است، نظامی عروضی نوح بن نصر را نوح بن منصور قیاس نموده و به همین وجوه در خلط مبحث افتاده، اسکافی پیش از سال ۳۵۰ هجری در گذشته و نوح بن منصور در ۳۶۵ هـ بر تخت جلوس نموده.

۲ - روایت چهارمقاله که الپتگین خلاف نوح بن منصور شورش نموده صراحةً غلط است زیرا که الپتگین قبل از سال ۳۵۴ هـ در گذشته و نوح بن منصور در سال ۳۶۵ بر تخت نشسته، مؤلف چهارمقاله اشتبهاً منصور بن نوح را نوح بن منصور (۳۶۵ - ۳۸۷ هـ) قیاس کرده، الپتگین خلاف این هر دو امیر شورش نکرده، این هم ممکن است که الپتگین را ابوعلی سیمجوری<sup>۲۰</sup> خیال نموده باشد زیرا که سیمجوری خلاف نوح بن منصور بر نخاسته.

۳ - روایت چهارمقاله که امیر نوح بن منصور از امیر سبکتگین و سیمجوریان کمک طلب نموده نیز شامل دو سه اشتباه است، مثلاً:

الف - الپتگین معاصر نوح بن منصور قرار داده شده و حال آن که او بیشتر از شانزده سال پیش از جلوس نوح (۳۶۵ هـ) فوت شده است.

ب - سبکتگین هیچ وقت همراه سیمجوریان خلاف هیچ دشمن جنگ نکرده بلکه او خلاف سیمجوریان از غزنین به خراسان حرکت کرده بود.<sup>۲۱</sup>

ج - الپتگین بیشتر از سی سال قبل از لشکرکشی سبکتگین در گذشته.

۴ - ذیل روایت چهارمقاله که امیر نوح، علی بن محتاج الکشانی صاحب الباب را پیش الپتگین فرستاده نیز شامل چندین اشتباهات تاریخی است چنان که علامه استاد فقید میرزا محمد قزوینی در تعلیقات چهارمقاله بتفصیل صراحت نموده است.



نویسنده این سطور در ضمن مطالعه ترجمه آثار الباقیه این حقیقت را پی برده که به قول ابوریحان البیرونی امیر خلف امیر سیستان آیت قرآنی: یا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا الْخِ بَسْنَامِ نُوحِ بْنِ مَنْصُورٍ نُوْشْتَه بُوْد، روایت ابوریحان بدین طور آمده<sup>۲۲</sup>:

در روز ششم برقی در بصره خروج کرد و گفته اند که برقی علی بن محمد بن عیسی بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب بوده و جمعی گفته اند که برقی علی بن محمد بن عبدالرحیم بن عبدالقیس بوده و حکایت کرده اند که حسن بن زید<sup>۲۳</sup> صاحب طبرستان پس آن که برقی در بصره خروج کرد نامه ای بدو نگاشت و او را از نسبی که داشت پرسش نمود که تا حق در طلب را بشناسد، برقی در پاسخ او نگاشت: لیعنک من امری ما عنانی من امرک والسلام.

چه قدر این جواب موجز و مختصر است و چگونه حسن بن زید را ساکت نمود و تا چه اندازه به جواب ولی الدوله<sup>۲۴</sup> احمد بن خلف<sup>۲۵</sup> بن احمد فرمانروای سیستان مانند است که چون نوح بن منصور صاحب خراسان نامه ای پُر از تهدید بدو نگاشت، در جواب نوشت: یا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَاكْثَرْتَ جِدَالَنا<sup>۲۶</sup> الخ.

بنده بر این تحقیق خود بسیار خوشحال بود، اما چون چهار مقاله مصحح دکتر محمد معین را دیدم معلوم شد که خیلی پیش میرزا محمد قزوینی به حواله آثار الباقیه این واقعه را درج نموده بود، و عباس اقبال آشتیانی نیز از آثار الباقیه استفاده کرده بود، خلاصه این که روایت چهار مقاله درباره انتساب ذکر آیت قرآن به اسکافی غلط است، خلف بن احمد امیر سیستان این آیت را به نوح بن منصور سامانی امیر بخارا نوشته بود چنان که در آثار الباقیه آمده، به نظر راقم این سطور قول البیرونی درست است به قرائن زیر:

۱ - البیرونی مؤلف آثار الباقیه را بر نظامی عروضی صاحب چهارمقاله تقدم زمانی حاصل است، ابوریحان البیرونی پس از سال ۴۴۰ هـ فوت شده، و نظامی عروضی چهار مقاله را در حدود ۵۵۱ هـ نوشته است، از این حیث البیرونی بیش از صد سال پیشتر از نظامی بوده است، و بدین قول او بر نظامی رجحان دارد.

۲ - البیرونی به درگاه محمود غزنوی وابستگی داشت و محمود با امیر خلف می جنگید و بالاخره او را شکست داد، بنا بر این باید روایت البیرونی مستندتر باشد.

۳ - البیرونی معاصر خلف بود و نظامی عروضی بیش از صد سال بعد از او بوجود آمده، بنا بر این روایت البیرونی باید معتبرتر باشد.

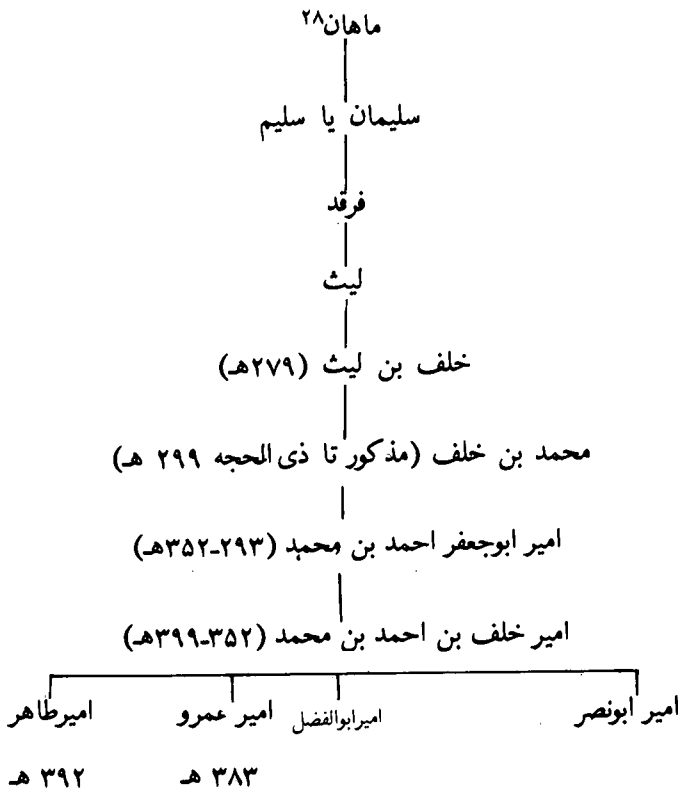
۴ - ابوریحان البیرونی از حیث محقق و فاضل و دانشور بودن بر نظامی سبقت دارد و به همین علت قول او دارای اهمیت زیاد است.

۵ - روایت چهارمقاله پر از اشتباهات تاریخی است، و برخلاف آن قول البیرونی از هر گونه سقم پاک است، چون تقریباً همه مندرجات حکایت منقول در چهارمقاله غلط است، پس روایت فرستادن آیت قرآنی نیز باید غلط باشد تا خلاف آن واضح شود.

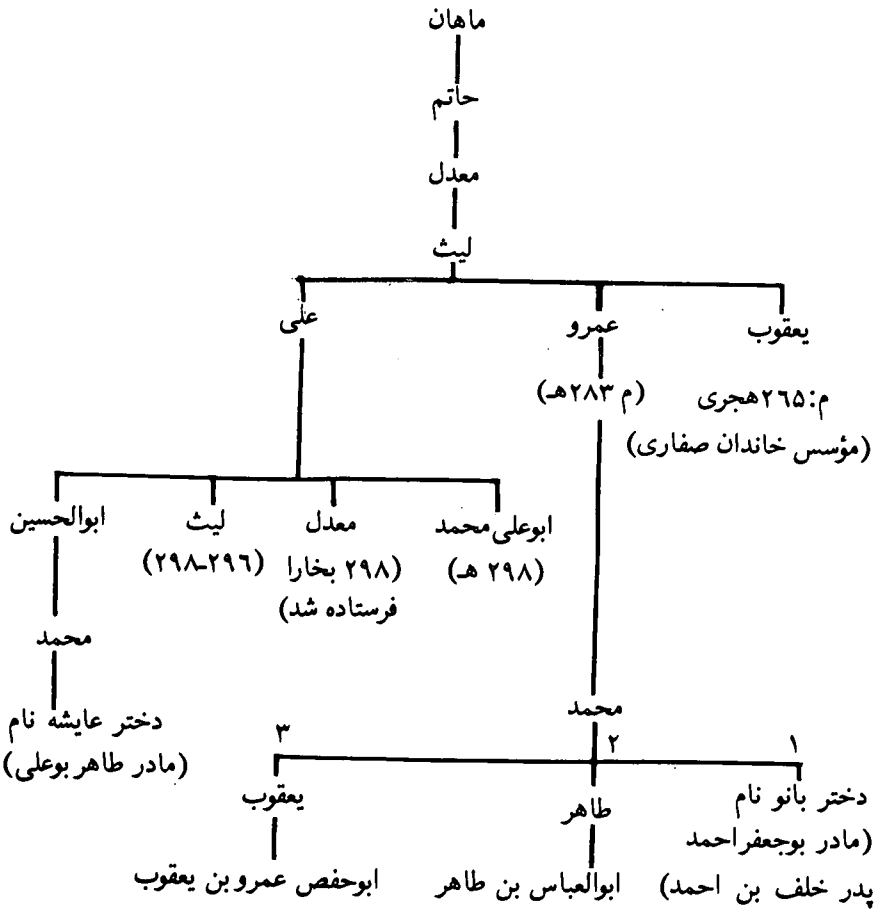
۶ - امیر خلف بن احمد با نوح بن منصور مکاتبه داشته است<sup>۲۷</sup> و به روایت تاریخ سیستان هر دو دوست بوده اند، با وجود این امیر نوح خلاف امیر خلف به حسین بن طاهر کمک فرستاده، ممکن است در یکی از همین مواقع امیر خلف در نامه شکایت آمیز آیت متذکره بالا را درج نموده باشد.

\*\*\*

اکنون درباره زندگانی امیر خلف یادداشتی بقلم درآید، شجره نسبش بقرار زیر است:



امیر خلف بن احمد با دودمان یعقوب لیث مؤسس خانواده صفاریان نسبت داشت، جدِ اعلی هر دو خانواده ماهان نام داشت، شجره نسب یعقوب بن لیث از این نوع است:



اکثر مورخان، امیر خلف بن احمد را صفاری می نویسند و آن از این لحاظ درست باشد که مادر پدرش نوۀ دختری عمرو لیث برادر یعقوب لیث بود، بنا بر این همین نسبت است که در بعضی کتب خلف را امیر خلف بانومی نگارند و این «بانو» مادر پدرش و دختر محمد پسر عمرو صفاری بود. اما از لحاظ نسب پدری خلف صفاری نبود.

### خلف ۲۹ بن لیث پدر جد امیر خلف بن احمد

بنا به گفته صاحب تاریخ سیستان، خلف بن لیث در زمان فرمانروایی یعقوب بن لیث (۲۶۵ - ۲۹۷ هـ) به شمار امرای معتبر می آمد، در سال ۲۵۱ هـ امیری بُست یافت ۳۰ و بعد از آن حاکم سیستان ۳۱ نامزد شد، در ۲۶۳ هـ همراه یعقوب لیث برای مهم فارس

رفت، محمد بن واصل حاکم اهواز<sup>۳۲</sup> به خلاف یعقوب لیث شورش نمود، و یعقوب به بیضا<sup>۳۳</sup> او را شکست داد، دفعه دیگر محمد بن واصل به نسا<sup>۳۴</sup> با یعقوب جنگ نمود اما گرفتار شد و یعقوب او را به خلف بن لیث سپرد، و خلف او را به قلعه زندانی نمود، در سال ۲۶۵ هـ یعقوب لیث در جندی‌شمار<sup>۳۵</sup> فوت شد، و برادرش عمرو بن لیث بر تخت صفاری جلوس نمود، در ابتدا عمرو خلف بن لیث را معزز داشت، اما چندی بعد از نظر انداخت، بنا بر این خلف به بغداد پیش خلیفه رفت و سپهسالار دو هزار سوار گشت و همراه ترک العباس برای آویزش با عمرو لیث فرستاده شد، اما خلف ترک عهد کرد و به خدمت عمرو لیث پیوست<sup>۳۶</sup> و تا وفات خود در ۲۷۹ هـ به خدمت او بسر برد.<sup>۳۷</sup>

#### محمد بن خلف جد امیر خلف بن احمد

عمرو لیث در ۲۸۹ هـ فوت شد<sup>۳۸</sup> و پس از آن دو نوه اش طاهر و یعقوب پسران محمد بن عمرو لیث بر تخت نشستند، محمد بن خلف به درگاه این دو امیر بسی تکریم یافت، یکم رجب ۲۹۱ هـ طاهر بن محمد به سیستان آمد و محمد بن خلف را سالار لشکر نامزد کرد، یعقوب بن محمد او را چنان محترم می داشت که هیچ وقت نتوانست بدون او ماند، در همین سال ۲۹۱ هـ هر دو برادر، خواهر خود بانو نام، دختر محمد بن عمرو لیث، را به زنی محمد بن خلف دادند<sup>۳۹</sup> و در ربیع الاول ۲۹۲ او را حاکم سیستان مقرر ساختند.

محمد بن خلف مدبر و نامور بود و به کوشش او شورش میان دو فرقه صدقی و سمکی که همه سیستان را فرو گرفته بود، فرو نشست<sup>۴۰</sup> و محمد در میان مردمان سیستان اثر و رسوخ پیدا کرد، در سال ۲۹۶ هـ لیث بن علی عم زاد او پدر یعقوب و طاهر در سیستان خلاف این دو امیر شورش بر پا کرد، در نتیجه آن مردمان آن جا از طاهر دل برداشتند و به حمایت لیث بن علی برخاستند، در این وقت که اکثر امرا از طاهر دست کشیدند، محمد بن خلف همراه طاهر<sup>۴۱</sup> همی بود، اما شُکری سپهسالار از خلف خصومت داشت، و این خصومت از آن وقت شروع شد، که امیر طاهر او را سالار سرهنگان ساخته بود، در ذی الحجه ۲۹۹ در بم مقابل لشکر خلیفه بغداد صف آرایی نمود، اما شکست خورد و گرفتار شد،<sup>۴۲</sup> از آن پس ذکری از او شنیده نمی شود.

ابوجعفر احمد بن محمد بن خلف پدر امیر خلف بن احمد صاحب ترجمه

نام پدر امیر خلف ابو جعفر احمد بن محمد بن خلف بود، مادر ابو جعفر احمد نوه

دختری عمرو لیث بود و اسمش بانو، و او دختر محمد بن عمرو لیث و خواهر طاهر و یعقوب بود، به همین علت بود که صاحب ترجمه یعنی امیر خلف بن احمد را خلف بانو می گفتند،<sup>۴۴</sup> ابو جعفر احمد به روز دوشنبه چهار روز باقی از شعبان ۲۹۳ هـ ولادت یافته.<sup>۴۵</sup>

پس از زوال عمرو لیث در ۲۸۷ هـ در میان افراد خانواده صفاریان خانه جنگی شروع شد، در این نتیجه هر دو نوه پسری او به نام طاهر بن محمد و یعقوب بن محمد امیر سیستان منتخب شدند و تا سال ۲۹۶ هـ اقتدار ایشان برقرار بود، پس از آن برادرزاده یعقوب لیث، لیث بن علی نام<sup>۴۶</sup> فرمانروایی سیستان یافت، در این میان طاهر و یعقوب به دست سبکری گرفتار و به اشاره خلیفه به بغداد فرستاده شدند، سبکری با لیث بن علی نیز مخالفت ورزید و دیری نکشید که در ۲۹۸ او را گرفته به بغداد پیش خلیفه فرستاد،<sup>۴۷</sup> پس از آن برادر لیث بن علی، ابو علی محمد امیر سیستان نامزد شد،<sup>۴۸</sup> اما در همین سال در رجب ۲۹۸ هـ امیر بخارا احمد بن اسماعیل سامانی او را شکست داد و به زندان فرستاد،<sup>۴۹</sup> در آخر بنا بر خواهش خلیفه در بغداد زندانی نمودند،<sup>۵۰</sup> و در همین ایام برادر ابوعلی، معدل بن علی را به بخارا فرستادند، و سه هزار درم وظیفه بر او مقرر ساختند و بدین طور سیستان جزو قلمرو امیر سامانی قرار گرفت، و احمد بن اسماعیل سامانی پسر عم خود منصور بن اسحاق سامانی<sup>۵۱</sup> را حاکم سیستان نامزد کرد، اما کار او به موفقیت نینجامید، و پس از عزل او فرمانروایی سیستان در رمضان ۲۹۹ هـ نصیب یکی از افراد خانواده صفاریان به نام ابو حفص عمرو بن یعقوب بن محمد بن عمرو لیث<sup>۵۲</sup> شد، اما بزودی دست او را از حکومت کوتاه کردند، و پس از آن چندی امیران بر تخت سیستان نشستند، بالاخر ابو جعفر احمد بن محمد بن خلف بعد از عزل عزیز بن عبدالله<sup>۵۳</sup> در ۳۱۱ هـ، امیر سیستان منتخب شد، سن او در وقت جلوس هفده سال و پنج ماه و نه روز بود،<sup>۵۴</sup> و چنان که معلوم است نسب ابو جعفر با یعقوب لیث نمی رسد اما مادرش بانو نوه دختر عمرو لیث برادر یعقوب بود، و از این حیث ابو جعفر احمد و پسرش خلف بن احمد را صفاری می دانستند.

ابو جعفر احمد مرد بسیار خردمند و بیدار مغز بود، مؤلف تاریخ سیستان او را موجب ستایش بسیار قرار می دهد<sup>۵۵</sup> و گوید: او اندک مایه بزرگ بود اما با خرد پیران بود و علم بسیار حاصل کرده و فرّشاهی و بزرگی اندروی پیدا، او نیز علاوه دارد<sup>۵۶</sup> که امیر با جعفر مرد بیدار، سخی، عالم و اهل هنر بود، و در هر شعبه علم دستی داشت، اگر چه روز و شب شراب می خورد اما داد و دهش بسیار می کرد، در دور او مردمان با فراغت و آسایش

روزگار زندگانی را بسر می‌بردند، ابوجعفر در شجاعت به درجه‌ای رسیده که هیچ نامور به پایه او نمی‌رسید، او اوقات روز و شب را چهاربخش کرده، یک بخش در نماز و خواندن و نوشتن، بخش دوم در عیش و نشاط و خورد و نوش، بخش سوم در کارهای دولتی و امور سلطنتی، و بخش چهارم در خواب و آسایش می‌بوده و در کار جهانداری چنان نامور شده که به ردیف پادشاهان بزرگ درآمده.

در ابتدا عزیز بن عبدالله بسیار مزاحمت نموده اما مردمان سیستان او را بیرون کردند و ابوجعفر را والی خراسان مقرر نمودند، عزیز گرفتار شد اما زود در بُست شورش برپا کرد، ابوجعفر برای دفع فتنه به بُست رفت، اگر چه فتنه آن‌جا فرو نشست اما بزودی دوباره شورش برپا شد تا در رجب ۳۱۳ مردمان بست به عزیز پیوستند و بر دست او بیعت نمودند، ۵۷ رمضان همین سال ابوجعفر عازم بست شد و مردمان از این خبر متوحش شده بُست را ترک نمودند، عزیز بست را گذاشته در حدود سیستان داخل شد اما نایب ابوجعفر، ابوالفضل محمد بن اسحاق العربی، عزیز را شکست داد، ابوجعفر در ربیع الاول ۳۱۴ به سیستان آمد، سال دیگر به طرف بُست و رخد حرکت کرد، در ماه رجب ۳۱۵ به سیستان برگردید، و در این وقت همان ابوالفضل محمد العربی نایب سیستان بود، در جمادی الاخر ۳۱۷ محمد بن موسی و در شعبان همین سال محمد بن یعقوب رزدانی کرمان فرستاده شدند، در ربیع الاول ۳۱۸ در بست فتنه‌ای برخاست و بازار نورا سوختند، اما بزودی شورش فرو نشست، در سال دیگر امیر ابوجعفر برای جنگ با حمک بن نوح عزم کرد اما بزودی میان هر دو مصالحت شد، در رمضان ۳۲۰ ابوجعفر عازم بست شد، در محرم ۳۲۱ هـ ابو حفص عمرو بن یعقوب<sup>۵۸</sup> پسر خال ابوجعفر که در ۲۹۹ امیر خراسان نامزد شده بود<sup>۵۹</sup> اما بزودی او را معزول کردند و به بغداد فرستادند، از بغداد به سیستان آمد و در این جا او را به عزت و تکریم پذیرایی نمودند.<sup>۶۰</sup>

در این نزدیکی ابوجعفر پیش ماکان کاکوی<sup>۶۱</sup> سفیر فرستاد، و واقعه فرستادن این سفارت در تاریخ ایران دارای اهمیت زیاده می‌باشد،<sup>۶۲</sup> تفصیل این چنین است که امیر ابوجعفر ابوالحسین خارجی را پیش ماکان فرستاد، ماکان او را بسیار تعظیم نمود، اما روزی در حالت مستی حکم داد که ریش سفیر سترده بشود، چون اثر مستی برفت، ماکان بسیار خجل گشت و از ابوالحسین عذرخواست و او را بسیار اکرام نمود، و تا ریش او بحال باز نیامد او را پیش خود می‌داشت، چون ابوجعفر را اطلاع دادند او بسیار خشمناک شد و بر ماکان شیبخون زد و او را گرفته به سیستان آورد و او با ماکان همان رفتار نمود که او با ابوالحسین خارجی سفیر سیستان کرده. امیر نصر بن احمد سامانی با

ماکان خصومت داشت و او بر جرأت و حوصله مندی ابو جعفر بسیار متأثر گشت و فی الفور مجلس جشن برپا داشت و جام به نام امیر سیستان نوش کرد و هدیه خاص شامل یک جام سیکی سر بشهر و ده یاقوت سرخ با غلامان و کنیزان و هدایای گرانقدر دیگری پیش ابو جعفر احمد به سیستان فرستاد و شاعر بزرگ رودکی قصیده غزا در ستایش ابو جعفر ساخته که یکی از امهات قصائد او می باشد و از آن منظومه ۹۴ بیت در تاریخ سیستان درج است،<sup>۶۳</sup> بنده چندی ابیات از آن قصیده ذیلاً نقل می کنم:

<p>مادر می را بکرد باید قربان          بچه او را از او گرفت ندانی          جز که نباشد حلال دور بگردن          تا نخورد شیر هفت مه بتمامی          آن گه شاید ز روی دین و ره داد          مجلس باید بساخته ملکانه          نعمت فردوس گستریده ز هر سو          جامه زرین و فرشهای نوآیین          یک صف میران و بلعمی<sup>۶۴</sup> بنشسته          خسرو بر تخت پیشگاه نشسته          ترک هزاران به پای پیش صف اندر          خود بخورد نوش اولیاش همیدون          شادی بو جعفر احمد بن محمد          آن ملک عدل و آفتاب زمانه          آن که نبود از نژاد آدم چون او          حجت یکتا خدای و سایه اوی است          خلق همه از خاک و آب و آتش و بادند          فربدو یافت مُلک تیره و تاری          گر تو فصیحی همه مناقب او گوی          ورتو حکیمی و راه حکمت جویی          آن که بدو بنگری به حکمت گویی          ورتو فقیهی و سوی شرع گزایی          کو بگشاید ز فان به علم و به حکمت</p>	<p>بچه او را گرفت و کرد به زندان          تاش نکوبی نخست و زو نکشی جان          بچه کوچک ز شیر مادر و پستان          از سر اردیبهشت تا بُن آبان          بچه به زندان تنگ و مادر قربان...          از گل و زیاسمین و خیری الوان          ساخته کاری که کس نسازد چونان          شهره ریاحین و تختهای فراوان...          یک صف حران و پیر صالح دهقان          شاه ملوک جهان امیر خراسان          هریک چون ماه بردوهفته درفشان...          گوید هریک چومی بگیرد شادان          آن مه آزادگان و مفخر ایران          زنده بدو داد و روشنایی گیهان          نیز نباشد اگر نگوویی بهتان          طاعت او کرده واجب آیت فرقان          وین ملک از آفتاب گوهر ساسان          عدن بدو گشت نیز گیتی ویران          ورتو دبیری همه مدایح او خوان          سیرت او گیر و خوب مذهب او دان          اینک سقراط و هم فلاطن و یونان          شافعی اینکت و بوحنیفه و سفیان<sup>۶۵</sup>          گوش کن اینک به علم و حکمت لقمان</p>
---	---

مرد ادب را خرد فزاید و حکمت  
 ورتوبخواهی فرشته که بینی  
 خوب نگه کن بدان لطافت و آن روی  
 پاکسی اخلاق او و پاک نژادی  
 ورسخن او رسد به گوش تویک راه  
 سام سواری که تا ستاره بتابد  
 خوارنمایدت ژنده پیل بدان گاه  
 گرچه به هنگام حلم کوه تن اوی  
 وربه نبرد آیدش ستاره بهرام  
 بازبدان گه که می بدست بگیرد  
 با دو کف او زبس عطا که ببخشد  
 شاعرزی او رود فقیر و تهیدست  
 مرد سخن را از او نواختن و بر  
 عمرو بن اللیث<sup>۶۶</sup> زنده گشت بدو باز  
 رستم را نام اگرچه سخت بزرگ است  
 مرد خرد را ادب فزاید و ایمان  
 اینک اوی است آشکارا رضوان  
 تات ببینی براین که گفتم برهان  
 با نیت نیک و با مکارم احسان  
 سعد شود مرتورا نحوست کیوان...  
 اسب نبینند چنو سوار به میدان...  
 ورچه بود مست و تیز گشته و غران...  
 کوه سیام است که کس نبیند جنبان...  
 توشه شمشیر او شود به گروگان  
 ابر بهاری چنو نبارد باران...  
 خوارنماید حدیث و قصه طوفان...  
 با زر بسیار بازگردد و حُملان  
 مرد ادب را از او وظیفه دیوان...  
 یا حَسَم خویش و آن زمانه ایشان  
 زنده بدوی است نام رستم دستان...

مؤلف تاریخ سیستان بعد از نقل اشعار قصیده علاوه می کند<sup>۶۷</sup> که «ما این شعر بدان یاد کردیم تا هر که این شعر بخواند امیر با جعفر را دیده باشد که همه چنین بود که وی گفته ست و این شعر اندر مجلس امیر خراسان و سادات، رودکی بخوانده ست، هیچ کس یک بیت و یک معنی از این که در او گفته بود منکر نشد الا همه به یک زبان گفتند که اندر او هر چه مدیح گویی مقصر باشی که مرد تمام است.» چون این قصیده به سیستان آوردند امیر ابو جعفر ده هزار دینار سرخ برای رودکی به بخارا فرستاد و شرابدار را که این قصیده غزا آورده بود به خلعت و انعام نواخته به بخارا برگردانید، نویسنده تاریخ مذکور می افزاید که از تفصیلات واقعه به همین علت صرف نظر نموده که کتاب خیلی بزرگ نشود ورنه دو مجلد در حصر فضایل آن امیر کافی نباشد.

صایغ بلخی واقعه ماکان و امیر شهید را چنین نظم کرده:

خان غم تو پست شده ویران باد      خان طربت همیشه آبادان باد  
 همواره سری کار تو با نیکان باد      تو میر شهید و دشمنت ماکان باد<sup>۶۸</sup>

اما حیف است چنین جوهر کامل از گردش روزگار محفوظ نماند، فتنه پردازان سیستان خلاف ابو جعفر شورش آغاز کردند و سر گروه شوریده سران ابوالعباس بن



طاهر بن محمد بن عمرو لیث پسر خال او بود، خود سپهسالار امیر ابوجعفر که ابوالفتح نام داشت با دشمنان پیوست، شورش کنندگان چنان گفتند<sup>۶۹</sup> که چون ابوالعباس به اعتبار انساب پدری امیرزاده است<sup>۷۰</sup> و ابوجعفر از حیث نسب مادری،<sup>۷۱</sup> بنابراین برای فرمانروایی سیستان، اول الذکر استحقاق زیاد دارد، در این نتیجه مردمان سیستان از امیر جعفر دست کشیده گرد ابوالعباس جمع شدند، ابوجعفر در فرو نشاندن آتش فتنه کمی موفق شد اما در همین نزدیکی به دست یکی از غلامان خود رزدانی نام که او را شوریدگان مانند عبدالله محمد بن اسماعیل، ابوالعباس، ابراهیم سرخ و دیگران بر این کار وادار نموده بودند، در مجلس شراب به روز سه شنبه ۲ ربیع الاول ۳۵۲ هـ کشته شد،<sup>۷۲</sup> و ابوحفص بن یعقوب پسر خال دیگرش را امیر سیستان ساختند، خلف بن احمد پسر امیر مقتول از والی بُست مکجول نام در امر انتزاع سلطنت کمک خواست، همین که ابوحفص را معلوم شد که خلف همراه والی بست عازم سیستان است، او بطرف خراسان گریخت و سیستان را برای خلف بن احمد خالی کرد،<sup>۷۳</sup> و خلف پنجاه روز پس از قتل پدرش ابوجعفر احمد امیر سیستان نامزد شد، تاریخ جلوس امیر خلف پنجم جمادی الاول ۳۵۲ هـ است.<sup>۷۴</sup>

### امیر خلف بن احمد

در اوائل حکومت امیر خلف مهمترین واقعه که رو داده با ابوالحسین<sup>۷۵</sup> طاهر ابوعلی تعلق دارد، این طاهر بوعلی در دوره فرمانروایی ابوجعفر حاکم خراسان بود و آن جا کارهای نمایان انجام داد. بعد از آن به سیستان برگردید و ابوجعفر با او حسن سلوک روا داشت، و او را خطه بُست سپرده به آن طرف روانه کرد، طاهر بوعلی در فضیلت علمی کم نظیر بود، و در نظم امور سلطنتی دستگاه کامل بهم رسانیده و علما و شعرا را تربیت می نمود، در ابتداء حال در خدمت امرای سامانی مأمور بود و چنان که دیدیم که ماکان را به حسن تدبیر چه قدر متأثر نموده بود، و چه طور از گرگان به بخارا در خدمت امیر سامانی رسید، در آخر او را به خدمت ابوجعفر احمد فرستادند، امیر مذکور او را بسیار تکریم نمود و حاکم فراه مقرر کرد، اما دیری نکشید که امیر ابوجعفر در ربیع الاول ۳۵۲ کشته شد، طاهر بوعلی از فراه عازم سیستان شد و یکم ذی قعدة ۳۵۲ هـ<sup>۷۶</sup> بدان جا رسید، امیر خلف بن احمد در ماه جمادی الاول بر تخت سیستان جلوس نموده، مقدم طاهر را گرامی داشت، و در امور سلطنت او را شریک نمود چنان که در خطبه نام هر دو امیر بدین طور می آوردند.<sup>۷۷</sup> اللَّهُمَّ أَصْلِحْ الْأَمْرَيْنِ أبا احمد و ابی الحسین.

در همین ایام امیر خلف عازم حج بیت‌الله شد و در جمادی الاول ۳۵۳ هـ<sup>۷۸</sup> بر این سفر سعید روانه شد و در غیبت او طاهر بوعلی فرمانروای کلی سیستان گشت، باید در نظر داشت که امیر خلف هنوز یک سال کامل حکمرانی نکرده که عازم سفر حج شد، و معلوم نیست که چه عواطف بود که او حکومت سیستان را در دست امیر طاهر که مدعی سلطنت بود گذاشته بر این سفر طویل رفت، در هر حال طاهر در نظم امور سلطنت کارهای نمایان انجام داد، و در ۳۵۷ بست را از اثر ترکان<sup>۷۹</sup> بیرون آورد، و در ۳۵۸ بعضی سرداران شوره بست را به زندان فرستاد و در همین روزگار امیر خلف پس از چهار سال از سفر حج برگردید و در این مدت غیبت او طاهر بوعلی کار سلطنت را چنان انجام داد که در نظر مردم سیستان احترام فراوان پیدا کرد، امیر خلف از او خواهش نمود که عنان امور سلطنتی بدست او باز دهد، اما طاهر راضی نشد، چون خلف را یقین شد که استرداد حکومت بدون جنگ ممکن نیست، او از امیر بخارا منصور بن نوح (۳۶۵-۳۴۹ هـ) کمک خواست، امیر درخواست او را قبول نموده لشکری فرستاد، طاهر از سیستان گریخت و خلف به روز یازدهم رجب ۳۵۸ هـ حکومت سیستان را تحت تصرف خویش آورد<sup>۸۰</sup> و فوج بخارا را پس گردانید، طاهر بوعلی از این فرصت سوء استفاده نموده در صدد جمع آوری لشکری مشغول شد، اول اسفزار<sup>۸۱</sup> آمد و لشکری گرد او جمع شد، و او بر خلف حمله کرد، و او را چنان مجبور کرد که او سیستان را گذاشته بطرف بُست رفت و تا ۲۸ رجب در همان جا اقامت نمود، اما دیری نکشید که طاهر به روز بیستم شوال ۳۵۹ دفعه فُوت شد،<sup>۸۲</sup> بعد از آن پسرش حسین بن طاهر را بر تحت سیستان نشانند، امیر خلف بر او حمله نمود و حسین را از سیستان بیرون کرد، و وابستگان امیر طاهر و امیر حسین را بقتل درآورد،<sup>۸۳</sup> امیر حسین بن طاهر مردی حوصله‌مند بود، فوجی بزرگ جمع کرد و در کنار رود هیرمند<sup>۸۴</sup> به روز ششم شعبان ۳۶۱ هـ با امیر خلف نبرد آزمایی کرد، خلف شکست خورد،<sup>۸۵</sup> و به جوین رفت و برای آویزش با حسین آمادگی پیدا کرد و در داشتن<sup>۸۶</sup> با لشکر حسین معرکه آرایی نمود، حسین با عبدالله صابونی به روز ۲۵ شوال ۳۶۱ هـ قلعه بند شد،<sup>۸۷</sup> و امیر خلف آن قلعه را به محاصره در گرفت، امیر خراسان منصور بن نوح چون اطلاع یافت امیر خلف را مجبور کرد که محاصره قلعه ۱۰ ترک کند و حسین و عبدالله صابونی را دستوری دهد که ایشان به بخارا بروند، امیر حسین تا ۳۶۸ هـ تقریباً شش سال به بخارا ماند، در همین ایام منصور بن نوح در ۳۶۵ فوت شد و پسرش نوح بن منصور امیر خراسان شد، نوح برای حسین فوجی بزرگ آماده ساخت و حسین بر سیستان حمله کرد، اما حسین را شکست افتاد، این واقعه در محرم ۳۶۹ هـ رو داده.<sup>۸۸</sup>

امیر نوح از شکست حسین دلشکسته شد، و چندین بار برای کمک حسین بن طاهر لشکر از بخارا فرستاد، اما نتیجه سودمند بر نیامد، حسین نتوانست دست امیر خلف از حکومت سیستان کوتاه کند، آخر کار در شعبان ۳۷۲ هـ ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجوری را بعنوان ناظر سیستان به آن جانب فرستادند، سیمجور با خلف دوست بود، و از حسن تدبیر و اقدام دانشمندانه خلف را بر این شرط بر صلح آماده کرد که سیستان و نواحی آن در تصرف حسین بن طاهر، و طاق در تسلط خلف بن احمد باشد، چندی بر این عمل نمودند، در ماه ذی الحجه ۳۷۳ هـ خلف به داشتن آمد و با لشکر حسین آویزش شروع شد، و در محرم ۳۷۳ خلف بر پارس حمله کرد، حسین قلعه بند شد، در آخر با واسطه امیر سبکتگین به روز هفدهم رجب ۳۷۳ هـ میان خلف و حسین صلح شد، در همین ایام حسین فوت شد، خلف مراسم عزای برگزار نمود، آخر کار امیر خلف بر سیستان<sup>۸۹</sup> و نواحی آن مسلط شد.

امیر خلف مردی فاضل بود و چون به امیری نشست ترک لباس شاهانه کرده به لباس علما و فضلا در آمده،<sup>۹۰</sup> درگاه او ملجأ علماء و شعراء بود و امیر خود در محافل علمی شرکت می کرد، و مرئی شعراء و بزرگان بوده، و شعرایی مانند ابوالفتح بستی، خطیب فوشنج و بدیع الزمان همدانی به درگاه امیر وابستگی داشتند،<sup>۹۱</sup> و در مدح خلف منظومه ها سروده اند،<sup>۹۲</sup> به عقیده مؤلف تاریخ سیستان حُسن تدبیر و دستگاه علم و فضل او موجب ستایش است، خلف مملکت خود را توسعه داده، بست، زابلستان، فارس، کرمان، فوشنج، قائن و خطه های دیگر را جزو قلمرو خویش ساخته، خود را به شمار پادشاهان بزرگ در آورده و نظم امور سلطنت را بر بنیاد قوی استوار نمود، که از آن جمله محکمه جاسوسی بود، به گفته نویسنده تاریخ سیستان<sup>۹۳</sup> «هزار مرد جاسوس او را بود اندر همه عالم که آنچه رفتی به ترکستان و چین و هند و روم او را خبر بودی، چنین بیدار بود.» خطاب او الامیر السید الملک العالم ولی الدوله بود.<sup>۹۴</sup>

امیر خلف را چهار پسر بسود،<sup>۹۵</sup> امیر بانصر، امیر ابوالفضل، امیر عمرو، امیر طاهر. امیر عمرو در گرو امیر بخارا به عوض لشکری بود که در ۳۵۸ هـ به کمک او فرستاده شد، امیر عمرو در دوره منصور بن نوح رها نشد، چون امیر نوح در ۳۶۵ هـ فوت شد پسرش نوح بن منصور او را در سال ۳۷۸ رهایی بخشید، از تاریخ سیستان بر می آید که نوح و خلف دوست بودند<sup>۹۶</sup> و همین امر موجب رهایی امیر عمرو پسر خلف شده، اگر چه در صحت این روایت شکی بر طرف نمی شود زیرا نوح بن منصور پیش از این تاریخ چندین بار حسین بن طاهر را بر خلاف امیر خلف کمکی فرستاده، چون عمرو به سیستان رسید پیش

مقدم او را گرامی داشته، اما دیری نکشید که این پسر طاغی شد و اکثر سرداران و امیران درگاه بدو پیوستند، امیر خلف پسر دیگر خود ابونصر را برای دفعهٔ او فرستاد، امیر عمرو در پنجم ذی‌الحجه ۳۸۳ هـ در جوین گرفتار و محبوس شد و در همین حبس در محرم ۳۸۴ هـ فوت شد،<sup>۹۷</sup> ابونصر و ابوالفضل هر دو پسر در زندگانی پدرشان درگذشتند،<sup>۹۸</sup> چهارمین پسرش طاهر نام داشت و بنا بر شجاعت و دلیری او را شیر باریک می‌گفتند، طاهر در زندگانی پدرش کارهای نمایان انجام داده، اول بُست و قائن و کرمان را گشوده در مملکت خود شامل نمود، امیر سبکتگین را بر خلاف ابوعلی سیمجوری کمک فرستاده و امیر سیمجوری را شکست داده راه خود را صاف نموده بود، اما سبکتگین از طرف طاهر مطمئن نبود، از حوصله‌مندی و جرأت و ترقی روز افزونش خیلی می‌ترسید، بالاخر امیر سبکتگین برادر خود بفراجوگ<sup>۹۹</sup> را در مقابل طاهر فرستاد، اما طاهر بفراجوگ را شکست داد و سرش را بریده بزودی پیش پدر خود فرستاد،<sup>۱۰۰</sup> در همین ایام امیر سبکتگین درگذشته، امیر خلف یک کمی مطمئن شده به کوه سپید همراه خدمتکاران رفت،<sup>۱۰۱</sup> محمود غزنوی از آن طرف می‌گذشت و او را خبر کردند که امیر خلف بدین نواحی بدون لشکر اقامت دارد، محمود فرصت را دست نداده بر خلف تاخت، خلف تاب مقاومت نیاورده مجبور شد و با محمود بر این شرط صلح نمود که صد هزار درم تاوان دهد،<sup>۱۰۲</sup> خطبه به نام محمود خواند و سگه به نام او زند، سلطان محمود پس از این فتح روز چهارم رجب ۳۹۰ هـ به غزنین برگردید.

از این واقعه امیر خلف از پسر نامور خود یعنی امیر طاهر بدگمان گشت، خلف می‌اندیشید که طاهر بر محمود شبیخون خواهد بُرد، اما این نشد، خلف بر پسر غضبناک شد، طاهر از پدرش خیلی ترسید و بالاخره طاغی شد، خلف از این حال مطلع شده بر طاهر حمله کرد، اما شکست خورد، طاهر لشکر پدرش را تحت فرمان خود آورده در شعبان ۳۹۰ بر کرمان تاخت،<sup>۱۰۳</sup> بعد از آن بر فارس حمله نمود، امیر خلف به قلعهٔ طاق برگردید،<sup>۱۰۴</sup> و بر مردمان سیستان خشم نمود و کسی را اجازه نداد که پیش او بیاید،<sup>۱۰۵</sup> خلف ماه رمضان در طاق بسر برد و در ماه ذی‌قعدة در شهر داخل شد و علما و مشایخ را اجازه داد که ایشان به بارگاه بیایند،<sup>۱۰۶</sup> در این میان طاهر از کرمان برگردید و پیش پدر کس فرستاد و عدزخواهی نمود،<sup>۱۰۷</sup> امیر خلف بدعهدی کرد و قاصد را گرفتار نمود، و از این رفتار طاهر را مجبور کرد که او با پدر بجنگد، برکنار رودخانهٔ هیرمند دو فوج پدر و پسر در مقابل یکدیگر صف آرا شدند، خلف را شکست افتاد و او در قلعهٔ طاق پناه بُرد، طاهر در محرم ۳۹۱ در سیستان داخل شد و شهر را در تصرف خویش آورد، پس از آن

به قلعه طاق توجه نمود، خلف ترسید و خواص خود پیش طاهر فرستاده عذر خواست، طاهر جوان و کم سن بود. در فریب خلف آمده با همراهمان چند برای بازدید پدر آمده، خلف دو حبشی غلام تتوی مهتر و تتوی کهتر را در کمینگاه معین ساخته بود، همین که ایشان طاهر را دیدند، برگرفتند و به زندان فرستادند، طاهر در حالت قید در جمادی الاول ۳۹۲ فوت شد،<sup>۱۰۸</sup> مردمان سیستان علیه خلف شورش نمودند و در این کار احساسات ایشان این قدر شدید گشت که محمود غزنوی را دعوت نمودند و پیش از ورودش خطبه به نام او خوانده شد،<sup>۱۰۹</sup> محمود فرصت را غنیمت شمرده بر سیستان حمله کرد، خلف تاب مقاومت نیاورده از قلعه پایین آمد و در خلعت محمود رسید، محمود او را اکرام نمود و حسن سلوک روا داشت، و اجازه داد که او همراه حرم و خادمان خود به جوزجان برود،<sup>۱۱۰</sup> خلاصه این که سیستان جزو مملکت غزنین شد، و این خطه در تسلط ترکان درآمد.<sup>۱۱۱</sup>

می گویند امیر خلف در زندان مخفیانه با امیر ایلک خان مکاتبه داشت،<sup>۱۱۲</sup> بنابراین او را به قلعه گردیز منتقل نمودند و او در همان زندان در سال ۳۹۹ هـ فوت شد.<sup>۱۱۳</sup>

حملة کرمان که طاهر در سال ۳۹۰ هـ نموده، در تاریخ ایران دارای اهمیت زیاد است، صابی در ذیل سال ۳۹۰ هـ تفصیلات این واقعه را درج نموده که چگونه طاهر بن خلف المعروف به شیر باریک بنا بر منافرت پدر خود بر کرمان حمله کرد، و آن را به تصرف خویش آورد، چون او به سیستان آمد خلف او را فریب داد و بگرفت و به زندان فرستاد، به روایت بعضی طاهر از کرمان به بم رفت و از آن جا به سیستان، به گفته عتبی در تاریخ یمنی امیر خلف از ترس سلطان محمود از حکومت دستکش شده پسر خود طاهر را جانشین خود گردانید، اما بزودی از کرده خود پشیمان گشت و طاهر را به بهانه ای پیش خود بخواند و بقتل بنمود و مشهور کرد که طاهر خود را کشته است،<sup>۱۱۴</sup> در تعلیقات<sup>۱۱۵</sup> چهار مقاله آمده که با وجود همه فضائل و کمالات، امیر خلف بن احمد در قساوت قلبی نظیری نداشت چنان که پسر خود را بعلت توهم به دست خود بکشت، غسل داد و دفن کرد.

پس از زوال حکومت خلف سیستان دچار مصائب و آفات شده و بنا به گفته نویسنده تاریخ سیستان<sup>۱۱۶</sup> مصیبت سیستان از آن وقت شروع شد که بر منبر اسلام خطبه به نام ترکان خوانده شد، تا آن وقت سیستان از هرگونه آفات مأمون و محفوظ مانده بود و در جهان تا دوره یعقوب لیث و عمرو لیث شهری آبادتر و پر رونق تر از شهر سیستان نبود، نیمروز را دارالدوله می گفتند، تا مردمان سیستان امیر خلف را از آن جا بیرون کردند و

در نتیجه آن ایشان چندان روزهای بد دیدند و هنوز می بینند.

فرخی سیستانی در قصیده‌ای به مدح وزیر حسنک<sup>۱۱۷</sup> نوشته که تا امیر خلف امیر سیستان بود آن خطه خرم و آباد بود، و چون بساط او برچیده شد آن خطه ویران و برباد شد، دو سه شعر از این قصیده ذیلاً درج می شود<sup>۱۱۸</sup>:

لاجرم ملک و ولایت خرم و آباد گشت	خرم و آباد گردد ملک از عدل و نظر
شهر من شهر بزرگ است و زمین نامدار	مردمان شهر من در شیرمردی نامور
تا خلف را خسرو ایران از آن جا بر گرفت	در ستم بودند و در بیداد هر بیدادگر
هر سرایی کان نکوتر بود زان خوشتر نبود	همجو شارستان قوم لوط شد زیر و زبر

ابومنصور ثعالبی بر زوال سیستان چند اشعار یادگار گذاشته مثلاً<sup>۱۱۹</sup>:

من ذا الذی لا یُذَلُّ الدهر صَعبته	ولا تُلینُ یُدُّ الایام صعده
آما تری خلفاً شیخ الملوک غدا	مملوک من فتَح العذراء بلدته
و کان بالآمس مَلِکاً لا نظیر له	فالیوم فی الاسر لا ینتاشُ أُسرته

[کدام کس است که عظمتش را زمانه برباد نکند و او را ذلیل و خوار نکند و دست زمانه قدم پیشرفت او نگیرد. آیا نمی بینی که خلف که شیخ الملوک بود، غلام کسی شده که بلده عذرا را گشوده. دیروز ملکی بود که نظیرش یافته نمی شد و امروز زندانی است و نمی تواند زندانیان را رهایی بخشید]

عتبی اگر چه از سلطان محمود وابستگی داشت از ستایش محمود خودداری نمی توانست کرد، به نظر او امیر خلف به شمار عظیمترین پادشاهان جهان می آید،<sup>۱۲۰</sup> در سخاوت و داد و دهش و عظمت و جلال مشهور روزگار بود. حکایت‌های سخاوت او نسبت به اهل علم و ارباب هنر شهرت جهانی پیدا کرده بود، گویندگان بزرگ به مدح او اشعار سروده‌اند و داستان فضائل و کمالات او زبانه‌زد خواص و عوام می باشد، بارگاه او مرجع علمای روزگار و فضیلت عصر بوده است.

چنان که ذکر شده امیر خلف شعر دوست و مربی شعرا و فضلا بوده، عتبی از روایت ابوالفتح بُستی واقعه‌ای نقل کرده<sup>۱۲۱</sup> که یک بار بُستی در مدح امیر خلف سه بیت نوشته، چون خلف را خبر شد، او به دست قاصدی سه صد دینار برای شاعر فرستاده و آن سه بیت این است:

خلف بن احمد احمد الاخلاف	أربی بسوذه علی الاسلاف
خلف بن احمد فی الحقیقه واحد	لکنه مُربّ علی الآلاف
اضحی لآل اللیث اعلام الوری	یمثل النبی لآل عبد مناف

خلف بن احمد بهترین جانشین اسلاف است بلکه بر اسلاف برتری دارد. خلف بن حمد یک تن است اما بر هزاران رجحان دارد. با اولاد لیث که مشاهیر روزگار بودند او را همان نسبت است که رسول الله صلعم را با آل عبد مناف بود]

ابوالفتح بستی قصیده‌ای نوشته به مدح این امیر، مطلع قصیده بقرار زیر است<sup>۱۲۲</sup>:  
 من كان يبغى علو الذكر والشرفا      او يرتجى عطف دهر قد نبا و جفا  
 هر که بلندی نام و شرافت می خواهد، یا توجه و مهربانی روزگار را می جوید که ستم و جورپیشه است]

بدیع الزمان همدانی مداح خلف بود، بعضی اشعار از یک قصیده او درج می شود<sup>۱۲۳</sup>:  
 يقولون وافى حضرة الملك الذى      له الكنف الماموك و النائل الجزل  
 و فاضت عليه ديمة خلفية      بها للغوادى عن ولايتها عزل  
 مردمان می گویند که او در حضور چنان پادشاهی رسایی حاصل نموده که در بارگاه او رزوها بر می آید و او بسیار صاحب داد و دهش است، باران بخشش خلف بر او می بارد و این چنین باران است که بسبب آن ابرهای از ولایتها معزول شده]

هر دو قطعه ذیل از بدیع الزمان همدانی در تاریخ سیستان<sup>۱۲۴</sup> منقول است:  
 فصدت السيد الملك المؤيد      و خد المكرمات به مؤرد  
 بارض تنبئ الآمال فيها      لئان سحابها خلف بن احمد

\*\*\*

اُكْفُفَ بِحَقِّ اللَّهِ عَنِ هَذَا الصَّلْفِ      بَحْيُوتٌ مِّنْ جَمْعِ الْمَكَارِمِ وَالْكَؤُفِ  
 مَلِكِ الْمَلُوكِ بَنِي الْمَلُوكِ عَنِ التَّلْفِ      خَلْفُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي لَيْثٍ خَلْفُ  
 یکی از کارنامه علمی بزرگ که در روزگار امیر خلف در تحت نظرش انجام یافته ترتیب و تسوید تفسیر مفصل قرآن است<sup>۱۲۵</sup> که شامل صد جلد بود، بر آن بیست هزار دینار سرخ صرف شد، مختصات این تفسیر بقرار زیر است:

- ۱ - این تفسیر شامل اقوال مفسرین و تأویل و توجیه علمای متقدمین و متاخرین بود.
- ۲ - این تفسیر شامل وجوه قرآت و بحث جامع بر اسباب امور نحو بود.
- ۳ - تفسیر هذا شامل بحث مستوفی بر لغات بود.
- ۴ - تفسیر بزرگ شامل شواهد از اخبار و احادیث بود.

و چنان که در ابتداء مقاله ذکر شده نسخه‌ای از این تفسیر بزرگ و جامع در نیشابور در مدرسه صابونی تا حادثه غز در ۵۴۵ هـ موجود بود و بعد از آن در کتابخانه آل خجند در اصفهان انتقال یافت و ابوالشرف ناصح جربادقانی مترجم فارسی تاریخ بمینی در اصفهان

این تفسیر را تحت مطالعه خود درآورده بود.



در چهارمقاله نظامی عروضی در مقاله دوم حکایتی از فرخی سیستانی درج است و در آن آمده که فرخی در سیستان ممدوح نیافته و مجبوراً به چغانیان مسافرت نموده. این واقعه عجب بنظر می آید زیرا چنان که از همین حکایت معلوم می شود پدر فرخی جولوغ غلام همین خلف بن احمد بود، و پدرزنش نیز وابسته به همین بارگاه بود، و خود امیر چنان که از تفصیلات بالا واضح است شعر دوست و مربی شعرا و فضلا بوده و گویند گانی مانند ابوالفتح بستی و بدیع الزمان همدانی بدو پیوستگی می داشتند. بنا بر این روایت زیر که در سیستان نشان ممدوحی نبود، درست بنظر نمی آید:

«فرخی از سیستان بود پسر جولوغ غلام امیر خلف بانو... خدمت دهقانی کردی از دهاقین سیستان... و در سیستان کسی دیگر نبود مگر امرای ایشان... فرخی... مایوس گشت و از صادر و وارد استخبار می کرد که در اطراف و اکناف عالم نشان ممدوحی شنود تا روی بدو آرد... تا خبر کردند او را از امیر ابوالمظفر چغانی به چغانیان که این نوع را تربیت می کند و این جماعت را صله و جائزه فاخر همی دهد و امروز از ملوک عصر و امرای وقت در این باب او را یار نیست، قصیده‌ای بگفت و عزیمت آن جانب کرد:

با کاروان حله برفتم ز سیستان      با حله‌ای تنیده زد دل بافته زجان...»

اما چون مسلم است که خود امیر خلف صاحب علم و فضل و شعر دوست و هم مربی شعرا بود و اینها را می نواخت، شکایت نایابی ممدوح در سیستان بی اساس معلوم می شود، بنابراین سبب مسافرت فرخی از سیستان به چغانیان باید غیر از این باشد، ممکن است فرخی کوشش نموده باشد اما موفق نشده، در حال حقیقت همین است که فرخی در دستگاه امیر خلف وابستگی نداشت و به همین علت است که در دیوان فرخی هیچ منظومه به مدح امیر دیده نمی شود و چنان که قبلاً تذکر داده شد در قصیده‌ای که در ستایش حسنک سروده شده، ضمناً نام امیر خلف آمده، و با وجود این که به قول خود فرخی، امیر مذکور فرمانروای عادل بود، و بعلاوه او آخرین پادشاه دودمان صفاری و افتخار ایرانیان و سیستانیان بود، از مدحش صرف نظر نمودن فرخی را که او چون با میهن خود خیلی علاقه مند بود، نمی زبید، اگر چه در حال حاضر ما نمی توانیم این صورت را بر چیزی مخصوص حمل نماییم امکان دارد که بنا بر تعصب نژادی (فرخی مانند محمود ترک نژاد بود و خلف ایرانی نژاد) و ترس از سلطان محمود، فرخی از مدح این مفخر ایران



و سیستان خودداری کرده باشد، خلاصه این که قصیده فرخی که در مدح حسنک آمده دارای اهمیت زیاد باشد، بعضی اشعار آن ذیلاً درج می شود<sup>۱۲۶</sup>:

لاجرم ملک و ولایت خرم و آباد گشت	خرم و آباد گردد ملک از عدل و نظر
من قیاس از سیستان آم که آن شهر من است	وزپی خویشان ز شهر خویشتن دارم خبر
شهر من شهر بزرگ است و زمین نامدار	مردمان شهر من در شیرمردی نامور
تا خلف را خسرو ایران از آن جا برگرفت	در ستم بودند و در بیداد هربیدادگر
برکشیدند از زمین و باغشان سرو و سمن	باز کردند از سرای و کاخشان دیوار و در
هر سرایی کآن نکوتر بود زآن خوشتر نبود.	همچو شارستان قوم لوط شد زیر و زبر
کدخدایانش خریده خانه ها بگذاشتند	زن زشوی خویش دور افتاد و فرزند از پدر
بر شه ایران حدیث سیستان پوشیده ماند	سالها بودند مسکین از غم و درخون جگر
چون شه مشرق وزارت را به خواجه باز داد	بیشتر شغلی گرفت از شغل خواجه بیشتر
عالمان را بازخواند و مردمان را بار داد	شوی با زن گشت و زن با شوی، مادر با پسر
خانه ها آباد گشت و کاخها برپای شد	با خضر شد بار دیگر باغهای بی خضر
روزگار سیستان را با نکویی عدل او	باز نشناسیم همی از روزگار زالی زر
شهرها بسیار دارد خواجه در زیر قلم	توبه هر شهری کنون هم زین قیاس اندرنگر

اشعار فوق از این حیث خیلی مهم هستند که از آنها می توان اندازه نمود که نظم و نسق حکومت محمود غزنوی چه نوع بوده، از وقتی که سیستان در مملکت غزنین شامل شده احوال آن ناحیه خیلی ابرتر گشته، سیستان در سال ۳۹۳ هـ فتح شده، ۱۲۷ و حسنک در نزدیکی ۴۱۴ سمت بریدی آن ناحیه یافت و در ۴۱۶ پس از زوال احمد بن حسن میمندی وزیر خراسان نامزد گشت، ۱۲۸ گویا دوره اتری سیستان از ۳۹۳ تا ۴۱۴ ادامه داشته یعنی تقریباً بیست یا بیست و یک سال، سلطان محمود سی و دو سال از ۱۲۳۸ تا ۱۲۴۱، فرمانروایی کرد، از آن جمله ۲۰ یا ۲۱ سال حالت سیستان اتر بود و سلطان را هیچ اطلاع نبود، خلاصه این که این قصیده از طرفی حسنک را موجب ستایش قرار می گیرد و از طرفی دیگر بر نقص حکومت محمود غزنوی دلالت می کند.

فرخی در اشعار خود فتح سیستان را مکرر ذکر نموده و این فتح را افتخار سلطان محمود دانسته است، اما چنان که او دشمنان دیگر محمود را به حقارت و ذلت یاد می کند خلف بن احمد فرمانروای سیستان را نیز به حقارت تذکر می دهد و فراموش می کند که خلف نه تنها فرمانروای وطنش بوده بلکه آخرین یادگار دولت صفاری و چشم و چراغ آن دودمان مفرخ ایران بوده، چندی ابیات از قصیده او در ذیل نقل

می شود ۱۳۱:

جهان را به شمشیر چون تیر کردی  
 خلافت که جُست از همه شهریاران  
 خلاف تو کرده ست مامونیان ۱۳۲ را  
 خلاف تو زنده است یعقوبیان ۱۳۸ را  
 خلاف تو مالید گرگانجیان را  
 خلاف تو کرد اندر ایام ایلک ۱۳۹  
 خلافت جدا کرد جیپالیان ۱۴۰ را  
 خلاف تو کرده ست نندائیان ۱۴۱ را  
 زهی ملک را پادشاه موفق  
 در اشعار زیر از دو قصیده دیگر همین احساسات را اظهار نموده است ۱۴۲:

خسروی از خسروانی بستدی پروز بخت  
 خانه یعقوبیان و خانه مأمونیان  
 تخت و ملک از سرورانی برگرفتی نامدار  
 خانه جیپالیان و این چنین صدها شمار

\*\*\*

به شمشیر از جهان برداشت نام خسروان یکسر  
 نه با یعقوبیان دولت نه با مأمونیان نعمت  
 کسی کاو را خلاف آورد گواهنگ رفتن کن  
 که روزی با خلاف او به گیتی زیستن نتوان

نماند از بیم آن شمشیر ملک آرای گیتی بان  
 نه با جیپالیان قوت نه با سامانیان سامان  
 که روزی با خلاف او به گیتی زیستن نتوان

از این اشعار و اشعاری که قبلاً نقل شده بخوبی واضح می شود که فرخی را از خاتمه دودمان صفاری که خالصه ایرانی نژاد بودند، هیچ ملال نبود، اما ویرانی خانه یعقوبیان را به همان افتخار بیان می کند که خانواده های دیگران را که به دست محمود غزنوی و یران و برباد شده بودند، فرخی وطن خود یعنی سیستان را برابر یاد می کند و اظهار محبت خود به آن ناحیه می کند اما او نه بربادی آن خطه و نه بر خاتمه سلسله صفاریان غم می خورد، شاعر در ضمن بیان کشورگشایی محمود فراموش می کند که پدر و پدیر همسرش هر دو وابسته آخرین گل سر سبد همان خانواده یعنی امیر خلف بوده اند، و از این حیث او پرورده نعمت آن امیر نامور بوده، بعلاوه آن، باید در نظر داشت که شکست خلف شکست ملی ایران بود زیرا که معلوم است خلف نسبتاً ایرانی بود و محمود ترک، از این تاریخ بعد تسلط ترک نژادان بر ایران مسلم گشت.

خلاصه این که قصائد فرخی با وجود افکار بلند و خیالات عمیق و عالی از عیب پستی اخلاق پاک نیست، به نظرم اگر مطالعه اشعار فرخی از این جهت بشود، نتیجه

### یادداشتها:

- ۱- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، ص ۳۲۷: ۵ جمادی الاول ۳۵۲ هـ.
- ۲- ترجمه تاریخ بیهیمی از جربادقانی ص ۴۱؛ اما در مجمل فصیحی ۷۲:۲، سال ۳۵۴ درج است. اما در تاریخ سیستان ص ۳۲۸، اول جمادی الاول ۳۵۳ هـ درج است و بنده همین را قبول کرده‌ام.
- ۳- تاریخ سیستان، ص ۳۳۳.
- ۴- ایضاً، ص ۳۵۴.
- ۵- ایضاً، ص ۳۴۲، ۳۵۲.
- ۶- به فرمان محمود او را به زندان انداختند و در همان جا در رجب ۳۹۹ فوت شد. رک: ترجمه تاریخ بیهیمی، ص ۲۱۳.
- ۷- در مجمل التواریخ آمده که لفظ سلطان اولین بار بر زبان خلف جاری شد، چون او به دست سلطان محمود گرفتار شد محمود او را به غزنین آورد، امیر خلف گفت: او سلطان است، بعد از آن این لفظ متداول گشت (تعلیقات چهارمقاله ۱۷۷-۱۷۸) - اما حق این است که امیر خلف بجای غزنین به جوزجان فرستاده شد. در مجمل فصیحی ۱۰۹:۲ نیز این واقعه درج است.
- ۸- ص ۳۱۷-۳۲۳.
- ۹- ترجمه تاریخ بیهیمی، ص ۲۱۴.
- ۱۰- مقاله اول، حکایت اول.
- ۱۱- سوره ۱۱، آیه ۳۲ ترجمه آیت: ای نوح تو از ما جدال نمودی و جنگ را خیلی زیاد نمودی، پس اگر تورا ست هستی آن وعده که ما را به یاد می دهی، بیاری.
- ۱۲- جلوس ۳۶۵ هـ، وفات ۳۸۷ هـ.
- ۱۳- رک: چهارمقاله چاپ دکتر معین، بخش تعلیقات ص ۳۳ بیعد.
- ۱۴- نامش ابوعلی احمد بن محمد بن مظفر بن محتاج چغانی بود، و او فرمانروای چهارمین از خانواده آل محتاج بوده است.
- ۱۵- خطه ای است ماوراء رود آمو، نسبت چغانی (مغرب: صفانی) منسوب بدان خطه است، آل محتاج دودمان حکمران معروف آن خطه است.
- ۱۶- مغرب کهن دژ، در خراسان پنج شهر یعنی سمرقند، بخارا، بلخ، مرو، نیشابور دارای قهندز بوده‌اند، در این جا ظاهراً بلخ مراد است (تعلیقات چهارمقاله).
- ۱۷- ابوالعباس فضل بن محمد پنجمین فرمانروای دودمان چغانی بود. پس از برادرش ابوعلی احمد بن محمد بر تخت سلطنت نشست.
- ۱۸- تاشقند (تاشکند) امروزی پایتخت جمهوری ازبکستان شوروی.
- ۱۹- سوره یوسف (۱۲)، آیه ۳۳. (قول حضرت یوسف) ترجمه آیه: پروردگار من، از کاری که به طرف آن (این زنها) مرا می خوانند، زندان را بیشتر دوست می دارم.
- ۲۰- ابوعلی سیمجوری چهارمین امیر از خانواده سیمجوریان نیشابور بود، ابوعلی پس از درگذشت پدر خود ابوالحسن سیمجوری، سیمسالار خراسان نامزد شد، آخر کار در ۳۸۷ هـ ابوعلی به دست سبکتگین بقتل رسید. بنیانگذار خانواده ابوعمران سیمجور بود، رک: تعلیقات چهارمقاله؛ و دکتر اشتیاق حسین قریشی، یادگار مجلده،

- کراچی ص ۲۹۹ بیعد.
- ۲۱- ترجمه تاریخ یمنی، ص ۱۰۴ بیعد.
- ۲۲- ترجمه فارسی آثار الباقیه بقلم داناسرشت، ص ۲۷۵.
- ۲۳- حسن بن زید علوی طبری ملقب به داعی کبیر مؤسس سلسله علویان طبرستان (جلوس ۲۵۰ هـ وفات ۲۷۰ هـ).
- ۲۴- برای این لقب رک: تاریخ سیستان، ص ۳۴۳.
- ۲۵- خلف ابن احمد درست است.
- ۲۶- ترجمه آثار الباقیه: جدالک.
- ۲۷- رک: تاریخ سیستان ص ۳۳۶.
- ۲۸- سلسله نسب ماهان با واسطه اردشیر بابکان بن سامان تا سیامک بن موسی بن کیومرث می رسد (تاریخ سیستان ص ۲۰۰-۲۰۲).
- ۲۹- پدر خلف و پدر یعقوب هر دو لیث نام داشته چنان که از هر دو شجره نسب ظاهر است، پدر خلف لیث بن فرقد، و پدر یعقوب لیث بن معدل بود.
- ۳۰- تاریخ سیستان ص ۲۰۷. بست در کنار رود هیرمند واقع است، یعقوب لیث آن را مرکز حکومت ساخته بود.
- ۳۱- تاریخ سیستان ص ۲۰۷.
- ۳۲- مرکز استان خوزستان در کنار رود کارون.
- ۳۳- شهرکی نزدیک شیراز در جنوب فارس.
- ۳۴- در ایران دو قصبه به نام نسا بود، یکی در خراسان نزدیک مرو به فاصله یک فرسخ از عشق آباد روسیه، دوم در جنوب فارس.
- ۳۵- در خوزستان شهری معروف بود نزدیک شوش.
- ۳۶- تاریخ سیستان ص ۲۴۳.
- ۳۷- ایضاً، ص ۲۴۹.
- ۳۸- عمرو در ۲۸۷ از اسماعیل سامانی شکست خورد و اسماعیل او را پیش خلیفه مقتدر بالله (م: ۲۸۹ هـ) فرستاد و در همان جا در ۲۸۹ به زندان فوت شد.
- ۳۹- تاریخ سیستان ص ۲۷۵-۲۷۶.
- ۴۰- ایضاً، ص ۲۷۵ بیعد.
- ۴۱- ایضاً، ص ۲۸۳.
- ۴۲- سبکری بنده یعقوب لیث بود و تدریجاً مراتب ترقی طی کرد و سپهسالار آن سامان شد، رک: ایضاً، ص ۲۱۵، ۲۵۷، ۲۶۰-۲۷۴، ۲۷۵-۲۷۸، ۲۹۰.
- ۴۳- ایضاً، ص ۲۹۶.
- ۴۴- چهار مقاله، مقاله ۲، ذیل حکایت فرخی سیستانی.
- ۴۵- تاریخ سیستان، ص ۲۷۹.
- ۴۶- ایضاً، ص ۲۸۴.
- ۴۷- ایضاً، ص ۲۸۹.
- ۴۸- ایضاً، ص ۲۹۰.
- ۴۹- ایضاً، ص ۲۹۳.
- ۵۰- ایضاً، ص ۲۹۴.

- ۵۱ - ایضاً، همین منصور بن اسحاق سامانی ممدوح محمد بن زکریای رازی است و او کتاب منصوری را به نام همین منصور بن اسحاق نوشته. نویسنده این سطور مقاله ای مفصل درباره همین منصور ترتیب داده که زیر چاپ است.
- ۵۲ - تاریخ سیستان، ص ۲۹۹ بیعد.
- ۵۳ - ایضاً، ص ۳۱۰. شب چهارشنبه سیزده روز باقی از محرم ۳۱۱ نشاندن امیر ابوجعفر را به امیری خراسان.
- ۵۴ - ولادت ۴ شعبان ۲۹۳ هـ، جلوس ۱۳ محرم ۳۱۱ هـ.
- ۵۵ - تاریخ سیستان، ص ۳۱۰.
- ۵۶ - ایضاً، ص ۳۱۵.
- ۵۷ - تاریخ سیستان، ص ۳۱۲.
- ۵۸ - همین ابو حفص بعد از قتل ابوجعفر احمد در سال ۳۵۲ هـ امیری خراسان یافت اما دیری نکشید که او از خلف شکست یافت و خلف بر تخت سیستان نشست.
- ۵۹ - تاریخ سیستان، ص ۲۹۹ بیعد.
- ۶۰ - ایضاً، ص ۳۱۳-۳۱۴.
- ۶۱ - ماکان از امرای دیالمه بوده بعد از آن بر طبرستان و رویان تسلط یافت و از آل بویه و آل زیار و آل سامان نبرد آزمایشی کرد و گرگان و ری را ضبط نمود بالاخر در ۳۲۹ هـ بر دست ابوعلی احمد بن محتاج چغانی بقتل رسید.
- ۶۲ - رک: تاریخ سیستان، ص ۳۱۵ بیعد.
- ۶۳ - ایضاً، ص ۳۲۳-۳۱۵.
- ۶۴ - مراد محمد بن عبدالله بلعمی، او در ۲۷۹ هـ وزیر اسماعیل بن احمد سامانی شده، و در ۳۲۶ معزول و در ۳۳۰ هـ وفات یافت (تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱ ص ۶۱۹).
- ۶۵ - مراد سفیان ثوری ابن سعید ابن مسروق ابن حبیب، وفات بصره ۱۶۱ هـ.
- ۶۶ - عمرو لیث (م: ۲۸۳) جد مادری ابوجعفر بوده، به همین جهت او را در این قصیده ذکر نموده، ورنه مؤسس خاندان صفاری یعقوب لیث برادر عمرو لیث (م: ۲۶۵) بوده است.
- ۶۷ - تاریخ سیستان، ص ۳۲۴.
- ۶۸ - شعرای عربی نیز به همین مناسبت اشعار سروده اند، اما مورخ از آنها صرف نظر نموده، تاریخ سیستان، ص ۳۲۴.
- ۶۹ - ایضاً، ص ۳۲۵.
- ۷۰ - پدر ابوالعباس نوه پدری عمرو لیث بود.
- ۷۱ - مادر ابوجعفر نوه دختری عمرو لیث بود، رک: تاریخ سیستان، ص ۳۲۵.
- ۷۲ - ایضاً، ص ۳۲۶.
- ۷۳ - ایضاً، همان صفحه.
- ۷۴ - ایضاً، ص ۳۲۷.
- ۷۵ - در نامش اختلاف است، اما این قدر معلوم است که مادرش عایشه از خاندان علی اللیث برادر عمرو لیث تعلق می داشت، و با ابوجعفر احمد نیز نسبت هم خانوادگی داشته، در تاریخ سیستان، (ص ۳۲۹-۳۳۱) واقعه ای مذکور است که چگونه طاهر ابوعلی در همراهی محمد حمدون نبیره مرزبان در گوری زنی اهل بخارا را شکست داده امیر خراسان را در تحت تأثیر خویش آورده و به همین علت بود که او سردار لشکری که برای جنگ ماکان به گرگان فرستاده شد، نامزد شد، ماکان شکست خورد و بگریخت، طاهر با حرم ماکان رفتار نیک کرد و برای او یک کوشک عالی مخصوص کرد، و صد غلام و صد کنیز برای خدمت و بیست هزار دینار و صد هزار درم برای هزینه مقرر داشت و سپهسالاری لشکر خود بدو پیشکش نمود، طاهر غدر نمود چنان که در تاریخ سیستان، ص ۳۳۱ آمده: «طاهر گفت:

نیکو گوید، اما اگر این برای آن همی کند که من بر آستان حرم و اسباب وی کردم تا مکافات آن باشد، من آن از آن کردم که جدان من همه جهان بگرفتند، هر جا که به سرای آزاد مردان رسیدند همان کردند، این عادتی بود که من از نیاگان خویش نگاهداشتم، او مرا سپهسالار نباید کرد و نه امیر که من مردی دشمن او یم و چاکر امیر خراسان، او را بگوی که بر هر که نه پرورده [اوست] اعتماد مکن، خاصه بر دشمن، من پرورده نعمت امیر خراسانم و از سیستمم، و اگر من تو را به حرب اندر یافتمی به درگاه فرستادمی و هیچ محابا نکردمی.»

طاهر دستوری خواست که به بخارا برود، اما کان برای سفر اسباب کافی تهیه نمود، طاهر برای حراست اموال کدخدایی خواست، چنانچه همهٔ املاک بدو سپرده به بهانه ای راه بخارا گرفت، امیر بخارا چون کارهای او را دید، بسیار خوشحال شده و تا یک فرسخ طاهر را استقبال نمود و شجاعت و حسن تدبیر آن امیر را بسیار موجب ستایش قرار داد، می گویند سلطان محمود خوبیهای طاهر را شنیده می گفت: کاش او را زنده می دیدم. در تاریخ سیستان، ص ۳۳۳ درج است: «و سلطان محمود سبکگین اندر مجلس خویش این حکایت از امیر طاهر بوعلی برگزفتی و گفتی که مرا بایستی که او را زنده بدیدی.»

۷۶- تاریخ سیستان، ص ۳۲۷.

۷۷- ایضاً، همان صفحه.

۷۸- ترجمه تاریخ یمنی، ص ۴۱؛ اما مجمل، ج ۲، ص ۷۲: ۵۷۴ هـ.

۷۹- تاریخ سیستان، ص ۳۳۳.

۸۰- ایضاً، ص ۳۳۴.

۸۱- در قدیم شهری بوده است در توابع هرات، امروز آن را سبزواری می گویند.

۸۲- تاریخ سیستان، ص ۳۳۴.

۸۳- ایضاً، ص ۳۳۵.

۸۴- هیرمند یا هلمند رودخانه ای است که از کوه بابا خارج می شود و نزدیک قلعهٔ بُست در رود ارغند داخل می شود.

۸۵- تاریخ سیستان، ص ۳۳۸.

۸۶- شهرکی بوده نزدیک زرنگ (تاریخ سیستان، ص ۳۳۵ ح).

۸۷- تاریخ سیستان، ص ۳۳۸.

۸۸- ایضاً، همان صفحه.

۸۹- تاریخ سیستان، ص ۳۳۹.

۹۰- ایضاً، ص ۳۴۰.

۹۱- ایضاً، ص ۳۴۲.

۹۲- ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۵-۲۲۰.

۹۳- تاریخ سیستان، ص ۳۴۳.

۹۴- ایضاً؛ نیز ترجمه آثار الباقیه، ص ۲۷۵.

۹۵- از ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۳، واضح می شود که ابوحفص نیز پسری بوده که اثاثیهٔ خلف پس از فوتش بدو سپرده شد.

۹۶- تاریخ سیستان، ص ۳۴۴.

۹۷- ایضاً، ص ۳۴۵.

۹۸- ایضاً، ص ۳۴۴.

۹۹- ایضاً، ص ۳۴۵-۳۴۶. بفرانجوگ را بفرانجوگ می نویسند.

- ۱۰۰ - تاریخ سیستان، ص ۳۴۶؛ در مجمل فصیحی ج ۲ ص ۳۹۰ این واقعه را ذیل سال ۳۹۰ درج نموده، اما این پیش از این تاریخ رو نموده باشد.
- ۱۰۱ - تاریخ سیستان، ص ۳۴۶.
- ۱۰۲ - ایضاً، همان صفحه.
- ۱۰۳ - ایضاً، ص ۳۴۷.
- ۱۰۴ - ایضاً، همان صفحه.
- ۱۰۵ - تاریخ سیستان، ص ۳۴۷.
- ۱۰۶ - ایضاً، ص ۳۴۸.
- ۱۰۷ - ایضاً، ص ۳۴۹. پیغامی که پیش پدر فرستاد به این طور بود که من هر چه کردم بدین سبب کردم که از آن جناب خیلی ترسناک بودم و از سایه حضور عالی می ترسیدم، اکنون پیش آن درگاه آمده‌ام، برای بنده جایی معین بفرمایید تا آن جا بروم و هر چه هزینه مقرر فرمایید در پذیرفتن آن عذری نباشد.
- ۱۰۸ - تاریخ سیستان، ص ۳۴۹-۳۵۰.
- ۱۰۹ - ایضاً، ص ۳۵۰.
- ۱۱۰ - ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۳. اما روایت تاریخ سیستان، (ص ۳۵۳) این است که او خواهش کرد که پیش علاء الدوله پسر کاکوی برود اما سلطان محمود به خراسان فرستاد.
- ۱۱۱ - این واقعه در صفر ۳۹۳ هـ رو داده، تاریخ سیستان، ص ۳۵۲.
- ۱۱۲ - مراد ابونصر احمد بن علی است، لقبش شمس الدوله، چهارمین فرمانروای خاندان آل افراسیاب، ۳۸۲ هـ جلوس نمود و در ۳۸۹ هـ عبدالملک بن نوح سامانی را گرفت و به اوزگند آورد، و او همان جا بمرد، ایلک خان در ۴۰۰ وفات نمود (زین الاخبار، ص ۷۳).
- ۱۱۳ - اگر چه نزد اکثر مورخین وفات خلیف در گردیز واقع شده، اما به قول سمرانی وفاتش در قلعه هندوستان رو داده، گردیزی در زین الاخبار جای وفاتش را در قصبه دهک نوشته، لیکن علامه قزوینی و استاد فروزانفر قول عتبی را بنا بر معاصرش با خلیف ترجیح داده، ابن الاثیر و بعضی مورخان دیگر قول عتبی را تأیید می کنند، به گفته ایشان خلیف در گردیز فوت شده (چهار مقاله، تعلیقات، ص ۱۷۷).
- ۱۱۴ - ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۰-۲۱۱.
- ۱۱۵ - چهارمقاله، ص ۱۷۷.
- ۱۱۶ - تاریخ سیستان، ص ۳۵۴.
- ۱۱۷ - حسنگ از خانواده میکالیان نیشاپور تعلق داشت، در سال ۴۱۶ وزیر سلطان محمود و در ۴۲۲ هـ به حکم سلطان مسعود غزنوی کشته شد، تاریخ مسعودی، ص ۱۷۸-۱۹۶.
- ۱۱۸ - دیوان فرخی، ص ۱۹۴.
- ۱۱۹ - ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۳.
- ۱۲۰ - ایضاً، همان صفحه.
- ۱۲۱ - ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۵.
- ۱۲۲ - ایضاً، ص ۲۱۶-۲۱۷.
- ۱۲۳ - ایضاً، ص ۲۱۸-۲۲۰.
- ۱۲۴ - تاریخ سیستان، ص ۳۴۳.
- ۱۲۵ - ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۱۴.
- ۱۲۶ - دیوان فرخی، ص ۱۹۴.

- ۱۲۷- تاریخ سیستان، ص ۳۵۴.
- ۱۲۸- تاریخ بیهقی، ص ۱۴۶؛ فرهنگ معین، ج ۵، ذیل «حسنک».
- ۱۲۹- درزین الاخبار، ص ۱۷۵، تاریخ جلوس ذی قعده تسع و ثمانین و ثلاثمانه درج است.
- ۱۳۰- برای تاریخ وفات محمود رک: تاریخ بیهقی، ص ۱۲، جمادی الاولی سنه احدی و عشرين و اربعمانه.
- ۱۳۱- دیوان فرخی، ص ۸۳.
- ۱۳۲- مراد خوارزمشاه ابوالعباس مأمون بن مامون. رک: تاریخ بیهقی، ص ۶۶۸.
- ۱۳۳- مراد یعقوب لیث مؤسس خاندان صفاری سیستان، م: ۲۶۵ هـ.
- ۱۳۴- اشاره ای است به شاخ دیگر از خوارزمشاهیان که دارالملکشان جرجانیه (مغرب، گرگانج) بود.
- ۱۳۵- فرمانروای نامور از آل افراسیاب ۳۸۲ تا ۴۰۰ هندوشاهیان.
- ۱۳۶- منسوب به جیپال شاه هندوشاهیان هند که محمود آن را شکسته (رک: تاریخ یمنی، ص ۲۰۸-۲۱۰).
- ۱۳۷- برای نندنه یا ناردین رک: ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۰۸-۲۱۰.
- ۱۳۸- دیوان فرخی سیستانی، بترتیب ص ۸۷، ۲۵۵.



## باز هم ذکر جمیل سعدی

### طرح موضوع

در کتابخانه دانشگاه تورنتو، در بخش کتابهای معارف شرقی دوره جلد شده سال سوم ایران نامه را دیدم. در یکی از شماره های آن زیر عنوان «ذکر جمیل سعدی» مقاله ای از مجتبی مینوی محقق فقید خواندم که سعدی را از جهت صیت سخنش در بسیط زمین در ایام حیاتش از دیگر شاعران بزرگ ایران ممتازتر یافته و در اثبات این معنی به دو نسخه خطی مضبوط در کتابخانه های بزرگ ترکیه که از منشآت پزشکی قونیوی است و پایان تألیف آن سال ۶۷۷ یعنی پانزده سال پیش از درگذشت شیخ سعدی می باشد استناد جسته که چند قطعه از اشعار سعدی در آن ثبت و ضبط شده است. این مقاله در واقع برگگی است تازه در دفتر دامنه نفوذ آثار سعدی در روزگاران خود وی. ولی در مقدمه همین مقاله چند سطری در باب حکایتی از باب پنجم گلستان نگاشته شده که مرا بر آن داشت در آن باره بحثی بگشایم. برای روشنتر شدن مطلب بهتر دیدم بدو حکایت مورد بحث را با حذف پاره ای قسمت های کوچک و نالازم آن عیناً از روی نسخه چاپی بررسی شده ذکاء الملک فروغی نقل کنم.

سالی محمد خوارزمشاه رحمة الله علیه با ختا برای مصلحتی صلح اختیار کرد به جامع کاشغر درآمد پسری دیدم بغایت اعتدال و نهایت جمال... مقدمه نحو زمخشری در دست داشت و همی خواند ضَرَبَ زیدٌ عمرواً و کان المتعدی عمرواً. گفتم ای پسر خوارزم و ختا صلح کردند و زید و عمرو را همچنان خصومت باقی است. بخندید و مولدم پرسید گفتم خاک شیراز گفت از سخنان سعدی چه داری؟ گفتم:

بلیت بنحویی یصول مُغاضباً علی کزید فی مقابله العمرو...  
 لختی به اندیشه فرورفت و گفت غالب اشعار او در این زمین به زبان پارسی است  
 اگر بگویی به فهم نزدیکتر باشد... گفتم:

طبع تورا تا هوس نحو کرد صورت صبر از دل ما محو کرد  
 ای دل عشاق به دام تو صید ما به تو مشغول و تو با عمرو و زید  
 بامدادان که عزم سفر مصمم شد، گفته بودندش که فلان سعدی است، دوان آمد و  
 تلفظ کرد و تأسف خورد که چندین مدت چرا نکستی منم تا شکر قدم بزرگان را  
 میان خدمت بیستمی. گفتم: «با وجودت زمن آواز نیاید که منم». گفتا چه شود  
 اگر در این خطه چندی بر آسایی تا به خدمت مستفید گردیم گفتم نتوانم... این  
 بگفتم و بوسه بر سر و روی یکدیگر دادیم و وداع کردیم...»

این حکایت در قدیمترین نسخه‌های گلستان که مأخذ تحقیق و چاپ گلستان‌های  
 مرحومان محمد علی فروغی و عبدالعظیم قریب بوده وجود دارد و از نوع اضافات و  
 ملحقاتی که در آثار شاعران بزرگ ما راه یافته نمی‌باشد و هیچ‌گونه شبهه‌ای در اصالت  
 آن که از تراوشهای قلم شیخ اجل می‌باشد نمی‌رود.

### جنبه‌های پژوهشی حکایت

اهمیت و هسته اصلی این حکایت در چند امر می‌باشد:

- ۱ - مسافرت سعدی به سرزمین ختا در آسیای مرکزی که امروزه جزء ترکستان شرقی  
 است و در قرن ششم و مدتی از قرن هفتم امیران قراختایی بر آن حکم می‌رانده‌اند.
- ۲ - وزش نسیم ادبی و ذوقی ایران به آن ناحیه دور دست و ترک نشین و ذوق و شوق  
 جوانان دانش اندوز آن جا به شنیدن شعرهای فارسی حتی در حین خواندن درس عربی.
- ۳ - پیچیده شدن آوازه سخندانی و شعر سرایی سعدی در عصر حیات خود وی به  
 اطراف و اکناف که مقاله محققانه مجتبی مینوی خود دلیل تازه‌ای است بر آن.
- ۴ - روش اجتماعی سعدی در کار جهانگردی که به بازدید مراکز مردمی می‌رفته  
 چنان که در کاشغر به «جامع کاشغر درآمده» تا از عبادتگاه اهل ایمان و کانون درس و  
 بحث آن جا دیدن کرده باشد. و باز کردن در سخن در این گونه جاها با اشخاص نا آشنا  
 بمناسبت حال و مقال.

اما مرحوم مینوی از این حکایت تنها جمله «سالی محمد خوارزمشاه رحمة الله علیه با  
 ختا برای مصلحتی صلح اختیار کرد» را چسبیده و نسبت به آن با این عبارت اظهار نظر

کرده است «شک نیست که قصه‌ای بیش نیست زیرا که در آن تاریخ مشرف الدین مصلح بن عبدالله بیش از ده سال نداشته است و شاید هنوز شعر و نثری نسروده و ننوشته بوده زیرا که مرگ محمد خوارزمشاه در ۶۱۷ بوده است.»

### جهات صحت حکایت

این نظریه که سعدی در سال صلح محمد خوارزمشاه با ختا در مراحل نوجوانی بوده کافی برای «قصه» شمردن رویداد جامع کاشغر نمی‌باشد بلکه درست بودن یا درست نبودن آن را باید از راه دیگر جست. مسلم است سعدی در بیان این حکایت در مقام تاریخ نگاری نبوده تنها خواسته است از صلح خوارزم و ختا ولو این که سالیانی از آن گذشته ولی در اذهان مردم ختا هنوز جای داشته نام ببرد تا بتواند آن لطیفه بسیار شیرین و دلچسب را به آن جوان ترک زبان عربی خوان بگوید و باب صحبت را با او بگشاید.

مرحوم عباس اقبال آشتیانی در مقاله خود زیر عنوان «زمان تولد و اوایل زندگانی سعدی»<sup>۲</sup> اشتباه در ثبت وقایع تاریخی را که از قلم بزرگان ادب جاری گشته «خلط تاریخی» خوانده و افزوده است پاره‌ای از خلطهای تاریخی مانند موضوع صلح سلطان محمد خوارزمشاه با ختا و شهرت ادبی سعدی در آن زمان «چون در اقدم نسخه‌ها هست ناچار باید گفت اصلی است» بنابراین ما در تحقیق رویداد مسافرت سعدی به کاشغر و گفتگوی او با جوانی درسخوان در برابر یک سند اصیل و یک «خلط تاریخ» قرار داریم. گمان نمی‌رود در هیچ مرکز تحقیق و کانون پژوهش وقایع، سندی اصیل را نادیده بگیرند و آن را ارزیابی نکرده به دور اندازند و بگویند ورقه‌ای بیش نیست.

از اینها گذشته مطلقاً نمی‌توان پنداشت اندیشمندی همچون سعدی که به رفعت مقام علمی و ادبی و اجتماعی خویش نیک واقف بوده و خود گفته است «رقعه منشآتش را چون کاغذ زر می‌برند» قصه‌ای با این طول و تفصیل و نام و نشان از خود بسازد و در تصنیفش بنگارد و از آن نیندیشد که این قصه ساختگی دست‌آور حسودان و طعنه‌زنان گردد و بگویند سعدی که با تفاخر می‌گوید «همه قبیله من عالمان دین بودند» در مسجد جامع کاشغر مفتون جوانی صاحب جمال گردیده و با او به مغالزه پرداخته و اشعاری عاشقانه به عربی و فارسی فی البداهه در وصف او سروده است و بدین گونه گذشته از این که در تعریض و کنایه را به روی خویش بگشاید خود را در نزد خاص و عام نظر باز و دروغزن بشناساند. خاصه که او از دشمنانش هم خالی از تشویش نبوده و درباره آنان گفته است: «گل است سعدی و در چشم دشمنان خار است.»

دلیلی که برای راست بودن مسافرت سعدی به کاشغر داریم حکایت دیگر گلستان در باب هفتم است که با این عبارت «سالی از بلخ بامیانم سفر بود و راه از حرامیان پرخطر جوانی بدرقه همراه ما شد» آغاز می‌شود. می‌توان پی برد که در همین مسافرت از بلخ و بامیان که دو شهر شمال شرقی افغانستان است راهی سرزمین ختا و کاشغر شده است. قرینه معتبر دیگر که سعدی در حکایت مورد بحث نیت «قصه» پردازی نداشته، بلکه تجربه عینی او بوده این است که سعدی در سرتاسر گلستان هر جا خواسته است «قصه» پردازد حکایت را با «شنیدم» آغاز کرده مانند «پادشاهی را شنیدم» یا «مالداری را شنیدم» یا «شنیده‌ام که در این روزها کهن پیری» یا «یکی از ملوک را شنیدم» و در پاره‌ای موارد با نقل از دیگران مُهر «قصه» را به آنها زده مانند «یکی از ملوک عجم را حکایت کنند» یا «مردم آزاری را حکایت کنند» یا «حاکمی را حکایت کنند» یا «عابدی را حکایت کنند» یا «گدایی هول را حکایت کنند» یا «مشت زنی را حکایت کنند» و همچنین گاهی فعل بسیط فارسی بکار برده مانند «گویند خواجه‌ای را بنده‌ای نادرالحسن بود» یا به رسم قصه گوینان از فعل آوردن استفاده کرده مانند «در تصانیف حکما آورده اند». در تمامی این موارد مطلقاً خود را داخل ماجرا نساخته و شریک «قصه» نگردانیده است. بنابراین هیچ دلیل عقل‌پسندی نداریم که سعدی حکایت بر خورد و گشتگوی با طلبه‌ای در جامع کاشغر را از این گونه سرآغازها استثنا کند یا بخاطر بیم از اشتباه در تاریخ شرح حالی بدان زیبایی را ناگفته بگذارد.

### مابۀ اختلاف و چگونگی رفع آن

اختلافی که درباره حکایت جامع کاشغر برخاسته بیشتر مربوط به سال ولادت سعدی و سال آغاز جهانگردی و سال بازگشت وی به شیراز و سالهای اوج شهرت او در دوره حیات و سرانجام سال درگذشتش می‌باشد و حاصل این اختلافات آن که دوره زندگانی سعدی را از هشتاد و چهار تا یک صد و دوازده سال گفته‌اند،<sup>۳</sup> و شمارش این اختلاف اقوال و نشان دادن مدارک آنها ما را از مقصود اصلی این مقاله دور می‌سازد.

جامعترین و دقیقترین و تازه‌ترین تحقیقی که در این باره بدست داریم پژوهش استاد دکتر ذبیح‌الله صفا می‌باشد که به شیوه شیخ اجل در باره‌اش باید بگوییم «اطال الله عمره و اجل قدره»<sup>۴</sup> در تألیف ممتع خود تاریخ ادبیات در ایران تاریخ تولد سعدی را با استناد به دیباجه گلستان بتقریب سال ۶۰۶ و مسافرت وی را به بغداد برای تکمیل تحصیلات در سن پانزده سالگی در حدود سال ۶۲۰ و ۶۲۱ معین کرده و پس از دوران

تحصیل در بغداد طی سی سال به سفرهای طولانی دست یازیده و مسافرتش به سرزمینهای شرقی از قبیل بلخ و کاشغر و هند در همین مرحله و میان سالهای ۶۲۵ و ۶۵۵ بوده. در سن قریب پنجاه سالگی به شیراز بازگشته و در این دوره است که به تصنیف آثار جاودانی، سعدی نامه معروف به بوستان، و گلستان و طبیات پرداخته و تا سال ۶۹۰ که با اعتماد بیشتر سال درگذشت وی در سن هشتاد و چهار سالگی می باشد در شیراز بسر برده و اوج شهرت وی هم در اطراف و اکناف در همین مرحله از عمر وی بوده است. اشتیاق سعدی در حیات او بسیار گسترده از آسیای صغیر تا هندوستان بوده و این که در آثار خویش چند جا به شهرت و رواج گفتار خود اشاراتی دارد، درست و دور از مبالغه است.<sup>۵</sup>

همین حکایت مورد بحث نشان می دهد که سعدی «چندین مدت» در کاشغر بسر برده و این که می گوید «بامدادان که عزم سفر مصمم شد» موقع بیرون رفتن از کاشغر و مسافرت او به هندوستان در ناحیه پنجاب و شهر گجرات است و داستان بت بزرگ معبد سیوا در سومنات که به تفصیل در بوستان آمده<sup>۶</sup> از پیامدهای همان سفری است که «بامدادان عزم» تصمیم بدان شده بوده است.

سلطنت سلطان محمد خوارزمشاه به مدت بیست و یک سال از ۵۹۶ تا ۶۱۷ و از وقایع عمده آن جنگ با قراختیایان بوده و سال صلح هم باید در میان دوره سلطنت وی یعنی در دهه دوم قرن هفتم بوده باشد. در هر حال مسلم است این صلح در روزگاران سعدی وقوع یافته و با حسن نظری که سعدی به خوارزمشاهیان داشته، خواسته است بمناسبتی از آن صلح در جایی یاد کند و چون صلح با ختا بوده بهترین جا برای این یادآوری را در سرزمین ختا و شهر کاشغر تشخیص داده است تا بدین وسیله ذکر آن را تازه گرداند نه این که «قصه‌ای» با آب و تاب از آن بسازد.<sup>۷</sup> چون جنگ با قراختیایان مدتی افکار و اذهان مردم را به خود مشغول داشته، هنگامی که به صلح منتهی گشت بصورت واقعه‌ای شوق انگیز در خاطر مردم ختا سالیانی چند باقی ماند، بطوری که هنگام مسافرت سعدی به آن حدود در دهه‌های سوم و چهارم قرن هفتم هنوز آن خاطره در اهالی ختا زنده بوده و سال صلح خوارزم و ختا در واقع دوره صلح شمرده می شده و مسافرت سعدی هم به آن مناطق در همین دوره صورت بسته و یادآوری سعدی از صلح میان خوارزم و ختا در جامع کاشغر از این روی بوده است نه این که خواسته باشد بگوید صلح در همان سال حضور وی در جامع کاشغر وقوع یافته است.<sup>۸</sup>

## یادداشتها:

- ۱ - ترجمه بیت: به نحو خوانی گرفتار آمدم که خشمناک به من حمله می‌آورد مانند زید در ستیز با عمرو.
  - ۲ - مجله تعلیم و تربیت، در سال ۱۳۱۶، شماره ۱۱ و ۱۲، از انتشارات وزارت معارف.
  - ۳ - شرح حال سعدی از استاد فقید عبدالمظیم قریب، کلیات سعدی، صفحه (بیج)، از انتشارات جاویدان، سال ۱۳۵۲ چاپ تهران.
  - ۴ - دیباچه گلستان، در دعا به ابوبکر بن ابی نصر وزیر دانش دوست ابوبکر بن سعد زنگی.
  - ۵ - تاریخ ادبیات در ایران، از دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد سوم، صفحه ۵۸۴ تا ۶۲۲ چاپ تهران.
  - ۶ - حکایت بوستان با این بیت آغاز می‌شود:
- بُستی دیدم از عجاج در سومنات      مرصع چو در جاهلیت منات  
صفحه ۳۸۵ تا ۳۸۹ کلیات سعدی، از انتشارات جاویدان، سال ۱۳۴۲ چاپ تهران.
- ۷ - حسن نظر سعدی به خوارزمشاهیان از آن روی بوده که سلطان محمد خوارزمشاه با اتابکان سلفری فارس روابطی نیکو داشته و جمله دعائیة «رحمة الله علیه» در حکایت مورد بحث نشانی از آن است. ولی پسرش سلطان غیاث‌الدین پیر شاه در سال ۶۲۰ به شیراز حمله کرد و اتابک سعد بن زنگی چندی در قلعه استخر حصارى گردید عاقبت میان آن دو صلح افتاد و حکمرانی اتابکان از آن جمله اتابک ابوبکر بن سعد زنگی ممدوح سعدی در فارس همچنان ادامه یافت.
  - ۸ - به یاد ماندن رویدادهای عمده و ذکر آن به صیغه حال در میان اقوام سابقه قدیم دارد چنان که سالیانی پیش از ظهور اسلام پادشاه حبشه لشکریانی با چندین زنجیر فیل برای تصرف مکه به حجاز گسیل داشت. بیماری آبله آن سپاه را از پای درآورد و مردم آن واقعه را سال فیل «عام الفیل» نام نهادند و پیوسته از آن یاد می‌کردند و سوره فیل در قرآن که با این جمله حالیه آغاز می‌شود «ألم تر کيف فَعَلَ رَبُّك باصحاب الفیل» آیا نمی‌بینی خداوندت با اصحاب فیل چه کرد؟ نمونه‌ای از آن می‌باشد.

## طنز در نقد و معرفی کتاب

یحیی آراین‌پور در کتاب از صبا تا نیما، ج ۳۶/۲، کلمه «طنز» را این طور معنی می‌کند: «آن نوع ادبی، که در السنهٔ غربی satire نامیده می‌شود و در فارسی طنز<sup>۱</sup> اصطلاح شده، عبارت از روش و ویژه‌ای در نویسندگی است که ضمن دادن تصویر هجو آمیزی از جهات زشت و منفی و «ناجور» زندگی، معایب و مفساد جامعه و حقایق تلخ اجتماعی را بصورتی اغراق‌آمیز... نمایش می‌دهد تا صفات و مشخصات آنها روشتر و نمایانتر جلوه کند و تضاد عمیق وضع موجود با اندیشهٔ یک زندگی عالی و مأمول آشکار گردد.» آراین‌پور هدف عالی طنز را در بر ملا ساختن اختلاف این دنیای بی‌انصاف با دنیای بدون دردهای اجتماعی مانند تزویر و دورویی رهبران سیاسی و مذهبی، بیچارگی و نادانی مردم، و عادات زشت و خرافات و تعصبات مذهبی می‌بیند. به عبارت دیگر به نظر وی فقط یک نوع طنز می‌تواند به آن هدف عالی برسد و آن طنز اجتماعی است. گویا بقیهٔ انواع طنز مانند هجو و استهزاء و هزل و چُرَبک و سُخزیه و غمز و کنایه کردن و غیره،<sup>۲</sup> که هدف آنها اصلاح و تزکیهٔ جامعه نیست، فاقد هدف عالی است. با این وصف می‌توان گفت که تقریباً کلیهٔ آثار طنز آمیز - یعنی ironic - در ادبیات قدیم ایران به هدف عالی آن نوع ادبی نرسیده است. خط بطلان کشیدن بر آشکال طنز نویسی ادبیات «درباری» ایران یک خرده مفرط بنظر می‌آید چگون شیرین‌زبانیها و بذله‌گوئیها و متلکهای بعضی از شعرای طنز سرا نه فقط قابل تحسین است بلکه بخاطر جلوه کردن زشت را در صورت نیکو و باز نمودن نیکورا در خلعت زشت آنها درخور توجه و تحلیل منتقدان است.

اینک توجه خوانندگان را به یک گونهٔ طنز غیر اجتماعی به نام «تأکید اللّم بما یشبه

المدح» جلب می‌نمایم. این گونه طنز در ادبیات درباری ایران بیشتر بمنظور پایین آوردن جا و مقام و حیثیت مَهْجُوها بکار برده می‌شده است. یک مثال معروف این نوع طنز، که گاهی در ادبیات فارسی نیز ظنی می‌اندازد، در کتاب مثالب الوزیرین نوشته ابوحیان التوحیدی یافته می‌شود که:

جَعَلَكَ اللهُ مَمَّنْ إِذَا خَرَى شَطْرَ وَإِذَا بَالَ قَطْرَ وَإِذَا فَسَا غَبْرَ وَإِذَا ضَرَطَ كَبْرَ وَإِذَا عَفَجَ غَبْرَ.<sup>۳</sup>

در مدح مرسوم ادب درباری قدرت بازو و یا قدرت نفوذ سیاسی ممدوحین مورد ستایش مدیحه‌سرایان قرار می‌گیرد و اما در مثال مزبور مدح مرسوم وارونه گردیده است و ممدوح به خاطر قوه دافعه خارق‌العاده‌اش مورد تمجید قرار گرفته است.

در عصر ما، طنز تأکید الذم بما يشبه المدح در معرفی و نقد کتاب نیز استعمال شده است. در کتاب‌شناسی طنز آمیز، نویسنده سعی دارد که معایب و مفاسد چاپ‌های جدیدالانتشار متون کهن ادب پارسی و کج‌رایبها و عدم قریحه و شمه شعری مصطحان آنها را بصورتی اغراق آمیز یعنی زشتتر و بدتر کبیرتر از آنچه هست نمایش دهد تا صفات و مشخصات آنها روشنتر و نمایانتر جلوه کند.

میان نویسندگانی که این نوع طنز را در نقد کتاب بکار برده‌اند یکی محمد جعفر محبوب است. او مقاله خود را در نقد دیوان حکیم سوزنی سمرقندی در مجله راهنمای کتاب (دی ۱۳۳۸، شماره چهارم) با وصف توقعات دیر برآورده خود این‌طور شروع می‌کند:

«در نخستین نیمه سال ۱۳۳۶ خورشیدی که بمناسبتی با چاپخانه موسوی تماس داشتیم، صفحات حروفی بسته شده دیوان تاج الشعراء حکیم سوزنی سمرقندی را روی میزهای مطبوعه می‌دیدم و به خود نوید می‌دادم که بزودی دیوان یکی از شاعران توانای قرن ششم هجری انتشار خواهد یافت و هنگامی که دریافتم مردی صاحب صلاحیت مانند آقای دکتر شاه حسینی که تحصیل عالی خود را در رشته ادبیات به پایان آورده و مجتهد این فن شده‌اند، تصحیح و تنقیح این دیوان مشکل را بر عهده گرفته‌اند، شادمانیم دو چندان شد.

اما روزها و ماهها و سالها چندان گذشت که فکر انتشار یافتن دیوان سوزنی از خاطر برفت. سرانجام پس از دیر زمانی دیوان حکیم سوزنی از مطبوعه بیرون آمد و در دسترس دوستداران شعر و ادب فارسی قرار گرفت.»

با این توقعات، معلوم است که شادمانی محبوب بزودی، یعنی پس از این که مقدمه



بیست و هفت صفحه‌ای کتاب را می‌خواند، به دلخوری مبدل می‌گردد چون در آن مقدمه «بیش از هفتاد غلط واضح فاضح راه داده شده». اما محبوب این وضع را جای تأسف نمی‌داند بلکه آن را به فال نیک می‌گیرد چون حضور آن همه عیبها در مقدمه، این مجال را می‌دهد که «استعداد غلط‌گیری مطبعی خوانندگان کتاب پیشرفت کند و در این راه ورزیده و آزموده شوند.»

محبوب حتی از ضعفها و غلطهای فهرست لغات دیوان حکیم سوزنی نیز مایه‌ای برای مدیحه سرایی می‌سازد:

«یکی دیگر از شاهکارهای بی‌نظیر علم لغت «فهرست لغات و ترکیبات و جایها با معانی و تفسیر» است که در صدر دیوان سوزنی قرار داده شده و مانند گوهری تابناک بر چهره این مظهر اعجاز آمیز غور و تحقیق در این فهرست و فرهنگ که خط بطلان بر رخسار تبعات ازهری و اصمعی و تحقیقات فیروز آبادی و جوهری و فارابی کشیده است چندان ابتکار و ابداع بکار رفته است که می‌توان گفت در هر کلمتی حکمتی و زیر هر نقطه‌ای نکته‌ای و در هر حرفی طرفی از فایده نهفته شده است و گرچه بر شمردن این همه نکته‌های دقیق حدّ هر بی‌بضاعتی نیست، تا آن جا که عقل ناقص این ضعیف را یارای دریافتن است، نکته‌های دقیق ادبی و علمی و تربیتی را که در تدوین آن مورد نظر بوده است، بمنظور حق‌گزاری یاد می‌کند:

اولاً - بر خلاف قاعده معمول در تنظیم فرهنگها که واژه‌ها را به ترتیب الفبایی تنظیم می‌کنند و در لغتهایی که با یک حرف آغاز می‌شود، حرفهای دوم و سوم و... را مأخذ مقدم و مؤخر داشتن آنها قرار می‌دهند، در فرهنگ این کتاب فقط به جدا کردن واژه‌هایی که با یک حرف آغاز می‌شود اقتصار شده است...»

در این قطعه نیز تظاهر به شکسته نفسی و فروتنی، که از روشهای مرسوم مدیحه سرایان ادبیات درباری می‌باشد، بخوبی نمایان است. گویا محبوب ضعیف حقیر، مقدمه دیوان حکیم سوزنی را این قدر گیرا می‌یابد که نمی‌تواند خواندن بقیه متن کتاب را به اتمام برساند. وی می‌نویسد:

«بندۀ شرمنده هنگام مطالعه کتاب باندازه‌ای در همین مقدمات مستغرق شدم که مجال مطالعه متن باقی نماند و با آن که مدتی دراز است این کتاب مستطاب را در مطالعه دارم، از سوء حظّ و بی‌توفیقی جز برای ده صفحه از متن فرصت غور و دقت دست نداده است.»

محبوب، تا دم مؤگدش از «حُسنِ تخلص» خالی نباشد، این طور مقاله را پایان می‌رساند:

«حکیم سوزنی سمرقندی با وجود کمال فضل و براعت مردی هجا گوی بود که غالب معاصران خویش را به تیغ بران هجو خویش می‌آزد و از این روی گویندگان همعصر وی می‌کوشیدند تا با وی مقابله به مثل کنند و سزای بد زبانیهای او را در کنارش نهند. اما هیچ یک از هجوهای که گویندگان سلف در باره سوزنی سروده‌اند، مؤثرتر و گزاینده‌تر از هجوی نیست که آقای دکتر ناصرالدین شاه حسینی با طبع و انتشار دیوان وی بدین صورت آبرومند در شأن وی پرداخته‌اند. اکنون می‌توان گفت که انتقام حریفان سوزنی از وی ستانده شده و روان سوزنی، بصورتی هر چه شدیدتر سزای گفتارهای ناسزای خود را باز یافته است.

یکی دیگر از استادان فن تأکید الذم بما یشبه المدح آقای علی اکبر سعیدی سیرجانی است، که بقول ما فرنگی‌ها گاهی اوقات «زبان‌ش در گونه‌اش قرار دارد». وی در مقاله‌ای بنام «عذر گناه» که در مجله نشر دانش (سال هشتم، شماره سوم، فروردین - اردیبهشت ۱۳۶۷) انتشار یافت، لیلی و مجنون نظامی چاپ دکتر بهروز ثروتیان را نقد و معرفی می‌کند. سعیدی سیرجانی مانند محبوب مقاله را با ذکر توقعات دیر برآورده خود آغاز می‌کند:

«چند سالی پیش...مدیر انتشارات طوس... به سراغم آمد که بیا و خمسة نظامی را تصحیح کن تا چاپش کنیم. عرض کردم که خمسة شاعر گنجوی دیوان مجمر و نشاط و قآنی نیست که بتوان یک تنه حسابش ر رسید، باید هوسه نفری آدمیزاده صاحب ذوق پرمایه همکاری کنند، و من نه ذوق و مایه‌اش را دارم و نه حال و حوصله کار دسته‌جمعی... سه چهار سالی از این ملاقات گذشته بود که همکار سابق را باز دیدم با این مژده که: استاد صاحب صلاحیتی قبول زحمت کرده و مشغول تصحیح خمسة است و شرح دشواریهایش. چون عزلت چند ساله از نعمت شناخت مشاهیر عالم تحقیق محروم کرده بود و تا آن روز نامی از جناب دکتر ثروتیان نشنیده بودم، ناشر محترم با تذکر این نکته که صلاحیت ایشان را تنی چند از اکابر گردنکشان عالم ادب تأیید کرده‌اند، زنگار همه تردیدها را از چهره دلم شست.»

اما دیری نمی‌گذرد تا زنگار تردید دوباره بر دل منتقد می‌افتد. پس از تورتقی در لیلی

و مجنون دکتر ثروتیان، سعیدی سیرجانی دچار بهت زدگی عجیبی می‌گردد. به نظری شاهکارهای بی نظیر علم لغت دکتر ثروتیان قابل ذمّ مؤکد است:

«از برکت تعلیقات فاضلانه استادى هم فرهنگ فارسى مایه‌ور شده است و هم سابقه لغاتى که عوام الناسى از عالم بنده می‌پنداشتند مستحدّث است تا قرن ششم رسیده است، و چه بسا اگر حضرتشان همت کنند و به شرح دیوانهای رودکی و عنصرى هم التفات فرمایند دامنه این سابقه فراتر رود.»

در این جا گفتنی است که بهت‌زدگی سعیدی سیرجانی تا اندازه‌ای بیجا بنظر می‌آید. شاید قول خود مصحح محترم را در مجله آینده (سال دهم، شماره ۲ و ۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۳ ص ۱۹۶) نخوانده است که:

«برای تنظیم فرهنگ جامع آثار نظامی، هفت سال تمام کارگران حواس بر پنج گنج وی گماردم و به علت ابتناء کار بر متن غلط مرحوم وحید دستگردی جز هفت دفتر بیپوده و هزاران برگ یادداشت بیفایده چیزی بدست نیامد...»

سعیدی سیرجانی در ذمّ شبیه به مدح خویش رسم نامگذاری مدیحه سرایان را رعایت می‌کند. القاب ممدوح کذایی منتقد عبارت است از «مصحح دقیق النظر» و «مصحح مفضال»، و ممدوح همچنين دارای «اشرافیت طبع» و «استادی بی همانند» و صاحب «کشفیات محیر العقول» و «تعلیقات فاضلانه» است. گویا هر نکته از کلامش دینار جعفری است. در مقابل کشفیات حیرت انگیز مصحح، سعیدی سیرجانی به آن شکسته نفسی قلابی مرسوم فن ذمّ شبیه به مدح توسل می‌جوید:

«محقق محترم به اذهان ساده‌گیر و ساده اندیش امثال بنده تکانی داده است، و چه تکانی! سالها این بیت را در ماجرای دیوانه بازیه‌های مرحوم مجنون در خانه کعبه می‌خواندیم که

از جای چو مار حلقه بر جست در حلقه زلف کعبه زد دست

و تصور می‌کردیم مولانا مجنون دست در ریشه‌های جامه کعبه زده است، غافل از این که کار بدین سادگیها نیست، حوصله بگشایید و بخوانید و بدقت بخوانید:

«به شتاب و تندى چون مار حلقه از جای جست و حلقه زلف کعبه گرفت.

یادداشت: مناسبت زلف در معنی گیسویا کعبه معلوم نیست.

«زلف» به فتح اول بمعنی منزلت و قدر و حتی نزدیکی و پیشی، «زلفه» به

ضم اول پاره‌ای از اول شب و سیاهی رنگ آن و «زلف» به ففتحین در معنی سنگ همواره تابان، هیچ یک تعبیر قانع کننده‌ای بدست نمی‌دهند.

چنان به نظر می‌آید حلقه در کعبه را بصورت زلف و گیسو و خود کعبه را همانند معشوقی قابل پرستش در نظر داشته و استعاره مکتبه‌ای بکار برده لیکن به لازم مستعار له هیچ نیندیشیده است. (۴۵۳))

ناگفته نماند که بعضی منتقدان و مدبران عالم ادب، کاربرد طنز را در نقد و معرفی کتاب عیبجویی و مسخرگی می‌دانند نه نقد و انتقاد اصولی و مکتبی. بعنوان مثال مدیر مسؤل مجله راهنمای کتاب، ایرج افشار، سیاست و یرایش (editorial policy) مجله را در این مورد این طور توضیح می‌دهد: «تردید نیست که طنز در همه موارد و ادامه بحث در جزئیات [در کار بازجست سره از ناسره و سنجیدن عیار اثر مورد نقد] همیشه مفید نیست» (راهنمای کتاب، سال نوزدهم، شماره‌های ۴-۶، تیر- شهریور ۱۳۵۵ ص ۴۷۹). آقای محمد روشن با افشار همعقیده است و «عذر گناه» سعیدی سیرجانی را غیر موجه و همان هجوگویی درباری (یعنی غرض‌ورزی) می‌داند. گویا از این روست که در نامه خود به مدیر مجله نشر دانش (سال هشتم، شماره چهارم، خرداد و تیر ۱۳۶۷ ص ۸۷) مقام مصحح لیلی و مجنون را در عالم ادب به اطلاع خوانندگان مجله می‌رساند:

«شناخت من از آقای دکتر بهروز ثروتیان، گذشته از آشنایی با دو سه اثر وی: فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نفایس الفنون از انتشارات دانشگاه تبریز، و جاویدان خرد ابن مسکویه به ترجمه تقی الدین محمد شوشتری از انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، مبتنی بر تعریفی است که شادروان استاد حبیب یغمایی در جلسه‌ای از جلسات کنگره تحقیقات ایرانی (اصفهان، ۱۱ تا ۱۶ شهریور ۱۳۵۳) فرموده بوده است، و وی را تالی منحصر دانشمند فقید شادروان اسماعیل امیر خیزی در عروض دانی و شناخت بحور و اوزان شعر فارسی دانسته بوده!»

در باره درستی کاربرد طنز در نقد و معرفی کتاب همیشه اختلاف نظر خواهد بود، لیکن آنچه به نظر نگارنده مسلم است این است که نقد طنز آمیز از نقد «موشکافانه و دقیق و خالی از ستیز و پرخاش» (بقول آقای روشن) هم آموزنده‌تر و هم خواندنی‌تر است.

#### یادداشتها:

- ۱- بنظر می‌آید که معادل بهتر کلمه طنز irony است که هم جامع‌تر و هم دقیق‌تر است. در این مورد رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران، نوشته علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات پیک، ۱۳۶۴، ص ۹۲.
- ۲- در مورد انواع طنز نیز رجوع شود به کتاب مقدمه‌ای بر طنز و...
- ۳- مثالب الوزیرین، چاپ دمشق، الهاشمیه، ۱۹۶۵، ص ۱۷۳.

## شهادت درخت،

حکایت تیب شماره ° ۱۵۴۳D

## و قاضی القضاة ابوالعباس رویانی

به روان پاک استاد فقیه دکترا علی اکبر شهابی  
إِنَّ مَصِيبَةَ أَمْنَتِنِي مِنَ الْمَصَائِبِ بَعْدِهِ

### مقدمه

چند ماه پیش وقتی اولین مسوده این مقاله را پایان برده بودم خبردار شدم که حضرت استادی دکترا شهابی به آمریکا تشریف آورده اند. برای عرض بندگی بمصداق مَن عَلَّمَنِي حَرْفًا صَبْرُنِي عَبْدًا خَدَمْتُهُمْ تَلْفَنُ كَرَمٌ و بعد از تعارفات معموله موضوع این مقاله را بصورت خلاصه برایشان بیان کردم. چنان که شیوه ایشان بود، من بنده را فرمودند تا یک نسخه از مقاله را هنگامی که به دیدارشان می روم همراه ببرم تا بخوانند و راهنماییهای لازم را بنمایند. اما متأسفانه هنگامی که پس از یک هفته از لوس آنجلس به برکلی وارد شدم خبر فوت ایشان را از دوستی شنیدم. بنابراین ایشان نسخه این مقاله را ندیدند تا اغلاط بسیار آن را متذکر شوند. نتیجه این نوشته به همین صورتی که هست بچاپ می رسد زیرا که پس از مصیبت فوت استاد مهر بانم دست و دلم به کار بیشتر در باب این نوشته نمی رود.

و ما الدُّنْيَا بِبَاقِيَةِ لِحْيَتِي      و لا حَيٌّ عَلَيَّ الدُّنْيَا بِبَاقِ

### شهادت درخت

حکایت زیر که نگارنده خلاصه آن را ذکر می کند در باب سی و یکم قابوس نامه آمده است. «حکایت: چنان که به طبرستان قاضی القضاة ابوالعباس رویانی بود. وی

مردی مستور بود و اعلم... وقتی به مجلس او مردی پیش او به حکم آمد و بر مردی صد دینار دعوی کرد. قاضی از آن خصم پرسید. آن مرد انکار کرد. قاضی این مدعی را گفت: گواه داری؟ گفت: ندارم... قاضی... بدانست که راست همی گوید. گفت: ای خواجه وام دادن تو او را چگونه بوده است؟... این مظلوم گفت: ... این مرد مردی بود چند ساله دوست من، اتفاق افتاد که برپرستاری عاشق شد قیمت وی صد و پنجاه دینار و مایه این مرد کم از صد و پنجاه دینار بود... شب و روز چون شیفتگان همی گشتی و همی گریستی... روزی به تماشا رفته بودیم... و دل من بروی بسوخت که بیست ساله دوست من بود. وی را گفتم... مرا در همه جهان صد دینار است... این صد دینار تو را دهم و تو باقی بر سر نهی و این کنیزک را بخری... و پس از ماهی بفروشی و زر من باز دهی. این مرد پیش من به خاک بگردید و سوگندان خورد که: یک ماه بدارم و پس از آن اگر به زیان خزند بفروشم و زر تو باز دهم. من آن زر از میان بگشادم و بدو دادم. من بودم و او و خدای عز و جل. اکنون چهار ماه برآمد نه زر من باز همی دهد و نه کنیزک همی فروشد. قاضی گفت: کجا نشسته بودی بدین وقت که زر بدو دادی؟ گفت: بزیر درختی. قاضی گفت: پس که بزیر درختی بودی چرا می گویی که گواه ندارم؟ این خصم را گفت هم این جا بنشین پیش من، و مدعی را گفت... برو و زیر آن درخت دورکت نماز کن و صد بار بر پیغامبر (ص) درود ده و آن درخت را بگویی که: قاضی تو را همی خواند. بیا و گواهی من ده. خصم تبسم کرد، قاضی بدید و بر خویشتن پوشیده کرد... مرد... برفت و مرد دیگر پیش قاضی بنشست و قاضی به حکمهای دیگر مشغول شد. خود بدین مرد نگاه نکرد تا یک بار در میانه حکمی که همی کرد روسوی این مرد کرد و گفت: فلان آن جای رسیده باشد یا نه؟ این مرد گفت: نه هنوز. قاضی به حکم مشغول شد. آن مرد [یعنی مدعی]... بازگشت و پیش قاضی آمد و گفت: ای قاضی... [درخت با من] نیامد. قاضی گفت: غلطی که درخت آمد و گواهی داد و روی به خصم کرد و گفت «حق این مرد بده یا کنیزک را بفروشم و زربه وی دهم». مرد گفت: ای قاضی تا من این جا نشسته‌ام هیچ درخت نیامد. قاضی گفت: راست گویی، درخت نیامد اما اگر تو این زر از وی نگرفته‌ای زیر آن درخت، [آن گه] که من از تو پرسیدم که مرد رسیده باشد بدان درخت یا نه تو چرا نگفتی که کدام درخت؟ من ندانم که وی کجا رفته است. و مرد را الزام کرد و زربستد و به خداوند حق داد.» (قابوس نامه: ۱۹۱)

این حکایت را که صاحب قابوس نامه از ابوالعباس رویانی قاضی القضاة طبرستان ذکر کرده است در کتب دیگر ادبی بسیار آورده‌اند که نگارنده من باب نمونه به چند مورد

از این منابع اشاره خواهد کرد.

تا آن جا که نگارنده دیده است قدیمترین منبعی که روایتی خلاصه از این حکایت را آورده است عیون الاخبار ابن قتیبه است (فوت ۲۷۶ هـ). در عیون الاخبار حکایت به این تفصیل نیامده بلکه بصورت بسیار فشرده در باب خصمی است که در حضور قاضی نادانسته چیزی می گوید که ادعای مدعی را علیه خودش به ثبوت می رساند و قاضی علیه او رأی صادر می کند و چون مرد اعتراض می نماید قاضی پاسخ می دهد که ثقه ای پیش من علیه تو شهادت داد. مرد می پرسد که این شاهد ثقه که بود و قاضی پاسخ می دهد «پسر خواهر خاله ات».

متن عیون الاخبار بقرار زیر است:

«و تقدّم رجلان الی شریح<sup>۱</sup> فی خصومة فأقرّ أحدهما بما يدعی الآخر علیه و هو لا ینعلم، فقضی علیه شریح. فقال الرجل: أتقضی بغير بینة؟ فقال: قد شهد عندی ثقه، قال و من هو؟ قال: ابن اخت خالتک» (عیون الاخبار: ج ۲، ص ۳۱۷).

پس از او محمد بن خلف بن حیان و کعب (فوت ۳۰۶ هـ) در اخبار القضاة روایتی از این حکایت منسوب به ایاس بن معاویه<sup>۲</sup> ذکر می کند (وکعب: ۳۴۲). ابراهیم بن محمد البیهقی که همعصر با المقتدر بالله (۲۹۵-۳۲۰ هـ) بوده است هم این حکایت را در کتاب نفیثش المحاسن والمساوی درباره همین قاضی ایاس بن معاویه آورده است. در روایت بیهقی مردی که مالی به مرد دیگری سپرده بوده است و طرف بکلی این مطلب را انکار می نموده و مال را پس نمی داده او را به محضر ایاس بن معاویه می برد. ایاس از شاکی می پرسد در محلی که تو مال را به امانت بدین مرد دادی آیا چیزی هم بود؟ شاکی پاسخ می دهد که آری درختی بود. ایاس مدعی را می گوید تو به نزد آن درخت برو شاید مال را در آن نواحی دفن کرده باشی و چون چشمت به درخت بیفتد محل دفن مال به خاطرت برسد یا این که شاید شاهدی بر مدعای خود بجویی و به مدافع هم می گوید تو این جا باش تا شاکی بازگردد. سپس به همان ترتیب حکایت فارسی ایاس از خصم می پرسد که آیا شاکی به محل آن درخت رسیده است؟ مرد جواب می دهد: نه. و به این ترتیب ایاس می فهمد که مدافع دروغ می گوید و علیه او رأی صادر می کند.

متن روایت بیهقی بقرار زیر است:

قیل و استودع رجل رجلاً مالا ثم طالبه به فحده، فخاصمه الی ایاس بن معاویه القاضی وقال: دفعت الیه مالا فی مکان کذا و کذا قال فأئی شیء کان فی ذلك الموضع؟ قال شجرة، قال فانطلق الی ذلك الموضع وأنظر الی تلك الشجرة. فلعّل الله

أَنْ يَوْضِحَ لَكَ هُنَاكَ مَا تُبَيِّنُ بِهِ حَقِّكَ أَوْ لَعَلَّكَ دَفَنْتَ مَالَكَ عِنْدَ الشَّجَرَةِ فَنَسِيتَ فَتَتَذَكَّرُ إِذَا رَأَيْتَ الشَّجَرَةَ. فَمَضَى قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِلْمَطْلُوبِ مِنْهُ: إِجْلِسْ حَتَّى يَرْجِعَ صَاحِبُكَ فَجَلَسَ وَ إِبْرَاهِيمُ يَقْضِي وَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ بَيْنَ كُلِّ سَاعَةٍ ثُمَّ قَالَ: تَرَى صَاحِبَكَ بَلَّغَ مَوْضِعَ الشَّجَرَةِ؟ قَالَ: لَا. فَقَالَ يَا عَدُوَّ اللَّهِ أَنْتَ الْخَائِنُ. قَالَ: أَقْلَنِي أَقَالَكَ اللَّهُ فَأَمَرَ بِحِفْظِهِ حَتَّى جَاءَ خَصْمُهُ. فَقَالَ لَهُ: خُذْ [مِنْهُ] بِحَقِّكَ فَقَدْ أَقْرَرْتُ (المحاسن والمساوي، جلد ۱، ص ۲۲۰)

روایت بیهقی را ابن الجوزی (۵۱۰-۵۹۷ هـ) تقریباً عیناً ولی با اختلافات بسیار جزئی در افعال در کتاب الاذکیاء آورده است (ابن الجوزی: ۷۰-۷۱). نظریه این که روایت بیهقی که بدون تردید منشأ روایت ابن الجوزی است با فعل «قیل» «گفته شده است»، یا «می گویند که» یا «آورده اند که» شروع می شود، شکی نمی توان داشت که منبع بیهقی شفاهی بوده است یعنی داستان را با احتمال بسیار قوی در ذهن داشته اما یادش نمی آمده است که کجا شنیده است یا از که. حال آن که ابن الجوزی مشخص می کند که شخصی بنام ابو محمد القرشی این حکایت را برایش تعریف کرده است زیرا متن ابن الجوزی با جمله «اخبرنا ابو محمد القرشی» شروع می شود.

حکایت دیگری که بسیار شبیه به حکایت مورد بحث است نیز در کتاب الاذکیاء مسطور است. در این حکایت اخیر بجای درخت و طلبیدن درخت برای شهادت، قاضی از مدعی می خواهد که به او بگوید که پول را در چه محلی به مدعی علیه داده است. مرد جواب می دهد که رد و بدل کردن پول در مسجدی اتفاق افتاده است. بعد از آن که مدعی علیه حاضر به سوگند خوردن می شود تا به قاضی ثابت کند که پولی از مدعی دریافت نکرده است، قاضی به شاکی می گوید برخیز و به مسجد رو و برگی از قرآنی که در آن مسجد است برای من بیاور تا من این مرد را بدان برگ سوگند دهم. مدعی می رود و طرف هم در حضور قاضی می نشیند. پس از ساعتی قاضی از او می پرسد «فکر می کنی که [شاکی] به مسجد رسیده است؟» او جواب می دهد «نه هنوز به آن جا نرسیده است». بااستناد این جمله قاضی مرد را محکوم می کند و ده دینار شاکی را از او می گیرد (کتاب الاذکیاء: ۷۱)

این حکایت نه تنها در متون فارسی و عربی، بلکه در کتب یهود هم وارد شده است. من جمله در کتابی بنام *The Exempla of the Rabbis* که مشتمل بر حکایات مربوط به علمای دین یهود است، روایت زیر از این داستان آمده است:

«ترسایی پولی به مردی کلیمی به قرض می دهد و خدای و درختی را بر این معامله شاهد می گیرد. [هنگام پرداخت قرض] مرد یهودی از باز دادن پول سر باز می زند و



شاکی [بناچار] او را به محضر قاضی [Rabbi] حریری می بزد. قاضی هر دو را می فرماید تا فردا در محکمه او حاضر شوند. [چون فردا به محکمه می رسند] قاضی چیزی در گوش شاکی می گوید، شاکی پس از شنیدن سخن قاضی محکمه را ترک می کند و مدافع در دادگاه به انتظار نگاه داشته می شود. پس از مدتی مدافع حوصله اش سر می رود و از قاضی علت معطلی را می پرسد. قاضی پاسخ می دهد «شاکی را فرستادم تا شاخه ای از درختی که در زیر آن پول را به تو قرض داد بیاورد.» مدافع پاسخ می دهد که «[اگر این طور است] او پیش از شامگاه باز نخواهد گشت». بناگاه قاضی فریاد می زند که «پول را بده زیرا که درخت شهادت خودش را داد.» (Gaster, 133 #358)

حکایت فوق را Gaster از یک دستنویس عبری اسپانیایی متعلق به قرن ۱۷ میلادی ذکر کرده است (Gaster, 132) و با آن که وی در مقدمه کتاب خود ادعا می کند که این حکایات علی رغم دستنویسهای نسبتاً متأخر حتماً بسیار باستانی هستند (Gaster, 40)، شکی نیست که تاریخ جمع آوری اکثریت قریب با اتفاق حکایات این کتاب را نمی توان مقدم بر حدود قرن ۱۳ میلادی دانست (Neuman, 6, n.3). بعلاوه این حکایت اخیر هم مسلماً ریشه یهودی ندارد، زیرا بنده آنچه در متون عبری که به زبانهای اروپایی ترجمه شده اند تتبع کردم روایتی از این حکایت در آنها ندیدم. در کتاب مفید عالم بزرگ اسرائیلی Dov Noy هم خارج از موتیف های شماره J1130 و J1140 و امثال آنها که با ذکاوت قضات در دادگاهها سر و کار دارد اثری از این حکایت نیست. (نک *Motif-Index of Talmudic-Midrashic, Literature*). بنابراین، حکایت مورد بحث قطعاً یا اصل سامی غیر یهودی دارد (یعنی داستانی است متعلق به اقوام سامی غیر از یهودیان مثل عرب ها) یا اصلی هندی دارد زیرا چندین روایت شبیه به این حکایت در افواه مردم هند نیز شایع است.

طبق یکی از روایات هندی این حکایت، مردی به دیگری پولی قرض داده بود و سندی هم حاکی از مبادله پول بین طرفین از آن مرد در دست داشته. بدهکار به حيله ای سند را بدست می آورد و آن را از بین می برد. بستانکار بناچار طرف را به محکمه می کشد و او هم بکلی قضیه را منکر می شود. قاضی از بستانکار می پرسد اندازه این سندی که از طرف گرفتی چه قدر بود؟ او پاسخ می دهد که اقلأ یک متر طول و عرض داشت. در این هنگام بدهکار فریاد بر می دارد که حضرت قاضی این مرد دروغ می گوید. اندازه سند بنده یک وجب هم نمی شد.» (Thompson, : J1141.1.3) طبیعاً این سخن بدهکار آشکار می کند که حرف شاکی درست است و او به شاکی مقروض.

روایت جالبی از این حکایت در ادبیات فرانسه هم وارد شده و آن در فصل دهم رمان خوانندنی موسوم به *Zadig* (صادق) از نویسنده شهیر فرانسوی Voltaire است. در این روایت که بنده خلاصه آن را نقل می‌کنم عیناً قضیه شهادت مدافع علیه خودش مطرح شده است با این تفاوت که بجای درخت سخن از سنگی می‌رود. قهرمان داستان زادیگ (یا صادق چنان که جناب آقای نادر نادرپور به بنده فرمودند) که به غلامی فروخته شده است به‌مراه صاحبش Setoc بمیان قبیله او می‌رسد. این Setoc در حضور دو شاهد پانصد مثقال نقره به یهودی‌ای قرض داده بوده است. اما دو شاهد در غیبت او در گذشته بوده‌اند و مرد یهودی هم بکلی گرفتن نقره را انکار می‌کرده است. هنگامی که قهرمان داستان از چگونگی امر مطلع می‌شود به اربابش می‌گوید غم مخور سیم تو را از این مرد خواهم گرفت. سپس *Zadig* مرد یهودی را به محضر قاضی می‌برد و پس از شرح قضیه به قاضی می‌گوید با آن که دو شاهدی که در حضور آنان ارباب من پول را به این مرد قرض داده بوده است مرده‌اند اما چون دادن پول در نزدیکی سنگ بزرگی اتفاق افتاده بوده است اگر حضرت قاضی فرمان دهد تا سنگ را به محکمه بیاورند بی‌تردید سنگ در این باب شهادت خواهد داد. قاضی دستور می‌دهد که کسی برود و سنگ را به دادگاه بیاورد و *Zadig* و مرد یهودی هم در حضور او می‌نشینند. بالاخره پس از رسیدگی به چند پرونده دیگر، قاضی رو به *Zadig* می‌کند و می‌پرسد: «این سنگ که می‌گفتی چه شد؟» در این هنگام مرد کلیمی که بسیار عجول و بی‌صبر هم بوده است می‌خندد و می‌گوید: «حضرت اشرف، اگر تا فردا هم منتظر بشوید سنگ را در محکمه نخواهید دید زیرا محل سنگ بیش از شش میل با این‌جا فاصله دارد و از آن گذشته پانزده مرد لازم است تا این سنگ را از جای توانند جنبانند.» بمجردی که سخن مرد تمام می‌شود، *Zadig* فریاد می‌زند که: «من گفتم که سنگ شهادت خواهد داد. این مرد می‌داند که آن سنگ کجاست پس قبول می‌کند که پول هم روی همان سنگ شمرده و به دست او سپرده شده بوده است. و بالاخره مثل روایات عربی و فارسی و عبری، در حکایت فرانسوی این داستان هم حق به‌حقدار می‌رسد و مدافع پول شاکمی را بازپس می‌دهد (Voltaire, 1930:39-42). چنان که ملاحظه می‌کنید حکایت شهادت درخت که تحت شماره\* 1543D در تیپوژی داستان‌های عامیانه تامسون وارد شده است در متون ادبی متقدم بر قابوس‌نامه به قضاة دیگر مخصوصاً به ایاس بن معاویه نیز که به تیزهوشی شهره بوده، منسوب است.

## قاضی القضاة ابوالعباس رویانی

و اما مطلب دومی که در این یادداشت مورد بحث قرار می‌گیرد هویت این قاضی ابوالعباس رویانی است که مرحوم سعید نفیسی او را با ابوالعباس قاضی ضریر یکی دانسته‌اند.

مرحوم سعید نفیسی در چاپ خود از قابوس‌نامه می‌نویسد: «در باب این مرد [یعنی ابوالعباس رویانی] که ظاهراً از معاریف زمان خویش بوده... در تاریخ طبرستان چنین گوید: «قاضی القضاة ابوالعباس رویانی - هنوز قضاء طبرستان در خاندان اوست (یعنی در سال ۶۱۳ که زمان تألیف کتاب است) به عهد شمس المعالی قابوس بجملة ولایت حاکم شریعت او بود و مفتی و صاحب تصنیف و حکایات قضاء او بسیار است. [سپس همین حکایت را عیناً نقل می‌کند]». مرحوم نفیسی اضافه می‌کند که «بجز این مطالب که مؤلف تاریخ طبرستان از متن حاضر برداشته است دیگر در باب این ابوالعباس رویانی چیزی نیافتم. شاید ابوالعباس قاضی ضریر که ابوحیان توحیدی گفته است در سال ۳۵۸ در ری در خانه صاحب بن عباد با وی بوده همین ابوالعباس رویانی باشد (رجوع کنید به ارشاد الاریب (معجم الادباء) یا قوت - ج ۲ ص ۲۹۲ - سطر ۱۳، و نفیسی، قابوس‌نامه: ۲۶۶ - ۲۶۸). استاد غلامحسین یوسفی در گزیده قابوس‌نامه در باب وی می‌نویسد «در روزگار شمس المعالی قابوس (۳۶۶ - ۴۰۳ هـ) مرتبه قضاوت داشته و خانواده او تا آغاز قرن هفتم هجری به این کار اشتغال داشته‌اند و از مردم رویان (قسمت غربی مازندران امروز) بوده است» (گزیده قابوس‌نامه: ۴۲۴).

اطلاعاتی که استاد یوسفی فراهم آورده‌اند اساساً چیزی به افادات مرحوم نفیسی نمی‌افزاید، بعلاوه گفته مرحوم نفیسی که ابوالعباس را با احتمال با ابوالعباس قاضی ضریر که ابوحیان توحیدی به او اشاره می‌کند یکی دانسته‌اند نیز درست نمی‌نماید. آنچه نگارنده در باب این شخص یافته، بقرار زیر است.

قاضی ابوالعباس که لقب الامام الکبیر داشته است نامش احمد، نام پدرش محمد و نام جدش هم احمد بوده است و کتابی بنام جرجانیات تصنیف کرده است (سبکی ج ۴، ص ۷۷-۷۸ و جلد ۷، ص ۱۰۲، ابن هدایة الله الحسینی، ص ۱۵۸). قاضی ابوالعباس از ابوبکر عبدالله بن احمد المروزی القفال یعنی القفال صغیر (۳۲۷ - ۴۱۷ هـ) که از بزرگان دانشمندان شافعی بوده و شرح فروع محمد بن الحداد مصری از اوست فقه آموخت. این عبدالله بن احمد المروزی یعنی قفال کوچک نباید با محمد بن علی بن اسماعیل الشاشی (۲۹۱ - ۳۶۵ هـ) که او هم لقب قفال داشت اشتباه شود، چه قفال بزرگ از شهر

شاش یا چاچ در ماوراءالنهر بود و در همان چاچ هم درگذشت حال آن که محل فوت قفال صغیر یعنی معلم ابوالعباس خودمان را ابن خلکان و سُبکی و صاحب مفتاح السعاده سیستان نوشته‌اند (مفتاح السعاده، جلد دوم، ص ۱۸۳ و اعلام: ج ۴ ص ۶۶). این که آسنوی می‌نویسد که قاضی ابوالعباس از عبدالله بن احمد الفقیه استماع حدیث نمود (اسنوی، ۵۶۴)، نباید این شبهه را ایجاد کند که عبدالله بن احمد الفقیه شخصی بجز قفال صغیر است، اسامی یکی است، فقط در بعضی مآخذ عبدالله بن احمد را بمناسبت شهرتش در فقه «الفقیه» و در برخی دیگر بنام معمولی ترش قفال مروزی خوانده‌اند.

علی ای حال قاضی ابوالعباس دو پسر داشته یکی اسماعیل، و این پدر فقیه بزرگ شافعی امام ابوالمحاسن عبدالواحد رویانی صاحب کتابهای بحر المذهب (معروف به البحر) والحدیة و کتاب المبتدی است (ابن هداية الله، ص ۲۴۸) که بعداً بشرح بیشتر در باب او سخن خواهیم گفت. پسر دیگر ابوالعباس، عبدالکریم نام داشته که در باب او اطلاع زیادی در دست نیست جز آن که اسنوی در شرح حال یکی دیگر از رویانی‌ها بنام شُرَیح بن عبدالکریم از این پسر قاضی ابوالعباس با لقب القاضی ابی معمر عبدالکریم یاد می‌کند که معلوم می‌شود او هم منصب قضا داشته است و سال وفاتش را رمضان سنه ۵۳۱ هجری می‌نویسد (اسنوی، ۵۶۹ - ۵۷۰).

در هر حال قاضی ابوالعباس، یعنی قهرمان حکایت مورد بحث ما به روایت ابن هداية الله الحسینی، در طبقات الشافعیة، در سال ۴۵۰ هجری در گذشته است. از فرزندان و نوادگانش یک نفر از همه مهمتر است و او قاضی ابوالمحاسن رویانی است که در سال ۴۱۵ زاده شد و در روز جمعه یازدهم محرم سنه ۵۰۲ هـ در مسجد آمل به دست ملاحده بقتل رسید (السمعی: ج ۶ ص ۱۹۸-۱۹۹؛ یاقوت الحموی، ص ۲۲۶؛ ابن خلکان، ج ۳: ص ۱۹۸-۱۹۹، سُبکی، ج ۷: ص ۱۹۳-۲۰۴؛ النوی، جزء دوم از قسم اول: ص ۲۷۷؛ ابن هداية الله: ص ۱۹۰-۱۹۱؛ آسنوی، ج ۱: ص ۵۶۵-۵۶۷؛ ابن العماد الحنبلی: ج ۴، ص ۴). کتاب معروف عبدالواحد بحر المذهب است که فقهای شافعی پس از او از آن بسیار نقل کرده‌اند. (کشف الظنون، ج ۱: ص ۲۲۶). درجه علم و فضل قاضی عبدالواحد رویانی تا بدان جا بود که می‌گفت: «اگر تمام کتب شافعی بسوزد من از حافظه خودم آنها را دوباره خواهم آنگند.» قاضی ابوالمحاسن رویانی در آمل مدرسه‌ای بنا کرد که هم خودش و هم اولادش در آن مدرسه تدریس می‌کردند. نظام الملک وزیر بزرگ سلجوقی به او ارادت می‌ورزید. از رویانی‌های مهم دیگری که شُرَیح بن عبدالکریم نوه پسری شیخ ابوالعباس است که صاحب کتابی بنام روضة الحکام وزینة الاحکام است که

گویا تلخیصی از آن بنام ادب القضاء هم در دست بوده است. (سبکی، ج ۷: ص ۱۷۷). یا این که این کتاب به هر دو اسم شناخته می شده است (کشف الظنون، و سبکی، ج ۷: ص ۱۰۲-۱۰۳). این کتاب را ابن هدایة الله بنام روضة الاحکام وزینة الاحکام هم ذکر کرده است که بنده گمان می کند اشتباه باشد (ابن هدایة الله: ص ۲۴۸) زیرا اسنوی نام کتاب را روضة الحکام وزینة الاحکام ذکر می کند و می نویسد که خودش صاحب یک نسخه از این کتاب است. طبیعاً چون اسنوی قریب به ۳۰۰ سال بر ابن هدایة الله متقدم است و مالک این کتاب هم بوده است احتمالاً نام کتاب را صحیحتر از ابن هدایة الله یا صاحب کشف الظنون ضبط کرده است (اسنوی، ۵۷۰). از رویانی های مشهور دیگر که از همین خاندان باشند ابوالمکارم رویانی صاحب العده را می توان نام برد. السمعانی از هبة الله بن سعد الطبری، نوه دختری عبدالواحد رویانی در آمل و رستم بن هاشم القاضی در محال ری و اسماعیل بن محمد الفضل الحافظ در اصفهان و «جماعة كثيرة سواهم» نام می برد (السمعانی، ج ۶: ۱۹۹). بنابراین گفته ابن هدایة الله که: «علم از قاضی ابوالعباس در رویان منتشر شد» درست در می آید (ص ۱۵۸). اعضاء همین خاندان هم از فخر کردن به پیوسته بودن علم در خاندان خود ابائی نداشته اند چه شریح بن عبدالکریم رویانی در باب خاندانش به بیت سنجان بن الفحل:

فإن الماء ابي و جدی و بئری ذو حَفَرْتُ و ذو طَوَيْتُ

استشهاد کرده است (سبکی ج ۷: ص ۱۰۲). پسر عبدالواحد، بنام حمد و نوه دختری ابوالفوارس هبة الله بن سعد بن طاهر نیز هر دو قاضی بوده اند و ابوالفوارس هبة الله که در نظامیه آمل تدریس می کرده است در سنه ۵۴۷ هجری در می گذرد (الاسنوی، ج ۱: ص ۵۶۷).

بنا بر آنچه گذشت حدس مرحوم سعید نفیسی که نوشته اند: شاید آن قاضی ابوالعباس که ابوحيان وی را در خانه صاحب بن عباد در سنه ۳۵۸ دیده است همین ابوالعباس رویانی باشد، نادرست می نماید زیرا اگر سال وفات قاضی ابوالعباس خودمان یعنی سنه ۴۱۵ هجری صحیح باشد، و اگر عمر قاضی را هفتاد سال هم فرض کنیم، در سنه ۳۵۸ او پسرکی ۱۳ ساله می بوده و بعید است که پسری به این سال هم قاضی شده باشد و هم با صاحب بن عباد وزیر مؤید الدوله و فخر الدوله دیلمی رفت و آمد داشته باشد. البته کتب متقدمین پر است از حکایات مربوط به کودکانی که در سنین پایین در محضر بزرگی ذکاوت و فطانت خود را نشان داده اند مثلاً عوفی در تذکره لباب الالباب در شرح

حال منصور بن علی المنطقی الرازی می‌نویسد که صاحب عبّاد پیوسته شعرهای او را مطالعه می‌کرد و یک بار که بدیع‌الزمان همدانی در سن دوازده سالگی به خدمت صاحب رسیده بود صاحب این سه بیت را از منصور بن علی المنطقی برخواند که:

یک موی بدزدیدم از دو زلفت      چون زلف زدی ای صنم به شانه  
چونانش بسختی همی کشیدم      چون مور که گندم کشد به خانه  
با موی به خانه شدم، پدر گفتم      منصور کدام است از این دو گانه

و گفت [یعنی بدیع‌الزمان همدانی را] این را به تازی ترجمه کن. گفت [یعنی بدیع‌الزمان گفت] بفرمای که به کدام قافیه، گفت ط، گفت بحر تعین کن، گفت اَشْرَع یا بدیع فی البحر السریع. بی تأمل گفت [یعنی بدیع‌الزمان دوازده ساله]

سَرَقْتُ مِنْ طَرَّتِهِ شَعْرَةً      حِينَ غَدَا يَمْشُطُهَا بِالْمِشَاطِ  
ثُمَّ تَدَلَّحْتُ بِهَا مُثْقَلًا      تَدَلَّحَ النَّمْلُ بِحَبِّ الْجِنَاطِ  
قَالَ أَبِي مَنْ وَلَدِي مِنْكُمْ      كَيْلَا كَمَا يَدْخُلُ سَمَّ الْخِيَاطِ

(عوفی، ج ۲ ص ۱۷). علی‌ای حال حتی اگر هم فرض کنیم ابوالعباس رویانی در ۱۲ سالگی به خدمت صاحب رسیده باشد باز نمی‌توان قبول کرد که یک بچه ۱۲ یا ۱۳ ساله قاضی هم شده باشد. آنچه باعث اشتباه مرحوم نفیسی شده است شباهت کنیه این دو تن است و یکی بودن حرفه آنها یعنی قضا.

باید دانست که در کتب رجال معمولاً فصلی هست در آخر کتاب بعنوان «فیما اتفق اسمه و اختلف مسماه» یا «فی المؤلف و المختلف» و در آن فصل عده زیادی از رجال اسلام یا علمای مسلمان که همه‌شان اسم و اسم پدر و گاهی حتی نام اجداد و نسبت و حرفه‌شان شبیه به هم بوده است ذکر شده‌اند. حکایت شیرینی در این باب ابن خلکان در جلد دوم کتابش در باب میم در شرح حال المعافی بن زکریا... النهروانی آورده است که مرحوم علامه قزوینی در یکی از نامه‌های خود به مرحوم تقی زاده (مورخ ۲۵ فوریه ۱۹۲۴) نقل کرده‌اند که بنده یادبود آن استاد علامه را تیمناً نقل می‌کنم و بعد از نقل، مزید فایده را به فارسی بر می‌گردانم:

«... ابو عبدالله الحمیدی... قال: قرأت بخط ابی الفرج المعافی بن زکریا النهروانی<sup>۳</sup> حججت سنة و كنت بمنی ایام التشریق. فسمعت منادياً ینادی یا اباالفرج! فقلت لعلہ یریدنی. ثم قلت فی الناس خلقٌ کثیرٌ ممن یکنی اباالفرج و لعلہ ینادی غیری. فلم اجبه. فلما رأی انه لایجیبه احدٌ نادى یا اباالفرج المعافی! فهمتُ ان اجبیه ثم قلت قد یتفق ان یرجع فنادى یا اباالفرج المعافی و یرجع فنادى یا اباالفرج المعافی بن

زکریا النهروانی! فقلت لم یبق شک فی مناداته ایای اذ ذکر اسمی و کنیتی و اسم ابی و بلدی الذی انسب الیه فقلت ها انا ذا فماترید؟ قال لقلک من نهروان الشرق. فقلت نعم. فقال نحن نرید نهروان الغرب. فعبجت من اتفاق الاسم و الکنیة و اسم الاب و ما انتسب الیه و علمت ان بالمغرب موضعاً یسمى النهروان غیر النهروان الذی بالعراق.» (قزوینی، ص ۱۳۱. متن چاپ شده در نامه‌های قزوینی اغلاط چاپی دارد. نگاه کنید به ابن خلکان ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۴). «ابوعبدالله الحمیدی... گفت به خط ابی الفرج المعافی بن زکریا النهروانی خواندم [که نوشته بود] سالی حج کردم و در یکی از روزهای تشریق در منی بودم. پس کسی را شنیدم که آواز می داد یا اباالفرج! [در دل] گفتم شاید مرا می خواهد. پس از آن به خود گفتم که عدۀ کثیری از مردم کنیۀ اباالفرج دارند و ممکن است که این شخص کس دیگری را آواز می کند. بنابراین پاسخش ندادم. چون آن مرد دید که کسی جوابش نمی دهد آواز در داد و گفت «ای اباالفرج معافی».

پس قصد کردم تا جوابش دهم اما اندیشیدم که تواند بود که کس دیگری به اسم مُعافی و کنیۀ اباالفرج منظور باشد، پس پاسخش ندادم. نادی دوباره صدا برداشت که «ای اباالفرج المعافی بن زکریای نهروانی!» پس در دل گفتم که هیچ شکی نماند که او مرا صدا می کند زیرا که مرا به اسم و کنیه و اسم پدر و نام شهری که بدان منسوب می خوانند. پس گفتم [ابوالفرج] منم چه می خواهی؟ گفت: «شاید تو از اهالی نهروان شرق باشی؟» گفتم آری. گفت «ما [ابوالفرجی را] می خواهیم که اهل نهروان مغرب است.» پس از این اتفاق اسم و کنیه و اسم پدر و اسم محل انتساب تعجب کردم و فهمیدم که در مغرب هم موضعی بنام نهروان غیر از نهروانی که در عراق است موجود است.»



نتیجه آن که اولاً حکایت شهادت درخت نه تنها در ادب عرب و فارسی بلکه در متون ادبی عبری و فرانسوی هم وارد شده است و حتی هنوز در افواه مردم هند بصورت شفاهی رایج است. این حکایت را هر قومی به یکی از رجال خود که به ذکاوت مشهور بوده است نسبت می داده‌اند و یا بدون ذکر نام قهرمان، بعنوان نمونه قضاوت زیرکانه از قبیل دادرسیهای حضرت سلیمان نقل می کرده‌اند. ثانیاً قاضی القضاة ابوالعباس رویانی با ابوالعباس قاضی ضریر که ابوحیان توحیدی در حضرت صاحب عباد او را ملاقات کرده بوده است فرق دارد. قاضی القضاة ابوالعباس رویانی جدّ خاندان رویانی است که بیشتر اعضایش از قضاة و فقها و عالمان مذهب شافعی بوده‌اند و در بلاد مختلفه

## اسلام منصب قضا داشته‌اند.

## زیرنویسها:

- ۱ - او شُرَیح بن الحارث بن قیس بن الجهم الکندی است که کنیه ابوایمه داشت و از بزرگترین فقهاء و قضاة صدر اسلام بود. اصل شریح از یمن بود اما خود در کوفه سکونت داشت و در زمان خلافت عمر و عثمان و علی (ع) و معاویه قضای کوفه با او بود اما در زمان حجاج استعفا داد. شریح از رایان مورد اعتماد حدیث است. او در شعر و ادب هم دست داشت و در سال ۷۸ هجری قمری پس از عمری دراز در همان کوفه درگذشت. ترجمه او را در طبقات ابن سعد و وفيات الاعیان و حلیة الاولیاء و شذرات الذهب می‌توان یافت.
- ۲ - ایاس بن معاویه بن قرة المزنی (ابووائله). منصب قضای بصره را داشت و به ذکاوت و فراست و صداقت حدس معروف بود تا آن جا که مدائنی کتابی بنام زکن ایاس تألیف کرده بود. ایاس در سال ۴۶ هجری قمری بدنیا آمد و در سال ۱۲۲ هجری در واسط درگذشت. نک اعلام زرکلی ج ۲، ص ۳۳ و البیان و التبيين جاحظ، طبع عبدالسلام هارون ج ۱، ص ۵۶ و وفيات الاعیان و ثمار القلوب ثعالبی و میزان الاعتدال و حلیة الاولیاء. صاحب اخبار القضاة محمد بن خلف بن حیّان ملقب به وکیع در جزء ثانی کتابش در ضمن بیان حکایات قضاة بصره ترجمه و حکایات مفصلی از او آورده است (وکیع ص ۳۱۲-۳۷۴).
- ۳ - مُعافی بن زکریا النهروانی الجریری (ابوالفرج) ۳۰۳هـ - ۳۹۰هـ یکی از علمای قرن چهارم هجری است که صاحب تألیفات بسیار بوده که بیست عدد از آنها را ابن الندیم در الفهرست بر می‌شمارد. کتاب معروفش در ادب المجلس الصالح الکافی و الأنیس الناصح الشافی است که در سال ۱۹۸۱ بتصحیح و تعلیقات محمد مرسی الخولی در بیروت در سه مجلد بچاپ رسید.

## فهرست منابع فارسی و عربی

- ۱ - ابو فرج عبدالرحمن بن الجوزی. کتاب الاذکیاء، تحقیق محمد مرسی الخولی، ۱۹۷۰م.
- ۲ - ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر (۶۰۷ - ۶۸۱ هـ). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، ۱۹۶۹، مجلدات پنجم و سوم.
- ۳ - ابن العماد الحنبلی (ف. ۱۰۸۹ هـ). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: ذخائر التراث العربی، ۱۹۶۶، مجلد چهارم.
- ۴ - ابن قتیبه. عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ هـ/ ۱۹۲۵.
- ۵ - ابن هدیة الله الحسینی، ابوبکر (ف. ۱۰۱۴ هـ). طبقات الشافعیه، تحقیق عادل نویهض، چاپ اول، بیروت، ۱۹۷۱.
- ۶ - النووی، ابوزکریا محیی الدین بن شرف (ف. ۶۷۶ هـ). تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، ۱۹۲۷.
- ۷ - الاسنوی، جمال الدین عبدالرحیم بن الحسن (ف. ۷۷۲ هـ). طبقات الشافعیه، تحقیق عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱/۱۹۷۰.
- ۸ - السمعانی، ابو سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی (ف. ۵۶۲ هـ). الانساب، بتصحیح شیخ عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد، ۱۳۸۶/۱۹۶۶، مجلد ششم.
- ۹ - خیرالدین زرکلی. اعلام زرکلی، بیروت، ۱۹۷۹، هشت جلد.



- ۱۰ - بیهقی، ابراهیم بن محمد. المعاسن و المساوی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۱، دو مجلد.
- ۱۱ - سُبکی، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی (۷۲۷- ۷۷۱ هـ). طبقات الشافعیة الكبرى، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلوه و محمود محمد الطناحی، ۱۳۸۵/۱۹۶۶، جلد پنجم چاپ شده در سال ۱۳۸۶/۱۹۶۸، و هفتم ۱۳۸۹/۱۹۷۰.
- ۱۲ - عوفی، محمد. تذکره لباب الالباب بتصحیح ادوارد براون، تهران ۱۳۶۱ (چاپ آفست از روی چاپ Gibb Memorial Series).
- ۱۳ - عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر. گزیده قابوس نامه، بتصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۴ - کبری زاده، طاش، مفتاح السعاده ومصباح السیاده، حیدرآباد، ۱۳۲۹ هـ، دو جلد.
- ۱۵ - نامه‌های قزوینی به تقی زاده، بکوشش ایرج افشار، تهران، جاویدان، ۱۳۵۳.
- ۱۶ - یاقوت الحموی، شهاب الدین ابو عبدالله. کتاب المشترك و المفرق صقعا، تصحیح Wustenfeld، گوتینگن، ۱۸۴۶.
- ۱۷ - حاجی خلیفه. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۳۶۰/۱۹۴۱.
- ۱۸ - وکیع، محمد بن خلف بن حیان (ف. ۳۰۶ هـ). اخبار القضاة، تحقیق عبدالعزیز مصطفی المراغی، قاهره، ۱۳۶۶/۱۹۶۷.
- ۱۹ - عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر. قابوس نامه، بتصحیح سعید نفیسی، تهران، فروغی، ۱۳۴۷ ش.

### فهرست منابع غربی

- 1 - Gaster, Moses. *The Exempla of the Rabbis*, London, 1924.
- 2 - Dov. Noy = David Neuman. *Motif-Index of Talmudic-Midrashic Literature*. Indiana University (Ph.D. Diss) 1954.
- 3 - Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk - Literature*, Bloomington, 1955. 6 volumes.
- 4 - A. Aarne & Stith Thompson, *The Types of the Folk Tale*, FFC # 184. Helsinki, 1975.
- 5 - Voltair, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, (contes & Romans). Editions Fernand Roches Paris, 1930. (Tome Premier).

# برگزیده‌ها

سعیدی سیرجانی

## سیمای دوزن\*

به دخترانم، به دختران میهنم

داستان خسرو و شیرین را نظامی در سال ۵۷۶ سروده است و منظومهٔ لیلی و مجنون را هشت سال بعد. اگر سال تولد او در حوالی ۵۳۰ باشد هر دو منظومه محصول دوران پختگی طبع وی است.

نظامی بعد از سرودن مخزن الاسرار که مجموعه‌ای حکمی و عرفانی است، به نظم داستان عاشقانه - و به تعبیر خودش هوسنامه - خسرو و شیرین پرداخته است، و توجیهش برای این تغییر ذائقه و پرداختن از معارف الهی به معاشقات بشری و زمینی، این که در جهان امروز و میان ابنای بشر کسی نیست که او را هوس مطالعهٔ هوسنامه‌ها نباشد. و انگیزه‌اش در نظم داستان ظاهراً تدارک هدیه‌ای است بمناسبت جلوس طغرل بن ارسلان سلجوقی بر تخت شاهی، و واقعاً یادی از معشوق در جوانی از کف رفته‌اش، آفاق.

این منظومه موفقترین اثر نظامی است، زیرا علاوه بر یاد آفاق، زمینهٔ داستان باب طبع شاعر است که مرد زاهد از جهان بریدهٔ «کفی پیست جوین ره توشه کرده» بشدت دل بستهٔ توصیف تجملات است و نقاشی صحنه‌های پر شکوه و بزمهای شاهانه و مجالس پر زور و زیور عیش و طرب؛ و این همه در قلمرو مهین بانوی ارمنی و بارگاه خسرو پرویز ساسانی فراهم است. شیخ گنجوی چون زمینهٔ داستان را مناسب هنرنمایی می‌بیند با نهیب «فرس بیرون فکن میدان فراخ است» همهٔ استعدادهای خداداده را در صحنه آرایه‌های داستان به نحوی ظاهر می‌کند که در این هشتصد ساله کسی از حریفان و

ه سعیدی سیرجانی، سیمای دوزن، تلخیص و شرحی از خسرو و شیرین و لیلی و مجنون نظامی گنجوی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۷. آنچه از نظر خوانندگان می‌گذرد «مقدمه» ای است بر تلخیص و شرح دو داستان مذکور در صفحات ۳۴-۷ این کتاب.

مدعیان با همه تلاشها نتوانسته به گردش برسد.

اما در سرودن منظومه لیلی و مجنون، بیش از میل دل شاعر، اطاعت فرمان شاهانه منظور است که سروان شاه اخستان بن منوچهر قاصدی نزدش فرستاده است، با این فرمان که: در پی داستان خسرو و شیرین، اکنون «لیلی مجنون بیایدت گفت». و نظامی حیران مانده است تا چه کند که «اندیشه فراخ و عرصه تنگ است»، سرگذشت لیلی و مجنون داستان ملال انگیزی بی هیجان و از اینها بدتر عاری از شکوه تجملی است، «نه باغ و نه بزم شهریاری - نه رود و نه می نه کامکاری». جوان سودازده دیوانه وضعی که مبتلا به جنون خودآزاری است و عاشق عشق و دیوانه دیوانگی، دل به دختری می بندد از تحقیرشدگان و بی پشت و پناهان روزگار، آن هم در کویر خشک و سوزان عربستان و در محیطی که میان زن و مرد تفاوت از زمین تا آسمان است.

شاعر با اکره تن بدین کار می دهد، اما به برکت طبع توانا موفق می شود داستانی ملال انگیز را بر صدر غننامه های ادب فارسی بنشاند.

این هر دو منظومه هم در اصل مفصل بوده است و شامل فصلها و صحنه هایی خارج از روال داستان که صرفاً به قصد ابراز مراتب فضل سروده شده است و اقناع مدعیان و حریفان پرمایه ای که در دربار سلاطین آن روزگاران کم نبوده اند،<sup>۱</sup> و هم در طول زمان بر اثر تصرفات متذوقان مفصلتر شده است.<sup>۲</sup>

نظامی در آغاز هر دو داستان مدعی است که در اصل قصه تصرفی نکرده است و نسخه منثور داستان را خوانده و به نظم آورده، و تا آن جا که از پشت غبار هشت قرن گذشته به کمک شواهد تاریخی و رسوبات رسوم و سنن می توان دریافت دعوی گراف و باطلی نکرده است.

اما بعید می نماید آنچه هم اکنون در دسترس ماست از دخل و تصرف کاتبان صاحب ذوق بلفضول برکنار مانده باشد. خاصیتی که آفت اصالت منظومه های مردم پسند است. متأسفانه قدیمترین نسخه ای که از خمسه نظامی تا امروز دیده ایم، دو قرنی با روزگار شاعر فاصله دارد، و با سابقه ای که از کاتبان اهل تصرف داریم بعید است همه ابیات این منظومه ها محصول طبع نظامی باشد، به دلیل ناهماهنگی بعض ابیات و تناقض معنوی مطالب و ناجوری صحنه ها. این بحث مجالی وسیعتر می خواهد، اما اشارتی می توان کرد به قصه «زید و زینب» و عرفان باقیهای اواخر داستان لیلی و مجنون که با هیچ سریشمی به متن داستان نمی چسبد و گرچه در قدیمترین نسخه ها آمده باشد. و همچنین ابیاتی در داستان خسرو و شیرین که با زمینه چینهای قبلی و نتیجه گیریهایی

بعدی اندک تناسبی ندارد.<sup>۳</sup>

هر دو داستان شرح دلدادگی است و جفای فلکی که با دلدادگان دایم به کین است. داستان عشق قوی پنجه طاقث شکنی است که چون همه افسانه‌های نامکرر به فیض چاشنی تُند و تیز فراق قابل بازگفتن و بازشنیدن شده است تا آن جا که از هر زبان که می‌شنوی نامکرر است.



عشق لیلی و مجنون از علاقه معصومانه دو کودک مکتبی سرچشمه می‌گیرد، تعلق خاطری دور از تمنیات جنسی، که هر دو در یک مکتبخانه‌اند و - به دلیل نظامات قبیله‌ای و سنتهای قومی - ظاهراً در مراحل خردسالی. دو کودک معصوم که لابد فاصله‌ای با مرز بلوغ دارند در مکتب ملای قبیله - که احتمالاً سیه پلاسی بوده است - همدردس‌اند و کار همدردی به همدلی می‌کشد و محبت معصومانه‌ای از آن جنس که میان اطفال یک خانواده یا محله معمول است.

وضع آشنایی خسرو و شیرین بخلاف این است. خسرو جوان بالغ مغروری است در آستانه تصدّی مقام پر مشغله سلطنت، و شیرین دختر تربیت شده طنازی است آشنا به رموز دلبری و باخبر از موقعیت اجتماعی و شرایط سنی خویش. دختری که قرار است در آینده‌ای نزدیک بجای عمه خود بر مسند حکمرانی ارمنستان تکیه زند و سرنوشت مردان و زنان آن سرزمین را در دست کفایت گیرد. دختر جوان اهل شکار و ورزش و گردش است نه زندانی حرمسرا، و در یکی از همین گردشها چشمش به تصویر دلربای پرویز می‌افتد. تصویری که محصول انگشتان قلمزن و استعداد بی نظیر شاپور صورتگر است. جاذبه تمثال، او را به توقف و تأمل می‌کشاند و سرانجام با شنیدن توصیف پرویز از زبان چرب و نرم درباری کارگشته‌ای چون شاپور، میل خاطرش به دیدن صاحب تصویر می‌کشد، بی هیچ بیم طعنه‌ای از همسالان و شماتتی از خویشان و رجم و تشهیری از مردم ولایت.



لیلی پرورده جامعه‌ای است که دلبستگی و تعلق خاطر را مقدمه انحرافی می‌پندارد که نتیجه‌اش سقوطی حتمی است در درکات وحشت‌انگیز فحشا؛ و به دلالت همین اعتقاد همه قدرت قبیله مصروف این است که آب و آتش را - و به عبارتی رساتر آتش و پنبه را - از یکدیگر جدا نگهدارند تا با تمهید مقدمات گناه، آدمیزاده طبعاً ظلم و جهول

در خسران ابدی نیفتد. در محیطی چنین یک لبخند کودکانه ممکن است تبدیل به داغ ننگی شود بر جبین حیثیت افراد خانواده و حتی قبیله. در این ریگزار تفته بازار تعزیر گرم است و محتسب خدا نه تنها در بازار که در اعماق سیه چادرها و پستوی خانه‌ها. همه مردم از کودکان خردسال مکتبی گرفته تا پیران سالخورده قبیله مراقب جزئیات رفتار یکدیگرند. نخستین لبخند محبت لیلی و مجنون اندک سال در فضای محدود مکتبخانه، نه از چشم تیزبین ملای ترکه به دست مکتب پوشیده می‌ماند، و نه از نظر کنجکاو بچه‌های همدرس و هم مکتبی. در این سرزمین پاکی و تقوی بدا به حال دختر و پسر جوانی که نگاه علاقه‌ای رد و بدل کنند، که کودکان همدرس - با همه کم سالی و بی‌تجربگی - نگاهی بدان معصومیت را از مقوله گناهان کبیره می‌شمارند و کف زنان و ترانه خوانان به رسواگری می‌پردازند و کار هو و جنجال را به مرحله‌ای می‌رسانند که پدر غیرتمند دختر سر بهوا را از مکتبخانه بازگیرد و زندانی حصار حرمسرا کند؛ و قیس بینوا از هجوم طعنه همسالان کارش به آشفتگی و جنون کشد؛ و واقعه‌ای بدان سادگی تبدیل به داستانی شود هیجان انگیز و لبریز از گرافه‌ها و افسانه‌ها، و شاعران و ترانه سازان محل شرح دلدادگیها را به رسوایی در قالب ترانه ریزند و در دهان ولگردان کوچه و بازار اندازند، تا دختر از مکتب بریده در پستو خزیده را نقل بزم غزل سرایان کنند و موضوع ترانه مطربان و دف زنان، و پسر اندک تحمل حساس را آواره کوه و دشت و بیابان.

اما در دیار شیرین منعی بر مصاحبت و معاشرت مرد و زن نیست. پسران و دختران با هم می‌نشینند و با هم به گردش و شکار می‌روند و با هم در جشنها و میهمانیها شرکت می‌کنند. و عجب که در عین آزادی معاشرت، شخصیت دختران پاسدار عفاف ایشان است، که بجای ترس از پدر و بیم بدگویان، محتسبی در درون خود دارند و حرمتی برای خویشان قائلند. دخترها، مادران و پیران خانواده را مشاوران نیک اندیش خویشان می‌دانند، و هشداری دوستانه چنان در دل و جانشان اثر می‌کند که وسوسه‌های شهزاده جوانِ عشرت طلبی چون پرویز نمی‌تواند در حصار پولادین عصمتشان رخنه‌ای کند. در سرتاسر داستان خسرو و شیرین بیتی و اشارتی به چشم نمی‌خورد که آدمیزاده خیرخواه مصلحت اندیشی به نهی از منکر برخاسته باشد و از عمل نامعقول شیرین انتقادی کرده باشد. گویی همه مردم این سوی جهان از ارمنستان گرفته تا کرانه‌های غربی ایران و قصر شیرین گنهکاران با انصافی هستند که داستان عیسی و رجم زانیه را شنیده‌اند، و در برخورد با گناه دیگران، به یاد نامه اعمال خویش می‌افتند و به حکم بزرگوارانه مروا

کراماً دیده‌ عیب‌بین خود را بر دلیریها و جسارتهای جوانان فرو می‌بندند. در دیار شیرین مردم چنان گرم کار خویشتن‌اند و مشاغل روزانه، که نه از ورود نامنظر ولیعهد شاه ایران به سرزمین خود با خبر می‌شوند و نه پروای سرگذشت عشق شیرین و پرویز دارند. حتی یک نفر هم در این مملکت بی‌در و دروازه متعرض این نکته نمی‌شود که در بزم شبانه مهین بانو چه می‌گذرد و جوانان عزّبی چون پرویز و همراهانش چرا با دختران ولایتشان مسابقه اسب تازی و چوگان بازی می‌گذارند. گویی احدی را عقده‌ای از میلهای سرکوفته بر دل ننشسته است. ظاهراً این دیار ولنگاریها و بی‌اعتناییها نمونه‌ای همان سرزمین بی‌حساب و کتابی است که در آن کسی را با کسی کاری نباشد. دختری سرشناس یکه و تنها بر پشت اسب می‌نشیند و بی‌هیچ ملازم و پاسداری از ناف ارمنستان تا قلب تیسفون می‌تازد و وقتی که محروم از دیدار یار نادیده به دیار خود برمی‌گردد، یک نفر مرد غیرتی در سرتاسر مملکتش پیدا نمی‌شود تا پرسد: چرا رفتی و کجا رفتی؟

\*\*\*

قیم و سرپرست شیرین زنی است از جنس خودش، آشنا با عوالم دلدادگی و حالات عاطفی دختران جوان، و به حکم همین آشنایی است که با شنیدن خبر فرار شیرین متأثر می‌شود، اما لشکریان و چابک سواران به فرمان ایستاده را که

اگر بانو بفرماید به شبگیر پی شیرین برانیم اسب چون تیر از هر تعقیبی باز می‌دارد؛ و روزی که دختر فراری به خانه و دیار خود باز می‌گردد، انبان شماتت نمی‌گشاید و انبوه ملامت بر فرقهش نمی‌بارد. با گذشت بزرگوارانه آدمیزاده‌ای که از عواطف تند جوانی و عوالم چنان که افتد و دانی با خبر است به استقبالش می‌رود، بی‌هیچ خطاب و عتابی که می‌داند دخترک دل‌باخته است و حرکت نامعقولش کار دل است و ربطی با آب و گل ندارد. زن کارگشته بی‌آن که چنین غضبی بر پیشانی بنشاند و با تازیانه و تپانچه‌ای خشم و خروش خود را بر سر دختر ببارد به تقویت روحیه‌اش می‌پردازد تا قویدل گردد و درمان پذیرد.

اما وضع لیلی چنین نیست که محکوم محیط حرمسرای تازیان است و جرایمش بسیار یکی این که زن به دنیا آمده و چون زن است از هر اختیار و انتخابی محروم است. گناه دیگرش زیبایی است و زندگی در محیطی که بجای ذاتِ ییوست صفات ملوکانه، حکیم باشی بیچاره را به تنقیه می‌بندند و بجای تربیت مردان به محکومیت زنان متوسل می‌شوند، که چو دیده دید و دل از دست رفت و چاره نماند کار عاشقی به رسوایی

می‌کشد و راه علاج این که زن را از درس و مدرسه محروم کنند تا چشم مرد بر جمالش نیفتد و کار جنونش به تماشا نکشد. در نظام پدر سالاری قبیله، مرگ و زندگی او در قبضه استبداد مردی است به نام پدر. پدر لیلی نه از عوالم دلدادگی خبر دارد و نه به خواسته دخترش وقعی می‌نهد. مرد مقتدری است که چون از تعلق خاطر قیس و دخترش با خبر می‌شود دخترک بیگناه را از مکتب باز می‌گیرد و در حصار خانه زندانی می‌کند، و زندانبانش زن فلک زده چشم بر حکم و گوش بر فرمانی است که او را زاییده است و در آغوش محبت خویش پروریده و اکنون به پاس آبروی خانواده و فرمان شفاعت ناپذیر شوهر مجبور است رابطه دخترش را با جهان خارج از خانه قطع کند، و حتی از نزدیک شدن به دریچه و شنیدن صدای پای رهگذران کوچک بازش دارد. این پدر غیرتی در پاسخ نوفل - نوفلی که جوانمردانه به یاری مجنون برخاسته و با شیربهای مفصلی به قبیله لیلی آمده است - متعصبانه «اختیارات پدری» خود را به او وا می‌گذارد که: دست دخترم را بگیر و به کمترین برده خود ببخش، اما اسمی از این پسرک سر بهوای دیوانه میاور، او را طعمه شمشیر خویش کن و با دست خود به چاه درافکن، اما به دست این جوان وحشی صفت مردم گریزی که بی عاقبت است و رایگان گرد مسپار. و سرانجام به آخرین مرحله تهدید متوسل می‌شود که: اگر باز هم در این مسأله اصرار کنی و بر سر آن باشی که نام من و قبیله ام را با این پیوند نامبارک به ننگ آلابی به خدا قسم هم اکنون بر می‌خیزم و وارد حرمرسا می‌شوم تا سر دخترک را ببرم و در پیش سگ افکنم در این راه.

و سرانجام همین قدرت بی انعطاف پدر در مقابل زر و سیم و اسب و اشتر این سلام تسلیم می‌شود و بی هیچ نظرخواهی و مشورتی دخترک را بدومی سپارد - و به عبارتی بهتر بدومی فروشد - تا جشن عروسی بر پا کنند و در خروش بوق و کزنا و بز و بکوبهای پر سر و صدا، ناله‌های مظلومانه لیلی را فروپوشانند، و او را روانه حرمرسای شوهری کنند که اندک آشنایی و پیوند علاقه‌ای با وی ندارد.

میان رفتار مهین بانو با شیرین عاشق شده سر درپی معشوق نهاده، و رفتار پدر لیلی با دختر بچه معصومی که در عوالم خردسالی نگاهش به چشمان لبریز از تمثای مجنون افتاده است و دیدگان جستجوگر همدردان بدین اشارت نظر پی برده‌اند تفاوتی آشکار است؛ و در این رهگذر نه این را می‌توان ملامت کرد و نه آن را، که هر یک پرورده جامعه خویش‌نند و طرز برخوردشان با مسائل نتیجه ناگزیر محیط زندگی و سنن قومی شان.



در دیار لیلی حکومت مطلق با خشونت است و مردانگی به قبضه شمشیر بسته است.

حتی به مراسم لطیفی چون خواستگاری هم با طبل جنگ و تیر خدنگ می‌روند، و در ذهن جوانمرد آزاده‌ای چون نوفل این سؤال مطلقاً مطرح نمی‌شود که: گیرم در جنگ پیروز شدی و قبیلۀ لیلی را به خاک و خون کشیدی و دخترک را تحویل مجنون دادی؛ در این صورت رفتار لیلی با مردی که باعث قتل پدر و برادر و کسانش شده است چگونه خواهد بود؟

آری این سؤال نه در ذهن غیور نوفل جرقه‌ای می‌زند و نه در ذهن آشفته مجنون، و حق دارند که در جامعه‌ای چونان، موضوعی از این دست مسأله‌ای نیست. اغلب سوگلیهای حرمسرای شاهان و امیران، دختران پدر گشته باسارت رفته‌اند که به حکم سنتی مقبول همگان، حریفی که در جنگ کشته شود همه مایملکش از آن قاتل است، از اسب و گاو و کاخ و سرای گرفته تا غلام و کنیز و زن و دخترش، که همه مملوکنند و در مقوله ارزشها یکسان.

اما در فضای داستان خسرو و شیرین ارزشها بکلی متفاوت است. شاه قدرتمندی چون پرویز نه تنها از بیم حسادت مریم جرأت ملاقات با شیرین ندارد، که در برابر زین عشرتکده‌داری چون شکر اصفهانی نیز شکوه شاهانه و قدرت مردانه‌اش بی‌اثر است. مردان این دیار برای رسیدن به زن دلبندهشان هرگز به زور شمشیر و انبوه لشکر متوسل نمی‌شوند، چه، یقین دارند این حربه بی‌اثر است. صحنه بدیعی که در برابر در بسته اقامتگاه شیرین با قدرت طبع نظامی توصیف شده است قابل تأمل است. شاهی مست از غرور سلطنت و آشفته از هوای دل به بهانه شکار از لشکرگاه خود جدا شده و رو به منزلگاه معشوق آورده است، بدین امید که یار رنجیده خاطر دست از قهر و ناز بردارد و پذیرایش گردد. اما شیرین در قلعه را می‌بندد و با همه جلوه‌های جمال و جوانی بر پشت بام عمارت ظاهر می‌شود و عجز و التماسهای عاشق قدرتمند را ناشنیده می‌گیرد و پس از مناظره‌ای خواندنی، سرخورده و دمغ مجبور به بازگشتش می‌کند، بی آن که لحظه‌ای تصور توسل به زور در ذهن مرد بگذرد. زبان زنان این سرزمین از دست جور مردان عرب درازتر است و گزنده‌تر. در این جا زن بودن و زیبا بودن لازمه‌اش بدبختی و محکومیت نیست. زن زیبای مغرور این دیار چیزی از شاه شاهانش کم ندارد که قصب بر سر و موی فروشته را کم از تاج مرصع شاهی نمی‌داند و با اعتماد به همین غرور زنانه بدان شدت و صراحت در پاسخ پیغام شاهانه خشم در سینه انباشته را بر فرق شاپور می‌ریزد که سر این جا به بود سرکش نه آن‌جا، بی آن که از غضب شهریاری پروایی داشته باشد. و شاه



قدرتمند ملامتها را می‌شنود و به عبارتی رساتر تحویل می‌گیرد بی آن که شمشیر برکشد و میرغضب بطلبد، گویی بدو آموخته‌اند که کس عاشقی به قوت بازو نکرده است.<sup>۴</sup>



دنایای شیرین دنیای گشاده بی پرواییهاست، دنیایی است که جزئیاتش با یکدیگر هماهنگی دارد. شیرین دست پرورده زنی است که ز مردان بیشتر دارد سترگی، دختر ورزشکار نشاط طلب طبیعت دوستی است که بر اسبی زمانه گردش و اندیشه رفتار برمی‌نشیند و با جماعتی از دختران همسن و سال خویش - که ز بُرُوع نیستشان بر روی بندی، و هریک با فنون سوارکاری و جنگاوری و دفاع از خویش چنان آشنایی دارند که در معرکه مبارزه کنند از شیرچنگ از پیل دندان - به چوگان بازی می‌رود. دختری که در چنین محیطی بالیده است در مورد طبیعی‌ترین حق مشروع خویش - یعنی انتخاب شوهر - نه گرفتار حیای مزاحم است و نه در بند ریای محبت گش. آخر در محیط او هیچ دختری را به جرم زیباییش به قناره نکشیده‌اند و به جرم نگاه محبتی به زندانسرای حرم نسپرده‌اند و داغ بدنامی و رسوایی بر جبین بختش ننهاده‌اند، تا او بترسد و عبرت گیرد و در نخستین برخوردش با تصویر پروریز ابرو در هم کشد و روی بگرداند و به نگاه دزدانه‌ای از گوشه چشم قناعت ورزد. او به حکم تربیتش و محیطش با نخستین جرعه عشق احساس درونی خود را بر زبان می‌آورد، آن هم نه تنها در برابر همسالان و کسان و خویشان که در برابر مرد ناشناسی چون شاپور نقاش، آن هم با وضعی نه چندان اخلاقی، با سر و گیسوی برهنه و بر و بازوی بلورین، صاف و ساده، زانو به زانوی مرد غریبه می‌نشیند و بی هیچ پرده‌پوشی و ملاحظه‌ای می‌گوید:

در این صورت بدان سان مهربستم که گویی روز و شب صورت پرستم  
و در این جا چون کسی نیست که دختر البته بیحیا را از رسوایی بازدارد و پنجه‌ای در  
گیسوی بلندش افکند و با اردنگی عبرت آموزی به پستوی خانه پرتابش کند، تا بنشیند و  
چون لیلی غم دل با دیوار روبرو گوید و به انتظار روزی باشد که این سلامی پیدا شود و  
دستش را بگیرد و با طاق و ترنپ پادشاهی به حجله‌خانه اش برد، شخصاً به چاره جویی  
بر می‌خیزد و بی هیچ کسب اجازه‌ای از اولیای خویش اسب را زین می‌کند و قبا  
در بسته بر شکل غلامان، پای در رکاب می‌آورد که فاصله مختصر ارمنستان تا مداین را  
یکه و تنها به هوای مرد دلخواهش طی کند. آن هم با چنان راحتی و بی گرفت و گیری  
که لیلی به خواب شب هم ندیده است حتی برای مسافرتی از خانه به مکتبخانه، و از  
حرمسرا به حمام سرکوی.

اما در حرمسرای پدر لیلی اساس کارها بر پوشیده کاری است، نه زن و شوهر مجالی دارند که سفره دلی پیش هم بگشایند و نه حریم پدر و فرزندی رخصت چونین جسارتی می‌دهد، حتی مادری که به حکم طبیعت باید محرم راز دخترش باشد، داستان دلدادگی لیلی را از زبان همسالان بلفضول کنجکاوش می‌شنود آن هم دو سه سالی بعد از زندانی شدن دخترک در حرمسرای مرد فلک زده‌ای چون ابن سلام؛ و عجب این که زن هم پس از پی بردن به راز در قبیله پیچیده جرأت ندارد آن را با شوهر در میان بگذارد.

و از آن عجبتر زندگی سراسر تسلیم لیلی است خالی از هر تلاشی. از مکتبخانه‌اش باز می‌گیرند و در خانه‌ای بام و در بسته زندانش می‌کنند بی آن که اعتراضی کند و فریادی به شکوه و شکایت بردارد. به شوهر نادیده نامطوعی می‌دهندش بی آن که از او نظری خواسته باشند، و او همچنان تسلیم است و فرمان‌پذیر و در حرمسرای شوهر ناخواسته کارش گریه و زاری. نتیجه ناگزیر چنان محیط و چنان رفتاری سایه سوء ظنی است که بر فضای خانه سنگینی می‌کند و زندگی زناشویی را از هر زهری جانگزاتر. و نظامی چه استادانه بدین نکته توجه داشته است که: شویش همه روزه داشتی پاس.

\*\*\*

در دیار لیلی اثری از مدارا و مردمی نیست، همه خشونت است و عقده‌گشایی؛ تا بدان جا که طبع بلفضول خلائق جوان سر به صحرا نهاده از شهریان بریده را هم راحت نمی‌پسندد، و این یکی از افراد همان قبیله و جماعت است که با شنیدن خبر عروسی لیلی، دست از کار و زندگیش می‌کشد و با تلاشی منبعث از احساس وظیفه، سر به کوه و بیابان می‌نهد تا به هر سختی و زحمتی که باشد مجنون دلشکسته را پیدا کند و خبری بدین بهجت اثری را با آب و تابی نجیبانه به گوشش برساند که: امیدهایت برباد رفت و یار نازنینی را که اهل وفا می‌پنداشتی و از جان و دل دوستش می‌داشتی، دادند به شوهری جوانش. و بدنبال این خبر، بر زخم دل مجنون نمک پاشی کند که: نوعروس جوان، تو را فراموش کرده است و با داماد کامران کارش همه بوسه و کنار است. و سرانجام خبری بدین ضرورت و انجام وظیفه‌ای چنین جوانمردانه را با خطابه‌ای مفصل به پایان برد در شرح بیوفایی زنان و مکرو و تزویر ایشان و بی اعتباری کارشان.

----

قلمرو پرویز هم از ناجوانمردان خباثت‌پیشه تهی نیست، نمونه‌اش موجود نانجیبی که با رساندن خیر دروغین مرگ شیرین باعث قتل فرهاد می‌شود. اما این دو پیغام آور مرگ و عذاب مختصر تفاوتی با هم دارند. قاصدی که با آواز

شوم که شیرین مُرد و آگه نیست فرهاد، باعث خودکشی مرد هنرمند می شود، مأمور خود فروخته‌ی موجب گرفته‌ای است که درباریان پرویز گشته‌اند و پیدا کرده‌اند و با وعده دستمزدی کلان بدین جنایتش گماشته‌اند. و حال آن که برای رساندن خبر عروسی لیلی به کسی نه مزدی داده‌اند و نه مأموریتی. ناجوانمردی به سائقه خُبث جبلی به سراغ مجنون می رود و با آن لحن دلآزارِ جانگزا زهر نامرادی بر دل آزرده عاشق می‌پاشد.

\*\*\*

عشق هر دو زن در زندگی مردانشان تحولی می‌آفریند:  
لیلی بی تجربه اندک سال را چون از مکتب بازی می‌گیرند، قیس از دیدار یار بازمانده سر به شوریدگی می‌نهد و کار بیقراریش به جنون می‌کشد و مجنون می‌شود. در این تحول که قطعاً حاصل عشق لیلی است، دختر بینوا شایسته ملامت نیست؛ به فرض آن که در آن سن و سال با مجنون ملاقاتی هم می‌داشت با چه تجربه و چه اندوخته ذهنی می‌توانست از جنون مرد جلوگیری کند.

اما عشق شیرین مایه بخش ترقیات آینده خسرو است که دختر خوشبخت‌اندیش با ملایمت این واقعیت را با جوان محبوب خود در میان می‌نهد که: رعایت تعادل شرط عقل است و آدمیزاده را منحصرأ برای عیاشی و بلهوسی نساخته‌اند و جهان نیمی زبهر شادکامی است و دیگر نیمه‌اش باید صرف کار و نام گردد. و با این نصیحت چنان تکانی به شهزاده تاج و تخت از کف داده می‌دهد که از مجلس بزم پا در رکاب اسب آورد و به نیت بازپس گرفتن مُلکت موروثی خویش راهی دیار روم شود.

\*\*\*

در هر دو داستان بجز قهرمانان اصلی مرد دومی هم وجود دارد. مرد دوم سرگذشت لیلی محتشمی است از امرای عرب به نام ابن سلام. مرد قوی حالی با آلت و عدت بسیار که از شیربهای سنگین و مخارج گزاف پروایی ندارد، و بخلاف بسیاری از خواستگاران معاصر خویش، علیا مخذره را هم دیده است، البته یک نظر و آن هم لایذ از فاصله‌ای نه چندان نزدیک، روزی که لیلی با تنی چند از دخترکان همسالش به باغ رفته‌اند. نظامی توضیح بیشتری درباره این دیدار اتفاقی نمی‌دهد اما از حال و هوای داستان پیداست که عرب محترم اسب و احیاناً شترش را سوار بوده که به جماعتی از مخذرات برقع زده چادر پوش می‌گذرد و می‌شنود که دختر سید عامری «باغ روان» دارد. مرد نازنین - ظاهراً با شنیدن اسم دختر - یک دل نه صد دل عاشق می‌شود، و مطابق معمول به واسطه‌ای پناه

می برد و به خواستاریش می فرستد و در پی جشنی مفصل خاتون را به حرمسرای خود می آورد؛ و چه خاتونی، یک برج زهر مار. همسر تند خوی بد آدای بیحوصله ای که شب زفاف را به کام عرب خوش اشتها تلخ می کند. و عجب این که مرد محترم از این حرکت لیلی نه تعجبی می نماید و نه تغییری، که حرکت معهود است و متداول. در دیاری که به حکم پدر دختر را به حجله مرد ناشناسی می فرستند از این تغییرها بسیار است و عکس العمل مردان تهییج شده منحصر به دونوع، یا ابراز خشونت و تجاوز به عنف، یا تظاهر به خونسردی و بی اعتنایی تا گذشت روزگار زن را در برابر سرنوشت ناخواسته محتومش به تسلیم آرد. و ابن سلام مسالمت جوی از این دسته است، به انتظار مرور زمان می نشیند و به همین که روزی یک بار قیافه شکسته و غم زده همسر قانونی اش را ببیند دل خوش می کند که

خرسند شدن به یک نظاره ز آن به که کند ز من کناره  
و سرانجام اشکهای بی صدا و آههای سوزناک لیلی در روئی مرد چنان اثری می گذارد که مریضش می کند و در اوج تلخکامی به دیار عدمش می فرستد.<sup>۵</sup>  
اما شخص دوم داستان شیرین از مقوله دیگری است: بجای پول و پله و خدم و حشم طبع بلندی دارد و دل زیبا پسند و بازوی هنرمندی. مرد در نخستین ملاقات مفصلی که با شیرین می کند دلبسته جذابیت و شکوه زن می شود، و دیدارهای بعدی بر این دلبستگیها می افزاید تا تبدیل به عشقی گردد یکسویه و حرارت بخش و خانمانسوز. نحوه تربیت و غرور هنرمندانه مانع از آن است که اظهاری کند و اصراری؛ چه، می داند زن مورد علاقه او دل در گرو عشق دیگری دارد. مرد در اوج جوانمردی تن به زنج مسهربانی یکسره می سپارد - با همه دردسرهايش - و به عشق افلاطونی متوسل می شود، یعنی دوست داشتن و عشق را در درون خود به کانون حرارتی مبدل کردن و از گرمی اش نیرو گرفتن و به هنر پرداختن. ریاضتی که مجنون دعویش را کرده است و فرهاد بجایش آورده.

مرد دلباخته به خواهش شیرین تیشه بر می گیرد و با نیروی عشق دل سنگین کوه را می خراشد، و در ملاقاتهای متعددی که با کارفرمای نازنین دارد سخنی از دل شوریده و عشق خانه سوز خود بر زبان نمی آورد، گرچه از سراپای وجودش لهیب دلدادگی شعله می کشد و در هر حرکتش نشانی از فداکاری عاشقانه پیداست. شیرین پی به تعلق خاطر فرهاد برده است، اما نه از حرم پروردگان نادیده مردی است که دست و پایش را گم کند و از بیم وسوسه نفس به زاویه ریاضت پناه برد؛ و نه از مشتری جویان رقابت انگیزی است که بقصد گرمی بازار با جان کسان سودا کند. زن با نیروی شخصیت و غرور

عفت خود آشناست. بی هیچ پاسخی به عشق بر زبان نیامده فرهاد، او را به خدمت می‌گیرد و جاذبه طنازیش را چون اهرمی مدید بازوی معجزگر مرد می‌کند تا هنرمند بی‌نیاز از دینار و درم را به خلاقیت هنری وادارد.<sup>۶</sup> و فرهاد که انگیزه‌ای بدین قدرت به کارش کشانده است، علاوه بر انجام سفارش کارفرما به خدمتی دیگر می‌پردازد که کارفرمایش دل مشتاق اوست: تبدیل صخره بیجان کوهسار به مجسمه‌ای از ظرافت و زیبایی به نام شیرین.

سرانجام او هم شباهتکی به روزگار ناخوش عاقبت ابن سلام دارد، با چندین تفاوت و از آن جمله این که ابن سلام گشته زنجیره‌های لیلی است آن هم در بستر بیماری با جان‌کندی طولانی و خسته‌کننده؛ اما فرهاد کشته عشق شیرین است، آن هم با یک ضربه جانانه و بی هیچ علیلی و نکبتی. با دقتی اندک می‌توان سرخی مختصری از خون ابن سلام بر پنجه‌های ظریف لیلی مشاهده کرد و حال آن که روح شیرین از جنایتی که بر فرهاد رفته است بیخبر است و بیگناه.

ابن سلام را مشاهده‌آینه دقتی به نام لیلی می‌کشد، و فرهاد را حسد شاه کینه جوی ناجوانمردی با غرور سرکوفته و شخصیت درهم شکسته‌اش، که مرد را به دربار پر شکوهش خوانده است و در مناظره با او در مانده.



هر دو زن در راه عشقشان موانعی خودنمایی می‌کند. این سدهای جدایی افکن گاهی دیگرانند از قبیل مریم رومی و ابن سلام تازی و گاهی مرد محبوب دلخواهشان. آری مجنون و خسرو در عین عاشقی و دلدادگی حجاب راه وصالند و مایه بخش رنج لیلی و شیرین. مجنون با دیوانه‌بازیهای ناهنجار غیر طبیعی‌اش که عاشق عشقم و دلدادۀ دلدادگیم، و خسرو با دل‌هرجایی هوسبارۀ حکومت پرستش که به هر چمن که رسیدی گلی بچین و برو.

چه رنجی می‌کشند این دو زن بیگناه تاریخ دلدادگیها از حرکات نامعقول مردان محبوبشان. و چه تفاوت فاحشی است در عکس‌العمل این دو زن در برابر مانع تراشیهای آن دو مرد.

لیلی بی هیچ تلاشی جنون مجنون و زندگی تلخ خویش را سرنوشتی قطعی می‌داند و چاره کار را منحصر به مخفیانه نالیدن و اشک حسرت ریختن که فرمان سرنوشت این است و اگر راز دل با پدر در میان نهد مایه آبروریزی قبیله خواهد بود و زن دلشکسته پابسته، مرد نیست تا از کریچه تنگ حصار خانه قدم بیرون نهد، چاره‌ای ندارد جز

ساختن و ساختن و در نوحه‌گری با مجنون از خلاق بریده هم‌نوا شدن و سرانجام در اعماق حسرت و ناکامی جان دادن و از قید جهان رستن.

و در مقابل او شیرین دخترک مغرور لجبازی است که جسورانه پنجه در پنجه سرنوشت می‌اندازد و در نبرد با شاهنشاه قدرتمند بلهوسی چون پرویز همه استعدادها و امکانات خود را بکار می‌گیرد و با تقوایی آگاهانه و غروری برخاسته از اعتماد به نفس، رقیبان سرسختی چون مریم و شکر را از صحنه می‌راند، و از موجود هوسبازی چون خسرو - با دل هرجایی هرزه‌گردش - انسان وفادار والایی می‌سازد که همه وجودش وقف آسایش همسر شده است، تا آن جا که در واپسین لحظات حیات از رها کردن آیه بر لب آمده‌ای خودداری می‌کند که مبادا شیرین به ناز خفته، وحشت زده از خواب برجهد.

\*\*\*

هر دو زن از ملاقات مردان محبوبشان رنجی می‌کشند، اما رنجی که از یک مقوله نیست.

حالت لیلی را مجسم کنید در نخلستان نزدیک خانه‌اش که چشم ابن سلام را دور دیده است و قاصدی پیدا کرده و رشوه‌ای داده تا مرد به لطایف حیل، مجنون را از دامن دشتها و گریوه کوهها باز جوید و به آبادی آرد و در نخلستان نزدیک خانه او بنشاندش، تا زن از قید شوی رهیده با وسواسی برخاسته از بیم بدگویان و بلفضولان که گریه‌شترک روم بسوزم، و با اعتقادی جازم که برابر نشستن دو دل‌داده در مذهب عشق عینناک است، در فاصله‌ای ز آن سوتر یار خود به ده گام، پشت تنه نخلی پنهان گردد و صدای معشوق را بشنود که با احساس حضور یار بعد از یک بار غش کردن و بهوش آمدن دل و دماغی پیدا کرده و هوای نغمه سرایی به سرش زده که: آیا تو کجا و ما کجاییم، و در پی آن نعره‌ای و جامه دریدنی و سر به بیابان نهادنی.

رفتاری چندان خلاف طبیعت و انتظار، که رنگ تصنعی بر داستان پاشیده است و ظاهراً برای توجیه نامعقولی همین طرز رفتار است که بلفضولان و نسخه نویسان بعدی صحنه‌هایی بر داستان افزوده‌اند تا به نظر خویش نقص کار نظامی را برطرف کنند. وجود ابیات الحاقی مفصلی زیر عنوان «زید و زینب» و «به خواب دیدن زید لیلی و مجنون را در باغ بهشت» و وصله‌های ناجوری از این قبیل، محصول دلسوزی صاحب ذوقانی است که به کمک نظامی آمده‌اند، بی آن که بدین واقعیت توجه کنند که رفتار خودآزارانه لیلی و مجنون نتیجه ناگزیر آن محیط و آن شیوه زندگی است. مرغ با قفس خو گرفته را سر پروازی نیست و گرچه در قفس بگشایند؛ عادت به ستمکشی مولود دوام ستمگری است.

شیرین هم صحنه ملاقاتی دارد با مرد محبوبش، اما با مختصر تفاوتی و رنجی از نوعی دیگر. رنج شیرین هم اگر از رنج لیلی گرانسنگتر نباشد سبکتر نیست. زن مغرور عزت طلب نازنین را مجسم کنید دست از مسند حکومت ارمنستان کشیده و با پای خود به دیدار معشوق آمده و بر جای خود مریم رومی را در حرمسرای سلطنتی دیده و معترضانه در قلعه‌ای خود را زندانی کرده. شامگاه سردی خدمتکاران و ندیمگان ذوق کنان و مژدگانی طلبان به خلوت تنهائیش می‌دوند که: اینک خسرو آمد بی نقیبان. زن پاکیزه دامن که از حرمت شخصیت خود آگاه است، با شنیدن این خبر پی به منظور خسرو می‌برد. او به سائقه حس خبرگیری زنانه شنیده است که خسرو با دم و دستگاه شاهی به بهانه شکار در حوالی قصر او اطراق کرده است؛ و اکنون که خبر تنها آمدنش را در این شب سرد زمستانی می‌شنود، می‌داند که مستی شراب و حرارت عشق در جان مرد افتاده است و بی تابش کرده و به بوی وصالی بدان سویش کشانده. اگر بدو اجازه ورود دهد هر چه پیش آید به زیان اوست، و گر بتندی براندش بخت بازآمده را رانده است، و این در مذهب هوشمندان گناه است.

هوش زنانه‌اش بکار می‌افتد، می‌فرماید تا دروازه قصر را ببندند و در حیاط قلعه بساطی بگسترانند و با تکلفی شاهانه مرد مست کام طلب را در آنجا فرود آرند، و خود با آرایش هوس‌انگیز بر بام قصر ظاهر می‌شود و در پاسخ اصرار مستانه خسرو که: تو را نادیده نتوان بازگشتن، با طنازی حسابگرانه‌ای پیغام می‌فرستد که:

اگر مهمان مایی نازمنمای      به هر جا کیت فرود آرم فرود آی  
حالت شیرین را مجسم کنید که پس از یک مناظره طولانی چه دندانی بر جگر گذاشته و چه رنجی تحمل کرده است تا مرد محبوب خویش را سرخورده و ناکام دیده از دروازه قصر براند، و با رفتن او - در خلوت تنهایی - اشک غم فرو ریزد.  
آری لیلی و شیرین هر دو رنج کشیده‌اند اما هریکی سوزد به نوعی در غم جانانه‌ای.



هر دو زن رنج دیگری هم تحمل کرده‌اند رنجی برخاسته از معایب مردانشان: مجنون لیلی مرد نازنین پاکبخته صاف و صادقی است، منتها با دو خصوصیت اخلاقی یکی این که مرد محترم بشدت عاشق رنج بردن و خواری کشیدن و ناله سردادن است. تربیت روزگار کودکی او به شیوه‌ای بوده است که چون اغلب جانداران با خنده میانه‌ای ندارد، از نشاط و سبکروچی بیزار است و آن را بخلاف شأن انسان می‌داند و با

قاطعیت معتقد است با هر قهقهه ای که مرد بزند، شک نه که شکوه از او شود فرد؛ و کار این غم پرستی تا آن جا بالا می گیرد که عشق را هم به طفیل غم عشق می خواهد، و در خواری کشیدن و خودآزاری بدان مایه پیش رفته است که به طیب خاطر در نقش اسیر زندانی به تصدق گیری می برندش به قبیله لیلی تا با شنیدن بوی معشوق نعره زنان بند و زنجیر پاره کند و سر به بیابان گذارد. اگر لیلی از این خصوصیت مرد مطلوبش رنجی نبرده باشد - که خودش هم از همان محیط است و با همان خصوصیات - از نقص دیگر مجنون رنجها برده است و جای چون و چرا نیست؛ از خود کم بینیهای او و عقیده اش بدین واقعیت که به هیچ روی لایق لیلی نیست که

گل را نتوان به باد دادن مه زاده به دیسوزاد دادن

از این خصیصه، لیلی رنج برده است و تلخی رنج او را زنانی در مذاق جان دارند که بدین بلا گرفتارند.

شیرین هم خالی از رنجی نیست که محبوبش بلهوس است و تا حدودی هرزه طبع و فراموشکار. رنجی که شیرین از خبر عروسی مریم کشیده است اگر تحمل پذیر باشد، این خبر رنج آور که مرد محبوبش برای تحریک حسادت و در هم شکستن غرور او، با زنی هرجایی هماغوشی کرده است قابل تحمل نیست.

\*\*\*

زندگی لیلی و شیرین هم از وجود مردان نامطبوع نامطلوبی خالی نیست. مردانی که عشق یکطرفه را برای تأمین هوسهای خویش کافی می پندارند و شریک زندگی را از مقوله اسب و استری می شمارند خریدنی یا غزالی گرفتنی.

نمونه گروه اول ابن سلام است با زرپاشیهای مُسرفانه اش، که پولی فراوان دارد و خدم و حشمی بسیار، دختری را دیده و به عبارتی دقیقتر وصفش را شنیده و پسندیده است، و در بند این نیست که او هم آدمیزاده ای است با حق انتخابی.

و نمونه گروه دوم شیرویه است، شاهزاده هوسباره پدر گُش ساسانی که با دیدن پهلوی پدر بر تختش تکیه زده است و مالک همه مستملکاتش گشته و از آن جمله زن زیبایی به نام شیرین، که او را از مقوله غنایم می شمارد و ملک طلق خویش می داند.

رفتار این دو زن در برابر دو عاشق - و به تعبیری روشنتر دو مدعی تحمیلی - یکسان نیست. لیلی دخترک مظلوم اهل تسلیم و رضایی است، تو گویی آهوی سردر کمندی. بی هیچ فریاد و حتی شکوه ای تسلیم سرنوشت می شود و بی آن که گره غمی از جبین



بگشاید رضا به داده می دهد و به خانه بخت می رود، و در خلوتسرای زفاف تحاشی طغیان آمیزی دارد که با حال و هوای داستان نمی خواند.<sup>۷</sup> اما سالها در حرمسرای همین شوی ناخواستۀ شرعی و قانونیش بسر می برد و به شیوۀ سنتی خواهران و مادرانش به تمرین دورویی می پردازد، گناه معصومانۀ ای که نتیجۀ ناگزیر اختناقها و استبدادهاست.

اما شیرین و گوهر شیرین از کان جهانی دگر است. چنان غروری در اعماق وجود این زن سرسخت خفته است که سرش به دنیوی و عقبی فرو نمی آید. روح آزاده اش حتی یک لحظه تحمل خواری نمی کند، و دل به فرمان عقل مصلحت اندیش نمی سپارد. زندگی در نظر زن عزیز است و مفتنم، اما نه به هر قیمتی و با هر کیفیتی. به حکم همین طبیعت تسلیم ناپذیر است که در پاسخ پیغام شیرویه با سکوت خویش او را وادار به تحمل و انتظار می کند، و خود با چنان آرایش و نشاطی در تشییع جنازۀ پرویز قدم برمی دارد که بسیاری از کج اندیشان را به گمان می افکند، غافل از این که زن می خواهد با تصمیم مردانه اش درس وفایی به دلدادگان روزگار دهد.

\*\*\*

از شرایط داستان پردازی طبیعی بودن صحنه ها و حرکات قهرمانان است و هماهنگی اجزای داستان؛ و نظامی در رعایت این شرط ظریف هنرنمایی کرده است. محیط پرورش لیلی را ملاحظه فرمایید و عوارض ناگزیرش را. دختری در فضای لبریز از تعصب و بدگمانیها قدم به عرصۀ هستی می گذارد و به گناه این که خدایش زیبا آفریده است و جوان عاشق پیشۀ شوریده احوالی عاشقش شده است، از مکتب می گیرند و در خانه زندانش می کنند، و پدر و مادرش تا آن حد با فرزند خود فاصله دارند که راز دلبستگی اش را سالها بعد از وقوع از زبان این و آن می شنوند؛ چونین دختری در همچو فضایی طبعاً از طبیعی ترین حق مسلم خویش نیز محروم است. او حق ندارد همسر آینده اش را انتخاب کند، این همسر آینده است که او را انتخاب می کند. و چه هماهنگی ظریفی دارد عمل لیلی و مجنون در آن میعادگاه، با زمینه سازی داستان که این از شوق دیدن او غش می کند و او از شنیدن صدای این می لرزد، اما هیچ یک قدمی جلوتر نمی گذارد تا دست کم نصیب دیداری از جمال یار بر دارد. زیرا می ترسد که گر پیشترک رود بسوزد. و حق دارد. خویشتن داری و عزت نفس صفت آزادگانی است که گوش دل به نهیب درون دارند؛ که ترس از طعنه بدگویان و تازیانه داروغه لازمۀ اش ندیدن است و نخواستن، نه دیدن و خواستن و خویشتن داری.

در منظومهٔ لیلی و مجنون چنان بوی حقارتی پیچیده است که مشام جان را می‌آزارد. مجنون شخصیت متزلزل نامطمئنی دارد و چون می‌داند که لایق همسری لیلی نیست، زنجموره سر می‌دهد که او را به چو من رمیده خوبی مادر ندهد به هیچ روی، و خودش معترف است که گل را نتوان به باد دادن و بدین دل خوش دارد که ما را به زبان مکن فراموش. و از او بیچاره‌تر پدر سالخوردهٔ آبرومندش که باید شاهد دیوانه بازیهای پسر باشد و در طلبش آوارهٔ بیابانها. و از این دو بدتر مردی که مجبور است زنی را بعنوان همسر در حرمسرایش نگهدارد که می‌داند از او نفرت دارد و انتظار مرگش را می‌کشد، مردی که چون پول داده است دلش می‌سوزد و به نگاهی ساخته است که به هر حال به نظارهٔ قیافهٔ گرفتهٔ لیلی خرسند بودن زان به که ز من کند کناره. و از این هر سه حیرت‌انگیزتر و دلگدازتر، ناله‌های ضعیفهٔ پای بستهٔ در کنج زندان سرا نشسته‌ای است که بر موقعیت مجنون فلک‌زده غبطه می‌خورد که آخر نه چو من زن است، مرد است، و مجبور نیست چون مار سرکوفته در سلهٔ بام و در گرفته‌ای به نام حرمسرا زندانی باشد، آزاد است و آن جا قدمش رود که خواهد. زنی که از در و دیوار برای خودش سند حقارت می‌تراشد و از هر فرصتی برای مسجل کردن این شهادتنامه استفاده می‌کند که

زن گرچه بود مبارز افکن آخر چوزن است، هم بود زن  
در همچو محیط بلازده‌ای است که میان دوست و شوهر فاصله‌ای می‌افتد از مقولهٔ بُعد  
المشرقین، جسم زن در اختیار شوهر است و دلش و جانش در هوای معشوقی که عرفاً و  
اخلاقاً داغ فاسق بر جبینش می‌نهند، و نتیجهٔ ناگزیر این دو هوایی آن است که «مکر  
زن» نقل محفلها شود و از مقولهٔ بدیهیات و مسلمات روزگار که

زن راست نبازد آنچه بازد جز زرق نسازد آنچه سازد  
و حق دارند که چونین قضاوتی دربارهٔ زن کنند، آخر مگر نه این است که لیلی ستم  
رسیده تبدیل به موجود فریگری می‌شود از قبیلهٔ ریاکاران و ظاهرسازان روزگار، در  
تنهایی به یاد معشوق اشک حسرت می‌بارد و با رسیدن شوهر به بهانهٔ مالیدن چشمان آثار  
اشک را می‌زداید، و در مرگ شوهر با تظاهری نادلپسند شیون ماتم بر می‌دارد و فریاد  
واشوهرها سر می‌دهد، و حال آن که دلش پیش مجنون است.

و نظامی در رعایت این ظرایف معرکه کرده است، هم در داستان لیلی و مجنون، و هم  
در داستان خسرو و شیرین که فضایی بکلی غیر از فضای دیار لیلی دارد و در نتیجه  
حرکات قهرمانهایش نیز بکلی با رفتار لیلی و مجنون و ابن سلام و سید عامری متفاوت  
است، که شیرین خود یک پا مرد است، دور از تحکیمات متعصبانه و آسوده از بدزبانیها و

شایعه‌سازیهای مردم محیط و بلفضولان قبیله‌اش. دخترک با اسب و چوگان سر و کار دارد نه دوک و چرخه، مرد محبوبش را شخصاً انتخاب می‌کند و روزها و شبها در میدان چوگان و بزم طرب با او می‌نشیند و می‌گوید و می‌خندد بی آن که حریم حرمتش درهم شکند و به گستاخیهای مستانه طرف مجال تجاوزی دهد. در داستان خسرو و شیرین هم واسطه و دلاله‌ای هست اما نه میان همسر آینده و پدر دختر، و نه برای جوش دادن قضیه؛ وظیفه‌اش تحقیق در این مسأله مقدماتی است که علیامخدره اصلاً سر پیوند مردم زاده دارد، یا نه.

در همچو حال و هوایی است که شیرین با همه فوت و فنهای دلربایی آشنا و در همه مقولات لوندی استاد، یک تنه جامه سفر می‌پوشد و بر اسب می‌نشیند و به شکار شوهر می‌رود بی آن که از رهنزان بیابان و ولگردان شهرهای سر راهش بیمی داشته باشد. ملاحظه می‌فرمایید چه همدست و هماهنگ شیخ گنجوی صحنه‌های داستان را آفریده و پرورانده است. در محیطی بدین آسودگی و استغناست که جوان پر شر و شوری چون پرویز در جنگل انبوه مسیرش، بر سطح آبگیری لبریز از طراوت هوس انگیز بهاری چشم می‌گشاید و دختر زیبای برهنه‌ای را مشغول آبتنی می‌بیند، و عکس‌العملی هماهنگ با دیگر اجزا و صحنه‌های داستان نشان می‌دهد. اگر همچو صحنه‌ای در کویر دیار لیلی اتفاق می‌افتاد تصور می‌فرمایید رهگذر به گنج رسیده - و گرچه نوفل شمشیر زن باشد - بدین سادگی و بزرگواری از این خلوت بی مدعی و سفره‌بی‌انتظار دست بر می‌داشت؟ اما در حال و هوای داستان خسرو و شیرین مجال این خشونتها نیست، در این گوشه جهان شاهزاده هوس پرست شهوت زده‌ای چون پرویز هم چاره‌ای ندارد جز به صبری کاورد فرهنگ در هوش، دیده بستن و دندان بر جگر گذاشتن و به آیین جوانمردی بر فرق هوای نفس پای مردانگی کوفتن و از تماشای اندام لُختِ زن به سیر طبیعت پرداختن.

این جاست که خواننده بسی اختیار مجذوب ظرافت هنرنمایی نظامی می‌شود و تسلطش در رعایت فنون داستانسرایی. در همچو فضای داستانی زن نه تنها احساس حقارت و بیچارگی نمی‌کند که خودش را یک سر و گردن از مردان بالا تر می‌بیند و شاه مغرور و محتشمی چون پرویز را از لب آب تشنه بر می‌گرداند و بر مقرب الخاقانی چون شاپور نهیب می‌زند که: از خود شرم دار ای از خدا دور.

در منظومه خسرو و شیرین حتی حال و هوای قهرمان‌ساز داستان به شکر اصفهانی هم سرایت کرده است، زنی که صاحب عشرتکده است و کنیزکانش به تن فروشی مشغولند، نه تنها باج ده داروغه و توسری خور محتسب ولایت نیست که با شاه مملکت هم مغرورانه

محتاجه می کند و زیرکانه مغلوبش.

اما فضای داستان خسرو و شیرین لبریز از اتکای به نفس است و غروری برخاسته از خودشناسیها. و این خصوصیت در رفتار یکایک قهرزنان داستان جلوه‌ها دارد، از مناظره هیبت انگیز فرهاد و خسرو، و نهیب مردانه اش که: بگفت آهن خورد گر خود بود سنگ، گرفته تا مناجات شکوه‌مند شیرین با آن لحن اعتراض آمیزش در خطاب به شب دیر پای فراق که: مرا یا زود کش یا زود شوروز؛ و از آن بالاتر اعتماد مطلق به دست برنده زیباییش که

اگر خسرو نه، کی خسرو بود شاه  
فرستم زلف را تا یک فن آرد  
شکبش را رسن در گردن آرد  
به زلف چون رسن بر بامت آرم  
چه اعتماد و غرور و شکوهی از این تهدید نازنینانه می بارد و چه تفاوت فاحشی دارد این لحن با ناله ضعیفانه مجنون که

گر با دگری شدی هماغوش  
ما را به زبان مکن فراموش

#### یادداشتها:

۱- مثلاً از ۲۷۰ صفحه داستان لیلی و مجنون نزدیک ۶۰ صفحه اش صرف مقدمات شده است از نعتها و مدایح شاهان و یاد گذشتگان، و علاوه بر آن فصولی در توصیف ستارگان و لبریز از معلومات نجومی؛ و همچنین در خسرو شیرین شرح الحان باربد و قصه‌های کلبله و دمنه و مکالمات خسرو و بزرگ امید در آفرینش کاینات، و از این قبیل.

۲- بلایی که بر سر بسیاری از دیوانهای شعر فارسی آمده است و بخصوص داستانهای منظوم؛ اگر چه این بلا گاهی هم سبب بلا بوده است در مقابل هجوم متعصبان خشکیده ذوقی که با هر زیبایی و ظرافت و هنری دشمنند و جز سلیقه و عقیده خود بر نمی تابند. در دباری که تحولات اجتماعی غالباً نقیض وضع موجود بوده است نه مکمل و در امتداد آن.

۳- درباره اصل داستان خسرو و شیرین، و آنچه از شرح عشق این دو در متون قبل از نظامی آمده است - از قبیل خدای نامک، شاهنامه فردوسی، غرر اخبار تعالی، ترجمه بلعمی تاریخ طبری و شرح العیون ابن نباته - می توانید به مقاله دکتر طلعت بشاری بعنوان «چهره شیرین» در مجله سخن صفحه ۲۲ سال چهاردهم مراجعه فرمایید. در میان آثار بعد از نظامی هم منظومه حسودانه عارف اردبیلی (قرن هشتم) دیدنی است. این منظومه با عنوان فرهادنامه بکوشش دکتر عبدالرضا آذر در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران چاپ شده است.

راجع به سابقه تاریخی لیلی و مجنون هم استاد محمد جعفر محبوب تحقیق فاضلانهای دارد در صفحات ۶۲۳-۶۲۵ سال چهاردهم مجله سخن.

۴- اقتباسی ست از این بیت:

کس شاعری به قوت بازو نکرده است  
این کار را به عهده من وا گذاشتند  
و بیت اثر طبع دوست از دست رفته‌ای است به نام فخرالدین مزارعی که در دانشکده همدوره می بود و به خلاف بنده

هم شاعری لطیف طبع و هم ورزشکاری قوی بازو. یادش کرامی باد.

۵ - دریفا که نظامی داستانهای جنایی روزگار ما را نخوانده بوده است، وگرنه برای مرگ ناگهانی ابن سلام در جستجوی علت معقولتری می‌بود. ملاحظه فرمایید، دختری را بی‌رضایت خودش به شوهر داده‌اند؛ شوهر شیربها را پرداخته است و دختر را خریده است و به خانه برده. دختری چنین چه فرقی می‌تواند داشته باشد با کنیزکی که از بازار نخاسان خریده باشند یا گاو و گوسفندی که از چوپانان دور و برآبادی. در همچو حال و هوایی به نظر شما معقول می‌نماید که لیلی - اسیر ز خرید - تحاشی کند و تسلیم هوس برانگیخته مرد نشود و مرد هم بزرگوارانه با او مدارا نماید، و بعد هم بی‌هیچ درد و مرضی بیفتد و بمیرد؟ دریغ می‌آید انگشت اتهام را به طرف لیلی گرفتن، اما اگر بجای بنده و شما یکی از مأموران آگاهی بر سر جسد بیجان ابن سلام می‌رسید قطعاً در نخستین برخورد ذهنش متوجه مسمومیتی می‌شد، و در جستجوی عامل جنایت به سراغ زنی می‌رفت که نا دلخواه به شوهرش داده‌اند و اسیر زندان حرمسرایش کرده‌اند.

۶ - و چه حرف معقولی است که: بیستون را عشق کند و شهرتش فرهاد برد.

۷ - و این از همان نمونه‌هایی است که به احتمال بسیار کاتبان به کمک نظامی برخاسته‌اند تا به داستان هیجانی بخشند. لیلی دخترک محکوم بی دست و پایی که حتی جرأت ندارد ماجرای دل‌بستگی اش را با مادر در میان گذارد تا چه رسد به مخالفت با فرمان پدر، ناگهان در شب زفاف تبدیل به قهرمان بوکس می‌شود و با یک ضربه عرب گردن کلفت به هیجان آمده پول داده و زن خریده را نقش زمین می‌کند. ملاحظه بفرمایید: ابن سلام لیلی را به خانه می‌برد و دو سه روزی - بخلاف طبیعت و سنت اعراب - به نرم کردن عروس می‌پردازد، و سرانجام:

با نخل رطب چو گشت گستاخ	دستی به رطب کشید بر شاخ
زان نخل رونده خورد خاری	کز درد نخفت روزگاری
لیلش تپانچه‌ای چنان زد	کافتاد چو مرده مرد بیخود
گفت اردگر این عمل نمایی	از خویشتن و ز من برآیسی
سوگسند به آفریدگام	کاراست به صنع خود نگام
کز من غرض تو برنخیزد	ور تیغ تو خون من بریزد

# نقد و بررسی کتاب

حشمت مؤید

دبراون

J.T.P. DE BRUIJN:

*Of Piety and Poetry*

The Interaction of Religion and Literature  
in the Life and Works of Hakim Sana'i  
Leiden, Brill 1983. pp300

در شرح و شعر

تأثیر متقابل دین و ادب

در زندگی و آثار حکیم سنائی غزنوی

چاپ بریل، لیدن ۱۹۸۳، ص ۳۰۰

ای سنائی چو شرح دادت بار دست از این شاعری و شعر بدار

(حدیقه ۷۴۳)

کتاب حاضر یکی از مهمترین و دقیقترین و عالمانه‌ترین تألیفات است که پس از سالها در باب یک شاعر بزرگ فارسی زبان منتشر می‌شود. در روزگار شتابزده ما کسانی که حوصله دانشمندان نسلهای گذشته را داشته باشند و چندین سال از عمر گرانمایه را صرف موشکافیهای جانکاه در نسخ خطی و چاپی و دقایق معانی ابیات یک شاعر غزنوی نمایند که نهمصد سال از روزگار او گذشته است و در چشم هموطنانش نیز هرگز عظمت مقامی برابر با فردوسی و رومی نداشته است، کبریت احمراند.

انصاف را سنائی گرچه در معیار تاریخ ادبی بسی فروتر از چهار یا پنج قلّه رفیع شعر فارسی شناخته شده است ولی نوآوریهای او در ادبیات ما و همچنین نفوذش در شاعران قرنهای بعد بسیار کم نظیر است. شاخه پر بار عرفان را او به درخت شعر فارسی پیوند زده

است و غزل را بصورت یک واحد شعری مستقل - هر چند که جوانه های آن در روزگاری کهنتر سر بر زده بوده است - همویکباره برکشیده و رسمیت قاطع و پایدار بدان بخشیده است. در عرصه قصائد حکمی و دینی نیز سنائی، بی آن که مانند ناصر خسرو از مذهب هموطنان خود جدایی جوید، بانگ

مسلمانان مسلمانان مسلمانان مسلمانان از این آیین بیدینان پشیمانی پشیمانی

مسلمانی کنونی اسمی است بر عرفی و عاداتی دروغا کو مسلمانی، دروغا کو مسلمانی

برآورده و با تمام قوت اندیشه و صلابت آهنگ عام و خاص غافلان را هشدار داده است. با وجود چنین جلالت پایگاه در تاریخ ادبیات فارسی تاکنون دیوان بزرگ و حدیقه الحقیقه و مثنویهای او بصورت انتقادی علمی امروزی چاپ نشده است. کوشش متوالی استاد فقید محمد تقی مدرس رضوی در تهذیب و نشر آثار سنائی البته مشكور و فضل تقدّم در این عرصه از آن اوست. ولی کار وی را باید فقط آغازی دانست که از انواع عیب و منقصت مبری نیست و خاطر محققان و حتی شاگردان کنجکاو نوپا را خشنود نمی سازد. این سخن بدین معنی نیست که نقد و تحلیل اشعار و اندیشه های سنائی ناممکن است و باید در گرو انتشار چاپ صحیح انتقادی آثارش بماند. تحقیق در باب سنائی را می توان با همین چاپهای موجود آغاز کرد، ولی همان گونه که مؤلف گرانقدر کتاب حاضر نشان داده است، محقق باید به قدیمترین دستنویسها مراجعه کند و موارد شبهه و اشتباه را با استفاده از معیارهای نقد علمی روشن سازد. و این است کاری که وی شخصاً با بصیرت کامل انجام داده است و با احاطهٔ بیمانند به ادبیات «سنائی شناسی» سنگ تمام نهاده و هیچ نکته ای را هر قدر هم خرد و ناچیز در شناخت احوال و مسلک و هنر شاعری سنائی نادیده نگرفته است. حاصل این حوصله و رنج بسیار در طی سه بخش که جمعاً پانزده باب و هر بابی دارای چندین جزء یا مقاله جداگانه است عرضه شده است.

معرفی مفصل و دقیق این کتاب که مشحون از صدها نتیجهٔ جدید است در مقاله ای کوتاه میسر نیست و آنچه در این جا می آوریم نمونه ای از بسیار و خردلی از خروار است. بخش اول کتاب (ص ۱ تا ۸۶) به تحقیق در احوال شخصی شاعر اختصاص یافته است و پاره ای از نتایج این بخش به شرح زیر است:

— تولد سنائی میان سالهای ۴۸۰ تا ۴۸۴ بوده است و شاعری را از حدود ۴۹۰ تا ۴۹۴ یعنی در ده سالگی آغاز کرده است.

— عقیدهٔ فروزانفر که نام شاعر را «حسن» دانسته است (سخن و سخنوران، ص ۲۵۵) درست نیست از جمله بدین دلیل که قصیدهٔ شماره ۲۳۵ دیوان در حقیقت از حسن اشرف

- غزنوی است که به اقتفای قصیده شماره ۲۳۰ سنائی سروده است.
- تخلص سنائی احتمالاً مأخوذ است از سناءالله، یکی از القاب سلطان مسعود سوم غزنوی.
- سنائی میان ۵۰۳ تا ۵۰۸ غزنه را ترک کرده و به خراسان رفته است.
- دوره دوم زندگی او با ورود به بلخ پیش از ۵۰۸ هجری شروع می‌شود. چند سال بعد از بلخ گریخته و به سرخس رفته است.
- در سن تقریباً سی و سه سالگی، ۵۱۳ تا ۵۱۷، به خدمت قاضی القضاة و واعظ سرخس سیف‌الدین ابوالمفاخر محمد منصور رسیده و مثنوی سیرالعباد و اشعاری دیگر را به نام وی اهداء کرده و مسافرتی به هرات و شاید نیز به نیشابور رفته و مسلماً در ۵۱۸ هجری هنوز در سرخس بوده است.
- در حدود ۵۲۰ به غزنه برگشته و مورد عنایت سلطان بهرام شاه واقع گشته است و هر چند از پیوستن به دربار پرهیز کرده است نخستین تحریر فخری نامه یا حدیقه الحقیقه را به سلطان مزبور تقدیم داشته است.
- در حدود ۵۲۴ - ۵۲۵ تحریر دیگری از حدیقه فراهم آورده و آن را برای برهان‌الدین ابوالحسن علی بن ناصر غزنوی معروف به بریانگر به بغداد فرستاده است.
- به اصحاح احتمالات روز ۱۱ شعبان ۵۲۵ هجری (۹ جولای ۱۱۳۱ میلادی) در نوآباد غزنه درگذشته است.
- قول احمد آتش و مدرّس رضوی که پدر سنائی را از بزرگان دانسته‌اند درست نیست. وی ظاهراً معلم بوده است.
- سنائی از علوم متداول روزگار خویش بهره کافی داشته است ولی دلیلی بر تبخراو در رشته‌ای معین موجود نیست و این که حدیقه را شامل همه معارف تصوف خوانده‌اند گمراه کننده است. کار سنائی اندرز دادن است نه تعلیم و تدریس. در مثنوی کارنامه بلخ سنائی نخست از زادگاه خود غزنه یاد نموده و محیط اجتماعی آن شهر را وصف کرده است. مؤلف در فصل چهارم کتاب خویش که شامل ده مقاله بهم پیوسته است، با استفاده از این بخش کارنامه بلخ و شواهد موجود در دیوان، طبقات گوناگون مردمانی را که سنائی پیش از ترک غزنه می‌شناخته و با آنان آمیزش دوستانه یا رقابت‌های خصمانه داشته است معرفی کرده و نکته‌ها و اطلاعاتی بسیار خواندنی در باب اوضاع جامعه و بیم و امیدهای حاکم بر روابط افراد و گروه‌های مختلف و جهل و دغلبازی بعضی از آنان فراهم آورده است. سبک سخن در کارنامه بلخ ترکیبی از جدّ و هزل است. سنائی هزل را نمک سخن



خود خوانده و با اظهار خجلت در واقع هم پوزشی خواسته و هم از تلخی حقیقتی که در زهر انتقادش نهفته است کاسته است:

این سه بیتک خجل خجل گفتم      به سر او اگر ز دل گفتم  
لیک بی هزل جد بننماید      بی نمک دیگ هیچ خوش ناید  
تا نگردد زمن چو ممتحنی      که مزاح است ملح هر سخنی

کارنامهٔ بلخ، بیت ۳۷۶ - ۳۷۸

در طی این ده مقاله، مؤلف راجع به دربار غزنه در سالهای جوانی سنائی، بخصوص سلطان مسعود سوم، شاهزادگان، صاحبان مناصب دیوانی همچون ثقة‌البلک طاهر بن علی که گفته‌اند از پشت ابونصر مشکان بوده است، و نظامیان و دانشمندان و دبیران و شاعران مفصل بحث کرده است. بخلاف شاعرانی مانند ابوالفرج رونی و مسعود سعد و مختاری که قصایدی در شرح لشکرکشیهای پادشاهان غزنوی به هند سروده‌اند سنائی شعری مستقل در این مقوله نگفته است و می‌توان تصور کرد که وی چون در صف مقدم شاعران نزدیک به سلطان و سرداران او نبوده و لهذا مشتریانی از گروه خداوندان زور و زر نداشته، سائقه‌ای نیز برای وصف و مدح آن لشکرکشیها نمی‌یافته است. علاوه بر طبقات متنقدان، سنائی در کارنامهٔ بلخ از ارکان دین تا روحانیان بیسواد یا بقول خودش «ریش گاوان روستا» و عارفان راستین و صوفیان مفتخوار هم سخن رانده است.

— علت هجرت او از غزنه به بلخ توبهٔ ناگهانی و ترک دنیا نبوده است. لحن شاعر در کارنامه مذهبی نیست و او را مانند شاعران دیگر در جستجوی حامی مناسب و صلح‌پرداز می‌یابیم. بهانهٔ سیاسی خاصی هم که او را روانهٔ دیار غربت کرده باشد در کارنامه دیده نمی‌شود هر چند که سکوت کارنامه دلیل بر عدم چنین موجبی نیست. توجیه معقول این است که خاطر او تدریجاً، نه بگتّه، از امور دنیوی منصرف و به عوالم اخروی متمایل شده است. مؤید این معنی کثرت اشعار دنیا‌گرایانه در دورهٔ نخست و وفور اشعار مذهبی در دورهٔ دوم و سوم است. سنائی البته نیازمند پشتیبانی توانگران بوده و همین نیاز او را گهگاه وادار به سرودن اشعاری از نوع دنیایی می‌کرده است. در اشعار دورهٔ نخست هم گاهی از بیهودگی زندگی ابراز دلتنگی نموده آرزو می‌کند که قریحه‌اش را در خدمت هدفی والا تربگمارد. همین آرزوی گریز از بن بست شاعری حرفه‌ای و امید وقف زندگی به شاعری مذهبی می‌تواند سائق او برای ترک غزنه شمرده شود.

در فصلی دیگر مؤلف از اهمیت بلخ سخن گفته می‌نویسد که سنائی در این شهر در جستجوی یک سلطان نبود. بسیاری از اشعار بدون عنوان او بخصوص در نوع غزل ممکن

است در این دوره سروده شده باشد. در قصیده ۱۹۵ اظهار اشتیاق به سفر حج هست. دولت‌شاه و به پیروی از او خلیل‌الله خلیلی و مدرس رضوی معتقدند که وی مگه را زیارت کرده است. احمد آتش در صحت این نظر شک کرده است. سنائی به دلیلی نامعلوم از بلخ و بلخیان آزرده شده و قطعه شماره ۳۲ (دیوان، ص ۱۰۵۶) را در ذم آنان سروده و «قبه الاسلام» را این گونه هجو کرده است:

زان قبه لقب گشت مرا و را که نیابی در قبه بجز مسخره و زند و مخنت  
در قصیده ۱۷۶ که در دستنویسهای قدیمتر نیست ولی قرائن صحت انتساب آن را به سنائی تأیید می‌کند علل رنجش و خشم او را می‌توان خواند. پیداست که در بلخ نیز بازار لودگی گرم بوده و می‌خواستند که سنائی قریحه خود را در خدمت پلیدیها و بی‌بندوباریهای اخلاقی بگمارد در حالی که شاعر مفری از این عوالم نامطلوب می‌جسته است. آشنایی او در سرخس بخصوص با امام محمد منصور حیثیت اجتماعیش را ترقی داد. مؤلف کتاب مفصلاً دوره سرخس را معرفی کرده و ممدوحان سنائی را برشمرده و شناسانیده است. در این دوره از زندگی سنائی، معزی می‌میرد و سنائی چند قطعه در مرثیه او ساخته است. نفوذ معزی در شعر سنائی در این دوره محسوس است. بعضی گفته‌اند که وی با سلطان سنجر ارتباط داشته است، به عقیده مؤلف دلایل این ادعا سست و بیمایه است.

سنائی به پیشنهاد محمد منصور یا به اراده شخصی چندی به هرات رفته است. خواجه ایران‌شاه ممدوح سنائی در دو شعر این دوره بخلاف نظر مدرّس رضوی باید دست کم حاکم سلجوقی هرات بوده باشد و ارتباطی با نخستین دوره زندگی شاعر ندارد. در هرات قصائد شاعر را در خانقاه انصاریان می‌خوانده‌اند، شاید در حضور خود سنائی.

غیر از سرخس و هرات تنها شهر دیگری که سنائی محتمل است دیده باشد نیشابور است که قصائد ۲۰۷ و ۲۷۳ و ۳۰۷ آن را تأیید می‌کند. فرار سنائی از نیشابور به هرات نیز روایت مربوط به آشنایی او با خیام در آن شهر مورد شک است. در یکی از نسخ خطی محل واقعه سرقه در کاروانسرا سرخس است نه نیشابور (رک. مکاتیب سنائی، چاپ نذیر احمد، ص ۷۸ بعد).

فصل ششم کتاب در شرح سومین دوره زندگانی شاعر در غزنه یعنی از حدود ۵۲۰ تا ۵۲۵ هجری است که در طی آن شاهکار خود حدیقه را سروده است. مؤلف با دلایلی نظر احمد آتش را که می‌گفت سنائی در تمام طول عمر آرزومند پیوستن به دربار یکی از سلاطین بوده است رد می‌کند. شهرهایی که وی پس از ترک غزنه به آن سفر کرده هیچ

کدام مقر درباری سلطنتی نبوده است. یکی از مشکلات سنائی هنگام تصنیف حدیقه حمله مخالفان بود که وی را متهم به بی‌اعتنایی نسبت به سه خلیفه اول راشدین می‌کردند. سنائی در حقیقت تعلق خود را به علویان در مقدمه نسخه حدیقه که آن را برای برهان الدین علی بن ناصر غزنوی بریانگر سابق الذکر نوشته و به بغداد فرستاده بوده است اظهار کرده مثنوی خود را «همچو قرآن پارسی» شمرده و محتویات آن را مأخوذ از نص و سنت و روش مشایخ خوانده و دلبستگی خویش را به امام علی مرتضی و فاطمه زهرا و دو فرزندشان بیان می‌کند و ضمن ابیات زیر از برهان الدین داوری می‌جوید:

تو که بردین شرع برهانی	به سر من که جمله برخوانی
تو چه دانی بیار و فتوی کن	نیست اندر سخن مجال سخن
گرتورا این سخن پسند آید	جان من ایمن از گزند آید
ور پسند تو نباید این گفتار	خود ندیدی، بجمله باد انگار

(حدیقه، ص ۷۴۶)

در اواخر نسخه کهنه حدیقه شعری هست در مدح مردی بنام قاضی احمد و گفته‌اند که وی در غزنه برای شاعر خانه‌ای ساخته بوده است. نمونه‌ای از موشکافیهای مؤلف کتاب بحث در شعر مزبور و رسیدن به این نتیجه است که «خانه» مذکور در آن شعر نسخه حدیقه است که قاضی احمد کتابت کرده بوده است (ص ۸۳-۸۴).

بخش دوم کتاب (ص ۸۷ تا ۱۴۲) در پنج فصل شامل بررسی دقیق نسخه شناسی و مباحث لغوی و عیب و هنرهای چاپهای گوناگون یک آثار سنائی یعنی دیوان و مثنویهای کوتاه و حدیقه الحقیقه و نوشته‌های منثور اوست. در مورد دیوان، مؤلف روش مدرس رضوی را فاقد اساسی روشن و مشخص خواه سنتی خواه علمی می‌داند و نقائص و اشتباهات اصولی او را نشان می‌دهد سپس نسخه‌های خطی موجود را معرفی می‌کند و درباره نسخه کتابخانه ملی فرهنگ که مدرس رضوی و منزوی و محقق آن را از روزگار سنائی دانسته‌اند بحث کرده دست کم قسمتهایی از آن را ساختگی می‌شمرد.

گفتار بعد در باب مثنویهای کوتاه منسوب به سنائی است و مؤلف هر کدام را بررسی کرده و سرایندگان آنها را مشخص نموده است. از جمله می‌گوید که غریب نامه خلاصه بهرام و بهروز (یا باغ ارم) تصنیف کمال الدین بنائی (متوفی ۱۵۱۲/۹۱۸) است. عشق نامه شرحی است منظوم بر سوانح احمد غزالی که سراینده آن شناخته نیست. استاد مدرس رضوی نیز آن را اثر طبع سنائی نمی‌دانسته (مقدمه مثنویات حکیم سنائی، ص چهار تا شش) مع ذلک آن را در مجموعه مثنویهای وی چاپ کرده است (ص ۴۷-۱۹).

عقلمانه که گاهی سنائی آباد خوانده شده تحریری است از مثنوی سلوت نامه اثر شاعری عباسی نام که گویا در قرن نهم/ شانزدهم می‌زیسته است. طریق التحقیق را سالها پیش ایران‌شناس سوئدی اوتاس ضمن کتابی مستقل دقیقاً بررسی کرده و معتقد است که کار شاعری است بنام احمد نخچوانی از قرن هشتم هجری. مؤلف به همین ترتیب همه مثنویها را حلاجی کرده و معتقد است که فقط کارنامه بلخ و سیرالعباد را می‌توان بفرس قاطع از حکیم سنائی دانست که هر دو به روش «شدرسنا» چند بار طبع شده است. فصل دهم به همین سیاق بحثی مفصل و عالمانه است درباره حدیقه شامل نکات و نظرهای جدید که حتی اشاره بدانها از حوصله این معرفی بیرون است.

بخش نهائی و سوم کتاب در ۱۰۴ صفحه (۱۴۵ تا ۲۴۸) مفصلترین و از نظری دلکشتترین قسمت این کتاب شریف است که در طی آن مؤلف به عوالم اندیشه و احساس شاعر پرداخته و کوشیده است تحولات روحی او را در هماهنگی با شرایط زندگی خانوادگی و محیط اجتماعی و سیاسی با استناد به سخنان و اشاراتش دنبال کند. وی پس از روزگار عنصری و فرخی و دیگران مکتب دوم غزنه را معرفی کرده می‌گوید چون علاءالدین جهانسوز غزنه را ویران کرد آثار شاعران این دوره، که ظاهراً چندان معتبر هم نبودند، از میان رفت و آنان که دیوانشان بر جای مانده است در خارج از غزنه می‌زیستند. پس از گفتاری در باب ابوحنیفه اسکافی و رشیدی و رونق شعر فارسی در لاهور، نویسنده مشخصات سبک دوره دوم غزنه را برشمرده و با دیده‌ای تیزبین و فراستی کمیاب از قابوس‌نامه و چهارمقاله و مخصوصاً دیوان مسعود سعد سلمان به نتایج بسیار مفید در باب شعر و دربار امرا در این زمان رسیده است.

فصل پانزدهم که اختصاص به اشعار تعلیمی سنائی یا مثنویات او دارد یکی از بهترین قسمت‌های این کتاب است و با گفتاری دراز در باب مثنوی سرایی فارسی شروع می‌شود و طی چندین مقاله راجع به بحر خفیف که از قدیم الایام بحر مطلوب مثنوی سرایان بوده، کارنامه بلخ و تحلیل مطالب آن و شباهتی که به هنرنامه مختاری دارد، سیرالعباد الی المعاد با تفسیر دقیق و رد ارتباط کمندی الهی دانته با آن و جستجو در ریشه تمثیلات سنائی (۲۰۰ تا ۲۱۸)، و سرانجام با گفتاری عمیق در باب حدیقه الحقیقه (۲۱۸ تا ۲۴۵) پایان می‌یابد. حدیقه چاپی خجمی دو برابر تحریر کهنه کتاب که فخری‌نامه خوانده می‌شده است دارد. اختلافات عمده موجود میان این دو تحریر دلیل بر ساختگی بودن بخشهای اضافی نیست و می‌توان پذیرفت که شاعر پس از ارسال تحریر نخستین به بغداد آنها را به کتاب افزوده باشد یا شاید دیگران پس از وفات سنائی این

بخشهای اضافی را که خود او سروده بوده است در نسج کتاب گنجانیده باشند. مؤلف این بخشهای اضافی را دسته‌بندی نموده و هر دسته را با شرح و تفسیر ارائه داده است. اما تفاوت فخری نامه و حدیقه الحقیقه فقط در بسط مطالب و شماره‌بندی و قصص فراوان نیست بلکه در ساختمان کتاب هم هست. حدیقه ترتیبی دقیق ندارد و مجموعه مقالاتی است غیر مرتبط با یکدیگر. ولی این آشفتگی در فخری نامه که سنائی شخصاً فراهم کرده بوده است دیده نمی‌شود. البته فخری نامه هم طرح روشن و مشخصی ندارد ولی از فقد قصه‌ها و مطالب اضافی در آن پیداست که کتابی بوده در اندرز با سلسله مباحثی کمابیش پیوسته به یکدیگر که مثنویهای مخزن الاسرار نظامی و اسرارنامه عطار در تقلید از آن ساخته شده است. نیز باید افزود که چهارچوب اصلی فخری نامه صرف اندرز بوده است و عطار و دیگران طرحی داستانی را جایگزین آن کرده‌اند.

این بود خلاصه‌ای از این کتاب بسیار آموزنده بدون اشاره به صدها مطالب و مباحث مهمی که به سبکی فشرده بدون حشو و زوائد عرضه شده است. در پایان کتاب بیش از ۳۰ صفحه یادداشت و سپس فهرست مآخذ و سرانجام فهرست کلی کتاب آمده است.

صرف نظر از مقداری غلطهای چاپی مانند ۱۸۷۲ بجای ۱۹۷۲ (ص ۹۵) و ۱۱۷۳ یا ۱۱۶۹ بجای ۱۰۷۳ یا ۱۰۶۹ (ص ۱۶۶) و اشتباهاتی ناچیز مانند درگزینی بجای درگزینی در جاهای مختلف و ابو یوسف شیرازی بجای ابن یوسف شیرازی و قراءتهای ناروا نظیر آن بجای آن (ص ۱۳۵/۴) و او بجای اوست (ص ۱۳۵/۱۲) و ایئت بجای ایئت (به سکون ن، ص ۱۷۴/۱ و ۲) و از بجای ز (ص ۳۲۴/۹) و gau و jau بجای گو و جو (ص ۲۳۱)، در چند مورد ترجمه‌های عبارات فارسی مشکوک بنظر می‌رسد که اشاره بدان را در پایان این معرفی بی‌ثمر نمی‌بینم. دکتر چیتیک ضمن مقاله‌ای در مجله انجمن خاورشناسی امریکا (JAOS، جلد ۱۰۵/۱۹۸۵، ص ۳۴۸) تعدادی از اشتباهات ترجمه را که در ص ۱۷۲ تا ۱۷۷ کتاب دیده می‌شود یاد کرده است و من از تکرار آن پرهیز می‌کنم.

در صفحه ۷ مؤلف محترم در بیت زیر

از خون شدن دل که می‌اندیشد آن جا که هزار خون ناحق به جوی است

کلمه پیش از آخر را جوی روان خوانده و چنین ترجمه کرده است:

Who cares about a heart turned into blood  
Where a thousand streams of innocent blood flow.

حال آن که مقصود گوینده این است که هزار خون ناحق تنها یک جو (غله) ارزش دارد. در فصل چهارم (ص ۳۵-۳۷) مؤلف چند بیت از کارنامه بلخ را که سنائی «در صفت پدر خویش» سروده است (مثنویهای حکیم سنائی، ۱۴۸-۱۵۰) ترجمه و تفسیر کرده است. در این ابیات سنائی پیری و رنجوری پدر خود را وصف نموده و از ثقت الملک طاهر بن علی وزیر خواسته است که از وی دستگیری کند. در این وصف مشکلی یا تضاد سخنی هست. شاعر از سویی می گوید «چار حسش ز آب و کار شده» و «قوتش نابکار گشته همه» و «باد بوقش بر آمده به شکم» (به عقیده مؤلف یعنی بجای قوت تناسلی، شکمش باد کرده است) و «قدم از کار خویش سیر شده» که همه بیانگر زوال نیروهای بدنی پدر است و از سوی دیگر می گوید که «حس ذوقش یکی هزار شده» و «شهوتش بیشمار گشته همه». مؤلف گرامی برای گریز از این تناقض «حس ذوق» را که در سیاق عبارات مزبور حس ذائقه معنی می دهد، «ذوق عرفانی» تعبیر نموده است و مصراع دوم را با استفاده از دستنویسی دیگر «شهوتش پیش بار گشته» خوانده و این گونه ترجمه کرده است:

His lust has all been weighed down under his burden.  
 وی همچنین در مصراع «آبرویش فرو شده به قدم»، قدم را بکسر حرف اول خوانده و ترجمه کرده است: His splendour has sunk back into primordial eternity.  
 بنظر می رسد که شاعر رویهمرفته طرحی مسخره آمیز از پدر پیر و درمانده خود عرضه کرده است که هر چند چهار حس بینایی و شنوایی و لامسه و شامه خود را از دست داده است هنوز حس ذائقه اش (که خوردن شرط قطعی زندگی است) باقی است و او محتاج به قوت و غذا و ناچار نیازمند کمک و زیراست. شهوت نیز ضروره مفید معنای جنسی نیست و دلالت بر میل و خواهش شدید و اشتها دارد، یا اگر تحریر نسخه دیگر را مرجح بدانیم بهتر است مانند استاد مدرس رضوی که در زیر نویس خود قید نموده است (مثنویها ۱۴۸) آن را «پیش تاز» بخوانیم نه «پیش بار» بدین معنی که پیش از رفتن پیر مرد شهوتش تاخته و در رفته است. کلمه قدم را نیز به گمان این بنده باید به فتح حرف اول خواند، یعنی شاعر می خواهد بگوید که آبروی پدرش ریخته و در زیر پا (به قدم) در خاک فرو شده است. سنائی ضمناً با استفاده از کلمه قدم (که در بیت بعدی نیز آمده است) در برابر «روی» صنعت تضاد یا طباق را بکار برده است.

مصراع دوم بیت ۱۰۰ را، که در متن چاپی آن جای یک واژه ناخوانا خالی مانده است، مؤلف «سر بیمار برسگیر شده» خوانده و واژه سوم را bridled ترجمه کرده است. بنده برسگیر و طبعاً معنی انگلیسی آن را جایی نیافتم.

ترجمه مصراع دوم بیت ۱۰۲ نیز خالی از سهو نیست. مفهوم «لاف گوی ستانه در توست» روشن است. فاعل لاف گویی، مانند مصراع پیش، پدر است نه «آستانه در» آن چنان که مؤلف فهمیده است.

در مصراع دوم بیت ۱۴ کارنامه بلخ (ص ۱۴۳) که می گوید «عرش و غزنین به نقش هر دو یکی است». سنائی از جناس خط بهره گرفته است که گویا مؤلف فاضل متوجه آن نشده است و به هر حال ذکر آن در ترجمه انگلیسی لازم است. در صفحه ۶۶، مؤلف بیت شماره ۷۸۵ سیر العباد را که می گوید:

شد مرا همچو شست ماهی کار همچو دریام کن به صد دینار  
۶۰ ماه یعنی پنج سال خوانده است در حالی که به قرینه دریا و نیز ادات تشبیه «همچو» غرض شاعر باید قلاب ماهیگیری بوده باشد که کار خود را بدان تشبیه نموده است یعنی مانند قلاب ماهیگیران به امید سودی اندک کار می کنم، تو با دادن صد دینار مرا مانند دریا ثروتمند و از رنج قلاب افکندن بی نیاز کن.

در ترجمه چند بیت از قصیده شماره ۲۴۵ (دیوان، ص ۵۶۳) سهوهای رخ داده است. نخست این که «ای کذا و کذا» و «ای چنین و چنین» دلالت بر خطابی یا عنوانی دارد شبیه به «ای فلان» که جای اسم مخاطب را می گیرد و بنابراین —————  
Mark, such-and-such, Mark, so-and-so صحیح نیست. «در وثاق آی و با کیسا بنشین» را مؤلف Go into your cabin and set yourself to work ترجمه کرده است. حال آن که مفهوم آن این است که در اطاق اندر آی و همنشین بزرگ یا بزرگان شو. بیت بعدی:

پیشم آرد دوات بن سوراخ قلم سست و کاغذ پرزین  
ادامه طنز است. دواتی که ته آن سوراخ باشد خالی از جوهر است و «سست» برای قلم صفتی زشت است و پرزین صفت است مرکب از پرز و پسوند «ین». کاغذ پرزین یعنی کاغذ پرزدار و ناصاف. ترجمه انگلیسی این بیت و توضیحی که در زیر نویس شماره ۴۱ صفحه ۲۶۳ کتاب حاضر آمده است قطعاً اشتباه است و پرزین، پر زیور نیست. ترجمه مصراع اول بیت زیر (قصیده ۲۱۵، دیوان ۴۸۹).

مژه (یا دیده) در چشم سنائی چون سنائی باد تیز گرسنائی زندگی خواهد زمانی بی سنن

بدین صورت May the look in the eye of a flash be as sharp as a lance (ص ۱۷۹) خطاست. مؤلف به گمان وجوب قطعی پرهیز از تکرار تخلص در بیت واحد «سنائی» را در مصراع اول برق روشنائی فهمیده است در صورتی که غرض شخص شاعر است.

در حدیقه (ص ۳۴۲) مصرع اولی بیت دوم بدین صورت آمده است: گشته پر دوده توده هامون. مؤلف کتاب حاضر آن را به نقل از یک نسخه خطی بدین گونه آورده است: گشته پر دوده و دوده هامون (ص ۲۲۹). وزن این مصرع بکلی مغشوش است و اصلاح آن جز با حذف واو ربط و افزودن کسره اضافه به کلمه سوم ممکن نیست و چون پردوده شدن دوده هامون (دوده دوم را مؤلف «کرم» ترجمه کرده است) مفهومی ندارد باید یا تحریر متن چاپی «توده هامون» را پذیرفت یا روایت نسخه‌ای دیگر را که بجای آن «دیده هامون» آورده است.

«گفتی جان همی کند بواللیل (یا واللیل)» (حدیقه ۳۴۴) را مؤلف «گفتی» نوشته است (ص ۲۲۹) که سخته دارد، و واژه سوم را به ضم کاف «همی گند» خوانده و چنین ترجمه کرده است: "By the Night" As if the soul recited "با حستمال نزدیک به یقین کاف را باید به فتح خواند و بواللیل (یا واللیل) فاعل جان کندن است، نه جان فاعل کردن که آن هم معنی «می خواند» (recited) ندارد. مفهوم مصرع و بیت صریح است و می گوید که صبحدم لشکر کشید و شب جان کند و فرومرد.

در حدیقه (ص ۳۵۲) این مصرع آمده است: کاندین خر سرای پویی تو. مؤلف محترم بجای آن «اندین خوسرای نوئی تو» آورده است. البته به نقل از دستنویسی ظاهراً کهنه‌تر (ص ۲۳۲)، و کلمه «نوئی» را Your lament ترجمه کرده است. صرف نظر از معنی مجموع بیت، کلمه «نوئی» یا غلط چاپی است و باید «نوحی» باشد یا ترجمه lament درست نیست. «نوئی» یعنی چه؟

در همان صفحه (۲۳۲) ترجمه این بیت

کانچه شوری ز رخ کند محلوج و آنچه تری تو را کند مفلوج

بصورت زیر:

Your confusion only cards your chin (i.e. dishonours you)

And your fear only paralyses you

درست بنظر نمی رسد و بنده نفهمیدم تری (اگر ترسی یا چیزی از قبیل آن نباشد) چگونه your fear معنی می دهد.

همچنان که در آغاز این مقاله گفته شد، به رغم این چند نکته ناچیز، این کتاب انصافاً نمونه ممتاز دقت علمی و موشکافی و نکته سنجی و همت بلند یک دانشمند حقیقی است و ایرانیان و ایران‌شناسان سپاسگزار مؤلف گرانقدر بوده امیدوار و منتظرند که استاد به وعده خود وفا کند و جلد دوم این کتاب بسیار نفیس را که اختصاص به انواع شعر مذهبی در دیوان سنائی خواهد داشت (ص XVII) هر چه زودتر منتشر نماید.



## لئوناردو عالیشان

*Encyclopaedia Iranica* (II)  
 Edited by Ehsan Yarshater  
 Routledge & Kegan Paul  
 London and New York, 1987

دایرة المعارف ایرانیکا، مجلد دوم  
 زیر نظر احسان یارشاطر  
 از انتشارات «روتلیج و کیگان پُل»  
 لندن و نیویورک، ۱۹۸۷

می خواستم بگویم ایرانیکا گُلی از خاک غربت رویده است. اما دیدم نه، صحبت از گل نیست، صحبت از گوشت و پوست و استخوان و جان است، صحبت از خود خود ایران است. مجزا از بُعد ذهنی و عاطفی ایران، «ایرانی» است که هسته اصلی هستی ما، و خُلق و خوی ما مخلوق و پرورده اوست. ایرانی هست که عینیت دارد و جهان بینی جمعی ما زاده آن است. ایرانی هست که قومیت ما را مشخص می کند و قوم ایرانی را از دیگر اقوام ممتاز می سازد. ایرانی هست که پردیسهای هخامنشی، آن باغهای محصور رشک انگیز، و «بهارستان» نفیس خسرو پرویز، و گلگشت مصلای حافظ، و گلزارهای زیبای قاجار، و فرش ساده رنگینی که ما هنوز با کفش به روی آن گام نمی نهیم، وجوه اشتراک خویش را در آن می یابند. آری، صحبت از این ایران است و صحبت از دایرة المعارف ایرانیکا است که جمیع ابعاد این ایران بزرگ را در بر می گیرد.

دایرة المعارف ایرانیکا *Encyclopaedia Iranica*، به گفته محمد جعفر محبوب (کیهان [چاپ لندن]، ۱۶ مارس ۱۹۸۹، ویژه نامه نوزی، ص ۱۸)، «مهمترین و اساسی ترین مرجعی است که تا کنون درباره ایران و تاریخ و تمدن و فرهنگ آن بنیان گذاشته شده است.» این دایرة المعارف به حدود ۲۰ مجلد بالغ خواهد شد، هر جلد حدود هزار صفحه، هر صفحه به قطع بزرگ (۲۲×۲۷/۵ سانتیمتر) و در دو ستون، هر ستون مشتمل بر حدود ۴۵۰ کلمه. سرپرستی هیأت تحریریه بین المللی آن به عهده احسان یارشاطر می باشد، که آغاز تلاشش برای واقعیت بخشیدن به این آرزوی بزرگ همگانی به سال ۱۳۴۸ باز می گردد، به زمانی که «بنگاه ترجمه و نشر کتاب» تحت نظارت وی بود (نگاه کنید به مقاله نامبرده محبوب) و به انتشار دانشنامه ایران اسلام به فارسی دست زد که انتشار آن تا سال ۱۳۵۹ ادامه داشت. اما استاد طرح دیگری نیز برای انتشار دانشنامه ای تفصیلی، درباره ایران به زبان انگلیسی داشت. آغاز این طرح دوم به سال ۱۳۵۱ باز می گردد و حاصل آن دایرة المعارف ایرانیکا است که مجلد دوم

آن در طی این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما قبل از این بررسی بطور اخص، باید نخست به ارزیابی اهمیت چنین پدیده‌ای پرداخت.

نخست باید به گفته دانشمند شهیر ایتالیایی، آلساندرو باسوانی (A. Bausani) اندیشید که نوشته است: «با استثنای بسیار نادر، از سال ۱۰۰۰ تا ۱۹۲۵ میلادی، تقدیر ایران این بوده است که ترکان بر وی حکومت کنند.» باید به این واقعیت تاریخی اندیشید و از خود پرسید که چگونه ایران از این ترکتازی هزار ساله جان سالم بدر برده است. باید پرسید چه باعث شد که از غلامان ترکی چون البتکین و سبکتکین، محمودی بوجود می‌آید که علی‌رغم تعصب و خونخواری فطری خود، به گفته عوفی دهها شاعر را به ثروت برساند و به گفته دولت‌شاه از چهارصد شاعر در دربارش حمایت کند؟ باید پرسید، چه باعث شد که از مظفریان که به اصل و نسب عربی خود فخر می‌ورزیدند شاه شجاعی بوجود آمد که حامی حافظ شود؟ چگونه از تیموری که از هفتاد هزار سرباز ایرانی در اصفهان صد و بیست کله‌منار ساخت، سلطان حسین بایقرائی پدید می‌آید که حامی جامی بود و دربارش مجمع هنرمندان و دانشمندان؟ و چنین پرسشها بسیارند و پاسخ همه نیز یکی است: ملتی مغلوب گروهی جبار شد و فرهنگی بر این جباران غالب گردید. این فرهنگ و تمدن ایرانی بود که بیگانگان مهاجم را به خود جذب و در خویش هضم نمود. ایرانی که ما بدان زنده ایم و بدان می‌بالیم فقط سرزمینی میان خلیج فارس و دریای مازندران نیست. ایران راستین ماورای کوه و رود و دشت است. ایران راستین همان تمدن و فرهنگی است که هویت ایرانی زاده و پرورده آن است.

در طی بیش از بیست و پنج قرن تاریخ، شاید بتوان گفت که ایران فقط دو بار از نقطه نظر فرهنگی مورد هجوم واقع شده. یک بار از سوی اعراب که به مسلمان شدن اکثریت ایرانیان انجامید و به گفته عبدالحسین زرین کوب به «دو قرن سکوت» که حاصلش تولد دوباره ایرانی مسلمان بود در سیستان و خراسان و طبرستان و...، و دیگر بار از سوی غرب بود که به تقلیدی نسنجیده از فرهنگی بیگانه اما زورمند منجر شد. محتاج تأکید نیست که از نظر اعتقادات، اسلام سرچشمه جهان‌بینی شعرای بزرگی چون سنائی و عطار و مولوی و حافظ و دیگران بوده است، و نیز بدون غرب نه راه آهن سراسری در ایران بوجود می‌آمد، نه پزشکی به مفهوم فعلی آن، و نه پدیده‌ای بنام مشروطیت. پس سخن نه از محکومیت اعراب است که دینی غیر طبقاتی به جامعه طبقاتی ساسانی آوردند، و نه محکومیت غرب که در رهبری علمی آن تردید نمی‌توان کرد. سخن از هویت ایرانی است که در این قرن با سرعت رو به تحلیل گذاشته است. سخن از بقای این هویت

است، سخن از ثبت کوششهای فرهنگی و اجتماعی و هنری و سیاسی و نظامی ایران است که ما به آنها سرافرازیم. سخن از روشن نگاهداشتن خاطره تمدنی کهن در تیرگی ایام کنونی است. در تیرگی چنین شبی است که دایرة المعارف ایرانیکا چون خورشید نیمروز تابستان می درخشد. در عصری که گذشته فخرانگیز ما تکفیر می شود و تاریخمان تحریف می گردد، این دایرة المعارف که آینه بی کم و کاست تمدن ما و زندگی حال و گذشته ماست در حکم چشمه آب زلالی است که در بیابانی خشک و مسموم از زمین بجوشد و مایه زندگانی شود. سخن از برتری نژادی و تعصب ملی نیست، سخن از خودشناسی است و این خود شناسی حاصل نمی شود مگر به دانش. انسانی که دیروزش را نشناسد فردایی ندارد. اگر به نام ایران بنشینیم و بگرییم و زاری کنیم ولی ایران را نشناسیم، یعنی درباره «ایران» دانشی نداشته باشیم، حکم عاشقی را داریم فارغ از معشوق، عاشقی که فقط عاشق عاشق شدن است و معشوقه برایش بهانه ای بیش نیست.

سخن از دانش بود و شناسایی ایران، و سخن از گنج دانشی که ایرانیکا در اختیار پژوهندگان و علاقه مندان و دانشجویان قرار می دهد. جلد اول آن مکرر موضوع نقد قرار گرفته، از جمله ژیلبر لازار در مجله آسیایی *Journal Asiatique* (شماره ۳، ۴ سال ۱۹۸۳)، حشمت مؤید در ایران نامه (شماره ۳ سال ۱۹۸۴)، مارک درسدن در مجله انجمن خاورشناسی امریکا *Journal of American Oriental Society* (شماره ۱ سال ۱۹۸۵)، ژان کالمار در مجله تحقیقات ایران شناسی *Studia Iranica* (شماره ژانویه سال ۱۹۸۸)، ریچارد فرای در مجله انجمن خاورشناسی امریکا (شماره ۱ سال ۱۹۸۸)، محمد جعفر محبوب در کیهان (شماره نوروز سال ۱۳۶۸) و ورنر اینه در مجله خاورشناسی آلمان *ZDMG* (شماره ۲، سال ۱۹۸۸) آن را مورد بحث قرار داده و ارزش علمی آن را باز نموده اند. در این جا سخن از بررسی جلد دوم ایرانیکاست. نخستین مقاله درباره «انامکت» (*Anāmaka*) است که نام دهمین ماه قدیم ایرانی در گاهشماري هخامنشی است، بقلم محقق ایران شناس آلمانی رودیگر شمیست (*Rüdiger Schmitt*)، و واپسین مقاله بقلم محمد دبیرسیاقي راجع به آثار الوزراء است کتابی که سیف الدین عقیلی در ۸۹۲ هجری در هرات تألیف کرده، و همین دو مقاله تا حدی بازگویی دامنه و وسعت مطالب ایرانیکاست.

تمامی مقالات ایرانیکا بوسیله بهترین یا یکی از بهترین متخصصین فن نوشته شده اند. تمامی این مقالات ارزنده و آموزنده اند و مستند: مستند به این معنی که همه بر اساس مآخذ دست اول و با ذکر دقیق مراجع است و جمیع آنها کتابنامه ای در پی دارند

که کار پژوهشگر را بسیار آسان می‌کند. بعنوان مثال می‌توان به مقاله «اتابک اعظم» (میرزا علی اصغر خان امین السلطان) بقلم ژان کالمارد (Jean Calmard) -استاد دانشگاه پاریس رجوع کرد، در سیزده صفحه، با رجوع به همه منابع موجود. به گفته ظریفی، اگر دانشجوی کاهلی بخوهد راجع به اتابک اعظم رساله دکتری بنویسد، کافی است که فقط به کتابنامه این مقاله رجوع کند که در طی آن نه تنها کتب و مقالات، بلکه رساله‌های چاپ نشده‌ای هم که در مورد این وزیر نوشته شده‌اند درج شده. و مقالات بی‌نقص و جامعی از این قبیل بسیارند. یکی دیگر از این نوع مقالات مقاله «عروض» (Arüz) بقلم استاد فقید انگلیسی ل. پ. الول ساتن (Laurence P. Elwell Sutton) است که نمونه جامعی از تحقیق و روشنی گفتار و حسن تألیف است. اگر قبلاً استادی یا دانشجویی مایل بود راجع به اوزان عروضی شعر فارسی چیزی بیاموزد می‌بایست به چندین کتاب و مقاله رجوع می‌کرد و سرانجام نیز محتملاً تشنه لب بازمی‌گشت. در حالی که اکنون می‌توان با خواندن این مقاله و رجوع به هشت جدول و نمونه‌های متعدد و روشنگر آن و با اندک تأمل و تعمقی با اوزان شعر فارسی بخوبی آشنا شد. همچنین باید از یک رشته مقالات تفصیلی تحت عنوان Art History (تاریخ هنر ایران)، Archeology (باستان‌شناسی) و Architecture (معماری) یاد کرد. عنوان «تاریخ هنر» در یازده بخش و نود و هفت صفحه توسط استادان برجسته و متخصص در دوره‌های مختلف نوشته شده است. در این میان اگر کسی احیاناً احساس نماید که مقاله استادانه کالمایر (Peter Calmayer) آن چنان که باید و شاید به «تفسیر» هنر هخامنشی پرداخته است، می‌تواند مقصود خود را در مقالات دیوید استروناک (David Stronach)، از جمله در نیمه دوم مقاله «آپادانا» بیابد.

از مقالات بسیار جالب مقاله فیروز توفیق است در باب «عشایر» در ایران که نه تنها به وصف عشایر مختلف ایران پرداخته بلکه اصول اقتصادی و اجتماعی زندگی عشایری و نیمه عشایری را در ایران به بهترین وجهی آشکار ساخته. دیگر مقاله بسیار ارزنده و آموزنده و یلم فلور (W.M. Floor) است در باب «اصناف» و نیز مقاله جامع برایان اسپونر (Brian Spooner) است در باب «مردم‌شناسی» (Anthropology) با کتابنامه‌ای تفصیلی. یکی از برگزیده‌ترین مقالات به نظر اینجانب مقاله «آستان قدس رضوی» است در دوازده صفحه توسط مرحوم محمد تقی مصطفوی، مرحوم عبدالحمید مولوی، و ابراهیم شکورزاده، شامل تاریخ بناها و اداره آستان قدس و اساس مالی آن. تعداد زیادی از مقالات علمی توسط دیوید پینگری

(David Pingree) استاد تاریخ علوم اسلامی در دانشگاه براون نوشته شده، از آن جمله مقاله «اسطرلاب» که در آن از ساختمان اسطرلاب و مصارف آن و جنبه‌های صنعتی اسطرلابهای ایران مفصلاً بحث شده. طبعاً نمی‌توان حتی از مقالات بسیار اساسی این مجلد در این جا نام برد، با این همه نمی‌توان از مقالات متعدد بانومری بویس (Mary Boyce) استاد دانشگاه لندن در باره آیینهای ایران باستان و آثار و آداب مذهب زرتشتی، و مقالات ورنر زوندرومن (Werner Sundermann) درباره آثار مانوی، و مقالات متعدد ادموند بازورث (C.E. Bosworth) درباره جغرافیای تاریخی ایران و تاریخ قرون اولیه اسلامی و مقالات جغرافیایی پلانول (Xavier Planohl) و مقالات بسیار محققانه دانیل بالان (D. Baland) درباره تاریخ و جغرافیای افغانستان و مقالات شاپور شهبازی در مسائل تاریخی ایران باستان یاد نکرد. مؤلفان این مقالات هر کدام در رشته تخصصی خود خدمات عمده‌ای به ایران‌شناسی انجام داده‌اند و نگارنده خود را مدیون تمامی استادانی می‌داند که با تألیف مقالات تحقیقی از گذشته و حال ایران و سهمی که در تمدن بشری دارد سیمای دقیقی به بهترین صورت ترسیم کرده‌اند و راه تحقیق را در بسیاری مسائل که قبلاً هیچ تحقیق نشده بود گشوده‌اند.

و اما می‌گویند که در بررسی هر کتابی، «نقدی» نیز باید ارائه داده شود. من خود را در آن مقام نمی‌بینم که بر این «انجیل عجم»، این اثر علمی والا که تاکنون نظیری در تحقیقات ایران‌شناسی نداشته است نکته‌ای بگیرم. پس آنچه که خواهد آمد فقط اشاراتی است به نکاتی چند که در ضمن مطالعه به ذهنم خطور نموده.

نخست آن که شاید ضروری نداشت اگر شیوه نویسه‌گردانی (transliteration system) که در آغاز مجلد اول آمده است، در آغاز مجلد دوم نیز می‌آمد تا برای کسی که دسترسی به جلد اول نداشته باشد مشکلی پیش نیاید. با وجود دقت مشهود تدوین کنندگان ایرانیکا گاهگاه به برخی اشتباهات چاپی در آن برخورد می‌کنیم که در اصطلاحات و اضافاتی نیز که در آغاز مجلد آمده است ذکر نشده‌اند. این گونه موارد را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود. نخست آنهایی که خواننده خود درخواهد یافت، مثلاً "raward" در سطر دوم مقاله "Ašī" که باید "reward" باشد. از این گروه طبعاً ضرر چندانی به مطلب نمی‌رسد. ولی هستند کلماتی هم که یا از زبانهای دیگر برگردانده شده‌اند یا نام خاص‌اند و اشتباه چاپی در آنها ممکن است برای پژوهشگر تازه کار ایجاد اشکال نماید. مثلاً نام دانشمند سوئدی Geo Widengren که در صفحه ۷۲۸، ستون دوم، سطر شانزدهم، بصورت G. Wiedengren آمده است. نکته سوم آن که گاه

موضوعاتی در جایی که قاعده باید بیابند دیده نمی شوند و یا بالعکس. مثلاً بحث سکه‌هایی که در سالهای اولیه اسلامی در ایران به تقلید سکه‌های ساسانی ضرب شده انتظار می رفت بعدها در ذیل Numismatics بیاید، در حالی که در ذیل Arab-Sasanian Coins آمده که در حقیقت رعایت این اصطلاح رایج میان سکه شناسان است. یا مقاله بسیار فاضلانه بانوبویس درباره نجات دهنده آخرالزمان در دین زرتشت زیر نام Astvat.arata که کمتر مانوس است آمده، در حالی که خواننده کم سوادى مثل بنده احتمالاً زیر عنوان Saosiant — Messiah به جستجوی آن می پرداخت. هر چند یادداشتی در آغاز مجلد توضیح می دهد که برای مطالبی که زیر دو یا چند عنوان می تواند بیاید از هر عنوان به عنوانهای دیگر رجوع داده می شود ولی بطور کلی مطلب زیر عنوانی خواهد آمد که مطابق ترتیب الفبایی اول قرار می گیرد مثلاً «آهن» و «آبیاری» ذیل این دو عنوان آمده نه Iron و Irrigation. از این رورجوع Archery به «کمان» استثنائی بر این قاعده است و پیداست که تحصیل مقاله آن هنگام چاپ Archery امکان پذیر نشده بوده است. اما این همه، همه حرف است. و در برابر ارزش علمی و استواری و اتقان مقالات و دقتی که در طبع ایرانیکا با آن همه علامات مخصوص بکار رفته در خور ذکر نیست و بقول حشمت مؤید فقط «برای دل عیبجویان» است و بس. وسعت دامنه اطلاعاتی که در ایرانیکا بدست داده شده بحدی است که برای هیچ کس، حتی دانشمندترین افراد میسر نخواهد شد که از عهده نقد جز معدودی مقالات که در تخصص اوست برآید. مثلاً منتقدی که مورخ است چه طور می تواند درباره مقالات علمی یا هنری اظهار نظر کند و کسی که در عرفان یا ادبیات تخصص دارد چگونه می تواند بود به نقد مقالات گیاه‌شناسی یا مقالات جغرافیایی پردازد؟ اما بناچار و باز بصورتی گذرا به ذکر چند نکته پراکنده و کلاً بی اهمیت اکتفا می کنم.

مثلاً شاید ضروری نداشت اگر در کتابنامه «انیران» مقاله فاضلانه استاد فقید امیل

بنونیست E. Benveniste: "L'Erān-Vēž et l'origine légendaire des Iraniens," BSOAS (1934): 265-274

نیز ذکر می شد، چرا که بدون ادراک درستی از ایران مفهوم درستی از «انیران» حاصل نمی شود. یا مثلاً زیر نام انکلساریا (Anklesaria) زندگینامه سه زرتشتی دانشمند پارسی آمده است، اما در هیچ کدام اشاره ای نشده به این که کدام یک از آن سه تن استاد زبان پهلوی صادق هدایت بوده است، گو این که این مسأله ممکن است کاملاً کم

اهمیت باشد اما برای علاقه‌مندان به ادبیات نوین ایران جالب خواهد بود. اگر اشتباه نکنم، مقصود بهرام گور انکلساریاست. ذیل "Apocalyptic" (آنچه که در باب، آخرالزمان پیشگویی شده است)، دو مقاله دیده می‌شود، یکی از لحاظ دین زرتشتی، نوشته بانومری بویس، و دیگری از نظر اسلامی نوشته پونوالا (Poonawala). نخست نگران بودم مبدا پونوالا همان مقاله‌ای را که در دایرةالمعارف اسلام (*Encyclopaedia of Islam*) در این باب نوشته است بی‌کم و کاست چسندانی در این جا نیز آورده باشد. اما در کمال خوشوقتی متوجه شدم که خیر، چنین نیست، و وی از تمامی تحقیقاتی که بعد از نوشته نخستین او منتشر شده است بخوبی بهره برده و در نتیجه این مقاله بسیار کاملتر و سودمندتر از مقاله او در دایرةالمعارف اسلام است. و مقاله بویس (که وی در سالهای اخیر برای بنده حکم مرجع تقلیدی را یافته است) در باب ادیان پیش از اسلام ایران بطور اعم و دین زرتشتی بطور اخص، شاهکاری است که مرا بی اختیار به تمجید و امتنان وا می‌دارد. تنها نکته‌ای که در خاطر می‌خلد اشاره نکردن مؤلف به آیین آخرالزمانی قوم اوستایی قبل از زرتشت است، چه از قرائن چنین برمی‌آید که در دین این قوم کیخسرو کیانی نقش قهرمان آخرالزمان را ایفاء می‌کرده است و آن «نبرد نهائی» ظاهراً همان جنگ کیخسرو با افراسیاب بوده است و احتمالاً به همین علت پس از خاتمه نبرد و مرگ افراسیاب، کیخسرو «ناپدید» می‌شود! چه نه می‌شد وی را به مرگ طبیعی از صحنه راند و نه می‌شد او را زنده جاوید در میان آدمیان نگاهداشت. پس کیخسرو بصورت یکی از «جاودانان خفته» در آمده است که روزی به یاری سوشیانت، مُنجی و مسیحای زرتشتی، از خواب برخواید خاست. شباهتهای جالبی بین کیخسرو و کورش و موسی موجود است که نمی‌توان آنها را تصادف محض دانست. از خطر مرگ که هر سه تن را در طفولیت تهدید می‌کند گرفته تا ظهور مجددشان و نبردشان با پدر بزرگ مادری خود و برانداختن وی، تا لقب "anointed one" (تقدیس شده، مقدس) که اشعیاء نبی برای کورش بکار برده و بعداً برای «مسیح» یا نجات دهنده بکار گرفته شده، همه حاکی از چنین سمتی در آخرالزمان برای کیخسرو است که گویی در مورد کورش بعنوان اُسوه‌ای (archetype) برای شاهنشاه آرمانی تکرار شده است. امید است که این نکته در ذیل «کیخسرو» یا "Messianism in Iran" در آینده مطرح شود.

جنبشهای سیاسی - مذهبی متعددی که در یکی دو قرن نخست هجری در ایران صورت گرفت نیز غالباً ناظر به ظهور مهدی و نجات دهنده‌ای اند و در ذیل همین عناوین درخور ذکراند.

مقاله «آرش» در دو بخش آمده است، یکی نوشته احمد تفضلی که آرش را آن‌طور که در ادب کهن آمده است معرفی نموده، و دیگری نوشته ویلیام هنوی (William Hanaway) که آرش را در ادب معاصر مورد مطالعه قرار داده است. همان‌طور که هنوی آورده است، آرش در ادبیات معاصر ما نمادی از نجات‌دهنده سیاسی شده است در حالی که قبل از کتاب داستانهای ایران باستان که احسان یارشاطر در سال ۱۳۳۶ منتشر ساخت، خبری از آرش در ادبیات فارسی نبود. همچنان که هنوی متذکر شده، آرش بعنوان نجات‌دهنده برای نخستین بار در قصه «آرش در قلمرو تردید» نادر ابراهیمی (۱۳۴۲) به محک آزمایش گذاشته شد. اما اثر مهم ادبی دیگری نیز در این باب وجود دارد که متأسفانه ذکر نشده و از کتابنامه نیز افتاده است، و آن آرش بهرام بیضائی است که در سال ۱۳۴۲ نوشته شده و در تابستان ۱۳۵۶ برای نخستین بار بچاپ رسیده است و در حد خود شاهکاری است.

«اردبیل» طی سه مقاله مورد بحث قرار گرفته. در مقاله سوم که به ابنیه تاریخی و مذهبی آن اختصاص دارد، ضرری نداشت اگر بخش کوتاهی نیز به فولکلور اردبیل اختصاص می‌یافت و به سنگ مرموزی که راجع به آن گزارشهای مفصلی نوشته‌اند اشاره می‌شد. در مورد این سنگ می‌توان به مقاله «اعتقادات مردم اردبیل در مورد سنگ باران زا» از داریوش به‌آذین (در مجله بررسیهای تاریخی، سال ۱۲، شماره ۴، مهر/آبان ۲۵۳۶، ص ۱-۲۲) که تحقیقی است جامع و کامل، با تفسیری احتمالاً نادرست رجوع شود. به علت رابطه این سنگ با باران و آب، و چون آنها را در ایران باستان الهه آنها بوده است، به آذین این سنگ را مربوط به این الهه می‌داند. ولی با در نظر گرفتن این که میترا از سنگی به دنیا می‌آید، و نیز یکی از معجزات مهم وی که در چندین معبد میترای منقوش است جاری ساختن آبهاست از سنگ به وسیله تیری که از کمان خود رها می‌کند (رک. به: M.J. Vermaseren, *Mithras: The Secret God*, London, 1963, 85-8) و با در نظر گرفتن این موضوع که برخی از مراسم میترای در مراسم بابکیه محفوظ مانده است (رک. Geo Widengren, "Babakiyah and the Mithraic Mysteries," *Mysteria Mithrae*, edited by Ugo Bianchi, Leiden, 1979: 675-696).

و این که بابکیه در ارمنستان و آذربایجان پایگاه داشتند، می‌توان به این نتیجه محتملتر رسید که این سنگ باران‌زای اردبیل با میترا ارتباطی داشته است. طبعاً این مسأله را می‌توان در آینده، طی مقاله میترائیسم مطرح ساخت. باید امید داشت بخشی از آن مقاله به میترا در فولکلور ایران بطور اعم و در فولکلور آذربایجان و فارس قدیم بطور اخص



اختصاص بیابد.

مقاله «عارف قزوینی» به دو بخش تقسیم شده. نیمه نخستین، شرح حال عارف است بقلم جلال متینی، و نیمه دوم آن درباره موسیقی عارف بقلم خانم مارگارت کیتون (Margaret Caton). درباره عارف نوشتنی زیاد است و همیشه خطر زیاده نویسی هست. شاید بهترین چیزی که بتوان در مورد عارف گفت همان است که خود عارف گفته «... اگر من خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم، وقتی تصنیفهای وطنی ساخته‌ام که ایرانی از هر ده هزار نفر یک نفرش نمی‌دانت وطن یعنی چه» [یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، جلد دوم، تهران ۱۳۵۱، ص ۱۶۱].

مقاله «ارمنستان و ایران» در هفت بخش مفصل و با همکاری ده دانشمند عالیقدر نوشته شده است. بهترین این مقالات به آقایان رودیگر شمیت (Rüdiger Schmitt)، ه. پاپازیسیان، و هـرولد بیلی (Sir Harold Bailey)، مقدم استادان ایران شناس، و دوست دانشمند جیمز راسل (James Russell) تعلق دارند. گفتنی در این باب بسیار است و زمان و مکان کم، لذا فقط به ذکر چند نکته کوتاه می‌پردازم. نخست آن که بانوماری - لویز شومون (M.L. Chaumont) در صفحه ۴۲۶، ستون دوم، گرگوری را که مؤسس مسیحیت در ارمنستان است، احتمالاً یونانی دانسته و یونانی معرفی نموده است بی آن که برای اثبات این نظر دلایلی بدست بدهد. در حالی که در تمامی تواریخ سنتی ارمنستان این شخص بعنوان مردی از خاندان اشکانی سورن شناخته شده است و تا به امروز نیز نام گرگوری با لقب «پارتو» (Partev) = «پهلوی» می‌آید که اشاره‌ای است مستقیم به اصل و نسب اشکانی وی. دلایلی دیگر نیز برای اثبات این مدعا هست که بزودی در مقاله‌ای که در دست انتشار دارم خواهد آمد. اما افسوس خوردم که چرا گرگوری در اثری که راهنمای محققین است و سالیان دراز مرجع پژوهشگران خواهد بود باید یونانی معرفی شود. نکته دوم آن که مقالة وَن اسبرک (E. Van Esbroeck) که درباره مورخین ارمنی عصر ساسانی است می‌توانست اندکی مفصلتر نوشته شود، چرا که بسیاری از ایران شناسان و بخصوص محققین ایرانی، از این منابع بی‌اطلاعند و با این مراجع مهم ناآشنا. نکته سوم مسأله قتل عام ارمنه در سالهای جنگ جهانی اول به دست ترکان است که بلا تردید بزرگترین فاجعه ملی آنان محسوب می‌شود و متأسفانه فقط در هفت سطر و با ذکر یک مأخذ صادق ولی بی‌اهمیت [اسماعیل رائین، قتل عام ارمنستان (تهران، ۱۹۷۳)] مطرح شده است. نکته نهائی مسأله زروان است در ارمنستان. جیمز راسل اخیراً در کتاب بسیار ارزنده و مفصلی که در باب دین

زرتشتی در ارمنستان [ J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, 1987. ] نوشته است، و نیز در طی مقاله ایرانیکا بصورتی غیر مستقیم اظهار نموده است که مذهب زروانی در ارمنستان رواج نداشته است و این تنها نکته‌ای است که بنده بر سر آن با وی توافق ندارم. در تاریخ توماس آرتزرونی Thomas Artsruni, *History of the House of Artsrunik*, translated by Robert W. Thomson, Detroit: Wayne State University Press, 1985, p.68

که در قرن دهم میلادی نوشته شده، آمده است که «نوح را سه پسر بود: زروان، تاتیان، و پاپتوستی که عبارتند از سام، حام، و یافث.» در جایی دیگر (ص ۷۰) همان مورخ می نویسد: «آدرا مالیک و ساناسار با قوایی قوی به کوه سیم آمدند که این کوه به یاد جدشان سام نامگذاری شده بود همان طور که ایرانیان «زارِ واند» را به نام «زروان» می خوانند.» باز در جای دیگر (ص ۸۸) توماس می نویسد: «او (زرتشت) آن چنان منحرف بود که گفت سام، فرزند نوح، زروانی نوین است که نخستین خدایان می باشد.» و نیز موسی خورنی مورخ معروف ارمنی که «هرودوت ارمنستان» خوانده شده

در Moses Khorenat'i, *History of the Armenians*, translated by Robert W. Thomson, Cambridge, Mass. 1978:78.

می نویسد «...حکام ارمنستان زروان، تاتیان و پاپتوستی بودند که به نظر من عبارتند از سام، حام، و یافث.» و می افزاید: «در نواحی شرقی ارمنستان سام را زروان می خوانند» (ص ۸۰). می دانیم که کوه سیم کنار دریاچه وان در ترکیه امروزی قرار دارد، و نیز می دانیم که حماسه شفاهی و ملی ارمنه «داود ساسون» در حوالی قرن نهم، از آن ناحیه که بخش ساسون را نیز در بر می گیرد برخاسته است. احتمالاً می توان گفت که آن کوه اختصاص به زروان داشته است و بعد از مسیحیت زروان جای خویش را به سام، فرزند نوح، باخته است. و به دلایل متعدد دیگری که در این مختصر نمی گنجد، بنده معتقدم که «مهر شیر شکل» که یکی از قهرمانان حماسه ملی نامبرده است، همان زروان است که در میترائیسم رومی بصورت ایزدی «شیر سر» جلوه می کند و تندیسهای متعددی از وی در حفاریهای معابد میتراپی بدست آمده است. خلاصه کلام آن که بحث زروان در ارمنستان، علی رغم تحقیقات ارزنده دکتر راسل، بحثی است که هنوز به نتیجه قطعی نرسیده است.

در مقاله اول اشکانیان (Arsacids: i. Origins) شاپور شهبازی درباره خاستگاه آنان توضیحات مفیدی داده است، چنانچه در این مقاله نه فقط از منابع اولیه ای چون طبری و ثعالبی و بیرونی استفاده شده، بلکه به مراجع متأخری چون گوتشمید، سلوود

ولوکونین نیز استناد شده است. شاید بد نبود اگر یکی دو نوشته از محققی بنام J. Wolski نیز به کتابنامه این بخش افزوده می شد، زیرا وی در مورد خاستگاه و اصل و نسب اشکانیان سالهای متمادی است که آثاری منتشر می سازد، هر چند آثار ولسکی در کتابنامه مقاله مفصل بعدی که راجع به سلسله اشکانیان است (بقلم کلاوس شپمن Klaus Schippmann) دیده می شود و بنابراین می توان گفت چیزی از ایرانیکا فوت نشده است.

همچنین در مقاله بسیار مفید و محققانه شهبازی درباره «اسب» و اهمیت آن در ایران پیش از اسلام، افزودن یکی دو مرجع به کتابنامه مفصلی که در ذیل مقاله آمده است شاید بیفایده نباشد:

- 1) Ernst Herzfeld, *The Persian Empire*, edited from the Posthumous Papers by Gerald Walser, Wiesbaden, 1968:2-5.
- 2) Nina Garsoïan, "the Locus of the Death of Kings: Iranian Armenia -The Inverted Image," *The Armenian Image in History and Literature*, ed. by Richard G. Hovannisian. Malibu, CA: Undena, 1981: 27-64

علی قلی اعتماد مقدم، «سوار، شهبسوار (شوالیه) در شاهنامه فردوسی»، هنر و مردم در دو بخش.

آنچه گذشت فقط راجع به نیمه اول مجلد دوم دایرةالمعارف ایرانیکاست، و خواننده خود می تواند قضاوت کند که در این مجلد آموختنی چه بسیار است، چه زحمتی در تألیف آن بکار رفته و چه دانشی در آن نهفته است. به گفته حشمت مؤید این دایرةالمعارف «شناسنامه مردم ایران است» گنجی است که به کمترین رنجی میسر می شود.

بی تردید اهمیت دایرةالمعارف ایرانیکا بمانند هر دایرةالمعارف دیگری در درجه اول وابسته به ارزش مقالات و شهرت علمی نویسندگان آن است. ولی در ضمن از این موضوع بسیار مهم نیز نباید غافل بود که وقتی متجاوز از چهارصدتن از استادان و دانشمندان متخصص در رشته های مختلف ایران شناسی از سراسر جهان دعوت دایرةالمعارف ایرانیکا را برای نگارش مقاله های علمی در رشته های تخصصی خود می پذیرند، دلیلی جز این ندارد که آنان احسان یار شاطر سرپرست این دایرةالمعارف بزرگ را بعنوان یک شخصیت ممتاز و برجسته و صاحب نظر ایرانی در زمینه های گوناگون ایران شناسی می شناسند، و با کارهای پژوهشی او آشنایی کافی دارند، و از شهرت و اعتبار علمی وی در مجامع بین المللی ایران شناسی در آسیا و اروپا و امریکا نیز آگاهند.

زیرا برآستی بندرت کسی را می‌توان یافت که مانند وی در رشته‌های مختلف دارای تألیفات ارجمنندی باشد. چنان که بطور نمونه تحقیقات او درباره اشکانیان و ساسانیان و مزدک و دین وی به همان اندازه از اعتبار علمی برخوردار است که پژوهش‌هایش در زمینه لهجه‌های ایرانی: آذری، تاتی، و آشتیانی، و یا نقاشی معاصر ایران، و یا ادب معاصر ایران در کتاب ایران در آستانه دهه هفتاد. پس باید آرزو کرد که استاد یارشاطر همچنان سلامت و فعال به کار بزرگ خود ادامه دهد و دستیارانش از جمله استاد ایران شناس نروژی آقای شروو (Prods O. Skjaervo) و دوست سخت کوشم منوچهر کاشف نیز در کنار وی به خدمات علمی خود ادامه دهند.

# نگاهی بخند کتاب‌ها

حمید دباشی

## غلط ننویسیم<sup>۱</sup>

یکی از کتابهایی که اخیراً در ایران منتشر شده و بحثها و نظریات بسیار حادی را باعث بوده کارپر ارزش ابوالحسن نجفی تحت عنوان غلط ننویسیم یا فرهنگ دشواریهای زبان فارسی است. در این کتاب مؤلف به حل و فصل برخی از رایجترین اغلاط در فارسی جدید همت گمارده است. در این کتاب علاوه بر لغات و ترکیباتی نظیر «لشکر/ لشگر» و «جهیزیه/ جهازیه» و «بعض شبها/ بعضی شبها» به صور صحیح برخی عبارات مثل «آنچه را گفتم/ آنچه را که گفتم» و «برگها از درخت فرو افتاد/ فرو افتادند» نیز توجه شده است. کتاب بصورت الفبایی تنظیم شده و طی آن از کلمه «ابتدائاً» که در فارسی معمولتر است تا «ابتداءً» که ضبط عربی آن است، و کلمه «یکم» که علی‌رغم ایراد بعضی از فضلا بر صحت آن در لیلی و مجنون نظامی آمده است بترتیب و بدقت آمده است. این قبیل کتب که یکی از ضروری‌ترین مراجع برای نوشتن صحیح است در زبانهای دیگر دنیا مثل انگلیسی بسیار معمول و مورد استفاده عموم نویسندگان است. اما چون در زبان فارسی متأسفانه سابقه این قبیل کتب بسیار کوتاه است هنوز برخی مسائل اساسی در ترجیح کلمه یا عبارتی بر کلمه یا عبارت مشابهی وجود دارد. قبل از ابوالحسن نجفی، استاد سعید نفیسی در کتاب درمکتب استاد به برخی از اغلاط فاخش و مصطلح و صور صحیح آنها اشاره کرده بود، جسته و گریخته هم کتاب و مقالاتی نظیر «غلط مشهور» عبدالرسول خیامپور در نشریه دانشکده ادبیات تبریز (فروردین ۱۳۲۷)، و کتاب بسیار مختصر غلط ننویسیم نگارش فریدون کار (تهران ۱۳۳۰)، و برخی از قسمتهای یادداشت‌های علامه قزوینی به مسائلی از این قبیل پرداخته بودند. ولی کار بسیار دقیق و

منظم و شیوه استدلال معقول و مستند نجفی زحمتی منحصر بفرد است. ایشان با تکیه بر برخی متون پایه ادبیات فارسی نظیر اسرار التوحید، المعجم فی معایر اشعار العجم، تاریخ بیہقی، مرصاد العباد، کشف المحجوب و غیره صورت صحیح هر کلمه یا ترکیب یا عبارت را ضبط نموده است. مثلاً در ضبط صحیح «کعب الاحبار» (با «ح» حطی) که عوام بغلط آن را کعب الاخبار (با «خ») می گویند، اشاره ای هم به جوامع الحکایات عوفی هست که در آن «کعب الاحبار» آمده است. در صفحات مجله نشر دانش در چند مقاله برخی از مفردات این کتاب مورد بحث و انتقاد نیز قرار گرفته است. خود نجفی هم تعلیقه ای بر این کتاب نوشته است. از قرار اطلاع در چاپ جدید این کتاب قرار است اغلاط غلط نویسیم اصلاح شود. جای امیدواری است که این کتاب بعد از آن که سالها مورد توجه و نقد و تحلیل اهل فن قرار گرفت بصورت یکی از مراجع قابل اعتماد فارسی نویسی مورد استفاده عموم قرار گیرد. اخیراً از دوست صاحب‌نظری شنیدم که اصولاً صرف نوشتن کتابی که صور صحیح و «رسمی» کلمات فارسی در آن ضبط شده باشد کار غلطی است و نوعی اهانت به فارسی عامیانه و مصطلح. اما راوی فکر می کرد بلکه این دو مقوله را باید از یکدیگر تفکیک کرد، ثبت و ضبط اصطلاحات و تکیه کلامهای عامیانه از آن دست که انجوی شیرازی و احمد شاملو به آن همت گماشته اند امری بسیار ضروری و درخور توجه است. ولی این مقوله را با حفظ و تداوم صور صحیح کلمات و عبارات فارسی که به هر حال ما در قبال صحت آنها مسؤولیم نباید خلط کرد. زحمت بسیار با ارزش ابوالحسن نجفی در تحقیق و ضبط این کلمات علی رغم برخی ایرادها که اهل فن بر آن گرفته اند قابل تقدیر است.

\*\*\*

## خراج در فقه اسلامی<sup>۲</sup>

دکتر حسین مدرسی طباطبایی تحقیق بسیار جامع و مبسوطی پیرامون مسأله خراج در فقه اسلامی انجام داده که با همین عنوان از طرف سازمان انتشاراتی بریل منتشر شده است. در این کتاب بعد از بحث مفصلی پیرامون اصطلاحات مختلفی که در متون فقهی شیعه و سنی در پیرامون خراج آمد: است، مؤلف به موازین فقهی امر خراج در شرع مقدس پرداخته است. فصل سوم کتاب حاوی بحث بسیار سودمندی درباره زمین و عوارض مختلفه مترتب بر آن است. این بحث بخصوص درخور توجه کسانی است که در زمینه تاریخ اقتصادی کشورهای اسلامی تحقیق می کنند. زحمت مراجعه به دهها بلکه صدها مرجع پراکنده را دکتر مدرسی بنحو بسیار قابل تحسینی کشیده است بقسمی که این

کتاب با اطمینان خاطر می‌تواند مورد استفاده متخصصین علوم اقتصادی قرار گیرد. اما دایرة شمول فصل چهارم کتاب بسیار وسیعتر است و بخصوص کسانی که در زمینه علوم اجتماعی و سیاسی تحقیق می‌کنند از بحث دقیق و موثق دکتر مدرسی پیرامون ارتباط «خراج» با دولت، مرجعیت دولت و مسؤولیت در مقابل حکام غیر مشروع می‌توانند استفاده کنند. این فصل همچنین شامل بحث بسیار مهمی درباره دامنۀ اختیارات و مشروعیت «امام» در حیطة جمع آوری خراج است، توجه نویسنده به منابع شیعی، علاوه بر منابع سنی، از مشخصات و یژه این تحقیق ارزشمند است. آخرین فصل این کتاب بحث مبسوطی است درباره نحوه اخذ خراج که جوانب مدیریت و سرپرستی عوارض مالیاتی را مورد بحث قرار می‌دهد. دکتر مدرسی مآلاً قائل به چهار دوره مختلف در رشد عقاید فقهی پیرامون خراج در تسنن و سه دوره مجزا در تاریخ عقاید فقهی در همین باب در منابع شیعی است. توجه دقیق به این مراحل تاریخی و بازتابهای سیاسی و اجتماعی آنها بر مورخین جوانب سیاسی و اقتصادی صدر اسلام واجب است. از مطالب بسیار جالبی که دکتر مدرسی در قسمت استدراکات آورده است باید از ارفاق انحصاری که برخی از فقها نسبت به اعراب اعمال داشته‌اند یاد کرد. مالک، صاحب مذهب مالکی در تسنن، بعنوان مثال قائل به اعمال «حدّ» در مورد کسی بود که عربی را ایرانی خطاب کند، اما اگر ایرانی عرب خطاب می‌شد حدّی بر او مترتب نبود.

\*\*\*

### شاعرآینه‌ها<sup>۳</sup>

در سفر اخیرم به لوس انجلس برای شرکت در کنفرانس مطالعات خاورمیانه کتاب جدید دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی را بر بساط کتابفروشیها دیدم و خریدم و بابت آن دوازده دلار وجه رایج پرداختم. شاعرآینه‌ها عنوان زیبایی است که دکتر شفیعی به بررسی خود از سبک هندی و شعر بیدل داده است. این کتاب تحقیق بسیار ارزشمندی است پیرامون اشعار و احوال میرزا عبدالقادر عظیم آبادی متخلص به «بیدل» متولد ۱۰۵۴ هجری در عظیم آباد پتنه در هندوستان و متوفی ۱۱۳۳ هجری قمری در بنگاله. کتاب شامل دو قسمت است یکی مقدمه مفصلی درباره بیدل و دیگری مجموعه غزلهایی از شاعر بانتخاب دکتر شفیعی. قسمت مقدمه خود شامل چند بخش است که برخی از آنها مثل مقاله «بیدل. دهلوی» و مقاله «نقد بیدل» قبلاً بترتیب در مجله‌های هنر و مردم و راهنمای کتاب بچاپ رسیده بود و برخی دیگر نیز مثل «حافظ و بیدل در محیط ادبی ماوراءالنهر» و «سبک شناسی بیدل» از نوشته‌های چاپ نشده دکتر شفیعی است که در

این کتاب برای اولین بار چاپ شده است. در قسمت غزلها جمعاً ۲۸۲ غزل آمده است. علاوه بر این تعدادی از رباعیات بیدل نیز در انتهای کتاب آمده است. در آخرین قسمت کتاب همچنین بخشی به توضیح برخی اصطلاحات و تعبیرات که برای کسانی که با زبان شعری بیدل آشنایی ندارند ضروری است اختصاص یافته است. متن کتاب متأسفانه مملو از اغلاط چاپی است. نمی‌دانم فرمهای مطبوعه را چرا نویسنده محترم تصحیح نکرده یا اگر کرده چرا مطبوعه منظور نکرده است. علائم و نقطه‌گذاریهای متن مقدمه هم سرشار از زیاده‌رویهای مخلّ و برخی اوقات نابجاست. خاطریم هست متن مقدمه بسیار عالمانهٔ دکتر شفیعی بر اسرار التوحید تصحیح وی که بحق یکی از معدود شاهکارهای علمی چند دههٔ اخیر است هم مبتلا به این روش نقطه‌گذاری بی‌رویه و بلکه آزار دهنده بود. بحث کوتاه ولی بسیار منطقی ابوالحسن نجفی در غلط نویسیم دربارهٔ «واو» عطف/ویرگول به نظر حقیر راهنمای بسیار مفیدی برای پرهیز از زیاده‌روی نامعقول در استفاده از این علامت نامأنوس است. «واو» عطف در بسیاری موارد براحتی می‌تواند جایگزین ویرگول شود. ولی اخیراً استفاده از این کالای وارداتی و خواهر خوانده‌اش «علامت نقل قول مستقیم» متأسفانه بصورت مرض واگیری درآمده است. بهر تقدیر.

همان‌طوری که دکتر شفیعی در مقدمهٔ خود توضیح داده است اغلب ایرانیان با بیدل آشنایی ندارند. در حالی که در خارج از مرزهای فعلی ایران در سرزمینهای فارسی‌زبانی نظیر افغانستان «بیدل را در کنار حافظ و در مواردی بیشتر از حافظ می‌پسندند.» به دلیل این غربت بیدل و زبان شعری او یا بقول نویسندهٔ کتاب «سنت ادبی» وی در ایران اذن دخول به حریم افکارش مستلزم برخی مقدمات ضروری است که مؤلف به بهترین وجهی تهیه دیده است. ولی نکتهٔ درخور اهمیتی که دکتر شفیعی در مقدمهٔ خود خاطرنشان می‌کند دایرهٔ شمولی وسیعتر از شعر بیدل دارد. «التذاذ از شعر بیدل»، بقول او «مانند التذاذ از هر شعر «نوآیینی» نیاز به مقدماتی دارد که مجموعهٔ آن مقدمات را می‌توان «سنت ادبی» پیرامون آن شعر نامید. شعر مدرن فارسی (مثلاً شعر نیما یا سهراب سپهری یا فروغ و حتی شاملو و اخوان نیز...) اگر برای کسی که از مجموعهٔ تحولات فرهنگی این صد سال بیخبر باشد خواننده شود بجای التذاذ از آن بی‌گمان خواهد خندید و حق با اوست...» دکتر شفیعی که خود یکی از برجسته‌ترین شاعران نیمایی است یکی از صالحترین اشخاصی است که دربارهٔ تحولات زیبایی‌شناسی در شعر نیمایی و مقایسهٔ آن با شعر کلاسیک فارسی می‌تواند اظهار نظر کند. اما شاید مفهوم «التذاذ» بعنوان انگیزه



و محکی همه شمول محلی از اعتبار در قلمرو شعر معاصر نداشته باشد. بصریف همان تحولات فرهنگی که دکتر شفیع از آنها یاد می کند مقولات و موازین دیگری، انگیزه ها و عواطف پیچیده تر و گسترده تری از «التذاذ» محل اعتبار و محک نقد این شعر است. بیدل، اما علی رغم برخی نوآوریهای بسیار دلنشین در شعر کلاسیک فارسی همچنان در قلمرو ضوابط و معائیر سنتی قابل ارزیابی است. شعر بیدل اما به مذاق ایرانیان آشنا با شعر سنتی خود که ضوابط و موازین آن توسط ابرمردانی مثل حافظ و سعدی و رومی و فردوسی چهارمیخ ذهنیات شده است شعری عجیب می نماید. خود شفیع کدکنی می گوید «بیدل کشوری است که بدست آوردن و یزای مسافرت بدان باسانی حاصل نمی شود و به هر کس اجازه ورود نمی دهد ولی اگر کسی این و یزا را گرفت تقاضای اقامت دائم خواهد کرد.» این هم نمونه ای گویا به حکم تقاضانامه مهاجرت به سرزمین بیدل:

مژده به گلها برید یار به گلشن رسید	منتظران بهار بوی شکفتن رسید
جام تجلی به دست نورزایمن رسید	لمعه مهر ازل بر در و دیوار تافت
فکر عبارت کراست، معنی روشن رسید...	نامه و پیغام را رسم تکلف نماند
گاه گذشتن گذشت وقت رسیدن رسید	بیدل! از اسرار عشق هیچ کس آگاه نیست

\*\*\*

#### خاطرات مصدق<sup>۴</sup>

به همت دکتر کاتوزیان سال گذشته کتاب ارزشمندی درباره محمد مصدق به زبان انگلیسی بطبع رسید. این کتاب حاوی مقدمه جامع و مبسوطی است به قلم دکتر کاتوزیان درباره دکتر مصدق و نقش او در نهضت ملی ایران. قسمت متن کتاب عبارت از خاطرات دکتر مصدق است که توسط دکتر کاتوزیان و امین به انگلیسی روان و سلیسی ترجمه شده است. مقدمه دکتر کاتوزیان که بالغ بر ۸۰ صفحه است یکی از بهترین ارزیابیهای موجود در تجزیه و تحلیل یکی از مهمترین شخصیت‌های سیاسی تاریخ معاصر ایران است. در این مقدمه زندگی دکتر مصدق از بدو تولد تا مرگ مورد تجزیه و تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است. مطالب این مقدمه می تواند نقطه شروع بسیار اساسی برای ارزیابی تاریخ لیبرالیسم در سده اخیر در ایران باشد. تجربه های تاریخی ایرانیان با سنت‌های سیاسی لیبرالیسم که در عصر حاضر در زمان مصدق به نقطه عطف قابل توجهی می رسید با دخالت امریکا متوقف ماند. برخورد متفکران و سیاستمداران ایرانی با افکار لیبرالیسم که به اوائل قرن نوزدهم و گسیل دانشجویان به اروپا توسط عباس میرزای

قاجار باز می‌گردد هنوز چنان که باید مورد مطالعه قرار نگرفته است. حتی تجارب سیاسی لیبرالیسم بعد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اخیر هم هنوز محتاج بررسیهای تازه‌ای است. جای امیدواری است که دکتر کاتوزیان که در این زمینه صاحب‌نظر است به تحقیقات مشابهی همت گمارد.

\*\*\*

### الْجَمَل<sup>۵</sup>

سال گذشته از دکتر محمود مهدوی دامغانی ترجمه نابی از کتاب شریف الجمل شیخ مفید به فارسی بطبع رسید. جنگ جمل که در خلال آن طلحه و زبیر به همدستی عایشه همسر حضرت محمد (ص) بر علیه حضرت علی (ع) قیام کردند یکی از حساسترین اتفاقات دوره خلافت امام اول شیعیان و خلیفه چهارم مسلمین بود. کتاب جمل شیخ مفید یکی از مهمترین منابع تاریخی این واقعه و از اهم منابع شیعی پیرامون امامت و خلافت حضرت امیر (ع) است. شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ه.ق.) علاوه بر ثبت تفصیلی واقعه جمل وارد برخی از مباحث کلامی از قبیل امامت و عصمت و حقانیت ائمه شیعه نیز شده است. از این نظر مواضع کلامی وی که حفاصل بین شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ه.ق.) و شیخ طائفه طوسی (متوفی ۴۶۰ ه.ق.) می باشد حائز کمال اهمیت است. توفیق مترجم را در ترجمه و تحشیه این گونه متون اساسی تاریخ تشیع آرزو مندیم.

\*\*\*

### فیلم و سیاست در جهان سوم<sup>۶</sup>

حدود یک ماه پیش در کتابفروشی هاروارد واقع در شهر کمبریج ایالت ماساچوست به کتابی برخوردیم تحت عنوان فیلم و سیاست در جهان سوم به انگلیسی، ویراستار کتاب شخصی است به اسم جان د. ه. داویننگ. با این که مخلص از این عبارت بيقواره «جهان سوم» که بیکباره هند و مکزیک و اندونزی را به یک چوب می‌راند دل‌خوشی ندارد، کتاب را ورق می‌زدیم و دیدیم که بله ظاهراً ایران هم جزء ممالک جهان سوم است و جمشید اکرمی هم در این کتاب مقاله‌ای دارد تحت عنوان «بهار عقیم: سینمای سیاسی ایران در سالهای ۱۹۷۰». کتاب را خریدیم، و مقاله اکرمی را در قطار از بوستون به فیلادلفیا خواندم. مقاله بسیار جالبی است و مطالب آن بسیار آموزنده. از کسانی که در زمینه سینمای ایران تحقیق و مطالعه کرده‌اند علاوه بر جمشید اکرمی باید از حمید نفیسی یاد کنم که یکی از فاضلترین و پرکارترین محققین در این زمینه است. دکتر بیل بیمن را

هم برخی اوقات دیده‌ام که مطالبی دربارهٔ سینما و تئاتر ایران می‌نویسد. استاد پیتز چلکوفسکی هم که البته از اساطین معتبر هنرهای نمایشی در ایران است و اخیراً شنیده‌ام که کتاب ارزشمند وی دربارهٔ تعزیه به فارسی هم ترجمه شده است. یکی از کسانی که به عقیدهٔ مخلص اطلاعات با ارزش و نظریات بسیار دقیقی دربارهٔ هنرهای نمایشی در ایران دارد ولی متأسفانه کمتر دست به قلم برای کارهای تحقیقی می‌برد پرویز صیاد است. اما از جمشید اکرمی سال گذشته یا بلکه دو سال پیشتر فیلمی دیدم با عنوان «رؤیاهای تباه شده» («Dreams Betrayed») که طی آن وی ارزیابی بسیار جالبی کرده بود از اوضاع سینمایی ایران در یکی دو دههٔ قبل از انقلاب. هر چند بسیاری از اظهار نظرهای برخی اشخاص در این فیلم نظیر بیل بیمن مصداق کلنگ از آسمان افتاد و نشکست را داشت. اما آن مقولهٔ دیگری است فعلاً بگذریم. در این مقالهٔ «بهار عقیم» جمشید اکرمی تاریخچهٔ بسیار مختصر و مفیدی از بدو هنر سینما در ایران از اوایل قرن بیستم در زمان مظفرالدین شاه قاجار بدست می‌دهد. از قرار اطلاع اکرمی اولین کسی که در ایران فیلم سینمایی را بمعرض تماشای عموم قرار داد خیر خوش ذوقی بود بنام ابراهیم خان صحاف باشی که در سال ۱۹۰۵ میلادی اولین سالن نمایش را در تهران تأسیس می‌کند. اما اقبال این ابراهیم خان صحاف باشی چندان بلند نبود چون که حرکت هنری او مورد اعتراض بعضی از روحانیون وقت واقع می‌شود و مظفرالدین شاه امر به تعطیل تشکیلات و آپارات حضرت می‌دهد. از قرار، این ابراهیم خان مشروطه طلب هم بوده که خوب البته مزید بر علت بوده است. نفر بعدی که برای ورود صنعت سینما در ایران اقدام می‌کند شخصی است بنام «روسی خان» که بقرار اطلاع اکرمی از پدری انگلیسی و مادری روسی متولد، اما مقیم ایران می‌شود. روسی خان که لابد سرنوشت ابراهیم خان صحاف باشی را در پیش روی داشته است دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۰۷ در بحبوحهٔ مشروطه خواهی سالن سینمای دیگگری را راه می‌اندازد و این بار او درست مخالف مشروطه‌بازی است. در نتیجه روسی خان برخلاف ابراهیم خان صحاف باشی از حمایت کافی در باربر علیه روحانیون مخالف برخوردار می‌شود و می‌تواند نه تنها برخی فیلمهای فرانسوی را بمعرض نمایش بگذارد بلکه خود او گاه گاهی فیلمهای مستند می‌ساخته و به ملت نشان می‌داده است. اما اقبال این روسی خان هم چندان توفیری با آن ابراهیم خان نداشته است، چه بزودی محل سینمای او تبدیل به میدان نبرد مشروطه خواهان و مستبدین می‌گردد. بالاخره انقلابیون می‌ریزند و تشکیلات و آپارات روسی خان را هم روی سرش خراب می‌کنند و او هم بقول ایرج

پزشک‌زاد در ماشاء‌الله خان در دربار هارون الرشید «ضرب فی چاک محبت» و سر از پاریس در می‌آورد. بعد از این مقدمه تاریخی، جمشید اکرمی شرحی درباره سینمای تجاری ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ می‌دهد و سپس قسمت عمده مقاله خود را به تجزیه و تحلیل مفیدی از سینمای هنری ایران و کارگردانان برجسته‌ای چون مسعود کیمیایی، داریوش مهرجویی، پرویز صیاد و دیگران اختصاص می‌دهد. متأسفانه تعداد صفحاتی که برای این مقاله در اختیار اکرمی قرار داده بودند بسیار محدود بوده است و او از بسیاری مطالب به اشاره‌ای اکتفا کرده است. و اما روش تبدیل کلمات فارسی به انگلیسی در این کتاب مثل «قاجار» و «صحاف باشی» روشی «من‌درآوردی» است و از اصول صحیح پیروی نمی‌کند. به هر تقدیر مقاله بسیار آموزنده و مفیدی است. توفیق جمشید اکرمی را در کارهای بیشتری در این زمینه آرزو مندیم.

#### یادداشتها:

۱ - ابوالحسن نجفی، غلط نویسیم: فرهنگ دشواریهای زبان فارسی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.

2 - Hossein Modarressi Tabataba'i, *Kharaj in Islamic Law*, London: Anchor Press Ltd., E.J. Brill Ltd., 1983.

۳ - دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، شاعر آینده‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل. تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.

4 - Dr. Mohammad Musaddiq, *Musaddiq's Memoirs: The End of the British Empire in Iran*. London: Jebhe, 1988.

۵ - شیخ مفید، کتاب الجمل، ترجمه و تحشیه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۷.

6 - John D.H. Downing (ed.), *Film & Politics in the Third world*. New York: Autonomedia, 1987; chapter 12, Jamsheed Akrami, "The Blighted Spring: Iranian Political Cinema in the 1970's," pp. 131-144.

# حبرهای ایران‌شناسی

## پروین اعتصامی در شیکاگو گزارش یک کنفرانس

هنگامی که آخرین روزهای سرد و یخ زده زمستان سمج و سنگین ۱۳۶۷ می‌رفت تا گردونه دوار ایام را به اولین روزهای خجسته بهار ۱۳۶۸ بسپرد، در این ینگه دنیا در حیاطها و ساختمانها و سالنهای دانشگاه شیکاگو واقع در شهر شیکاگو در ایالت ایلینویز صحبت و ذکر شاعر بلند آوازه ایرانی خانم پروین اعتصامی بر سر زبانها و بر مدار دلها بود. چه روزگار غریبی است این روزگاران که چه آوازه‌های آشنا در چه محیطهای دیگرگونه به گوش آدمیان می‌رسد. به هر تقدیر.

یاد یادآور این بقول مرحوم علامه قزوینی ملکه شاعران ایرانی در دانشگاه شیکاگو بمناسبت برگزاری کنفرانسی بود درباره پروین اعتصامی بهمت دکتر حشمت مؤید و دکتر محمد توکلی - ترقی و همکاری راوی این اخبار. از تاریخ هفدهم تا نوزدهم ماه مارس ۱۹۸۹ (۲۶ تا ۲۸ اسفندماه ۱۳۶۷) برخی از صاحب‌نظران و محققین ادبیات فارسی نتیجه مطالعات خود را درباره افکار و احوال و اشعار خانم اعتصامی با یکدیگر و نیز با جمعی از اساتید و شاگردان دانشگاه و علاقه‌مندان مقیم شهر شیکاگو در میان گذاشتند. منظور اصلی کنفرانس که برخورداردی تازه و نقاد با شعر پروین اعتصامی بود در محیطی بسیار گرم و دوستانه برگزار گردید. همزمانی این جلسات با حلول سال نو ایرانی از جمله مواردی بود که این گردهمایی را بصورتی بس دلنشینتر از صور معمول درآورده بود. برای ایرانیانی که بهر تقدیر از اصل خود دور مانده اند جلساتی از این قبیل فرصتهایی بس عزیز و نادر است که طی آن روزگار وصل خویش را حتی اگر به لحظه‌ای بس گذرا باز می‌جویند.

برگزاری این کنفرانس بدون همت برخی از اشخاص و سازمانها که حتی المقدور

کمک‌های مالی و معنوی مختلفی کرده‌اند میسر نمی‌بود. در درجه اول مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه شیکاگو که میزبان این کنفرانس بود از هیچ‌گونه کمکی دریغ نوزید. بنیاد مطالعات فرهنگ ایران، مرکز مطالعات و تحقیقات ایرانی، جامعه فرهنگی ایرانیان مقیم شیکاگو و نیز انجمن فرهنگی پارس هر یک به سهم خود کمک‌های مالی شایسته‌ای در جهت تسهیل این گردهمایی نمودند. همچنین از ابوالفتح اعتصامی برادر پروین اعتصامی که اعضاء کنفرانس را مرهون عواطف و محبت‌های خود نموده بودند نیز باید سپاسگزار بود. ولی بیش از هر کس و هر سازمان دیگری ایرانیان مقیم شهر شیکاگو بودند که بیدریغ و از روی هیچ انگیزه‌ای مگر عشق به فرهنگ پر بار مرزو بومی که از آن برخاسته‌اند، برگزاری این گردهمایی شایسته را عملی ساختند.

مجلس معارفه و خوش‌آمد کنفرانس ساعت ۸ شب در حضور عده‌ای از اساتید و دانشجویان دانشگاه شیکاگو و نیز برخی از ایرانیان مقیم شیکاگو در سالن آیدانولیس تشکیل شد. عرض خوش‌آمد به حضار و تشکر از افراد و سازمان‌هایی که کمک‌های مالی و معنوی به برگزاری کنفرانس کرده بودند به عهده ناقل حقیر این اخبار بود. بعد از آن دکتر مؤید شرح مبسوطی تحت عنوان «جایگاه پروین در ادبیات فارسی» ایراد نمود که طی آن جوانب مختلف شعری وی را با دیگر نام‌آوران خطه ادب فارسی مقایسه کرد. دکتر مؤید طی سالیان متمادی در معرفی پروین اعتصامی به انگلیسی‌زبانان سعی بلیغ کرده است. و از جمله چاپ جدیدی از دیوان خانم اعتصامی با کسب اجازه از ابوالفتح اعتصامی و با مقدمه‌ای از دکتر مؤید را سازمان انتشاراتی مزدا به سرپرستی دکتر احمد جباری منتشر کرده است. علاوه بر این منتخبی از اشعار پروین راوی به انگلیسی ترجمه کرده و همراه یادداشتها و مقدمه و مؤخره‌ای از طریق همین انتشارات مزدا در دسترس دانشجویان و علاقه‌مندان قرار داده است. همچنین ترویج افکار و اشعار خانم اعتصامی از طریق مقالات دیگری به فارسی و انگلیسی از مهمترین خدمات دکتر مؤید است. در خاتمه جلسه معارفه مهین قنبری و دکتر حسن اقبالی از ایرانیان صاحب‌دل مقیم شیکاگو منتخباتی از اشعار پروین اعتصامی را بطرز بسیار مؤثر و دلنشینی قرائت کردند. حکایت غریبی بود شنیدن صدای سخن پروین اعتصامی چنین خوش و شیوا، لرزان و گریزان، در این گوشه گرم و روشن در دل شبی چنین سرد و تاریک از هول آخرین نفس‌های سرد زمستان. یادگاری گریزان از خاطرات دور افتاده، صدای پروین صدای آشناییهای مألوف ما در دل پر اضطراب این غربت ممتد که ما در این ینگه دنیا خانه خود می‌خوانیم. روز شنبه اولین جلسه کنفرانس به بررسی افکار و احوال پروین اعتصامی در خلال

اشعار او اختصاص داشت. بررسی عقاید سیاسی و اجتماعی او را راقم این سطور تعهد کرده بود. در خلال این بررسی مواضع سیاسی شاعر بخصوص در رابطه با اخلاقیات اجتماعی او مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. سپس دکتر فرزانه میلانی از دانشگاه ویرجینیا دربارهٔ حجابهای متنوع شعری پروین اعتصامی صحبت کرد. فرزانه میلانی که مشغول نوشتن کتابی دربارهٔ تنوع حجابهای تمثیلی در ادبیات فارسی است پروین اعتصامی را شاعری شناساند که علی‌رغم قیود مختلفهٔ اجتماعی توانست به خودآشنایی اصیلی از هویت یک زن ایرانی دست یابد. بعد دکتر محمد رضا قانون‌پرور از دانشگاه میشیگان دربارهٔ مدینهٔ فاضلهٔ پروین اعتصامی صحبت کرد. قانون‌پرور معتقد بود که محیط شعری پروین اعتصامی بمثابه فضای مسدود گلخانه‌ای است که در آن عواطف و عناصر فکری مشخص و معین قابل رویش و پرورش است. در خاتمهٔ جلسه برخی سؤالات و اظهارنظرها از جانب حاضرین عنوان شد که سخنرانان بدانها پاسخ گفتند. ریاست جلسه را دکتر افسانهٔ نجم‌آبادی از دانشگاه هاروارد عهده‌دار بود.

جلسهٔ بعد از ظهر به برخی مطالعات تطبیقی بین پروین اعتصامی و دیگر شاعران اختصاص داشت. ابتدا خانم دکتر ریوان ساندلر از دانشگاه تورنتو به مقایسهٔ مفاهیم و مضامین شعر کلاسیک (پروین اعتصامی) و شعر مدرن (فروغ فرخزاد، سهراب سپهری، احمد شاملو و غیره) پرداخت. پرداختن به مقایسه‌هایی از این دست یکی از اساسی‌ترین تلاشها برای نقد شعر سنتی و مدرن ایران و نیز بدست دادن محکی معتبر برای مقایسه این دوست. قدر مسلم آن است که غریزهٔ شعری مستمری که طی قرون متمادی در قوالب عروضی کلاسیک عرضه شده است بعد از انقلاب نیمایی به صورت و اسباب تازه‌ای دست یافته است. فقط از طریق ارزیابی وجوه تشابه و تفریق بین این دو نوع شعر است که هر دو مورد استنباط دقیقتری قرار می‌گیرند. سخنران بعدی دکتر فریدون فرخ بود که به برخی وجوه تشابه بین اشعار پروین اعتصامی و اشعار لیدی مری ماننگیو شاعر قرن هیجده انگلیس پرداخت. تشابه اوضاع اجتماعی انگلیس در این دوره با اوضاع اجتماعی ایران در زمان پروین اعتصامی بقول فریدون فرخ عکس‌العملهای بالنسبه مشابهی را در این دو شاعر زن ایجاد کرده است. یکی از مهمترین عواید این قبیل مقایسه‌ها بین شعرا و نویسندگان ایرانی و خارجی رهایی از وضع منتزع و تجریدی فعلی است که مسائل تاریخی و ادبی ایران در محدودهٔ مسدود و مجزایی از ادبیات جهانی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. از قبیل مطالعاتی نظیر آنچه دکتر فرخ عرضه کرد بحث و تحقیق دربارهٔ ادبیات فارسی از بحثهای بسیار دقیق و حائز اهمیت است که در زمینه‌های نظری هم انجام شده

بهره‌مند خواهد شد. آخرین سخنران این جلسه دکتر مارگارت میلز از دانشگاه پنسیلوانیا بود که در دانشکده ادبیات عامه (فولکلور) تدریس می‌کند. دکتر میلز یکی از برجسته‌ترین فولکلور شناسان امریکایی است که سالها در ایران، افغانستان و پاکستان مشغول تحقیق و جمع‌آوری ادبیات عامه بوده است. وی طی سخنرانی بسیار جالبی به تجزیه و تحلیل اشعار فی البداهه شاعری گمنام از افغانستان پرداخت. «مادر فیروز» شاعری عامی از اهالی هرات است که خانم مارگارت میلز در اوایل دهه ۱۹۷۰ اشعار و بدیهه سراییهای وی را در هرات ضبط کرده است. لطف این سخنرانی در ارتباط تلویحی آن با غریزه قصه‌گویی در شعر پروین اعتصامی بود که بسیار مورد توجه اشخاصی نظیر دکتر میلانی که به زمینه‌ها و انگیزه‌های مشابهی در شاعر ایرانی پی برده بودند قرار گرفت. از این گذشته توجه به اشعار و عواطف درونی زنی عامی که در کمال لطافت احساسات درونی خود را به شعر و سجع باز می‌گوید ما را متوجه جوانب گسترده‌تری در تجلی جوهر شعر در آدمی می‌کند. ریاست این جلسه را دکتر حافظ فرمانفرمایان استاد تاریخ دانشگاه تکزاس در آستین عهده‌دار بود. در پایان این جلسه جواد جعفری که تا کنون دو مجموعه شعر و نوشته از وی تحت عناوین سوغات دل و پلنگ بچاپ رسیده است یکی از اشعار خود را برای حضرات قراءت کرد که در آن شعری را که پروین اعتصامی برای سنگ مزار خود سروده تضمین کرده بود.

بعد از اتمام جلسه در حدود ساعت پنج بعد از ظهر، اعضاء کنفرانس نیز خود را برای شرکت در برنامه مبسوطی که برای جشن سال نو ایرانی بتوسط برخی از ایرانیان مقیم شیکاگو تهیه دیده شده بود آماده کردند. از ساعت هشت بعد از ظهر مهمانان دسته دسته برای شرکت در جشن نوروزی به دانشگاه آمدند. محوطه ورودی سالن را چراغهای روشن، چهره‌های روشنتر، لبهای خندان و لباسهای نوپر کرده بود، و نیز خردسالانی چند در جامه‌های نو، نازها همه خریدار، نامها همه ایرانی، لهجه‌ها همه فرنگی، دو سه عبارتی به فارسی، بقیه جملات همه انگلیسی. بترتیب قد گویی از بچه‌ها به بزرگترها فارسی نوسان داشت، هر چه بالاتر می‌رفتی فارسی، هر چه پایینتر می‌آمدی انگلیسی. پای استوار انگلیسی زبانهای ایرانی بر زمین امریکا، سر سنگین فارسی زبانهای دیرین بر هوا. هوای هر کجا غیر از امریکا. هوای ایران شاید. یا خاطرات ایران. یا تصورات مزمن و صیقل داده شده ایران. عده‌ای از مدعوین پزشکان ایرانی مقیم شیکاگو و خانواده‌هایشان بودند. حاضران در این جلسه مردانی محترم، زنانی دلگرم، انسانهایی بزرگوار، همه صمیمی و گرم، دستها و دلها باز، آغوشها گشوده، لبها خندان، دستهای



محبت، بقول اخوان، یازیده، کَلّی عَزّت و احترام.

بعد از صرف شام نوبت سخنرانی دکتر متینی بود. بعد از معرفی مختصری از او و حرمت علمیش توسط دکتر مؤید، جلال متینی از پایداری ایرانیان در حفظ زبان و ملیّت و آداب و رسوم خود سخن گفت. او می‌گفت که چگونه ایرانیان علی‌رغم پذیرش اسلام به حفظ سنن ملی خود همت گماردند. وی شواهد و مثالهای متعددی از متون شعر و نثر قرن چهارم هجری تا زمان حاضر به تأیید این نکات آورد. سخنرانی با استقبال و ابراز احساسات شدید حضار مواجه شد. در پایان این سخنرانی، دکتر مؤید را با دسیسه‌ای پنهانی غافلگیر کردیم. قبلاً به همدستی برخی از دوستان پوستر مخصوصی را که بمناسبت کنفرانس پروین اعتصامی تهیه شده بود به امضای همه شرکت‌کنندگان در کنفرانس رسانده بودیم و در اسرع وقت در عصر یکشنبه با زهم بهمت دکتر توکلی - ترقی و نیز همکاری آقای نعیم نیلی یکی از شاگردان دورهٔ دکتری ادبیات فارسی در دانشگاه شیکاگو قاب زیبایی گرفتیم. این قاب عکس خانم اعتصامی را که در ضمن تمبر مخصوصی را که اخیراً بافتخار وی در ایران چاپ کرده‌اند بدان چسبانده بودیم، دکتر متینی از جانب همهٔ ما و به پاس خدمات دکتر مؤید به ایشان اهدا کرد. دکتر مؤید نیز متقابلاً از اعضای شرکت‌کننده در کنفرانس سپاسگزاری کرد. در خاتمهٔ این جلسه برنامهٔ موسیقی دلنشینی بود که طی آن الهام ضیایی و دکتر پرویز موفق با پیانو و ویولن قطعاتی برای حضار نواختند.

ساعت نه و نیم صبح روز بعد راهی سالن کنفرانس برای آخرین جلسه سخنرانی دربارهٔ پروین اعتصامی شدیم. ریاست این جلسه را دکتر گیتی نشأت از دانشگاه ایلینویز عهده‌دار بود. اولین سخنرانی را فرشتهٔ داوران ایراد کرد. وی طی سخنان مبسوطی از ضرورت برخوردی انتقادی با اشعار و افکار پروین اعتصامی سخن گفت و یادآور شد که در برخوردی جدید با شاعرانی از این دست، یا هر دست دیگر، از تعارف و مجامله باید دست برداشت. خانم داوران معتقد بود که شرایط اجتماعی و محیط سنتی حاکم بر پروین اعتصامی مجال رشد و نمو طبیعی را از وی سلب کرده بود. او همچنین می‌گفت رابطهٔ پروین اعتصامی با پدرش اعتصام الدوله درخور تحلیلی فرویدی است. و نیز مصر بود که محقق ادبی امروز باید از خود پیرسد که پروین اعتصامی با مسایل جنسی چگونه مواجه می‌شده است. سخنران بعد دکتر لئوناردو عالیشان از دانشگاه یوتا بود که طی سخنرانی مفصل و گسترده‌ای به زمینه‌های فلسفی و متافیزیک «فرهنگ مرد سالار» ایرانی اشاره کرد. عالیشان می‌گفت در فرهنگ ایرانی همواره «زمین» را با زن و

«آسمان» را با مرد، «زمین» را با جسم و «آسمان» را با روح، تداعی می کرده‌اند. وی همچنین خاطر نشان ساخت که پروین اعتصامی اصولاً با اتخاذ و قبول بیچون و چرای این اساس متافیزیک و این «فرهنگ مرد سالار» شعری «مردانه» دارد، یعنی آثار و شواهد «زنانگی» در شعرش یافت نمی‌شود و به همین دلیل است که برخی اشخاص سراینده اشعار منسوب به وی را مرد دانسته‌اند. دکتر عالیشان پروین را شاعری محدود و مشروط به «فرهنگ مذکر» ایرانی دانست.

در آخرین بخش کنفرانس فرانک لوئیس دانشجوی دوره دکتری ادبیات فارسی دانشگاه شیکاگو که مشغول نوشتن رساله‌ای درباره سنائی است جمع بندی بسیار مفیدی از سخنرانیهای این گردهمایی بعمل آورد و طی آن به برخی مسایل جاری در مطالعات تحقیقی پیرامون نثر و شعر فارسی اشاره کرد.

در آخرین دقایق این جلسه کنفرانس که اولین نشانه‌های تعجیل برخی از شرکت کنندگان برای رسیدن به فرودگاه و بازگشت به شهر و دیار خود در اطراف و اکناف این قاره وسیع بچشم می‌خورد، برای قانون پرور، عالیشان و راوی حقیر این روایت منبر دیگری هم - این بار به زبان فارسی - تدارک دیده بودند که به دعوت «فرهنگسرای نیما» قرار بود درباره «ادبیات فارسی در دهه بعد از انقلاب» صحبت کنیم. این هم به هر حال منبری بود که رفتیم، ذکر مصیبتی و دعای خیری که چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند و بعد هم خداحافظی و رو بوسی و حاجی حاجی مگه که شش ماه دیگر کجا و سال دیگر به کدامین جا.

در بازگشت نمی‌دانم حرمت حریم این بانوی بزرگوار پروین خانم اعتصامی بود و قدم ناچیزی که برای شناختن و شناساندنش برداشته بودیم، نمی‌دانم غم غریب و دل نشست غربت بود، نمی‌دانم ناپیدایی چهره وطنم بود، نمی‌دانم آیا صدای تند باد بر بال این مرغ آهنین بود، بر فراز ۳۷,۰۰۰ پایی این کره خاکی، نمی‌دانم چه بود اما به هر تقدیر این کلام حضرت مولانا را بی اختیار زمزمه می‌کردم و اکنون هم گفتم آنها را در این خبر بیاورم. حسن ختامی است. تبرکی هم هست خاتمه این خبر را:

ما چو چنگیم و توزخمه می زنی	زاری از ما نی توزاری می کنی
ما چوناییم و نوا در ما زتوست	ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما زتوست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدمهاییم هستیها نما	تو وجود مطلق فانی نما

ما همه شیران ولی شیر علم      حمله‌مان از باد باشد دم بدم  
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد      جان فدای آن که ناپیداست باد

حمید دباشی

پنسیلوانیا

### گامی دیگر در راه «ایران زدایی»

پس از تغییر نام خلیج فارس به خلیج عربی، و خوزستان به عربستان از سوی کشورهای عرب زبان، اینک نوبت به خود «ایران» رسیده است بدین ترتیب که برخی از مؤسسات علمی معتبر این کشورها در ترجمه عربی کتاب رده‌بندی ده‌دهی دیویی (رایجترین وسیله مرتب کردن کتابها در کتابخانه‌ها و تنظیم کتابشناسیها) نام ایران را، که در متن انگلیسی کتاب مذکور است، بعمد حذف کرده، و تاریخ ایران پیش از اسلام را ذیل «تاریخ قدیم عراق»، و تاریخ ایران در دوره اسلامی را در زیر عنوان «تاریخ العرب (الوطن العربی)» آورده‌اند. گزارش این امر در مجله نشر دانش (سال ۸، ش ۵ - مرداد و شهریور ۱۳۶۷ - ص ۹۴ با عنوان «چرا ایران را حذف کرده‌اند؟» بدین شرح چاپ شده است:

«رده‌بندی ده‌دهی دیویی امروزه رایجترین وسیله مرتب کردن کتابها در کتابخانه‌ها و تنظیم کتابشناسیهاست. این رده‌بندی تقریباً در تمام کشورهای دنیا بکار می‌رود و هر کشوری یا از اصل انگلیسی و یا از ترجمه آن به زبان ملی خود (البته با برخی جرح و تعدیلاتی که مناسب فرهنگ و نیاز آن کشور است) استفاده می‌کند. در ایران نیز این رده‌بندی بویژه در کتابخانه‌های عمومی و غیر تخصصی کاربرد عام دارد و علاوه بر بخشهای مربوط به اسلام و تاریخ ایران و ادبیات و زبان فارسی ترجمه تلخیصی از آن نیز منتشر شده است. ترجمه کاملتری نیز در دست انتشار است. اخیراً ترجمه عربی این کتاب هم منتشر شده (تصنیف دیوی العشری. الطبعة العربیة الاولى. شرکت المكتبات الكويتیة، ۱۹۸۴). این ترجمه با همکاری کتابخانه‌ها و دانشگاههای معتبر چند کشور عربی و از جمله مصر و عراق و الجزایر و تونس و لیبی و عربستان سعودی و سوریه و اردن فراهم شده و در کشور کویت و یرایش و بچاپ رسیده است. ترجمه دیویی در هر زبانی همواره با حذف و اضافاتی همراه بوده است. در ترجمه عربی این حذف و اضافات اعمال شده و این حق آنهاست که بر آنچه مربوط به کشورهاشان است بیفزایند و آنچه را که نیازی به آن نمی‌بینند (یعنی فکر می‌کنند کتابی در آن موضوع در

کتابخانه‌هایشان نخواهد بود) حذف کنند. البته در ترجمه دیویی رسم بر آن است که شماره‌ها و موضوعات را حذف نکنند و آنچه در اصل انگلیسی آمده است در ترجمه هم بیاورند، چه بسا زمانی کتابی در آن موضوع مهجور به کتابخانه‌ای راه یابد و نیاز به شماره رده‌بندی داشته باشد. بهرحال حذف یا تقلیل شماره و موضوع فقط در بخش‌های خاصی از رده‌بندی انجام می‌گیرد، بخصوص هرگز دیده نشده است که در بخش مربوط به تاریخ کشورها، نام کشوری هر قدر هم مهجور و دورافتاده حذف شود.

شگفت‌انگیزترین کاری که در ترجمه عربی دیویی شده حذف ایران از بخش تاریخ رده‌بندی است. در متن انگلیسی، تاریخ ایران دو شماره اصلی دارد: یکی ۹۳۵ مربوط به قبل از اسلام و دیگری ۹۵۵ مربوط به بعد از اسلام. در ترجمه عربی در مقابل شماره ۹۳۵ نوشته شده: «بلاد ما بین النهرین (عراق) و الهضبة الایرانیة حتی ۶۳۷ [میلادی]». یعنی در واقع تاریخ ایران قبل از اسلام را ذیل تاریخ قدیم عراق آورده است. در مقابل شماره ۹۵۵ آمده است: ایران (الفارس) با این توضیح که تاریخ ایران را در خلال عصور اسلامی در شماره ۹۵۶ بیاورید. معنی این یادداشت توضیحی جز این نیست که از این شماره استفاده نکنید و به جایش به شماره ۹۵۶ رجوع نمایید. وقتی به شماره ۹۵۶ یعنی شماره بعد رجوع می‌کنیم می‌بینیم در مقابلش فقط نوشته شده: «تاریخ العرب (الوطن العربی)»، در این شماره (همراه با دهها شماره فرعی اعشاری که از خصایص رده‌بندی ده‌دهی دیویی است) تاریخ سرزمینهای اسلامی (البته به نام الوطن العربی) تقسیم بندی شده است که در خلال آن گاه نیز به نام سلسله‌های ایرانی همچون سامانیان و سلجوقیان و تیموریان و صفویان و غیره بر می‌خوریم. این نکته را هم توضیح دهیم که مقصود از «عصور اسلامی» در این کتاب تاریخ کشورهای اسلامی در قرن بیستم هریک جداگانه و مفصلاً تقسیم بندی گردیده است. در همین بخش است که نام ایران یکسره ناپدید شده و در هیچ جای رده‌بندی به آن بر نمی‌خوریم. سلسله‌های ایرانی به صفویه (با تاریخ ۹۱۴ تا ۹۴۴ و ۱۰۳۳ تا ۱۰۴۸ که هیچ معنی محصلی ندارد و آن هم ذیل تاریخ عثمانی) ختم می‌شود و سلسله‌های افشاریه و زندیه و قاجاریه هم نیامده است. باری تاریخ کشورهای عربی جدید هریک با دهها شماره در این رده‌بندی ذکر گردیده و کویت و قطر و شارجه و ام‌القوین چندین شماره را به خود اختصاص داده‌اند. کشورهای دیگر اسلامی نیز شماره خاص خود دارند. حتی ترکمنستان و تاجیکستان شوروی (= در متن عربی طازکستان) هم شماره دارند. تنها ایران از صفویه تا جمهوری اسلامی است که هیچ شماره خاصی

ندارد، جز همان شماره اصلی متن انگلیسی ۹۵۵ که در مقابلش نوشته شده به شماره ۹۵۶ یعنی تاریخ العرب (الوطن العربی) رجوع شود. بحث فنی و مفصلتر درباره نحوه ترجمه و تدوین این رده‌بندی بخصوص در مورد بخشهای مربوط به اسلام و فلسفه اسلامی که سرشار از بی‌دقتی و مسامحه و اشتباه است، به فرصتی دیگر موكول می‌شود.

«کامران فانی»

### A Jeweler's Eye: Islamic Arts of the Book from the Vever collection

نمایشگاه هنر اسلامی کتاب‌سازی از مجموعه هنری وورفرانسوی که در تاریخ ۲۰ نوامبر ۱۹۸۸ در گالری آرتور م. ساکلب در واشنگتن، دی.سی. افتتاح گردیده بود در تاریخ ۳۰ آوریل ۱۹۸۹ بکار خود خاتمه داد. در این نمایشگاه بخشی از آثار ارجمند هنری متعلق به هنری وور هنرشناس و جواهر ساز فرانسوی که چند سال پیش بتوسط مؤسسه اسمیت سونین، واشنگتن، دی.سی. خریداری شده به معرض نمایش گذاشته شده بود. قرار دادن قسمت قابل توجهی از آثار هنر ایرانی در زیر عنوان هنر اسلامی در این نمایشگاه موجب اعتراض کتبی و شفاهی عده‌ای از بازدیدکنندگان شد در حالی که تنی چند از ایرانیان نیز با وجود عنوان «هنر اسلامی» با این نمایشگاه همکاری کردند. گروهی این، گروهی آن پسندند!

### Timur and the Princely Vision هنر و فرهنگ ایران در قرن پانزدهم مسیحی

مؤسسه اسمیت سونین و گالری ساکلب در واشنگتن، دی.سی. برخی از آثار هنری ایران در دوران تیمور و جانشینانش را در گالری ساکلب به معرض نمایش گذاشته‌اند. بر طبق مقاله مندرج در روزنامه واشنگتن پست ۱۶ آوریل ۱۹۸۹، تنها برای تهیه مقدمات و چاپ کاتالوگ چهارصد صفحه‌ای این نمایشگاه چهار سال وقت صرف شده است. و خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. مسؤولان نمایشگاه قسمت قابل توجهی از آثار هنری این نمایشگاه را از اتحاد جماهیر شوروی، فرانسه، انگلستان، یونان، مصر، ترکیه، سویس و کویت بوام گرفته‌اند، همچنان که از برخی از موزه‌های داخلی امریکا نیز

تعدادی آثار هنری مربوط به این دوره را بطور موقت به این نمایشگاه منتقل ساخته‌اند. در دعوت‌نامه‌ای که بمنظور افتتاح این نمایشگاه برای افراد فرستاده شده است از دو مؤسسه بعنوان برگزارکنندگان نمایشگاه:

The Arthur M. Sackler Gallery  
The Los Angeles County Museum of Art

و از این مؤسسات بعنوان واحدهایی که هریک بخشهایی از هزینه نمایشگاه پرداخته‌اند یاد شده است:

The National Endowment for the Humanities  
The National Endowment for the Arts  
The Smithsonian Institution Special Exhibition Fund

در این نمایشگاه حدود یک صد و شصت اثر هنری گوناگون در معرض نمایش گذاشته شده است. نمایشگاه از تاریخ ۱۶ آوریل تا ۶ ژوئیه ۱۹۸۹ (۲۷ فروردین تا ۱۵ تیر ۱۳۶۸) در گالری آرتور م. ساکлер، در واشنگتن دی.سی.، و از تاریخ ۱۳ اوت تا ۵ نوامبر ۱۹۸۹ (۲۲ مرداد تا ۱۴ آبان ۱۳۶۸) در موزه هنر لوس انجلس کانتی، شهر لوس انجلس مفتوح است.

توضیح: اگر برگزارکنندگان نمایشگاه این بار برخلاف موارد مشابه، برای نمایشگاه خود نام «هنر ایرانی» را برگزیده‌اند، امری است صد در صد مربوط به خود مسئولان نمایشگاه و ضوابطی که لابد برای این گونه نامگذاریها دارند. بدین جهت باید هشیار بود تا کسی و مؤسسه‌ای این نامگذاری را به حساب فعالیت‌های ایران‌دوستانه خود نگذارد.

### بزرگداشت هزاره شاهنامه فردوسی

به پیشنهاد نمایندگی ایران، سازمان یونسکو موافقت کرده است مراسمی بمناسبت هزارمین سالگرد سرودن شاهنامه فردوسی در کشورهای مختلف برپا شود. در قطعنامه یونسکو آمده است که:

- یونسکو تمام امکانات خود را برای بزرگداشت این امر بکار خواهد برد.
- یک شماره از مجله پیام یونسکو به زندگی و آثار فردوسی اختصاص داده خواهد شد.
- در مجموعه «آثار برجسته ادبیات جهان» تمام یا بخشی از شاهنامه فردوسی به زبانهای بین‌المللی ترجمه و چاپ خواهد شد.

توضیح این موضوع بیفایده نیست که پیش از تغییر رژیم در ایران، سال ۱۳۵۹ خورشیدی بعنوان بزرگداشت هزار و پنجاهمین سال سروده شدن شاهنامه فردوسی اعلام شده بود و قرار بود در ایران و کشورهای دیگر مراسمی بدین مناسبت برپا شود و از جمله

حماسه‌های مختلف موجود به زبان فارسی که تا آن زمان چاپ نشده بود بصورت انتقادی تصحیح و چاپ شود. بخشی از کارها انجام شده بود که با انقلاب اسلامی در ایران این برنامه تعطیل شد. اینک جای خوشوقتی است که بار دیگر مجامع علمی و ادبی و دانشگاهی ایران و جهان به بزرگداشت فردوسی و اثر جاودانه اش شاهنامه می‌پردازند.

## بوف کور هدایت: کابوسی اتوبیوگرافیک \*

مایکل سی. هیلمن

اکنون که نزدیک به پنجاه سال از تاریخ انتشار قصه بوف کور می‌گذرد حتی علاقه‌مندان و شیفتگان شاهکار صادق هدایت در تشخیص تار و پود تم اصلی و پیام کتاب در مانده‌اند و محققان و منقدان ادبیات معاصر نیز از جامعه‌شناسان و روانشناسان گرفته تا متخصصان ادبیات تطبیقی نتوانسته‌اند با اطمینان و یا با قاطعیت بگویند هدایت در بوف کور چه گفته است.

مسئله تشخیص و بیان پیام بوف کور واضح و ساده است: راوی داستان مردی است عجیب و غریب و یا به عقیده اکثر محققان، دیوانه. بعلاوه این راوی طوری رویدادهای داستان را معرفی و نقل می‌کند که اغلب آنها برای خواننده غیر قابل درک یا باورنکردنی بنظر می‌آید و این که ساختمان قصه (که در حقیقت مشتمل بر دو داستان مجزا می‌باشد که بطور کامل بهم تطبیق و پیوند داده نمی‌شود) نیز از نظر اصول رمان‌نویسی ناقص بحساب می‌آید.

مقاله «بوف کور هدایت: کابوسی اتوبیوگرافیک» نخست مسئله درک کتاب هدایت را در میان می‌گذارد همراه با نظری اجمالی به نمونه‌هایی از پژوهش‌های جامعه‌شناسی و روانشناسی و مردم‌شناسی و ادبیات تطبیقی رمان. سپس با توجه به این که اغلب بررسی‌های بوف کور بالاخره شخصیت خود هدایت را دربرمی‌گیرد، مقاله به این تز پیشنهادی می‌پردازد که شرط درک بوف کور و تشخیص پیام آن در این است که کتاب را شرح حال خود هدایت یعنی اثر اتوبیوگرافیک بدانیم.

\* اصل این مقاله در همین شماره به زبان انگلیسی چاپ شده، ترجمه خلاصه مقاله نیز از نویسنده است



جلال آل احمد در مقاله بسیار مفید خود به اسم «هدایت بوف کور» که چند ماه پس از مرگ هدایت در بهار ۱۳۳۰ خورشیدی انتشار یافت و مصطفی فرزانه در کتاب جدید خود به اسم آشنایی با صادق هدایت قصه بوف کور را نوعی اتوبیوگرافی می خوانند. آل احمد بخاطر افکار و عقاید مشترک قهرمان داستان و نویسنده کتاب به این نتیجه می رسد و به نظر فرزانه قسمت اول بوف کور روایتی است از زندگی خود هدایت در پاریس و دل باختگی او به دختری فرانسوی که به ناکامی انجامید و قسمت دوم روایتی است از حالات هدایت پس از بازگشت به ایران در سال ۱۹۳۰ میلادی و ناراحتی او در محیط «قرون وسطایی» و پدرسالارانه تهران آن زمان (در مقایسه با پاریس). خود هدایت اگر چه همیشه انکار می کرد که بوف کور داستان زندگی درونی و ذهنی اوست اما لاقلاً اقرار می کرد که قهرمان داستان حرفهای او را ادا می کند. گذشته از این جنبه های مشابه شخصیت قهرمان بوف کور و خود هدایت متعدد و انکار ناپذیر است. فی المثل هر دو منزوی و آدم گریز و دارای افکار «خیامی» هستند. هر دو بیش از حد معمول از مرگ می ترسند و از مذهب و حکومت حاکم متنفرند. هر دو به هنرهای نقاشی و نویسندگی پناه می برند. اصلاً شاید در ذهن قهرمان بوف کور فکر یا تصویری خطور نمی کند که جزوی از افکار و اعتقادات شخصی هدایت خارج از عالم رمان نویسی نبوده باشد.

خلاصه کلام صادق هدایت در بوف کور (البته از پس صورتک و استعارات) یأس و ناامیدی نسبت به خود و فرهنگ خود را ابراز می کند و خود داستان نوعی اقرار به عدم موفقیت در زندگی است. منتهی این داستان اتوبیوگرافیک دو نوع تأثیر بسیار مهم در ادبیات فارسی گذاشته است. یکی این که روش نقل قصه یعنی استفاده از گوینده اول شخص مفرد و آن هم شخصی عجیب و غریب فردیت را وارد نثر داستانی فارسی کرده (همان طور که نیمایوشیچ فردیت را در شعر غنایی فارسی گنجانده است). به عبارت دیگر هدایت بعنوان نویسنده مدرنیست همان اندازه اهمیت به فردیت خود می دهد که معمولاً در فرهنگ سنتی به خدا و پادشاه و پیغمبر و امام بعنوان افراد بی نظیر داده می شود. دوم این که نقل و سبک سورئالیستی بوف کور نثر سنتی فارسی را از مقام دیرینه خود انداخته و این عقیده را به نویسندگان نسلهای بعدی نشان داده که سبک و نثر باید تابع قضیه و هدف باشد یعنی هر طرح و توطئه داستانی و شخصیت منحصر بفرد راوی داستان خود به خود نثر و سبک مناسب را معرفی می کند. در مورد بوف کور هدایت چون حرفهای خود را توسط راوی نزدیک به شخصیت خویش می زند از زبان خود استفاده کرده است، زبانی که تمام مسائل درونی خود را منعکس می کند.

البته این تر که اصل بوف کور اتوبیوگرافی است فعلاً پیشنهادی است که به اثبات نرسیده. تا این تر ثابت و یا رد شود، باید شرح حال مبسوط و دقیقی از زندگی هدایت تا دوره تألیف بوف کور نوشته شود و عجیب این جاست که با وجودی که نزدیک به چهل سال از مرگ مشهورترین نویسنده قرن بیستم ایران می‌گذرد، هنوز شرح حالی از وی بچاپ نرسیده است.

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایونپور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

Tel.:(703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۰ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

# ره آورد

در هر شماره:	ایران گذشته و امروز:
به قلم پژوهشگران تاریخ	دین و فلسفه:
به خامه محققان علوم دینی و دانشمندان	ادبیات:
مکاتب فلسفی	
نوشته استادان زبان و ادب فارسی	
در زمینه های گوناگون شعر و نثر،	
پیش از اسلام و بعد از اسلام	هنر:
معرفی نگارگران دیروز و امروز ایران و	
شناساندن شیوه های مختلف هنرنقاشی،	
موسیقی و دیگر میراث های هنری ایران	شعر:
چامه های نو از سخنسرایان نامور امروز و	
دیروز ایران	کتاب:
نقد پیرامون کتاب های جدید و معرفی آثار	
نو درباره ایران	نامه ها:
نظر خوانندگان ره آورد	یادبود مشاهیر:
بزرگداشت سخنوران ایران که در گذشته اند.	

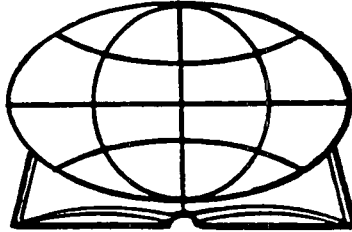
## ره آورد یادگار این دوره از تاریخ ایران است

با اشتراک مجله ره آورد، فرهنگ ایران را به خانه خود ببرید.

یک سال در آمریکا: ۲۸ دلار آمریکایی

کشورهای دیگر: ۳۶ دلار آمریکایی

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

---

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for  
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۲۵ دلار

# نیمه دیگر

نشریه‌ای به همت زنان

ویژه مسائل اجتماعی، ادبی، سیاسی و فرهنگی زنان

در روزگاری بسر می‌بریم که در جامعه ما تمام دستاوردهای مدنی به چهار میخ تحکم و نفی کشیده شده و صرف حضور زن در پهنه هستی اجتماعی، در محل کار، در خیابان، در مدرسه و در سفر بیان مقاومت شده است. نشریه نیمه دیگر تلاشی است برای رساندن بیان این مقاومت به عرصه نقد اجتماعی و ادبی و سیاسی. کاوشی است در ابعاد گوناگون مسأله زن.

گزیده‌ای از مقالات شماره‌های گذشته:

چهره زن در جراید مشروطیت (روشنک منصوری)، گفتگویی با حجة الاسلام گنجه‌ای (زهرا امیدوار)، ازدواج‌های سیاسی مجاهدین (ف. صنعتکار)، جای خالی زنان در محاسبات آماری (آرلین دلال‌فر)، سیاست حکومت اسلامی پیرامون دسترسی زنان به آموزش عالی (سحر قهرمان).

شماره هشتم نیمه دیگر: ویژه سیمین دانشور.

بهای تک شماره: ۶ دلار

اشتراک چهار شماره ۲۴ دلار (مؤسسات ۴۸ دلار)

نشانی نیمه دیگر:

P.O.Box 1468  
Cambridge, MA, 02238  
U.S.A.

# Mazdâ Publishers

Book Manufacturing &  
Publishing Consultants

چاپ و صحافی کتاب توسط

## انتشارات مزدا

- جلد شمیمز • جلد طلاکوب • انواع کاغذ
- طرح کتاب • تحویل در سراسر امریکا

مؤسسه انتشارات مزدا با بیش از ۱۰ سال سابقه آماده قبول سفارشات چاپ کتاب شما است. با ما به تشریح زیر مکاتبه کنید.

**Mazdâ Publishers**

P.O. Box 2603

2991 Grace Lane, Suite 2-F

Costa Mesa, CA 92626



انتشارات مزدا

**(714) 751-5252**

کتابفروشی ایران مرکز جامع کتابهای مربوط به ایران در خارج

## IRANBOOKS

Persian & English books about Iran

# کتابفروشی ایران

درواشنگتن

(301) 986-0079

مرکز فروش:

## دایرةالمعارف ایرانیکا Encyclopaedia Iranica

Edited by Ehsan Yarshater

- شراب نیشابور، رباعیات خیام، شاهرخ گلستان
- ایران در عصر پهلوی از مصطفی المونی (تاکنون سه جلد منتشر شده)
- خاطرات و تألمات مصدق
- دیوان حافظ شیرازی (از انتشارات زیبا - چاپ لندن - طلاکوب)
- آثار و ترجمه‌های استاد مهدی نخستین
- لغتنامه دهخدا
- فرهنگ معین
- انواع فرهنگنامه‌ها



# ایران در عصر پهلوی

دکتر مصطفی المونی

نوشته و تحقیق

8014 Old Georgetown Road  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A

کتابفروشی ایران همه روزه غیر از یکشنبه‌ها  
از ۱۰ صبح تا ۶ بعد از ظهر بازار است



دانشگاه کلمبیا  
مرکز مطالعات ایرانی، نیویورک  
**Encyclopaedia Iranica**  
دایرةالمعارف ایرانیکا (به زبان انگلیسی)

زیر نظر احسان یارشاطر

ناشر: Routledge and Kegan Paul, London and New York

با همکاری صدهاتن دانشمند و پژوهنده ایرانیشناس از سراسر جهان  
اثری که باید در خانه هر ایرانی و هر پژوهنده علاقه مند به  
فرهنگ ایران موجود باشد

جامعترین مرجع درباره تاریخ، فرهنگ، ادب و هنر، زبانشناسی، مردم شناسی، آثار تاریخی،  
اقتصاد، مردان و زنان بزرگ ایران، فرهنگ عامه، شخصیت های سیاسی و چهره های تاریخی و  
فرهنگی، جامعه، سیاست، جغرافیای طبیعی و انسانی، گیاه شناسی و جانورشناسی، بر پایه منابع  
دقیق و مستند.

**یک فرصت استثنائی**

تا کنون سه جلد از این اثر با حدود سه هزار صفحه در قطع بزرگ و دو ستونی منتشر شده است. هر  
جلد شامل هشت دفتر است و هر دو ماه یک دفتر منتشر می شود. برای آن که عده هر چه بیشتری از  
علاقه مندان و دانش پژوهان بتوانند از آن استفاده کنند ناشر برای مدت محدودی برای کسانی که  
دایرةالمعارف را مشترک شوند تخفیف اساسی به این شرح در نظر گرفته است:  
۵۰٪ برای سه جلد چاپ شده و ۲۰٪ برای دفترها و جلدهای آینده.  
خواستاران لطفاً درخواست زیر را به نشانی ذیل ارسال دارند.

Bibliotheca Persica  
450 Riverside Drive  
New York, N.Y. 10027

I am interested in learning more about the *Encyclopaedia Iranica*.  
Please send me your brochure and order form.

Name: .....

Address: .....

.....

.....

In another discussion, the author also examines the scholarship on the identity of chief justice Ruyāni. The late Saʿid Nafisi hypothesized that he was ABU al-ʿAbbās Qāḡi Ḥarīr; in the introduction to the Qābusnāma, he says that this judge was perhaps the Abu al-ʿAbbās Qāḡi Ḥarīr who Abu Ḥayyān Tawḥīdī, mentions as being present in the home of Šāḥeb b. ʿAbbād in the year 358/969. The reason why Nafisi's conjecture is incorrect, according to Omid Salar, is that Abu al-ʿAbbās Ruyāni was only thirteen years old at the time.

# The Typology of the Tale: The Tree that Testified and Chief Justice Abu al-'Abbas Ruyani\*

Mahmoud Omid Salar

The thirty-first chapter of the mirror for princes Qābushnāma contains a tale about the testimony given in court by a tree. The story goes that a man came before chief justice claiming that another man owed him one hundred dinars. When the other man denied the debt, the justice asked the plaintiff whether he had any witnesses. He replied that he had none, but explained why he had made the loan. The justice then asked him where he had made the loan. "Under a tree," said the man. The justice replied that he indeed had a witness and told him to go back to the same tree and perform two prostrations in prayer and tell the tree that its presence was required in court. The defendant smiled at this suggestion, which did not go unnoticed by the justice, and the plaintiff left to carry out the justice's instructions. The justice went about other business and, while he was engaged in another matter, asked the defendant in the original case: "Did he get there or not?" "No, not yet," said the defendant. After a time, the plaintiff returned and reported to the justice that the tree would not come. The justice answered him, "You are wrong, the tree did arrive and testified." The defendant objected saying, "While I was here, I saw no tree." The justice replied: "Yes, you are right the tree did not come, but when I asked you whether he had gotten there or not, why didn't you say: Where, I've never been there before? if you had not indeed borrowed the money from the plaintiff? He then ordered him to pay the money back.

The author of this article explores the analogs of this tale in Arabic, Hebrew, and French texts, among them: Qyun al-Akhdār, Akhdār al-Qozāl, al-Mahāsen wa-al-Masāwī, Ketāb al-Aghyā', The Exempla of the Rabbis and Voltaire's Zadig. He also analyzes the basic form, identifying it as type 1543 D\* in the Aarne-Thompson index.

\* *Abstract translated by Paul Sprachman.*

Niẓām's Layli and Mainun for the journal Nashr-e Dānesh in 1988, and, like Maḥjub, accentuates his damnation of the edition with something resembling praise. True to the form, he ironically slights his own considerable editorial abilities, while, at the same time, calling the editor "discerning," "learned," and endowed with a "nobility of [poetic] disposition." Needless to say, such strong criticism of refereed editorial work is likely to provoke an equally strong reaction from the editor's champions. One reader found Sa'īdi Sirjāni's review so pungent that he felt compelled to defend Ṣarvatīān—whom he originally recommended to the book's publisher—in a letter published in the subsequent edition of Nashr-e Dānesh.

# Satirical Book Reviewing in Persian\*

Paul Sprachman

A widely held view of satire rests on the notion that it is at its best when exposing hypocrisy and social evils. This article explores a form of satire that ignores the evils of society and exposes the slights to common literacy and good scholarship committed by bad writers and careless text editors. This form, which goes by the name "accentuating damnation with something resembling praise" in classical Arabic and Persian manuals of rhetoric, has been used by a number of book reviewers to create readable and informative criticism in a number of Persian literary journals. The ironic book review, in addition to being a continuation of the traditions of classical Persian irony, performs a service to the literate community that may be equal in worth to that performed by social satire to society as a whole.

The two examples cited and compared in this article were written some thirty years apart. The first is Moḥammad Jaʿfar Maḥjub's review of an edition of the *Divān* of Suzani Samarqandi—a 12th century satirical poet—published in the journal *Rāhemā-ye Ketāb* in 1959. In his review Maḥjub uses some of the techniques of classical Persian abuse poetry, i.e., overpraise, ironic epithet, outrageous conceit, and false humility, to establish a case for the illiteracy of the *Divān*'s editor, Dr. Nāṣer al-Dīn Shāh-Hosayni. The review concludes by saying that during his career as a lampoonist, Suzani had made many enemies who tried to avenge the insults they suffered at his pen in their poetry, but none of the satirist's adversaries was able to exact the kind of revenge that Dr. Shāh-Hosayni has posthumously obtained by publishing his faithless edition of the poet's works.

The second master of tongue-in-cheek book reviewing discussed in this article is ʿAlī Akbar Saʿīdi Sirjāni. Saʿīdi Sirjāni reviewed Dr. Behruz ʿArvātīān's edition of

\* *Abstract translated by the author*

## Sa'di's Narratives Revisited: Biography or Fiction? \*

Hossein Farhoudi

Many of the tales in Sa'di's Golestān and Bustān, are told in the first person. Some scholars, Iranian and non-Iranian alike, accept the veracity of these stories and have based biographies of the author on them. Others reject the truth of these tales.

In his article Farhoudi examines a first-person narrative found in the fifth chapter of the Golestān, in which Sa'di describes his visit to the Kashghar seminary in eastern Turkestan and his conversation with a young seminarian there. During the narrative Sa'di refers to the truce achieved by Sultan Moḥammad Khvārazmshāh with rulers of the Khata region. Such scholars as the late Mojtabā Minovi rejected the tale solely because the author was only ten years old when the truce came about. Farhoudi points out that Sa'di's intention was not to write history, merely to revive an event that was still fresh in the memory in the people of Khata and to use it as a frame for one of his engaging anecdotes. To establish the truth of this tale, the author refers to another tale from the seventh chapter of the Golestān, which begins: "One year I was on my way to Balkh-e Bamiyan, when the road was fraught with the menace of outlaws . . ." and in which Sa'di mentions his journey to Balkh. Farhoudi also points out that whenever Sa'di wanted to tell a tall tale (qeṣṣo), he would begin with the words "I heard" or "They say," while in the narrative which forms the subject of this article, he used other forms of discourse.

\* Abstract translated by Paul Sprachman.

writings of other early authors like Nāṣer-e Khosrow, Asadi of Tus, Ḡonṣor al-Maḡāll, Mohammad Zahrī of Samarqand, Khaleghi Motlagh concludes that Dari was viewed as an eastern dialect of Persian—obsolete to them and other speakers of Persian—in which there were many words of eastern origin, and which was simple, and without elegance or style. In other words, tenth century Persian can be divided into two basic styles: one in which terms Khorasani in origin and which is represented in the poems of Rudaki and in the Sendbādnāma, etc., and one represented in the Persian translations of Ṭabarī's commentary to the Qoran and of his universal history, the Āfarīn-nāma, the Abu Maṣūr Shāhnāma, and Ferdowsi's Shāhnāma which is closer to the Persian found in most parts of Iran. However from the mid-eleventh century onward, the two styles of expression became unfashionable, especially Dari. For this very reason works of literature written in the Dari mode have been more vulnerable to the ravages of time than those written in the western style.

# Annals of the Persian Language\*

Djalal Khaleghi Motlagh

The author's principal concern in this article is Dari, a dialect of southwestern Iran which gradually spread to the rest of the region and became its official language. He begins with the earliest report of Dari made by Ebn al-Moqaffa<sup>c</sup> (d. 139/757) who believed the Persian dialects to consist of Fahlavi, Dari, Fārsi, Khuzi, and Soryōni. Khaleghi Motlagh concludes from Ebn al-Moqaffa<sup>c</sup>'s statement that Dari was the language of the **درب**, i.e., the court language, what was meant by **درب** was the language of the inhabitants of the Sassanian capital and the cities around Median. Ebn al-Moqaffa<sup>c</sup>'s statement that among the languages of the peoples of Khorasan and the east the language of the people of Balkh predominated in Dari, means that Dari penetrated Iran from west to east. Khaleghi Motlagh adds that, if his interpretation of Ebn al-Moqaffa<sup>c</sup> is correct, then the eighth century writer's view conforms to modern linguistic theory about the origins of Dari or Fārsi. In modern linguistic classification, what was the language of the great classical Persian poets Rudaki, Ferdowsi, Neẓāmi, and Sa<sup>c</sup>di, which with minor dialectical variations has become the official tongue of Iran, Afghanistan, and Tajikistan, is recognized as being a southwestern language related to Pārsig or Sassanian Pahlavi.

Khaleghi Motlagh also believes that there is a difference between Dari and Pārsi, stating "when Dari became a written language, it borrowed its alphabet from Arabic, and in a similar way took its name from its written predecessor, Pārsig, which today is called Pārsi. In other words, so long as Persian was solely an oral language it was called Dari, not Pārsi, but after some time in the mid-eighth century, when it became a written language, the name Pārsi (= Pārsig) was applied to it. From this time onward, the language was known by three names: Pārsi, Dari, and Pārsi Dari." From the

\* *Abstract translated by Paul Sprachman.*



**versions of the poem, determined the correct reading, and published a facsimile of the Kyoto manuscript in the article.**

# Identification of a line from *Vis and Ramin* in the Oldest Sample of Persian Writing Found in Japan \*

Emiko Okada

A document known as the Namban Moji (Writing from lands of the south) found in a collection of papers belonging to Einen Yamada of Kyoto has attracted the attention of both Japanese and Iranian scholars during this century.

The document originated in the year 1217, when a Japanese priest named Kyosei (1189-1268) travelling by sea encountered three Iranian travellers on his ship. Thinking that they were Indians, he asked them to supply a sample of their writing as a memento. One of the Iranians complied with two lines of poetry and one quatrain, no part of which could the Japanese priest decipher. Upon his return, Kyosei presented the sample to his master Myoe who was particularly devoted to India, as the wellspring of Buddhist rites and culture. Also unable to understand the writing, the master gave it to the Hobenchi-in temple, which was a Buddhist shrine in Kyoto.

Since 1910, the origin of the poetry found in this document has been the subject of much research. Among the conclusions reached by scholars is that one of the two lines of poetry was from the *Shāhnāma* of Ferdowsi. However the origins of the second line of poetry and the quatrain have, until now, remained obscure.

The author of the article, who is translating the romantic poem *Vis and Ramin* from Persian to Japanese, has now identified the other line as being that of the poem's author Fakhr al-Din As'ad of Gorgan. In the Kyoto manuscript the line reads as follows:

The world does not smile on one forever,  
Heaven provides one day and takes the next.

In the present article, the author has compared this reading with three published

\* Abstract translated by Paul Sprachman.

world, then, are mistaken.

The author conceives of the beloved Hafez reveals in his poetry, as a three-fold being:

1. An actual contemporary of the poet.

2. A lover who remains obscure; whether this beloved is male or female, young or old, even alive or dead remains moot. A being partly ideal, partly real, which symbolized the perfect creature that Hafez had sought all his life. The author does not use the traditional term "Perfect Man," for perfection does not exist, and Hafez was not particularly attached to the term.

3. A mystical beloved to which Persian poets from Sanā'ī to Hātef Esfahāni have devoted their most passionate verses.

The author delves into Hafez's poetry and supplies a number of verses illustrating each aspect of the poet's loves. He also rejects the attribution of homosexuality to Hafez.

Nodushan concludes his article by saying that what Hafez said about love, the lover, and the beloved, did not differ from what his predecessors had said in their poetry and prose; however the poet made a definite departure in the matter of bridging the gap between physical and spiritual love. The magical qualities with which he endowed his poetry were so fresh, so startling in this respect that, according to Nodushan, it was as if all poets who preceded Hafez had never uttered a word on the subject.

# The Object of Hafez's Affection \*

Mohammad Ali Eslami Nodushan

The author begins: "Who was Hafez's love? and What was the nature of that love? I imagine that these questions go back to the basic question of what is the nature of the world encompassed by the poetical works of Hafez. More than anything else Hafez's discourse contains two strains: the beloved and wine. Wine represented freedom to Hafez; thus in his opus everything revolves around the two poles of love and freedom, which is why his collected poetry can be called "the book of love and freedom." Since Hafez's collected works represent a distillation of Iranian thought, culture, and history up to his time, the question posed here is really intended to discover the essence of two thousand years of thought, culture, and history. Needless to say, the subject is extremely complex, and it is no wonder that a definitive answer to the question of who was Hafez's love has yet to be found."

In order to identify Hafez's concept of love and his own beloved, one first has to discover the poet himself. Among the poets of Iran, Hafez is distinguished by being multifaceted: first and foremost a poet, but secondarily a philosopher, and then a Sufi; but none of these categorizations is all-encompassing. To describe him adequately one must resort to the Persian term *rend*, however ambiguous and vague it may be, for Hafez himself liked to be so called. But the strongest and most certain aspect of Hafez's nature was his poetic craft. The mill of his imagination, like that of Shakespeare, was constantly at work making figurative associations. Hafez worshipped beauty which to him was synonymous with goodness. He realized, of course, that beauty had two sides: physical and spiritual; he never forgot that the spiritual side is attainable through the physical. Those commentators who seek Hafez's love and his wine in the spiritual

\* *Abstract translated by Paul Sprachman.*

refutation. One of the results of Iranian indifference has been to create an open field for the Russian impresario Hosayn Rahimoff who came to New York recently with touring Azerbaijani musicians and claimed that Azerbaijan was an ancient country which was divided into two parts by the Treaty of Torkmanchay (1828). Rahimoff also called on the many of his fellow countrymen (!) who emigrated to Iran and Europe to return to their ancestral Soviet Azerbaijan and Baku!

American specialists in the arts who have identified Persian works under such false categories as "Islamic literature," "Islamic art" and "Islamic dance." Even in reference works the trend is palpable; authors either try not to mention Iran or to relegate the true provenance of her artistic products to subtitles.

After this introduction the author turns to his main theme: the fact that for years Afghan scholars have been calling the author of the Shāhnāma, Abu al-Qāsem Ferdowsi, "the poet of the Afghan national epic," and his epic hero Rostam "champion of the Afghan nation." He points out that these claims did not start with Communist rule in Afghanistan, but originated during a period when Iran enjoyed good relations with its eastern neighbor and continue to this day. While summarizing some of the views of Afghan scholars on the Shāhnāma, Matini points out that they claim a 7,000 year history for Afghanistan, while allowing Iran only 3,500 years. Matini also refutes the version of Afghan history which calls ancient Afghanistan "Ariyana" and then posits a change from Ariyana to the "Kingdom of Khorasan," and finally chronicles the recent change to Afghanistan. He also reviews the Afghan historian Aḥmad Ḥāli Kohzād's "Afghanistan in the Shāhnāma, the Shāhnāma in Khorasan or the Shāhnāma in Ariyana." He points out that though Ferdowsi uses the term "Iran" more than 1700 times, he never mentions Ariyana, that the poet mentions Khorasan as a province of Iran some twenty-eight times, and that he uses "Afghan" once, and then only to convey the meaning "lamentation and wailing." In his refutation, Matini also does not neglect the works of the Ghaznavid court poets who usually refer to Sultan Mahmud and Mas'ud as kings of Iran and to Khorasan, not as a separate kingdom, but as a province of Iran.

Matini stresses that regardless of today's politico-geographical divisions, the Shāhnāma of Ferdowsi belongs to all those people who believe that in the remote past they had such kings as Jamshid, Faridun, and Kay Khosrow, such heroes as Rostam, Giv, and Godarz, and such foes as Zāḥḥāk and Afrōsīāb. This includes Afghans, Tajiks, and Iranians. Matini also believes that the sort of unscientific debates he mentions in the article are certainly not the work of the people of the countries but rather their governments. It is they who—in the face of a long history of shared culture—devise such false issues to pit one folk, who share a common faith and a common language, against another.

Matini concludes by writing that Iran's neighbors have over the past forty or fifty years repeated their claims in primary and secondary school textbooks, which are fed to citizens of those states and cited by them to prove the truth of the specious assertions mentioned in the article. At the same time, Iran has been curiously silent in its reactions to these claims; the issues have not been raised with school children and political parties over the last fifty years have not been active in the process of

# Iran as Others see Her \*

Jalal Matini

In the introduction to his article Matini reviews certain deliberate distortions in nomenclature and history perpetuated by the international community—especially some of Iran's neighbors—over the last sixty years. He warns his readers not to be so naive as to think that the deceit practiced by the political and cultural agencies of these countries ends with the following notorious examples. 1. Some Arabic-speaking nations have chosen to call the Persian Gulf the Arabian Gulf and the southwestern Iranian province of Khuzestan "Arabestan," and a number of European and American organizations have followed their lead in self-interested conformity to the practice. 2. The area north of the Aras River has been named Azerbaijan, when the region had never been so called prior to 1918. 3. The government of Afghanistan officially changed the name of the language that that country shares with Iran and Tajikistan from Fārsī to Dari. 4. Certain European orientalists have deracinated such Persian born scholars as Moḥammad Zakarīyā Rāzī (Rhazes), Abu cAli Sina (Avicenna), Abu Rayḥān Biruni, and Moḥammad Ghazzālī, most of whom wrote treatises in Persian, by calling them "Arabs" merely because some of their principal works are in Arabic, the scientific language of the time. 5. Literary appropriations. Turkey has claimed the mystical poet Mawlānā Jalāl al-Dīn whose main works are written in Persian, and the Afghans during recent decades have arrogated the great poets of the Ghaznavid court to themselves and have called the language of their poetry Dari. Scholars of the caliber of I. E. Bertels have called Nezāmī of Ganja "Azerbaijani" (whereas no such toponym existed during the poet's time) and have attributed his language of choice, Persian, to fear of offending the Persian-speaking rulers of the region. History and the poets', scholars', and writers' own testimony refute these claims, which seem to have originated in the 1920s. Today a parallel tendency has sprung up among European and

\* *Abstract translated by Paul Sprachman.*

Autobiographies in Contemporary Iran, edited by Afsaneh Najmabadi (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 1990), I argue that literary autobiography is symptomatic of modernism and individuality, the poet Farrokhzād preeminent in both regards on the Iranian scene, and dangerous to the establishment for that very reason. I also point out in that article that such scholars as Hayden White and Suzanna Egan argue that literary autobiography is often close to fiction in techniques and structure in order "to make sense of the real world" and "to say whatever is more than commonplace."

51. As Feraydun Hoveyda put it in a seminar discussion on The Blind Owl at Columbia University on 11 April 1989, the book itself as a surrealist and nihilistic text is its own message, a veritable time bomb on the Iranian literary scene. Michael Fischer argues in "Toward a Third World Poetics," p. 174: "Surrealism and modernism in Europe react against industrialization, dehumanization." In Iran, they react against "a rigidified, fundamentalist and patriarchal universe."

52. It is remarkable that the only detailed biography of a twentieth-century Iranian literary figure may be my sketch called A Lonely Woman: Forugh Farrokhzād and Her Poetry, wherein I discuss factors contributing to the dearth of literary biography in Iran. In "Forugh Farrokhzād's Autobiographical Voice," Women's Biographies and Autobiographies in Contemporary Iran, I review the reactions of Iranian writers to biographical inquiry.



departure from Iran in the summer of 1980: Sobh-e Dorughin (False Dawn) (Los Angeles: Corp., 1989, revised edition), and Khun va Khakestar (Blood and Ashes) (Los Angeles: KetAb Corp., 1989).

37. Farzaneh forwards this view in a lengthy discussion of The Blind Owl in Acquaintance with Sadeq Hedayat, volume 2, pp. 74-143.

38. Sadeq Hedayat, as quoted in *ibid.*, p. 105

39. Farrokh Ghaffari, "La Chouette aveugle et le cinéma," Bizarre 1 (1954): 64, as cited by Beard, A 'Blind Owl' Companion.

40. Farzaneh, Acquaintance with Hedayat, volume 2, p. 116.

41. *Ibid.*, volume 2, p. 129: "The beloved in the first part of The Blind Owl is death itself."

42. *Ibid.*, pp. 115-116: "Sadeq Hedayat told me that the house in The Blind Owl was his father's house which was situated beyond the Tehran moats."

43. Forugh Farrokhzad, "I Feel Sorry for the Garden," Persian and English texts. A Lonely Woman: Forugh Farrokhzad and Her Poetry by Michael C. Hillmann (Washington, D.C.: Three Continents Press and Mage Publishers, 1987), pp. 119-122.

44. Khayyami quatrains in Ali Dashti, In Search of Omar Khayyam, translated by L.P. Elwell-Sutton (London: George Allen & Unwin, 1971), pp. 185-199.

45. Leonard Bogle, "The Khayyami Influence in The Blind Owl," Hedayat's The Blind Owl! Forty Years After, pp. 87-98.

46. Mehdi Akhavan-e Sales, "The Ending of the Shahnâme," translated by Michael C. Hillmann, Iranian Culture: A Persianist View (Lanham, Maryland: University Press of America, 1989), pp. 16-18; *idem*, "I Saw Susa," translated by Leonardo P. Alishan, Major Voices, pp. 141-143.

47. Amir Taheri, The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution (Bethesda, Maryland: Adler & Adler, 1986), pp. 59-60. Shahrokh Meskoob, Melliyat va Zabân (Nationality and Language) (Paris, 1982), pp. 42-46. A revised edition of Melliyat va Zabân together with an English translation by Michael C. Hillmann entitled Iranian Nationality and the Persian Language is scheduled for publication by Mage Publishers in late 1989.

48. Otto Rank, The Double: A Psychoanalytic Study, translated and edited with an introduction by Harry Tucker, Jr., (Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1971), p. 6. Beard, "Character and Psychology," pp. 213-215, discusses Hedayat's likely use of Rank's The Double.

49. Bess Donaldson, The Wild Rue: A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran (London: Luzac, 1938), pp. 36-38 and 45, provides a handy description of hamzâd lore in English.

50. In "Forugh Farrokhzad's Autobiographical Voice," Women's Biographies and

Psychology in Hedayat's Buf-e Kur, Edebiyat 1 (1976): 207-218; "The Hierarchy of the Arts in Buf-e Kur," Literature and Society in Iran, edited by Michael Hillmann, Iranian Studies 15 (1982): 53-67; "Hedayat's Composite Landscapes," pp. 324-335; and a forthcoming monograph tentatively entitled A 'Blind Owl' Companion (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990).

21. Idem, A 'Blind Owl' Companion and "Character and Psychology," pp. 210 and 215-216.

22. Idem, A 'Blind Owl' Companion and "Character and Psychology," pp. 208-210.

23. Manoucher Mohandessi, "Hedayat and Rilke," Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After, pp. 118-124.

24. Beard, A 'Blind Owl' Companion.

25. Katouzian, "The Blind Owl: A Critical Exposition," p. 23. According to M.F. Farzaneh, Ashna'i be Sadeq Hedayat [(My) Acquaintance with Sadeq Hedayat], 2 volumes (Paris, 1988) 1: 184-185. Hedayat himself also rejected an autobiographical reading of The Blind Owl.

26. Sadeq Hedayat, Haji Agha: portrait of an Iranian Confidence Man, translated by G.M. Wickens (Austin, Texas: The Center for Middle Eastern Studies and The University of Texas Press, 1979)

27. Karl J. Weintraub, "Autobiography and Historical Consciousness," Critical Inquiry 1, no. 4 (June 1975): 822-823.

28. Jalal Al-e Ahmad, Lost in Crowd, translated by John Green, introduced by Michael C. Hillmann (Washington, D.C: Three Continents Press, 1985).

29. Idem, Sangi bar Guri [A Stone on a Grave] (Tehran: Ravâq, 1981).

30. Idem, Nafsin-e Zamin [Cursing of the Land] (Tehran: Nil, 1967; reissued by Ravâq in 1978). M.R. Ghanoonparvar's plot summary of this untranslated book appears in Major Voices in Contemporary Persian Literature, pp. 240-244.

31. Simin Daneshvar, "Showharam Jalal" [My Husband Jalal], Ghorub-e Jalal [Jalal's Sunset] (Tehran: Ravâq, 1982), p. 12.

32. Reza Baraheni, Qesseh'nevisi [Story-writing] (Tehran: Ashrafi, 1969, pp. 443-448.

33. Al-e Ahmad, A Stone on a Grave, p. 48.

34. Sa'di, Gulistan, pp. 134-135. In a footnote to another famous "autobiographical" story from Sa'di's Rose Garden, Khalil Khatibrahbar, Golestan (Tehran: Safi'Alishah , 1970), p. 374, note 1, asserts: "This anecdote is a story written in magameh fashion without an historical basis."

35. Nimâ Yushij, "Ten Poems," translated by L.P. Alishan, Major Voices, pp. 24-31.

36. Many of Naderpour's post-Pahlavi poems appear in translation in False Dawn: Persian Poems, edited by Michael C. Hillmann, Literature East & West 22 (1986), together with Hillmann's biographical sketch of the poet and a critical afterword by Leonardo P. Alishan. Naderpour has published two collections of verse since his

Literature and Society in Iran, edited by Michael C. Hillmann, Iranian Studies 15 (1982): 31, observes: "Two impulses, the desire to create and the desire to withdraw into oblivion and dath, lie at the heart of Sâdeq Hedâyât's character . . . the impulse to objectify the vision of Absurdity by transforming it into art, provided for Hedayat a somewhat precarious counterbalance to the impulse of negation. For creation, however tentative, constitutes a challenge to the forces of darkness. In the very act of depicting a universe without meaning, the artist implicitly contributes meaning of his own."

12. Jalâl Âl-e Ahmad, "The Hedâyât of The Blind Owl," translated by A.A. Eftekhary, Hedâyât's The Blind Owl' Forty Years After, pp. 27-42.

13. A.R. Navabpour, "A Study of Recent Persian Prose Writing with Special Reference to the Social Background." Ph.D. thesis. University of Durham. England. 1981.

14. Sâdeq Hedâyât: An Anthology, edited by Ehsan Yarshater (Boulder, Colorado: Westview Press, 1979), features translations of "Buried Alive" and "Three Drops of Blood" by Brian Spooner. Earlier translations of both stories, by Carter Bryant and Guity Nashat and Marilyn R. Waldman, appeared in Hedâyât's The Blind Owl' Forty Years After. Jerome W. Clinton's translation of "The Man Who Killed His Passions" was published in The Literary Review 18, no. 1 (Fall 1974): 38-52. M.A. Homayoun Katouzian, "The Man Who Killed His Passionate Self: A Critical Exposition." Iranian Studies 10 (1977): 196-202, is a relevant psychological analysis.

15. M.A. Homayoun Katouzian, "The Blind Owl: A Critical Exposition," 29p. (unpublished manuscript).

16. Abdolhosayn Zarrinkub, Az Chizhâ-ye Digar: Maimu'eh-ye Naqd . . . [Of Other Things: A Collection of Criticism . . .] (Tehrân: Javidân, 1977), p. 283.

17. Reza Barâheni, The Crowned Cannibals: Writings on Repression in Iran (New York: Random House Vintage Books, 1977), pp. 77-79.

18. Mostafâ Rahimi, "Del az Rostam Ayad beh Khashm" [The Heart Grows Angry at Rostam], Alefba, no. 3 (1973): 1-18. In "Iranian Patriarchy, Its Victims, and Sadness," Iranian Culture: A Persianist View (Lanham, Maryland: University Press of America, 1989), pp. 13-42. I discuss literary "son-killing" as a significant feature of Iranian culture.

19. Michael Fischer, "Towards a Third World Politics: Seeing through Short Stories and Films in the Iranian Cultural Area," Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present 5 (1981): 171-241.

20. Michael Beard has studied the issue of literary influences on Hedayat in depth and detail in these works: "Sadeq Hedayat's 'Blind Owl' and the West: A Study in the Transmission of Genre," Ph.D. dissertation, Indiana University, 1974; "Character and

New York Press, 1988), p. 322: "In the dreamlike atmosphere of the book, distinction between the real and the imagined is often blurred in the floating and intermingling thread of events. The reader must surrender to the author's carefully conceived but elusive plan, his enthralling meanderings between a world of haunting fantasy and the stark realism of the protagonist's life" (emphasis added).

3. Sa'di, The Gulistan or Rose Garden of Sa'di, translated by Edward Rehatsek, edited with a preface by W.G. Archer, introduction by G.M. Wickens (London: George Allen & Unwin, 1964).

4. Jalal Al-e Ahmad, The School Principal, translated by John K. Newton (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1974, out of print), and The School Principal, translated by Girdhari L. Tikku (New Delhi: Harnam Publications, 1986).

5. Sadeq Chubak, The Patient Stone, translated by M.R. Ghanoonparvar (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1989).

6. Hushang Golshiri, Prince Ehteshab, translated by Minoos R. Buffington et al., Major Voices in Contemporary Persian Literature, compiled and edited by Michael C. Hillmann, Literature East & West 20 (1980): 250-303.

7. E.g., according to Michael Beard, "Sadeq Hedayat's Composite Landscapes: Western Exposure," Persian Literature, edited by Ehsan Yarshater, p. 332: Hedayat's ". . . distinctive short-story technique . . . allows us to see that the narrator is insane." And according to Janette S. Johnson, "The Blind Owl, Nerval, Kafka, Poe and the Surrealists: Affinities," Hedayat's The Blind Owl Forty Years After, compiled and edited by Michael C. Hillmann (Austin, Texas: Center for Middle Eastern Studies and The University of Texas Press, 1978), pp. 136-137: ". . . the narrator's mind is submerged deeper and deeper into his private world of opium and madness . . ." (emphasis added).

8. Elton Daniel, "History as a Theme of The Blind Owl, Hedayat's The Blind Owl Forty Years After, pp. 76-86, reviews the issue of the setting sensibly and concludes, pp. 81-82: "It may be argued that the time frame of the novel is the late nineteenth or early twentieth century--that is, contemporary with Hedayat--and that the deliberate evocations of the medieval period are designed to tell the reader . . . of the narrator's overwhelming desire to believe that his situation is of universal as well as personal experience . . . rather than to serve as proof that the novel is set in pre-Mongol times."

9. A starting point for appreciation of the significance of the title is M.R. Ghanoonparvar's "Buf-e Kur as a Title," Hedayat's The Blind Owl Forty Years After, pp. 68-75.

10. In a conversation with the author in San Francisco in December 1979.

11. Deirdre Lashgari, "Absurdity and Creation in the Work of Sadeq Hedayat."

it posits special significance for the individual and for individuality.(50) Second, Hedāyat's bold and unprecedented surrealism was a political act in Persian literature, a daring challenge to and rejection of traditional prose styles, forms, and points of view.(51)

As for a narrative and thematic resolution to The Blind Owl, there may none. Autobiography can be like that. Hedāyat senses and reports his dilemmas, theses and antitheses of a sort, but has no answer which would serve as synthesis, as the final piece to give his narrative coherence. Consequently, he leaves readers with a puzzle which they are supposed to react to and perhaps provide an epilogue for. His nightmare of living as an owl which could not see in the dark world of the Iranian present may not ever have a happy ending--some would say that Iran's endings are mostly like the Shāhnāme's--but at least readers may work through his puzzle to the point of seeing in the dark or at least of recognizing the darkness for what it is.

As for what is needed to make my suggestive thesis conclusive or to disprove it, a decent biography of Iran's most famous writer since the fourteenth century would be the first step, especially of Hedāyat's life from the early 1920s through the early 1930s.(52) If there is any truth to my arguments, Hedāyat has given the would-be biographer a wealth of supporting data in The Blind Owl.

---

\*This paper was presented in a slightly different and preliminary form as a lecture to the Seminar in Iranian Studies at Columbia University on 11 April 1989. I thank Ehsan Yarshater for the invitation to participate in the seminar and the seminar members whose comments have led to improvements in the paper.

### Notes

1. Sadeq Hedāyat, Buf-e Kur [The Blind Owl] (Tehran: Ketābhā-ye Parastu, 1969, 12th printing), 179 p., is the Persian text used for this paper. Idem, The Blind Owl: A Novel from Persia, translated by D.P. Costello (New York: Grove Press, Evergreen Black Cat Edition, 1969), is the most readily available edition of the best English translation. Page numbers in the text refer to this edition.

2. Hassan Kamshad, "Hysterical Self-Analysis," Modern Persian Prose Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 167: "... the reader, despite all his awareness, is constantly driven into an hypnotic dream-state. He starts reading with a determined critical approach, but gradually an atmosphere of obscurity creeps in; the thread of events becomes blurred, and in the end an attitude of uncritical acceptance prevails" (emphasis added). According to Ehsan Yarshater, "Sādeq Hedāyat: An Appreciation," Persian Literature (Albany, New York: State University of

Rank's in his reaction to an early expressionist film about a character and his double. And in the notion of "double," inspired by Rank's famous book called The Double (1914) which Hedāyat read, and by numerous Western narratives he read involving doubles, and by the folk belief in hamzād in his own culture,(49) Hedāyat found the core metaphor for externalizing the personal, internal autobiographical elements that constitute much of the content of The Blind Owl.

Almost everything about the book involves doubling: the two versions of a single tale, numerous instances of repetition of images, the parallel versions of characters, the protagonist's shadowy reflection on the wall, even constant pairing of synonyms in description. All of this helps both to create senses of mystery and premonition and to effect an appropriate backdrop for the tale of a character and his double, the story of Hedāyat and his double, his personality as an aesthetic individual burdened with his culture's patriarchal heritage, a young man born with an old man hamzād in a culture where one's hamzād can be one's past, full of irrevocably departed glory, inevitable Shāhnāme endings, and unavoidable patriarchal values. Hedāyat comes to recognize this fact, but cannot see a way out of the nightmarish situation it constitutes.

In these terms, The Blind Owl represents the failure of one sort of Iranian psyche and cultural personality to achieve harmony with himself and the world beyond him in the contemporary age. It is Hedāyat's confession of his own sense of failure. Hedāyat failed in his personal and public life to overcome what his hamzād represents or to survive in its midst. He instinctively refused to participate in the society of fathers. He tried to combat that society with his pen. In his book, he kills the female figure who brings out the hamzād in him. In real life, he finally choses to kill his hamzād, ending his own life in suicide.

Readers have occasionally voiced the view that Hedāyat's suicide was a courageous statement of refusal to live in a degraded Iran or a self-immolating call to action. One wonders, however, because in one sense Hedāyat's was an onanistic gesture in life as well as in The Blind Owl, where the protagonist seems unable or unwilling to participate in "intercourse" of any sort, as other people are, because that might cause personal floodgates to open and force the character to understand that he is like others. Al-e Ahmad, in A Stone on A Grave, accepts his patriarchal hamzād and the dilemmas it causes him, and expresses determination to wield the pen for good regardless.

Nevertheless, as literary "autobiography," The Blind Owl has at least two politically bold and potentially efficacious dimensions. First, the species of autobiography itself may be revolutionary or treasonous or blasphemous in traditional Iranian culture if it means presenting a model other than God, Mohammad, the king, or the imam, or if

stand alone or as an outsider vis-à-vis orthodox thought and conventional wisdom perhaps could prompt admiration as well.

It may be particularly natural for Hedāyat to react obsessively to mortality and, despite his protestations to the contrary, to time and history as well, in short, to experience the nightmare he recounts in The Blind Owl. Iranian artists are likely to be especially conscious of their lengthy cultural history, their countryside dotted with monuments to it, monuments to mortality and the transience of human achievement: archeological mounds, abandoned caravanserais, vestiges of citadel walls, crumbling mud brick structures merging again with the ground from which their materials were taken. Great monuments from Susa and Persepolis to Tus and Old Nishābur are testimony as much to great dying as to anything else. The present can thus become an unsatisfactory epilogue, and the future hardly worth struggling for. The sensitive artist needs to expend great effort to avoid becoming past-oriented and almost inevitably feels obliged to shoulder the burden of that past. The present becomes full of the torment and helplessness which Mehdi Akhavan-e Sāles communicates in "The Ending of the Shāhnāme" and "I Saw Susa." (46)

For both Hedāyat in The Blind Owl and Akhavan-e Sāles in "The Ending of the Shāhnāme," a complicating fact in their sensitivity to Iranian history is their view of Islam as an alien force. Akhavan calls it "false lights" after the true Zoroastrian brilliance of Achaemenid and Sasanian eras. Hedāyat is almost directly blasphemous in the second part in his declaration of the uselessness of Allāh and Islam to him [pp. 47,89-90 and 99]. In addition, there are the powerful, indirect images of the old odds-and-ends seller with yellowed teeth, which have presumably rotted after years of Koran recitations [pp. 53 and 107-109], of horses whose hooves appear as if chopped off like the limbs of thieves in accordance with Islamic laws called barbaric [p. 52], and of wine equated with holy water [p. 46].

Naturally, Iranians who have religious faith and anticipate the Hidden Imam's tomorrow or perhaps even Ruhollāh Khomayni's vision of things to come on earth can hardly appreciate the secular-minded artist's vision, whether historically framed by Akhavan-e Sāles or autobiographically framed by Hedāyat in his Blind Owl persona who knows that "ordinary" Iranians will laugh at him and his cancerous torments. But these artists are not paranoid. As Amir Tāheri in The Spirit of Allāh and Shāhrokh Meskoob in Nationality and Language have recently reminded us, the Iranian literary artist has never had a secure place in his Islamic environment, but needs to be ever wary and on guard, apart from the mainstream. (47)

But a more basic aspect of our fascination with The Blind Owl has to do with "an obscure but unavoidable feeling" which "takes hold of" us and "seems to betray that deep human problems are being dealt with here." (48) These just quoted words are Otto

During the course of the action, the protagonist asserts that he has changed from a sickly youth to a white-haired old man, resembling other men in the book. In this sense, regardless of how real the other characters are (they can all be aspects of the protagonist's personality), the protagonist eventually sees himself as similar, for example, to the butcher and the odds-and-ends seller. Because he has actually been like such other people (but not the rabble) since the beginning, his recognition of the fact rather than any dramatic change in his character constitutes a resolution of the narrative. One could call it a Khayyâmic recognition. For, in the quatrains attributed to 'Omar Khayyâm, the speaker repeatedly recognizes and resigns himself to truths about life which he had guessed probably from the outset, from his first quatrain.(44)

Further, more significant Khayyâmic echoes in The Blind Owl may account for cultural connections between Iranian readers and Hedayat's character, insofar as many readers feel akin to Khayyâm's personality as revealed in quatrains attributed to him, as they seem not to feel with respect to the protagonist of The Blind Owl. The two have similar views about the world: physical creation, in particular that of humankind, was an accident; humankind is subject to the dictates of fate, making individual effort pointless; humans are of no more importance than flies; wine and opium are the sole medicine, although they bring only temporary forgetfulness rather than a cure; death, the final, irrevocable, annihilating fact, is the only certainty.(45)

In this last named Khayyâmic parallel, the reader and Hedayat may differ only in that the latter as a particular sort of self-absorbed, secular-minded Iranian intellectual has allowed the fact of human mortality to become a near obsession for him, whereas most people have religious or other ideological or cultural contexts or personal and emotional ties to which they cling so that the prospect or vision of future death and possibly endless nothingness beyond does not become a present nightmare. Hedayat, therefore, is that sort of modern individual who is on his own, dissatisfied with the answers of faith and reason or religion and science, who recognizes that at birth the bird of time begins its fluttering, that the bottle of wine commemorating birth actually signals future death, and that the terrifying spectre of death dooms to failure any attempt to see this world as a garden or Eden or paradise. The world for him, his room, is not unlike the tomb to which he will be consigned. For that matter, the pincase he uses in the second part can remind readers of a casket (when not in his hand, his pen lays in a casket?).

Hedayat and the reader both share the sore or pain of life itself, which is the clock of aging and death that begins ticking at birth. The realization brings Hedayat and reader together in their common fate, and the former's willingness, like Khayyâm, to



was more internal than Rilke's at the time the latter wrote The Notebooks.

And what was on the mind of Hedāyat during this period of his real life? As an admittedly oversimplified answer, two things: the deep love for a woman which did not work out.(40) and an introspective, melancholic intellectual's reflections on death. A young intellectual could hardly describe the latter except through imaginative metaphor. And an Iranian writer in the 1930s could hardly describe the former in bald, exact, autobiographical terms. Hedāyat puts the two together--again oversimplification--and creates the ethereal girl, both his own unattainable beloved and La Belle Dame sans Merci.(41)

As for the longer second part of the book, Hedāyat, who represented literal mental truths in the first part, resorts to another personal mask and another narrative situation in describing the same life again, but this time from the vantagepoint of his reaction to it back in Tehrān in the early 1930s.

Almost all of the critics have sensed that Hedāyat must be representing his disgust at Pahlavi Iran in the second part. After Paris, going back to Tehrān for Hedāyat was like returning to the Middle Ages! And he describes his surroundings as if they were medieval from the vantagepoint of a room which Farzaneh argues is Hedāyat's own room back in Tehrān and among people who may be Hedāyat's own family members whom Farzaneh asserts Hedāyat detested.(42) In other words, he turns them into types much as Farrokhzād deals with family members in "I Feel Sorry for the Garden."(43) Other Iranians for Hedāyat are mostly "rabble," their religion stupid, their lives disgusting. However, even if critics tend to see part one of the book as a dream and part two as reality, one needs to remember that the second part happens when the protagonist is dreaming under the influence of opium. In addition, if part two is autobiographical, the character's recounting of his relationship with his wife ending in her violent death at his hand needs appreciation as metaphor or as another truth of a mental sort, a sequence of events no more bizarre or violent than what the sanest of readers might experience in "normal" dreams.

As for the second basic question, the thematic warps and wefts of The Blind Owl, whether one reads the book primarily as fiction or primarily as autobiography, the pattern should not change substantially, although sense of Hedāyat's literary success might. For example, the death of his wife in the second part may be a metaphor for a personal situation or state in an autobiographical reading. But in a reading of the book as fiction, both the issue of character motivation and the question of whether the event is external or internal become problematic. In any case, here are further thoughts about theme in The Blind Owl to add to cited observations derived from other, already alluded to, readings (among which the sociological seems to have the least textual evidence or support).

coming from his actual life and depicted through his true personality, albeit masked. No matter that his true personality and his actual life are as much mental and internal as they are physical and external, and as much inspired by and fed through imaginative literature and other experiences of other arts as through non-vicarious personal experience.

Thus, if readers review The Blind Owl once again, but this time refuse to suspend disbelief and instead assume that Hedāyat is writing and speaking as Hedāyat, narrative implausibilities and the like may no longer prove so troublesome. In addition, the new reading may also help make sense of enigmatic aspects of the narrative.

To begin with, if readers can agree that the two major parts are not wholly integrated in narrative terms, that they arise from two palpably different moods or attitudes, and that they may be reflections of Hedāyat's personal experiences, a natural next thought would be that the two parts treat or derive from the two perhaps most important experiences in Hedāyat's early adult life: his trip to Europe in 1926, and his return to Tehrān in 1930. Accordingly, as Mostafa Farzāneh suggests, the two major parts may respectively depict, at least on one level of the narrative, Hedāyat's experience in Paris in the late 1920s (the first part) and his life back in Tehrān in the early 1930s (the second part).(37)

The surrealist fantasy of the first part of the book owes most of its inspiration to Hedāyat's reading in Paris during the period from 1926 to 1930. Now, when a writer gets literary or other artistic inspiration which enriches aspects of plot, character, setting, atmosphere, and the like, readers have no automatic reason to think of such primarily in autobiographical terms. But, in the case of the first part of The Blind Owl, Hedāyat's character not only mouths the fruits of Hedāyat's own reading, but also represents Hedāyat's own views based on that reading. Hedāyat himself often acknowledged that the words of his most famous character "are my own words." (38) As for many of those images which do not come from books, Farrokh Ghaffari has asserted their origin in expressionist films which much impressed Hedāyat during his Paris years.(39) In short, in terms of literary and other artistic inspiration, the protagonist in the first part of The Blind Owl reflects Hedāyat's own personality during the late 1920s. As for the most important of these influences, it is worth remembering that Rilke's Notebooks does not read best or necessarily as fiction, but rather as a masked autobiographical narrative with a personal speaker close to Rilke's personality and to the poetic voice in many of his later lyric poems. At the age of twenty-seven in Paris, Hedāyat drew inspiration from the protagonist of Rilke's Notebooks, a similarly alienated, literary loner of twenty-eight. Important differences between the two narratives stem in part from the fact that Hedāyat's life

between fictional and autobiographical narrative. But a more significant extrapolation is that readers have to be very careful in their western(ized) readiness to suspend disbelief in dealing with Persian literary works which have a personal speaker or narrator. In other words, masked or unmasked, traditional or modernist, such speakers may be more often intended by their authors and appreciated by traditional audiences as reflections of the personality of the author rather than of a fictional persona. In addition, criticism of The Blind Owl as a novel may be ethnocentric in its aim to fit the work into a western category. Western(ized) readers have always had difficulty dealing with Persian prose from Bal'ami's History (962) onward because they assume a sort of universality for their categories. For instance, they are quick to note, perhaps patronizingly, that Bal'ami writes history except that he includes the mythological Pishdâdi and Kayâni dynasties.

In the case of Sa'di (c.1215-c.1290), a mere generation before Hedâyat in some senses, autobiography in The Rose Garden deals in conventional types, stereotypes, prototypes, classes, categories, and ideals for patently didactic purposes, and achieves effects more through craft and stylistic virtuosity than through novelty or depth of concept or insight. An example is the story of Sa'di's capture by the Crusaders, one of his most famous "autobiographical" narratives. But Sa'di probably never suffered such captivity; nor did he marry the disobedient daughter of the man who secured his freedom from that captivity. Yet he saw verisimilitudinous irony in the story of captivity by Crusaders, subsequently fortuitous and brief freedom, followed by another captivity in a bad marriage. Thus, he unleashes his stylistic brilliance on an anecdote,(34) which is autobiographical in the sense that it reflects facts of his milieu and his personal views, and thereby represents truths of the generalized, stylized, masked sort associated with classical Persian literary art, which deals with impersonal and public, and not individuated and private truth.

In person and in The Blind Owl, Hedâyat was caught between Sa'di and Al-e Ahmad, with one foot in traditional Iranian literary culture and the other in the modernist European. On the one hand, his traditional cultural personality tells him he cannot write the story of his life utilizing the very details in which it took place. Nimâ Yushij (1895-1960) could not bring himself to do it either in his poetry(35) or, for that matter, in his letters. A generation later, Nâder Nâderpur (b. 1929) only started doing it to a very limited degree when the Iranian Revolution forced him into self-exile, subsequent to which his anger, frustration and sense of alienation have got the better of his former moderate, or neoclassicist, modernism.(36)

On the other hand, Hedâyat's modernist personality tells him he has to be exact and truthful about how he feels. So he constructs two strikingly individual and heartfelt metaphorical narrative contexts for his actual troubled existence, the raw materials

psyche and world view did not undergo substantial subsequent change.

The parallels between Sâdeq Hedâyat the man and the personality of his controversial protagonist are almost endless. Hedâyat was a reclusive, introspective man unable or unwilling to operate in the market place or bourgeois society of his day. He had few close friends. He had difficulty relating to women. He lived in a small room in his family's house surrounded by family members. Fits of melancholy and depression plagued him. He attempted suicide as a young man in Paris. Death was constantly on his mind, as was history, specifically the Iranian past. Reading, reflection, and the arts were his life. His two arts were writing and painting, the lonely arts of his Blind Owl character. He actually painted a miniature tableau of the old man and the young girl on opposite sides of a stream. He felt a personal and life-long animosity toward Arab Islam. He was a vegetarian. India fascinated him.

In short, informed readers immediately recognize that much about Hedâyat's own personality imbues the narrator of The Blind Owl. But there are more significant parallels and factors of other sorts which encourage an autobiographical interpretation.

Whoever he may be, the narrator of The Blind Owl is an Iranian artist confronting nightmarish conflicts and dilemmas in his life. Actually, he is an artist in two senses. He identifies himself as a painter of pen-case covers, at least in the first part of the story, and as a writer, as a man who plans to write his story for his shadow on the wall as a means of getting to know himself better. Although the story which this Iranian artist tells is enigmatic, the fact that Hedâyat structures his narrative by means of an artist speaking puts it in the mainstream of both traditional and modernist Persian narratives where speakers have often represented themselves as artists, as themselves in fact. Sa'di in The Rose Garden and Al-e Ahmad in several of his chief longer narratives are two illustrations.

In the case of Al-e Ahmad (1923-1969), a generation after Hedâyat, his autobiographical writing is straightforward, detailed, and obvious. No one questions his modernist self-revelation in Lost in the Crowd(28) and A Stone on a Grave.(29) But even his so-called novels The School Principal and Cursing of the Land(30) are equally and literally autobiographical.(31) It is the autobiographical ideologizing that makes the latter book so ineffective as fiction for Barâheni.(32) Similarly, the ending of The School Principal is problematic for an autobiographical reason: the character motivation in the story does not seem sufficient to explain the protagonist's resignation from his position at the end of the book. Al-e Ahmad's response to such a criticism would be that the ending is justified because he, Al-e Ahmad, resigned in real life from the position.(33) The situation in both books may imply that Al-e Ahmad either did not fully appreciate or did not feel inclined to heed distinctions

Derambakhsh proceeds to focus on Hedāyat the person. The camera presents still shots from photographs of the writer, recreates his life in Tehrān and in Paris, and closes with the Paris apartment in which Hedāyat committed suicide, and his gravesite at Père La Chaise cemetery. In effect, Derambakhsh abandons The Blind Owl as fiction, as a novel, and asserts identity between Hedāyat and his title character. He implies quite simply that The Blind Owl is autobiographical.

Now, just as quickly as they have assumed that the protagonist of The Blind Owl is insane, most critics have rejected reading the book as autobiography. But they hedge their bets in so doing. Katouzian's view and phraseology are typical: "The Blind Owl is not autobiographical, though it certainly reflects the author's moods, values, psychology, and . . . some of his personal experiences." (25)

At the same time, almost all readings of the book both acknowledge that it does not submit to analyses usually employed with novels and imply that one can understand the book only by assuming the author's shadow over everything. In addition, one might wonder about how readers came to think of The Blind Owl as a novel in the first place. It certainly does not fit any conventional definition of the species. It is not even a single story. Moreover, if Hedāyat were a true or accomplished novelist, he could never have later written such a weak narrative fiction as Haji Aqa. (26) Nor would he have permanently abandoned the novelistic style or mode he employed with such signal success in his early thirties in The Blind Owl. For that matter, if the book were the classic, initiating, Persian novel critics have automatically considered it, there should have followed a spate of imitative novels, some successful. The reason that there have not been such imitations is that even a good writer perhaps cannot rewrite someone else's interior life or view of the world in that person's idiosyncratic style.

In short, much about the problematic aspects of The Blind Owl as narrative encourages the supposition that the story is very close to the circumstances of its author's life. Already mentioned is the problematic fact that Hedāyat offers no external clues except for the title. But, an autobiographer need not give external clues or give his protagonist a name or be concerned about internal plausibility or coherence beyond fidelity to association of his or her own ideas. Novels are often like biographies, moving from externals to internal reality; whereas autobiographies are often like The Blind Owl in moving from the inside to the outside, (27) no matter that Hedāyat apparently does not get all the way outside to readers in his narrative. As for why he did not produce other such narratives during the next twenty years of his career, two reasons come to mind. First, he understandably felt that he had no one to write for, no one who really understood what he was about in such writing. Second, he may have told his whole story in The Blind Owl. It needed no sequel because his

revealed Hedâyat's extensive use of literary material in The Blind Owl. Echoes in it of Edgar Allan Poe's "Berenice" and "Ligeia," Wilhelm Jensen's Gradiva, Rainer Maria Rilke's Notebooks of Malte Laurids Brigge, and others are obvious and significant.(20) From Poe, according to Michael Beard, Hedâyat derives Gothic atmosphere and imagery, as well as aspects of his narrative of repressed guilt in the first part and of violence against a woman in the second part.(21) From Jensen, according to Beard, comes Hedâyat's representation of obsessions in his protagonist.(22) Then, from Rilke, as Manoutchehr Mohandessi first demonstrated,(23) Hedâyat incorporates what Beard calls a "series of translations and paraphrases from [the] Notebooks . . . scattered in fragments throughout the text."(24)

Such literary debts and pervasive allusiveness should persuade readers that images which Hedâyat's protagonist employs are not the products of a wildly unusual mind, but rather the workings of a fertile and "normal" creative imagination inspired by and in tune with literary intellectual currents and creativity in Paris during the early decades of this century. In addition, some of the borrowings are such that one has to assume either that the protagonist, at least in the first part of the book, has been to Europe and has read Rilke and the like, or that he is in some ways Hedâyat, who went to Europe and did read Rilke, Poe, Jensen, Dostoyevsky, Hoffmann, Maupassant, Freud, Rank, and others.

In any case, because cited sociological, psychological, anthropological, and literary comparatist vantagepoints do not engage the text closely as an organic or unfolding narrative, they consequently do not provide answers to the two basic questions raised at the outset: First, what is going on in the book? Second, what exactly is Hedâyat saying? No criticism of cited scholarship is here implied, because the fact is that satisfactory answers in terms of determination of the internal plausibility of narrative events and their interrelationships, especially between the two major narrative sections, may not be forthcoming through application of principles of the craft of fiction. Although considerations of space make an explication de texte impractical in this essay, readers may have their own proof of this assertion by virtue of having been unable to read the book through and account for all major details in any single framework, pattern, or thematic structure tentatively entertained.

But such enigmatic events and their interrelationships, as well as the conclusion or resolution of the narrative's conflict, might make sense in terms of one other possibility, implied in such reactions to The Blind Owl as Kamshad's (already cited) and Kiyomars Derambakhsh's in his 1974 television motion picture of The Blind Owl.

The first half of Derambakhsh's movie faithfully depicts the actions in the first part of the book. But once the camera shifts to the longer second section,

receives respectful lipservice, few Iranians suggest that it might serve as a basis for real living. Second, the psychological warfare in The Blind Owl ends in the defeat of a young man by old men, actually an annihilation in the sense that the former consequently becomes an old man himself. In other words, for example, if Sohrâbs survive to adulthood, they do so by becoming Rostams; being patriarchal comes with the adult, male cultural territory, as it were. This is no mere literary metaphor according to 'Abdolhosayn Zarrinkub, who wrote in the late 1970s: "If our generation, the generation of fathers, does not endeavor to know intimately the world of its sons, it is possible that this generation will unwittingly sacrifice its sons as Rostam did." (16) In his polemic called The Crowned Cannibals, Reza Baraheni connects patriarchy and The Blind Owl in an indirect indictment in these words: "... there is a reason for the impossibility [of the narrator] touching the woman, both in dream and in reality. An old man appears whenever the protagonist approaches the young woman. His eerie laughter is so emasculating that the young man simply feels dead... The lonely man could have been happy with his wife if only these old men had not existed... he could have resolved all his personal problems if only the old men had disappeared. The young man's failure entails the old men's triumph, and this itself means the failure of a better and freer human world, with young and free men and women, a new nation of youths, a new nation, liberated from the bondage of patriarchs and kings." (17) Mostafâ Rahimi implies an even stronger indictment in a provocative essay on Ferdowsi's story of "Rostam and Sohrâb" in which he argues that Rostam did his son in on purpose. (18)

Psychological readings thus become sociological. And both depend upon Hedâyat, the author and secular-minded intellectual, as a focal point in appreciating his narrative. This leads in turn to a cultural anthropological reading of The Blind Owl by Michael Fischer, according to whom the book is essentially the expression of a particular stratum of society, the intelligentsia, and a potential source of revelations about that society from the intellectual's vantagepoint. Fischer sees the book as an intellectual's exploration of sets of dilemmas. One is east versus west, with a subset of Zoroastrianism versus Islam. Another is past versus present. In dealing with such dilemmas, Hedâyat's protagonist uses writing "as therapy, as clarification, as a way of making sense" of things. The Blind Owl is thus in part "a story of a lover of Iran despairing over her cultural decay, evoking the past to critique the present." (19) Short of debating the merits of Fischer's interpretation, readers can at least recognize that such a so-called anthropological reading again focusses attention on Hedâyat as much as his character and is not predicated on the assumption that The Blind Owl is necessarily a fiction in any ordinary sense of the term.

Literary comparatist investigation of possible inspiration and influences has

the voices of a band of drunken policemen . . . marching by and joking obscenely among themselves causing the narrator to shrink back from his window in terror, he is "reminded of the nightmarish fear and terror that for twenty years of dark nights of dictatorship enveloped the nation." In other words, Al-e Ahmad continues: The Blind Owl is a social document, an indictment of the government of the day. . . Solitude, reclusiveness, fear of drunken patrolmen, mistrust. . . and making do with dreams and nightmares are all characteristics of people living under the rule of spies and secret police. When a person is afraid to talk to his friends, his wife, his colleagues, or anyone else, at least 'he can talk to his shadow.'"(12)

The ultimate sociological reading of The Blind Owl is Reza Navabpour's assertion that the figures of the old men laughing throughout the book represent Reza Sháh Pahlavi himself,(13) vis-à-vis whom such sensitive, potentially nonpatriarchal Iranians as the narrator were immobilized, unable to fulfill desires or even to express feelings. Perhaps the empathy some readers feel for Hedayat's character derives from a shared feeling of powerlessness vis-à-vis a patriarchal order. In this context, in clinging to his sensitivity, to his childhood, and to his dreams of an ideal, he becomes something of a modern antihero. In any case, all such sociological readings appear to assume that the protagonist represents author Hedayat's views critical of alleged social and political problems in Iran.

Psychological readings have found Freudian and Jungian motifs and themes in The Blind Owl. Homayoun Katouzian, for one, sees the book as the chief example of a discrete group of Hedayat narratives, among them "Buried Alive," "Three Drops of Blood," and "The Man Who Killed His Passionate Self,"(14) which he terms "psycho-fictions . . ." In them "the basic question or theme is ontological rather than sociological . . . the main characters ask questions which know no cultural boundaries and seek solutions to problems which are not specific to any given sociohistorical framework; they look for a raison d'être, or at least an excuse for living which cannot simply be achieved by the removal of specific socio-economic constraints or a change in social atmosphere." According to Katouzian, "The father, the uncle, the father-in-law and the odds-and-ends seller are all but a single entity, the narrator's 'other,' materialistic, erotic, soulless and physical 'self' warring with his pure, perfect soul which it finally defeats: he succumbs to the needs of his 'other' self,' impersonates it, imitates it, and becomes it.'"(15)

Still, the implications of Katouzian's reading seem as culture-specific as universal. In other words, the protagonist of The Blind Owl wages a two-fold inner struggle very common in Iranian culture. One has to do with how valued the pure life of the spirit is vis-à-vis the demands of everyday living which impel people to be materialistic and manipulative. In other words, for example, as much as the dervish and Sufi life



story, he casts a shadow on the wall, a neckless shadow shaped like an owl, which seems to devour everything the narrator writes. In that respect, readers resemble the owl: they also devour those written words. More significantly, and a chief reason why readers cannot just sit back and enjoy the show in experiencing Hedāyat's strange story, is that if they resemble the owlish shadow, a reflection of the narrator, they likewise may resemble the narrator, a discomfiting thought. Of course, the narrator's shadow literally cannot see. It is a blind owl, whereas readers need not be blind in looking at what is written. When the volume of essays called Hedāyat's The Blind Owl Forty Years After (1978) appeared with its cover design depicting a group of owls one of which lacked eyes, Sādeq Chubak immediately objected, saying that the cover should have depicted only one owl,(10) as does the cover of the Grove Press edition of the translation. But, perhaps Hedāyat's story calls for multiple owls, at least, but perhaps only, one of them blind. As the narrator himself says early in the second part at a moment when ordinary owls would be able to see: "My eyes were open, but I could see no one, for the darkness was intense" [p. 68].

So, on the one hand, the narrative should be disconcerting: readers may not be as different from or superior to the narrator as they might wish or suppose. On the other hand, the elsewhere notoriously pessimistic and nihilistic Hedāyat may here imply a basis for optimism because readers may be able to see things The Blind Owl could not.(11) Unfortunately, through admission of an inability to come to grips with the book, most critics and other readers have yet to demonstrate sightedness in this regard.

Back to the unreliable witness, because Hedāyat's narrator says unbelievable and unfathomable things throughout the book, readers are left without a fixed vantage point relative to which they might determine reality, veracity, verisimilitude, and character motivation.

In short, because it is not the subject matter, the imagery, the narrative pattern, Hedāyat's prose style or authorial tone, but simply the narrative point of view which makes The Blind Owl enigmatic, critics in Iran and abroad have for two generations rightly focussed attention on the narrator in attempting to unravel the mystery he weaves. As to who or what Hedāyat's narrator really is, sociological, psychological, anthropological and literary comparatist critical forays have both provided important clues and also, perhaps, paved the way for an autobiographical reading.

Al-e Ahmad's much cited essay called "The Hedāyat of The Blind Owl," written shortly after the author's 1951 suicide in Paris, offers several salient suggestions. One is that we have to appreciate Hedāyat in general as "a writer of an age of dictatorship," that is to say, of Reza Shāh Pahlavi's rule over Iran. Al-e Ahmad says that whenever he comes across the description in the second part of The Blind Owl of

room as described at the end of the surrealist first part.

Admittedly, Hedayat's mode of representation with its meanderings, repetitions, and juxtapositions apparently sometimes stimulated only by association of ideas, complicates the action. But, except for one fact, readers could deal with the complication. A distraught, self-absorbed, obsessive, perhaps guilt-ridden, man relates a fantasy version of a dramatic or traumatic event. Then, when under the influence of opium, his inhibitions dissipate and he tells of a horrible death he has been party to, the fatal stabbing of his wife. In this reading, the second part is temporally prior to the first. When he awakens at the end of the second part, readers discover that he is not aware of having recounted the second version. Or perhaps he is unaware of the truth or unable to admit it to himself. Again, except for one fact, readers might then proceed to discern universal and/or culture-specific thematic aspects of this unusual tale. Except for one fact which makes appreciation of The Blind Owl as a comprehensible fiction extremely difficult. That fact is the narrative point of view. To wit, the person who tells the story relates events and describes states in such terms as to persuade readers to question his reliability and credibility as a narrator.

That is putting it mildly, because most critics have quickly assumed that the narrator is mad.(7) As the back cover of the English edition of The Blind Owl puts it: This "is the tale of an insane young man who meets a beautiful girl whom he recognizes as the incarnation of his dreams. Romance, however, soon turns into horror which the narrator chronicles faithfully even though it drives him further and further into madness." Throughout the rest of my essay runs the implication that such a view of the protagonist may be wrong, that, on the contrary, the narrator is no crazier than Hedayat himself. But, for the moment, readers might at least agree that he is not a credible witness to the truth. In the first part, he describes events that either cannot have happened externally in the world as we know it, for example, the disappearance of the window from which he sees the scene of the old man and the ethereal girl on opposite sides of a stream [page 12], or should not happen, for example, his chopping up the corpse of the ethereal girl [pages 27-28]. In the second part, for example, readers would seem to have no reason to believe the protagonist's allegations about his wife's promiscuity, while numerous anachronisms contradict his assertion that he is living in medieval Rayy.(8)

In fact, when read as fiction, the only words in the book not part of the unreliable narrator's testimony are the two words in the title, Buf-e Kur (Blind Owl). In a sense, this telling phrase is our only clue to the world outside of the book when read as fiction.(9)

At several points in the narrative, the narrator says that as he writes down his

The School Principal.(4) In The Blind Owl, Hedāyat utilizes surrealist techniques which per se make his narrative initially (but only temporarily) problematic. After all, The Blind Owl is hardly as complicated narratively as Sādeq Chubak's in The Patient Stone(5) or Hushang Golshiri's in Prince Ehtejāh.(6) two classic novels whose plots and themes readers have had little ultimate difficulty in perceiving and discerning.

In other words, even if it takes the effort readers are often loathe to expend in enjoying a story, they can sort out the pieces of the action and at least account for the plot in terms which relate those pieces to one another, if not to the whole or to any world beyond the book. Accordingly, The Blind Owl exhibits three narrative parts. In the first, which encompasses nearly a third of the book [pages 4-41], a personal narrator describes a bizarre sequence of events he alleges have taken place and changed his life. Specific details define the setting as the outskirts of Tehrān some time between the last years of the nineteenth century and the mid-1930s. At the end of this first narrative section, the narrator describes smoking opium and his consequent lapse into a stupor or unconsciousness or opiate high [pages 41-43]. Then commences a longer second, narrative section, which encompasses two-thirds of the book [pages 44-128]. In it, the narrator, presumably speaking from unconsciousness, subconsciousness, or other opium-induced state, recounts a somewhat parallel version of the fantastic story in the first part. Repeated are the narrator's fear of death, his sense of his room as a tomb, his reliance on wine and opium as the only potential relief from his pain, the feeling of the weight of a dead person on his chest, and such images as old men, hair-raising laughter, a bottle of wine, characters biting the nail of their left forefinger, blue morning glories, geometric shaped buildings, horses, Torkaman features on children and women, a cucumber taste, and the miniature-like tableau of an old man and a young girl on opposite sides of a stream. In fact, almost the only image not repeated in the second section is of the magical eyes of the ethereal girl [pages 4.6.9.11.14.216.18.21.23-26.33-35.38-39, and 41].

But in the second section, characters, actions, and details seem realistic and everyday. The narrator here asserts that he is living in medieval Rayy and presents many images and details not in the first part. Besides an uncle introduced in the first part, readers meet for the first time the protagonist's father, mother, aunt, wife who is his cousin, his brother-in-law, his father-in-law, his nurse, the family physician, the neighborhood butcher, and an old odds-and-ends seller. Among other significant differences from the first part are the narrator's self-description and his repeated recourse to mirrors.

The book ends with a very brief, third section [pages 129-130] in which the narrator reports that he feels he has awakened from a deep sleep and is back in his

## Hedâyat's *The Blind Owl*: An Autobiographical Nightmare

Michael Craig Hillmann

It is nothing short of remarkable that such a slim volume as Buf-e Kur [*The Blind Owl*],(1) inauspiciously first distributed by its author Sâdeq Hedâyat (1903-1951) in fifty mimeographed copies from Bombay in 1937, should become the most famous piece of narrative Persian prose in a continuous tradition that extends back to the tenth century. But even more remarkable is the fact that readers of Hedâyat's little book generally admit that they cannot say for sure what is going on in it and that they do not know what it means. Many readers would appear to follow the implicit advice of Hassan Kamshad and Ehsan Yarshater that they desist from trying to read the book critically and that, instead, they should rather let it work its magic on them.(2)

The magic itself deserves a lot more attention than it has received during the last fifty years, for example, answers to these questions: Exactly how does Hedâyat create senses of mystery and urgency in the story? What effects do narrative and descriptive doubling and repetition achieve in the narration? How did Hedâyat combine existing modes of Persian prose expression and European narrative techniques to create so distinctive and enduring a work?

But my essay is much more prosaic in its suggestive exposition (in the context of more recent research on the subject outside of Iran) of a reading of The Blind Owl as a modernist Iranian artist's autobiographical nightmare, which may make the book less problematic both in identifying what is happening in it and in appreciating its thematic warps and wefts.

After only a few pages into The Blind Owl, readers realize that they are dealing with something far different from the two most familiar narrative modes in Persian prose. It is not like Sa'di's anecdotal, ornamental, and classicist voice in The Rose Garden.(3) Nor is it the realistic, modernist expression of, say, Jalâl Al-e Ahmad in

*Abu'l-Qasem Ferdowsi*

**THE SHAHNAMEH**  
*(Book of Kings)*

Edited by  
**Djalal Khaleghi-Motlagh**

with an introduction by  
**Ehsan Yarshater**

*Volume 1*

New York 1988

SUNY  
State University of New York Press  
State University Plaza  
Albany, NY 12246-0001

## Contents

Iranshenasi  
Vol.I, No.1, Spring 1989

### Persian

Articles	1
Selections	140
Book Reviews	160
A Glance at Some New Books	183
News of Iranian Studies and Related Events	191
Abstract of English Article	202

### English

#### Article:

Michael C. Hillmann	Hedayat's <i>The Blind Owl</i> : An Autobiographical Nightmare	1
---------------------	---	---

#### Abstract of Persian Articles:

Jalal Matini	Iran as Others See Her	22
M.A. Eslami Nodushan	The Object of Hafez's Affection	25
Emiko Okada	Identification of a Line from <i>Vis and Ramin</i> in the Oldest Sample of Persian Writing Found in Japan	27
Djalal Khaleghi Motlagh	Annals of the Persian Language	29
Hossein Farhoudi	Sa'di's Narratives Revisited: Biography or Fiction?	31
Paul Sprachman	Satirical Book Reviewing in Persian	32
Mahmoud Omid Salar	The Typology of the Tale: The Tree that Testified and Chief Justice Abu al-'Abbas Ruyani	34

# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES  
A Publication of Keyan Foundation

**Editor:**  
Jalal Matini

**Book Review Editor:**  
H. Moayyad

**Advisory Board:**  
Peter J. Chelkowski,  
New York University  
Djalal Khaleghi Motlagh,  
Hamburg University  
Heshmat Moayyad,  
University of Chicago  
Z. Safa, Professor Emeritus,  
University of Tehran  
Roger M. Savory,  
University of Toronto  
Ehsan Yarshater,  
Columbia University

Keyan Foundation is a non-profit, non-political organization dedicated to the preservation and flourishing of the traditional Iranian culture in modern time. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor: Iranshenasi  
P.O.Box 30381  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

Telephone: (301)907-6787

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

Annual subscription rates (4 issues) are \$30.00 for individuals,  
\$20.00 for students, and \$55.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$6.80 for surface mail. For air mail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$30.00 for Asia, Africa, and Australia

Iranshenasi is Copyrighted 1989 by Jalal Matini.  
Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

Articles by:

**M.A. Eslami Nodushan**  
**Hossein Farhoudi**  
**Michael C. Hillmann**  
**Djalal Khaleghi Motlagh**  
**Jalal Matini**  
**Emiko Okada**  
**Mahmoud Omid Salar**  
**Paul Sprachman**