



مجله

ایران‌شناسی

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

با آثاری از :

ناصرالدین پروین
دکتر سیروس خالدپور
تورج دریائی
فخرالدین عظیمی
موریو فوجئی
لی گوئ
جلال متینی

محمود امیدسالار
حمید حمید
جلال خالقی مطلق
مصطفی عاصی
بیژن غیبی
محمد علی همایون کاتوزیان
حشمت مؤید
تورج نوروزی

مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران
و زبان و ادبیات فارسی
از انتشارات بنیاد کیان

مدیر
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب
زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی
زیر نظر: ویلیام ال. هنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

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

هیأت مشاوران
پیتز چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن و فاکس: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

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

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

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

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

فهرست مندرجات

مجلهٔ ایران شناسی

سال نهم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۷۶

بخش فارسی

مستاد

- | | | |
|-----|---|-------------------------------|
| ۲۲۳ | خیام شاعر
روزی به ترانه ای به چنگ آورمت | جلال متینی
جلال خالقی مطلق |
| ۲۵۲ | (در پیرامون رباعی) | |
| ۲۵۹ | طنز و طنزینه در آثار هدایت (۲) | محمد علی همایون کاتوزیان |
| ۲۷۲ | ابوبکر محمد بن زکریای رازی و اولین رساله
دربارهٔ بیماری آبله | دکتر سیروس خالد پور |
| ۲۷۹ | سهم منابع هند و اروپایی در شناخت شاهنامه:
هویت کاوهٔ آهنگر | تورج دریایی |
| ۲۸۵ | تأثیرات اسمعیلی بر تفکر فلسفی
موسی ابن میمون یهودی | حمید حمید |
| ۳۰۴ | نخستین روزنامه های افغانستان | ناصرالدین پروین |

برگزیده ها

- | | | |
|-----|--------------|-----------|
| ۳۱۶ | سرود مروارید | بیژن غیبی |
|-----|--------------|-----------|

نقد و بررسی کتاب

- | | | |
|-----|---|----------------|
| ۳۲۸ | مآخذ قصص و تمثیلات مشنوبهای عطار نیشابوری،
نوشتهٔ فاطمهٔ صنعتی نیا | حشمت مؤید |
| ۳۳۳ | انقلاب مشروطهٔ ایران، ۱۹۰۶-۱۹۱۱، نوشتهٔ
ژانت آفاری | فخرالدین عظیمی |
| ۳۴۵ | فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی - فارسی):
داریوش آشوری | مصطفی عاصی |

جلال متینی

واژه نامه انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی:
داریوش آشوری

۳۵۲

ایران شناسی در غرب

موریو فوجنی

دانشنامه ایران، دفتر ۳ و ۴ از جلد هفتم، زیر نظر
احسان یارشاطر

۳۷۰

تورج نوروزی

ابن سینا و عرفان: اشارات و تنبیهات، نوشته
شمس عناتی

۳۷۴

گاشتی در آثار فارسی

ج ۲۰۰

معرفی ۱۴ کتاب

۳۷۹

توجه!

تورج نوروزی

آیا همه نامداران فارسی زبان «ترک» بوده اند!
نیاکان هموطنان آذربایجانی ما چه کسانی هستند؟
«گش شورانیدن» و «ستیخ»

۳۹۱

جلال متینی

۳۹۳

محمود امیدسالار

۴۰۳

نامداران از نظر

سید حسن امین

۴۰۶

بخش انگلیسی

حسین ادیبی

بررسی آماری جمعیت ایرانیان در استرالیا
نقد و معرفی ۵ جلد از ترجمه انگلیسی تاریخ طبری

لی گوئ

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

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

تابستان ۱۳۷۶ (۱۹۹۷ م.)

سال نهم، شماره ۲

جلال متینی

خیام شاعر

به مناسبت نهمصدمین سال درگذشت

حکیم عمر خیام نیشابوری*

از زاردریز خیام (خواجۀ امام، حجة الحق، حکیم ابوالفتح - یا: ابوحفص - عمر بن ابراهیم الخیامی - یا: الخیام، خیام) خبری نداریم. ولی می دانیم که زادگاهش نیشابور بوده

* در اواخر ماه سپتامبر گذشته، رونوشت نامه مورخ ۱۶ سپتامبر ۱۹۹۶ یونسکو به امضای Bernard Jacquot Sveics مسؤول طرح «بیت الحکمه» در یونسکو با دو برگ ضمیمه آن به دستم رسید که در آن تصمیم سازمان یونسکو در باب بزرگداشت خیام اعلام گردیده بود. همین که نظری بر آن افکندم، ضمن آن که از اقدام یونسکو خوشحال شدم، دچار تعجب نیز گردیدم زیرا در آن اوراق مطلقاً به این موضوع حتی اشاره ای هم نگردیده بود که خیام، نیشابوری و ایرانی ست. به دوستی که آن اوراق را در اختیارم قرار داده بود گفتم، شگفتا هنوز نیشابور جزء خاک ایران است و هنوز گروهی از آزادگان! درصدد تجزیه آن از خاک ایران برنیامده اند که یونسکو نیشابوری بودن و ایرانی بودن را از خیام سلب کرده است! آن دوست موضوع را با احسان نراقی در پاریس در میان گذاشت، پس از دو سه هفته - به یقین با کوشش نراقی - برنارد ژاکوت در نامه مورخ ۲۷ اکتبر ۱۹۹۶ خود خطاب به این بنده، متن اصلاح شده ای را برایم فرستاد که در آن از خیام به عنوان شاعر، ریاضیدان... ایرانی نام برده شده بود. فرصتی ست مناسب برای سیاستگزاری از یونسکو به مناسبت اعلام سال خیام، و نیز تشکر از فرد یا افرادی که در تصحیح متن توصیه یونسکو اقدام کرده اند، و به امید آن که این اصلاحیه برای همه فرستاده شده باشد.

و در همان شهر نیز روی در نقاب خاک کشیده است، و اما در چه تاریخی؟ روایتها مختلف است. قدیمترین مؤلفی که از خیام نام برده نظامی عروضی مؤلف چهارمقاله است که کتاب خود را بین سالهای ۵۵۱ و ۵۵۲ ه. ق. تألیف کرده است. او می نویسد که در سال ۵۰۶ خیام را در شهر بلخ و در کوی برده فروشان در سرای امیر ابوسعید جرّه ملاقات کرده است. و در دنبال سخنان خود افزوده است که چون به سال ۵۳۰ به نسا بور رسیدم چهار (یا: چند) سال بود که آن بزرگ در گذشته بود.^۱ بدین ترتیب زنده بودن خیام تا ۵۰۶ محرز است. شادروان عباس اقبال از بین سالهای مختلف، سال ۵۱۷ را صحیح ترین قول درباره وفات خیام شمرده،^۲ و ظاهراً یونسکو نیز بر این اساس، سال ۱۴۱۷ ه. ق. (۱۹۹۷ میلادی) را نهصدمین سال وفات او اعلام کرده است.

اطلاعات ما درباره خیام علاوه بر آثار وی منحصر به چند کتابی است که در آنها از وی نام برده شده، و مجتبی مینوی نیز فهرست آنها را تهیه کرده است. قدیمی ترین آنها نامه حکیم سنائی ست خطاب به خیام.^۳

و اما، در این موضوع کمترین تردیدی وجود ندارد که خیام در درجه اول «عالم» است و حکیم و ریاضیدان، نه شاعر، به همین جهت است که یونسکو نیز به پیروی از متخصصان «تاریخ علوم»، از وی به عنوان «یکی از بزرگترین ریاضیدانان قرون وسطی» نام برده است. آثار او بیشتر به زبان عربی - یعنی زبان علمی دنیای اسلام در آن روزگار - است بدین شرح: رساله ای در جبر و مقابله، رساله فی شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس، مختصری در طبیعیات، رساله ای در وجود، و رساله ای در کون و تکلیف. چند رساله دیگر هم به وی نسبت داده شده که از آن جمله است نوروژنامه به زبان فارسی.^۴

برای آن که به مقام خیام در ریاضیات و نیز به ارزش رساله جبر و مقابله او در سطح جهانی پی ببریم، به نقل اظهار نظر غلامحسین مصاحب ریاضیدان برجسته معاصر در این جا بسنده می کنیم:

«خیام اول کسی است که به تحقیق منظم علمی در معادلات درجات اول و دوم و سوم پرداخته است، و آنها را طبقه بندی نموده، و همه صور معادلات درجه سوم را منظمأ مورد تحقیق قرار داده، و آنها را به طریق هندسی (ولی در اغلب موارد ناقص) حل کرده است، و نتایج کارهای خود را در این باب در رساله خود گرد آورده. محققین تاریخ علوم این رساله را معرف فکر منظم علمی او و یکی از برجسته ترین آثار قرون وسطایی در علم جبر شمرده اند. این رساله نخست در ۱۷۴۲ [م.م] در شهر لیدن (هلند) کشف شد، و سپس مورد توجه ریاضیون قرار گرفت، و سرانجام ف. وپکه متن آن را با ترجمه فرانسوی و حواشی و

ملحقات به چاپ رسانید (پاریس، ۱۸۵۱). ترجمه انگلیسی آن در ۱۹۳۱ در نیویورک، و ترجمه روسی آن در ۱۹۵۳ در مسکو منتشر شد. متن عربی و ترجمه فارسی مختصری از آن با حواشی و ضمایمی تحت عنوان جبر و مقابله خیام در ۱۳۱۷ هـ. ش. در تهران، و نیز متن عربی آن با متن عربی رساله دیگری از خیام در این موضوع با ترجمه فارسی کامل هر دو و حواشی و توضیحات مبسوط تحت عنوان حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر* در تهران در ۱۳۳۹ هـ. ش. به چاپ رسیده است.^۵ وی در جای دیگر افزوده است که مجموعه رسائل خیام اعم از عربی و فارسی شامل رساله فی البراهین علی مسائل الجبر و المقابله و غیره با ترجمه روسی و تحقیقات در سال ۱۹۶۲ در مسکو چاپ شده است.^۶

از حوادث زندگانی خیام چیز زیادی نمی دانیم. در برخی از مآخذ آمده است که وی و خواجه نظام الملک وزیر دانشمند سلجوقیان (۴۰۸ یا ۴۱۰ - ۴۸۵) و حسن صباح اسمعیلی (درگذشت ۵۱۸) همشاگردی بوده اند. اینان گرچه معاصر بوده اند لیکن تصور همشاگردی بودن آنان را با یکدیگر، با توجه به تاریخ تولد خواجه نظام الملک، بعید می دانند.^۷ با آن که نام خیام در امر تهیه زیج ملکشاهی (سال ۴۶۷)، در زمان ملکشاه سلجوقی، در شمار دانشمندان آمده است پذیرفتن آن را غلامحسین مصاحب خالی از اشکال نمی داند.^۸ قفطی در اخبار الحکماء نوشته است که وی به تعلیم علوم یونانی اشتغال داشته است.^۹ زکریا بن محمود قزوینی در آثار البلاد و اخبار العباد به مخالفت یکی از فقیهان با خیام اشاره کرده است که اگر افسانه هم باشد ظاهراً بر اساس واقعیتی ساخته شده است، زیرا به شرحی که بعد خواهد آمد پس از مرگ خیام نیز در چند کتاب آراء وی مورد طعن و لعن اهل شریعت قرار گرفته است. حکایت بدین شرح است که یکی از فقها هر روز صبح پیش از برآمدن آفتاب نزد خیام می رفت و درس حکمت می خواند و چون به میان مردم می آمد از او به بدی یاد می کرد. عمر خیام یک بار چند تن را با طبل و بوق در خانه خود پنهان کرد. چون فقیه به عادت خود به خانه وی آمد، فرمان داد تا طبلها و بوقها را به صدا درآوردند. مردم از هر سوی در خانه او گرد آمدند. عمر [خیام] گفت: «ای مردم نیشابور، این فقیه شماست که هر

* این دو کتاب مهم تألیف غلامحسین مصاحب است که در دایرة المعارف فارسی از آنها نام برده ولی مؤلف آنها را معرفی نکرده است. مگر نه این است که از قدیم گفته اند «نهد شاخ پر میوه سر بر زمین»! در کتاب جبر و مقابله خیام که شامل متن عربی و ترجمه فارسی رساله خیام در جبر و تاریخ ریاضیات تا زمان خیام است، برای نخستین بار مقام علمی خیام در ریاضیات به طور مستقل به زبان فارسی مورد بحث قرار گرفته است. کتاب حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر از انتشارات انجمن آثار ملی است.

روز در همین هنگام نزد من می آید و درس حکمت می آموزد و آن گاه پیش شما از من به نحوی که می دانید یاد می کند. اگر من همان باشم که او می گوید پس چرا از من علم می آموزد، و اگر چنین نیست پس چرا از استاد خود به بدی یاد می کند!»^{۱۱}

و اما درباره شاعری خیام، در برخی از مآخذی که از وی نام برده شده است مثل چهار مقاله نظامی عروضی به شاعری او مطلقاً اشاره ای نگردیده است، در حالی که بعضی دیگر از مؤلفان به شاعری او تصریح کرده اند چنان که شهرزوری می گوید «او را اشعار نیکویی به پارسی و تازی ست».^{۱۲} در میان مآخذ نوع دوم بعضی از مؤلفان با نقل شعر خیام و یا بی آوردن اشعارش بر او سخت تاخته و او را «فلسفی و دهری و طبایعی» و «سرگشته غافل و گمگشته عاطل» خوانده اند. ناگفته نماند که چند رباعی بسیار مشهور خیام که امروز در دسترس ماست از برکت وجود همین شریعتمدارانی ست که به استناد آن رباعیها خیام را غایبانه محکوم ساخته اند.

یکی از این مخالفان نجم الدین رازی ست که در مرصادالعباد (تألیف ۶۱۸) دو بار بدین شرح بر خیام تاخته است:

«بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته، تا یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیتها می باید گفت و اظهار نابینایی کرد. بیت:

در دایره ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این عالم راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟

بیت:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فکندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صورعیب کراست ور خوب آمد خرابی از بهر چراست
آن سرگشته نابینای «فانها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور» را خبر
نیست که حق تعالی را بندگانی اند که در متابعت سید اولین و آخرین بر کل کاینات عبور
کرده اند...»^{۱۳}

وی بار دیگر با ذکر رباعی دوم، بدین شرح از خیام یاد کرده است:

«اما آنچ حکمت در میرانیدن بعد از حیات و زنده کردن بعد از ممات چه بود؟ تا جواب آن سرگشته غافل و گمگشته عاطل گفته آید که می گوید بیت:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فکندش اندر کم و کاست

گر زشت آمد پس این صور عیب کراست ورنیک آمد خرابی از بهر چراست؟»^{۱۳}
 قفطی نیز در اخبار الحکماء (تألیف ۶۴۶) ضمن آن که عمر خیام را «امام خراسان» خوانده، درباره اشعارش نوشته است «... که باطن آنها [رباعیهای خیام] به منزله مارهای گزنده ای برای شریعت است. چون اهل زمان بر دین او طعن زدند بر جان خود بیمناک شد و عنان زبان و قلم را از گفتار بکشید...»^{۱۴}

قاضی محمد بن اسحق بن مظهر نظام الدین الاصفهانی (وفات بعد از ۶۸۰) نیز رباعی «دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست...» خیام را به عربی ترجمه کرده و چهار رباعی در رد آن و سرزنش خیام سروده است.^{۱۵}

کار در این باب به جایی رسیده است که مؤلف دبستان المذاهب برای آن که خیام را محکوم سازد، این رباعی سست را به وی نسبت داده است:

« من الاستشهاد حکیم عمر خیام بیت:

صانع به جهان کهنه همچون ظرفی ست آبی ست به معنی و به ظاهر برفی ست
 بازیچه کفر و دین به طفلان بسیار بگذر ز مقامی که خدا هم حرفی ست»^{۱۶}

ناگفته نماند که طعن بر خیام منحصر به قرون پیش نیست، چنان که به یاد دارم پس از سوم شهریور ۱۳۲۰ که کشورهای انگلستان و اتحاد جماهیر شوروی ایران را اشغال و انگلیسها رضاشاه را با بیشتر افراد خانواده اش از ایران تبعید کردند و به ژوهانسبورگ بردند، غیبت رضاشاه موجب گرمی بازار مذهب شد و از جمله روزنامه ای در تهران منتشر می گردید که نامش را به یاد ندارم، ولی در هر شماره آن، در دو طرف نام روزنامه، در سمت راست یک رباعی خیام چاپ می شد و در سمت چپ، یک رباعی در رد آراء خیام. در سالهای اخیر نیز نمی دانم که چاپ رباعیات خیام مانند آثار عبید زاکانی و کلیات ایرج میرزا در ایران اسلامی ممنوع گردیده است یا نه؟

آنچه از نظر تان گذشت تقریباً کوتاه شده تمام مطالبی ست که در شرح احوال خیام نوشته اند. بدین ترتیب روشن می گردد که در قرون پیش به جز معدودی از علما اعم از ریاضیدانان و منجمان که با آثار علمی خیام سر و کار داشته اند، و تنی چند از اهل مذهب که دوسه رباعی او را پیراهن عثمان قرار داده بودند تا وی را ملحد و دهری و طبیعی مذهب قلمداد کنند، به ندرت از شاعری خیام سخن گفته شده است، چه رسد به این که وی را «شاعر» به معنای دقیق کلمه بدانند و در ردیف شاعران بزرگش قرار دهند. گواه ما در اثبات این مدعا آن است که از زمان مرگ خیام در سال ۵۱۷ تا پایان قرن هشتم یعنی تقریباً در مدت سه قرن در کتابهای موجود، فقط در دوازده کتاب، تعداد ۶۷ رباعی (غیر مکرر) از

او نقل گردیده است که به جز ده رباعی که هر یک از آنها در دو تا پنج کتاب (با ضبطهای مختلف) تکرار شده است، بقیه رباعیهای او فقط یک بار در یکی از آن کتابها آمده است. علاوه بر این کتابها، قدیمترین مجموعه رباعیات خیام نیز نسخه ای ست مکتوب به سال ۸۶۵ در شیراز، محفوظ در کتابخانه بادلیان آکسفورد، مشتمل بر ۱۵۸ رباعی^{۱۷} که تعداد قابل توجهی از آنها نیز از آن خیام نیست تا چه رسد به دوره های بعد که در مجموعه ها تا پیش از یک هزار رباعی نیز به وی نسبت داده شده است. ناگفته نماند که انتساب «رباعیهای سرگردان» منحصر به خیام نیست. مگر جز این است که به شیخ ابوسعید ابی الخیر تا حدود یک هزار و هشتصد رباعی نیز نسبت داده شده است،^{۱۸} در حالی که محمد بن منور یکی از نوادگان او در اسرار التوحید تصریح کرده است که «... شیخ الاسلام جدّ این دعاگوی، خواجه بوسعد، آورده است که جماعتی را گمان افتاد که بیتهایی که در میان سخن بر زلفان مبارک شیخ ما می رفته است او گفته است، و نه چنان است که او را چندان استغراق بودی، در حالت خود به مشاهده حق، که او را پروای تفکر در بیت و در هیچ چیز نبودی، در همه عمر او الا این یک بیت [«چون خاک شدی، خاک تو را خاک شدم / چون خاک تو را خاک شدم پاک شدم»] که بر پشت رقعۀ حمزه نوشت و این دو بیت که هم شیخ فرموده:

جانا به زمین خابران خاری نیست کش با من و روزگار من کاری نیست
 با لطف و نوازش جمال تو مرا در دادن صد هزار جان عاری نیست
 بیش از این، او، نگفته است. دیگر هر چه بر زلفان او رفته است همه آن بوده است که از
 پیران خویش یادداشته است».^{۱۹}

روان مجتبی مینوی شادباد که روزی در جشنواره طوس یا مجلس دیگری که درباره شاهنامه فردوسی در تالار فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد بر پا گردیده بود، در ضمن سخن گفتن درباره دستنویسهای مختلف شاهنامه و اختلاف ضبط نسخه ها و وجود ابیات الحاقی در آنها، ناگهان، به اصطلاح، از کوره در رفت و فریاد بر آورد که این کاتبان ما همه خائن بوده اند! (یا عبارتی نظیر این). این مطلب بر برخی از حاضران گران آمد و اعتراض گونه ای کردند. جواب کوتاه وی این بود که اگر این کاتبان بزرگوار ما امین بودند، در نسخه ای که از روی دستنویسی کتابت می کردند، نه چیزی می افزودند و نه چیزی می کاستند و نه کلمه ای را تغییر می دادند. اگر چنین کرده بودند ما امروز با شاهنامه هایی سر و کار داشتیم که بین چهل تا شصت هزار بیت یا بیشتر دارند. علاوه بر این کمتر بیتی در این دستنویسها وجود دارد که ضبط کلمات در آنها با یکدیگر

تفاوت نداشته باشد، و این امر اختصاصی هم به شاهنامه ندارد، حکمی ست که درباره همه نسخه های خطی ما مصداق دارد. مجتبی مینوی آن روز از سر بصیرت این موضوع را عنوان کرد، و امروز از جمله درباره رباعیهای معدود خیام متوجه می شویم که کاتبان ناامین چگونه تا بیش از یک هزار رباعی را در مجموعه های مختلف به نام خیام جا زده اند. آیا به این کاتبان «صفحه شمار» و یا به تعداد رباعیهایی که کتابت می کرده اند حق الزحمه داده می شده است! بگذریم که ضبط این رباعیات نیز در نسخه های مختلف با هم متفاوت است. به راستی حتی دقیقاً نمی دانیم که همین ۶۷ رباعی که در پایان این مقاله از نظر تان خواهد گذشت، همه از سروده های شخص حکیم عمر خیام نیشابوری ست یا نه. زیرا فی المثل رباعیهای ۹ و ۴۸ به ابن سینا منسوب است، رباعی ۹ به فخر رازی، رباعی ۱۴ به بابا افضل، و رباعیهای ۲۰ و ۲۹ و ۳۷ و ۵۵ هم در سند بادنامه بی نام شاعر ذکر گردیده است.

و اما اساس انتساب این ۶۷ رباعی به خیام، ضابطه بسیار دقیقی ست که محمد علی فروغی در سال ۱۳۲۱ برای شناسایی رباعیات اصیل خیام به کار برده است که به نظر بنده بهترین و دقیقترین ضابطه در موضوع مورد بحث ماست. وی نوشت اینک که نسخه ای اصیل و قابل اعتماد از رباعیهای خیام در دست نداریم تنها «راهی که باقی می ماند این است که یک یک از رباعیات را به محک ذوق و معرفت بزنیم و انگشت رد و قبول بر آنها بگذاریم زیرا که اجمالاً مسلم است که خیام رباعیاتی داشته که در نظر ارباب بصیرت ممتاز بوده است ولی برای این مقصود نیز باید میزان و مأخذی در دست داشته باشیم...»، و آن گاه «میزان و مأخذ» را به این صورت به دست داده است که نخست باید رباعیاتی را که در قدیمترین کتابها به خیام نسبت داده شده است استخراج کرد.^{۲۰} وی با توجه به این ضابطه، در کتابهایی که از سال ۶۱۸ تا اواخر قرن هشتم تألیف گردیده و در آنها رباعی یا رباعیهایی به نام خیام نوشته شده است مجموعاً ۶۶ رباعی غیر مکرر یافته که آنها را از نظر شیوه بیان و محتوی از آن خیام دانسته، و سپس، از بین بقیه رباعیات منسوب به خیام در مجموعه ها و کتابها، یک صد و دوازده رباعی دیگر را که به عقیده وی «به شیوه و مذاق و سبک خیام» (یعنی آن ۶۶ رباعی) است، نیز از حکیم نیشابور دانسته و در کتاب خود مجموعاً تعداد ۱۷۸ رباعی به چاپ رسانیده است.

از سوی دیگر این موضوع بسیار مهم را نباید از نظر دور بداریم که به طور کلی برخی از عالمان و دانشمندان ما که «طبع شعر» داشته اند، گاه گاه، از سر تفنن، حاصل تأملات و تفکرات خود را در قالب رباعی می سروده اند، که به عنوان نمونه از چند تن از نامداران

ایشان، هر یک دو سه رباعی در این جا نقل می کنیم تا معلوم گردد رباعی سرایی در بین دانشمندان منحصر به حکیم خیام نیشابوری نبوده است.

از ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸) رباعیاتی به فارسی و نیز ابیاتی به عربی ذکر گردیده است.

از جمله رباعیات منسوب به اوست:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت و آخر به کمال ذره ای راه نیافت

*

ای کاش بدانمی که من کیستمی سرگشته به عالم از پی چیستمی
گر مقبلم آسوده و خوش زیستمی ورنه به هزار دیده بگریستمی

*

ای در دو نفس عمر تو افزاینده بادی ست نفس، شونده و آینده
بر باد نهاده ای بنای همه عمر بر باد، کجا بود بنا پاینده؟^{۱۱}
از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) حدود هفتصد بیت در مجموعه ها و جنگها آمده است که این دو رباعی از آنهاست:

اندر ره معرفت بسی تاختمه ام واندر صف عارفان سر افراختمه ام
چون پرده ز روی دل برانداختمه ام بشناختمه ام که هیچ نشناختمه ام

*

هر چند همه هستی خود می دانیم چون کار به ذات می رسد حیرانیم
بالجمله به دوک پیرزن می مانیم سررشته به دست ما و ما حیرانیم^{۱۲}

از افضل الدین کاشانی (قرن ۶ و اوایل قرن ۷) نیز رباعیاتی نقل گردیده که برخی از

آنها به رباعیهای خیام یا منسوب به او شبیه است مانند:

آنها که درآمدند و در جوش شدند آشفته ناز و طرب و نوش شدند
خوردند پیاله ای و مدهوش شدند در خاک ابد جمله هم آغوش شدند

*

افضل چه نشسته ای که یاران رفتند ماندی تو پیاده و سواران رفتند
در باغ نماند غیر زاغ و زغنسی سیمین بدانان، سمن عذاران رفتند

*

زین تابش آفتاب و تاریکی میغ وین بیهده زندگانی مرگ آمیغ
با خویشتن آئی تا نباشی باری نه بوده به افسوس و نه رفته به دریغ

*

در جست‌وجوی جام جم ز کوه نظری هر لحظه گمانی نه به تحقیق بری
 رو دیده به دست آر که هر ذره خاک جامی ست جهان نما چو در وی نگری^{۲۳}

حتی از امام فخر رازی و عده ای از شاهان و امرای ایرانی و ترک زبان فارسی دان نیز
 در تذکره‌ها رباعیاتی موجود است.^{۲۴} ولی سخن این است که وقتی از هر یک از این افراد
 شرح حالی به طور کامل نگاشته می‌شود، به این موضوع نیز اشاره ای می‌گردد که او را
 رباعیاتی نیز هست و چند نمونه از آنها را هم ذکر می‌کنند. ولی کار خیام در روزگار ما از
 لونی دیگر است، بسیاری از ما، حتی بارها از صاحب‌نظران و استادان شنیده ایم که وقتی
 می‌خواهند هفت هشت تن از شاعران طراز اول زبان فارسی را معرفی کنند، در کنار نام
 شاعرانی چون رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، نظامی، خاقانی، مولانا جلال الدین، سعدی، و
 حافظ، نام خیام را هم ذکر می‌کنند یعنی خیام را با همین چند رباعی منسوب بدو، در
 ردیف شاعرانی قرار می‌دهند که از هر یک از آنان بین پنج شش هزار تا شصت هفتاد هزار
 بیت موجود است. در حالی که دیدیم تعداد رباعیهای خیام و منسوب به او را محمد علی
 فروغی حداکثر ۱۷۸ رباعی دانسته است، با تذکر این موضوع که شیوه بیان و مضمون ۱۱۲
 رباعی از این ۱۷۸ رباعی به آن ۶۶ رباعی که قبلاً از آن یاد کردیم شبیه است.

اینک وقت آن فرارسیده است که ببینیم حکیم عمر خیام نیشابوری، ریاضیدان مشهور
 قرن پنجم و اوایل قرن ششم ایران که خود نیز مسلماً «داعیه» شاعر بودن نداشته است،
 چگونه در بین هم‌زمانانش، در زمانی که از فوت او مدتی متجاوز از هشت قرن گذشته بوده
 است، ناگهان در صف شاعران طراز اول زبان فارسی قرار گرفته است. باید دید که این
 عنایت هم‌زمان خیام بدو، پس از این مدت دراز معلول چه علتی ست. البته چنان که پیش
 از این نیز گفته شد، در این امر تردیدی وجود ندارد که خیام به مانند برخی دیگر از
 دانشمندانی که طبع شاعری داشته‌اند، گاه از سر تفنن حاصل تأملات و تفکرات خود را
 به صورت یک رباعی می‌سروده، و شاید آن را در حاشیه کتابی که مطالعه می‌کرده و یا در
 حاشیه ورقه ای که می‌نوشته یادداشت می‌کرده است، و چه بسا که برخی از آنها را برای
 فرد یا افرادی که در کنار او و یا همدم وی بوده‌اند نیز می‌خوانده است. با توجه به آنچه
 گذشت معلوم می‌شود که شهرت شاعری خیام در بین فارسی‌زبانان در دوران حیاتش، و نیز
 تا یک قرن پیش بسیار محدود بوده است. پس ناگزیر سبب شهرت فوق‌العاده و ناگهانی او
 را در ایران باید در جای دیگری جست.

در این باب، رشته سخن را به غلامحسین یوسفی می‌سپارم. وی می‌نویسد:

«در میان شاعران فارسی زبان هیچ کس شهرت جهانگیر حکیم عمر خیام نیشابوری را ندارد [...] با همه جاذبه و لطفی که رباعیات خیامی دارد بی گمان این اشتها مرهون ترجمه منظوم آزاد و هنرمندانه ای ست که ادوارد فیتزجرالد (Edward Fitzgerald) شاعر انگلیسی به ذوق و سلیقه خویش از رباعیات خیام کرده و نخستین بار به سال ۱۸۵۹م. به طبع رسیده است و هم این کار سبب نام و اعتبار فیتزجرالد در شعر و ادبیات جهان نیز شده است [...]». در فاصله سال ۱۸۵۹ تا آخر قرن، به نقل آربری، رباعیات فیتزجرالد بیست و پنج بار چاپ شد و بنا بر تحقیق آمبروز ج. پاتر (Ambrose G. Potter) که به سال ۱۹۲۹ انتشار یافته تا آن تاریخ بر روی هم چهارصد و ده چاپ از رباعیات عمر خیام به زبان انگلیسی و حدود هفتصد کتاب، مقاله، تصنیفات موسیقایی و تئاتری مربوط به آن پدید آمده بوده است. وی نیز نقل کرده است که بهای نخستین چاپ رباعیات عمر خیام اثر فیتزجرالد - که در ۱۸۹۳م. پنج پاوند و پنج شیلینگ بوده - در ۱۹۲۹م. به یک هزار و ششصد پاوند یا هشت هزار دلار رسیده بوده است. بدیهی ست در پنج شش دهه اخیر تعداد بیشماری بر چاپهای رباعیات و تحقیقات مربوط به آن افزوده شده است. این که فرد ریچاردز، نقاش و شاعر انگلیسی، و آربری نوشته اند خانه ای در انگلستان و امریکا و قفسه دانشجویی نبود که نسخه ای از رباعیات عمر خیام در آن نباشد و سربازان انگلیسی در دو جنگ جهانی این کتاب را همراه خود می برده اند و یا می بینیم از مجموعه رباعیات ترجمه فیتزجرالد چهل مصرع و رباعی را به صورت مثل سایر در فرهنگ تضمینها و نقل قولها ضبط کرده اند [مجتبی مینوی، پانزده گفتار، ص ۳۲۴] همه نمودار این معروفیت و حسن قبول آن است. بی سبب نیست که ارنست رنان (Ernest Renan) حکیم و نویسنده فرانسوی، نیز صاحب این دیوان را برادر گوته (J. W. Goethe) و هینریش هینه (Heinrich Heine)، شاعران بزرگ آلمان، شمرده است.

در هر حال نحوه برداشت فیتزجرالد از رباعیات عمر خیام و عرضه داشت آن در زبان انگلیسی طوری ست که به عقیده ادوار هرن - الن (Edward Heron Allen) وی را سراینده اشعار موسوم به رباعیات عمر خیام باید به حساب آورد نه فقط مترجم آنها به زبان انگلیسی، و همین شیوایی و سلاست اشعار فیتزجرالد است که دنیای انگلیسی زبان را مجذوب کرده و به ستایش شاهکار وی برانگیخته است [...].

دیری نگذشت که شرق شناسان و پژوهندگان به تتبع درباره رباعیات خیام و تصحیح متن آنها پرداختند، از آن جمله: ژوکوفسکی (Valentine A. Zhukovski)، کریستن سن (A. Christensen)، فریدریش روزن (F. Rosen)، سعید نفیسی، رمپیس (Chr. Rampis)،

محمد علی فروغی، آربری، صادق هدایت، عبدالباقی گلپینارلی، پیر پاسکال (Pierre Pascal)، جلال الدین همایی، علی دشتی و دیگران. به علاوه رباعیات خیام از روی منظومه فیتزجرالد به زبانهای دانمارکی، فرانسه، آلمانی، سوئدی، ایتالیایی، لاتینی، یدّی (زبان یهودیان اروپای مرکزی) ترجمه شد و نیز ترجمه های متعدد دیگر به انگلیسی و بر اساس شعر فیتزجرالد یا از متن فارسی به زبانهای فرانسه، آلمانی، اردو، عربی، ایتالیایی، ترکی، روسی، دانمارکی، سوئدی، ارمنی، اسپانیایی، اسپرانتو، گالی، گجراتی، هلندی، مجاری، و پرووانسی صورت گرفت [۰۰۰].»^{۲۵}

از سوی دیگر یوسف حسین بگّار نیز در کتاب الترجمات العربیة لرباعیات الخیام، (انتشارات دانشگاه قطر، ۱۴۰۸ / ۱۹۸۸) پنجاه و نه ترجمه عربی از رباعیات خیام - به نثر یا شعر، گزیده رباعیات یا مجموعه آنها - را معرفی کرده است که نخستین آنها از قاضی نظام الدین اصفهانی (قرن هفتم) است که رباعی «دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست...» را به عربی ترجمه کرده و چهار رباعی در رد آن سروده است.^{۲۶}

به نظر بنده با توجه به آنچه از نظرتان گذشت، راز شهرت خیام را در چند دهه اخیر در ایران، به عنوان شاعر معروف و طراز اول، تنها باید در شهرت جهانگیر خیام در اروپا و امریکا دانست. این، ایرانیان درس خوانده و فرنگ دیده بودند که از شهرت خیام در اروپا، به وجود شاعر فارسی زبانی به نام خیام پی بردند که در ایران کمتر کسی از وی چیزی می دانست. بدین جهت نخست برخی از محققان ایرانی در پی محققان اروپایی، کم و بیش به صورت علمی به تحقیق در باب رباعیهای خیام پرداختند که یکی از آنان صادق هدایت بود. وی تنها بر اساس ۱۲ رباعی خیام مذکور در مونس الاحرار و دو رباعی در مرصاد العباد (که یک رباعی در هر دو کتاب تکرار شده) - بر اساس چاپ روزن - آنها را «رباعیات اصلی خیام» اعلام کرد، با تأکید بر این موضوع، که این رباعیها «با روح و فلسفه و طرز نگارش خیام درست جور در می آید».^{۲۷} ولی توضیح نداده است که به چه دلیل آنها رباعیهای اصلی خیام است و نیز پیش از آشنایی با این سیزده رباعی، چگونه به «روح و فلسفه خیام» پی برده بوده است. وی همچنین آراء خود را در مخالفت با سامیان و عربها به خیام نیز نسبت داده و نوشته است: «خیام نماینده ذوق خفه شده، روح شکنجه دیده و ترجمان ناله ها و شورش یک ایران بزرگ، باشکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زمخت سامی و استیلای عرب کم کم مسموم و ویران شده».^{۲۸}

این تنها صادق هدایت نبود که «از ظن خود» یار خیام شده بود، در چند دهه اخیر نیز عده ای قابل توجه از درس خواندگان ما بدین سبب به خیام ارادت می ورزند و خود را با

سربلندی شاگرد مکتب وی می دانند که می پندارند خیام نیز چون آنان به جز باده گساری و مستی و عشق ورزی با ماهرویان به چیزی دیگر نمی اندیشیده و از دنیا و مافیها غافل بوده است. اینان که برای توجیه اعمال خود، پیوسته چند رباعی خیام را در آستین دارند، در پاسخ هر کس که به بیکارگی و خوشباشی و میخواری آنان خرده بگیرد، یکی از آن رباعیها را می خوانند بدین گمان باطل که از زبان خیام حرف آخر را می زنند. ناگفته نماند که این شیوه داوری درباره برخی از بزرگان روزگاران گذشته منحصر به خیام نیست، مگر همین چند سال پیش نبود که احمد شاملو، شاعر «روشنفکر» ما نیز حافظ را شاعری «کافر» خواند تا اعمال خود را بدین وسیله توجیه کند: «به راستی کیست این قلندر یک لاقبای کفرگویی که [...] یک تنه وعده رستاخیز را انکار می کند. خدا را عشق و شیطان را عقل می خواند و شلنگ انداز و دست افشان می گذرد [...]». کیست این کافر که چنین به حرمت در صف پیغمبران و اولیاء اللہش می نشانند».^{۲۹}

به راستی اصول اعتقادی خیام چیست؟

به نظر بنده خیام به مانند محمد زکریای رازی در شمار معدود فیلسوفان مادی ایران است - یعنی کسانی که بعثت پیامبران و پیامهای ایشان را مطلقاً باور نداشته و دینی را بر دین دیگر ترجیح نمی داده اند و در نتیجه آفرینش جهان و آدم و رستاخیز و بهشت و دوزخ و آنچه را که در این گونه موضوعها در کتابهای دینی آمده است، از صدر تا ذیل افسانه ای بیش نمی دانسته اند - البته مشروط بر این که آنچه را که خیام در مقدمه کتاب جبر و مقابله اش درباره پروردگار جهانیان و انجام نیک پرهیزگاران و پیامبر اسلام نوشته است،^{۳۰} از نوع مطالبی بدانیم که در آن روزگار هر مؤلفی ناگزیر بوده است بر اساس معتقدات حاکم بر عصر خود بنویسد بی آن که خود به آنها اعتقادی داشته باشد.

اگر خیام ریاضیدان اندیشه ور را فیلسوفی مادی ندانیم، حداقل باید بپذیریم که وی با توجه به آنچه در مقدمه کتاب جبر و مقابله خود نوشته است، منکر خدا و معاد و امثال این گونه موضوعها نبوده است، ولی در عین اعتقاد به خداوند و توکل بدو، به خود اجازه می داده است که در باب آفرینش جهان و آدمیان و مسائلی از این گونه - برخلاف متشرعان متعصب - بیندیشد، لابد به امید آن که برای هر یک از آنها - به مانند معادله های جبری - راه حلی بیابد. و چون از عهده این کار بر نمی آمده است حیرت و پریشانی خود را در رباعیانش مطرح می ساخته و آدمیان را به برخورداری از نعمتها و لذتهای این جهانی فرا می خوانده است. به گمان نویسنده این سطرور اگر رباعی:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده ام آخر، کم از آن که من بدانم که کی
صد در صد از خیام باشد، وی در آن به معاندان و کوتاه نظرانی که در زمان حیاتش بر او
خرده می گرفتند و وی را خوار می شمردند، پاسخی روشن داده است و از جمله به همان فقیه
ریاکاری که در آثار البلاذ قزوینی ذکرش آمده است.

اینک ببینیم اختصاصات این رباعیات بسیار معدود و منسوب به خیام که به هفتاد نیز
نمی رسد و گمان می بریم که آنها را خیام فیلسوف و ریاضیدان ما سروده است، چیست.
به طور کلی باید در نظر داشت که در رباعی مجال سخن اندک است. مصراعهای اول
و دوم و چهارم آن مقفی است، وزن رباعیها همه یکی است و شاعر را فرصت آن که رباعی را
در اوزان مختلف بسراید نیست. شاعر در سه مصراع نخستین زمینه ای مناسب برای طرح
اندیشه اصلی در مصراع چهارم فراهم می سازد. «در این قالب کوچک و فرصت کوتاه
افکار گسترده و بلند را طرح کردن و به دیگران رساندن و آنها را تحت تأثیر قرار دادن
مستلزم نیروی جادویی بیان است که نظایر آن در شعر خیام در بهگزینی کلمات، قدرت
القاء و خوش ترکیبی آنها و ایجازی شگفت انگیز جلوه گر است».^{۳۱} از سوی دیگر
«آهنگ گوش نوازی که رباعیات خیام دارد و حاصل حسن ترکیب یا به تعبیر عبدالقاهر
جرجانی در اسرار البلاغه «زنگ حروف» است، بی گمان یکی از موجبات مقبولیت سخن
اوست و کمک به انتقال مفاهیم، چنان که تکرار برخی کلمات در ترانه ها نیز تأکیدی است
آهنگین بر معانی مورد نظر...».^{۳۲}

یکی دیگر از صفات بارز رباعیات خیام «این است که بسیار ساده و بی آرایش است
و از تصنع و تکلف بلکه از تخیلات شاعرانه عاری است [...] ولیکن در نهایت فصاحت و
بلاغت است، درست و موجز و استوار، الفاظ همه قالب معنی ست و کم و زیاد و عیب و نقص
ندارد. پیداست که گوینده، لفاظی و چرب زبانی نمی خواسته است و همه در بند معنی
پروردن بوده است، اما معانی به قدری لطیف و دقیق و بدیع است که از هر تخیل و تصنعی
برتر است. هزل ندارد، جدی ست و گاه گاه که مختصر طبیعتی می کند بسیار باریک و
ظریف است. سخنش نرم است و زنتدگی ندارد...».^{۳۳}

درباره «باده» در رباعیهای خیام دو نظر وجود دارد، اکثریت قریب به اتفاق، که
نگارنده این سطور نیز در شمار آنان است، «باده» را در شعر خیام چیزی جز شراب
انگوری نمی دانند، در حالی که برخی را عقیده ای جز این است: «... اگر از باده سخن
می رود حاصل تأمل در ناپایداری زندگی ست و نموداری از تمتع از حیات نه صرف

باده نوشی [۰۰۰] اگر کسی تبه‌های روحانی خیام را گذرانده باشد باده‌خیامی را تلخ و اندوهبار می‌یابد که چشم انداز بزم او حفره‌تاریک مرگ است.^{۳۴}

به علاوه، به نظر همین نویسنده «دو موضوع مهم پایه اصلی تفکر خیام است: مرگ و زندگی. چرا «مرگ» را مقدم نوشتیم؟ زیرا اندیشه مرگ بر اکثر اشعار خیام سایه انداخته [۰۰۰] چندان که پیر پاسکال نیز در مقدمه خود بر ترجمه منظوم رباعیات به زبان فرانسه، از «مرگ» به عنوان درون‌مایه و فکر منحصراً رباعیات خیامی یاد کرده است. حتی بازگشت فکر خیام به لزوم اغتمام فرصت زندگی نیز از رهگذر اندیشه مرگ است و تأسف بر نیست شدن همه زیبا بیسای حیات [۰۰۰]. آیا بر اثر ترس او از مرگ و نیستی ست که همه جا در شعری در پس هر جلوه‌ای از زیبایی، شبحی از فرسودگی و ویرانی نیز دیده می‌شود؟»

هموشیفتگی صادق هدایت را به ترانه‌های خیام «همین تذکر دائمی مرگ در رباعیات» وی می‌داند که هدایت خود از این معنی فارغ نبود.^{۳۵} ولی محمد علی فروغی در این باب می‌نویسد «... از سخنش بر نمی‌آید که از مرگ بیم دارد زیرا کسی که از مردن می‌ترسد این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی‌ورزد بلکه تا می‌تواند خود را منصرف و غافل می‌سازد».^{۳۶}

درباره ریشه‌های فکر خیامی آراء دیگری نیز اظهار شده است. محمد علی اسلامی ندوشن ریشه آن را در معتقدات زروانیان و بخشهایی از حماسه فردوسی و برخی از اشعار شهید بلخی و رودکی سراغ گرفته، در حالی که سالها پیش از وی کریستن سن فرضیه ارتباط تاریخی بین عقاید زروانیان و طرز تفکر خیام را رد کرده بوده است.^{۳۷} غلامحسین مصاحب خیام را متأثر از افکار ابوالعلاء معری شاعر عرب می‌داند و می‌نویسد: «خیام با وجود قرب عهد، چنان که از قول زمخشری در الزاجر للصغار برمی‌آید، با افکار و آثار او آشنایی داشته است».^{۳۸}

اینک زمان آن فرارسیده است که چند کلمه‌ای نیز درباره رباعیات خیام که در پایان این مقاله خواهد آمد به آگاهی خوانندگان برسانم:

فروغی با توجه به کتابهای زیرین (تألیف در قرن ۷ و ۸) نوشته است ۶۶ رباعی مذکور در آنها را «به احتمال بسیار قوی، بلکه به اطمینان می‌توان از خیام» دانست:

مرصاد العباد شیخ نجم الدین، تألیف ۶۲۰: دوربای؛ تاریخ جهانگشای جوینی، تألیف ۶۵۸: یک رباعی؛ تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی، تألیف ۷۳۰: یک رباعی (این رباعی در فردوس التواریخ تألیف ۸۰۸ نیز مذکور است)؛ نزهة المجالس (بر اساس نسخه عکسی)،

کتابت ۷۳۱: سی و یک رباعی؛ مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، کتابت ۷۴۱: سیزده رباعی (که یکی از آنها در مرصادالعباد آمده است و دیگری در نزهة المجالس)؛ جنگی از منشآت و اشعار در کتابخانه مجلس شورای ملی، کتابت ۷۵۱: یازده رباعی (دو رباعی آن در مونس الاحرار نیز آمده است)؛ تذکره ماندی در کتابخانه مجلس شورای ملی (مشمول بر منتخباتی از اشعار سی تن از شاعران، همه مقدم بر سده هفتم): پنج رباعی (یک رباعی آن در نزهة المجالس نیز مذکور است)؛ به علاوه در دو مجموعه اخیر، ده رباعی بی ذکر نام شاعر آمده است از نوع رباعیاتی که در مجموعه ها به خیام نسبت داده شده است: (یکی از آنها رباعی مذکور در مرصادالعباد است).

در مدت پنجاه و شش سالی که بر چاپ کتاب رباعیات حکیم خیام نیشابوری تصحیح فروغی می گذرد، چهار تن از دانشمندان برخی از این رباعیات را در چند کتاب دیگر که در قرن هفتم تألیف گردیده است، نیز یافته اند، همچنان که در یکی از همین کتابها رباعی دیگری هم به نام خیام آمده است.

مجتبی مینوی: در مجموعه شماره ۱۹۳۳ اسعد افندی، رساله هشتم از ورق ۱۷۱b تا ۱۷۹b تحت عنوان «هذه رسالة فی التنبیه علی بعض الاسرار المودعة فی بعض سور القرآن العظیم» از امام فخرالدین محمد بن عمر الرازی، متوفی ۶۰۶، یک رباعی از خیام (رباعی ۱) آمده است:

«وان قلنا انه ما كانت له عناية باصلاحها فكيف خلقها و كيف اعتبر جميع انواع

القيامة في تخليقها، و نظم عمر الخيام هذا المعنى بالفارسية فقال:

دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست باز از چه سبب فگندش اندر کم و کاست

گر خوب نیامد این بنا عیب کراست و ر خوب آمد خرابی از بهر چراست»^{۳۹}

محمد تقی دانش پژوه: در مقاله «کتابی از عبدالقادر اهری» (تألیف ۶۲۹) به صورت

غیر مستقیم گامی در راه معرفی چند رباعی خیام برداشته است:

۱- در این کتاب دو رباعی، بی ذکر نام گوینده، به ترتیب در ورق «۹۰پ» و «۹۷پ»

آمده است:

«کما قيل:

دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست باز از چه سبب فگندش اندر کم و کاست

گر خوب نیامد این صور عیب کراست ورنیک آمد خرابی از بهر چراست»

« و انشد:

ز آوردن من نبود گردون را سود وز بردن من جاه و جمالش نفزود

وزهیچ کسی نیز دو گوشم نشنود کاوردن و بردن من از بهر چه بود» چون رباعی اول در التنبیه امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶)، مرصاد العباد (تألیف ۶۱۸)، و ترجمه عربی نظام الدین الاصفهانی (متوفی پس از ۶۸۰) به نام خیام آمده است، و رباعی دوم نیز در نزهة المجالس - باب پانزدهم «در معانی حکیم عمر خیام» (رباعی ۴۰۳۰) - صریحاً به نام خیام مذکور است، در انتساب این دو رباعی به خیام تردید روا نیست.

۲- و اما در ورق «۹۵» همین کتاب عبدالقادر اهری، یک رباعی نیز به نام خیام آمده که حائز کمال اهمیت است:

«کما اشار الیه الحبر الباهر و البحر الفامر عمر الخیام رضی الله عنه:

در جستن جام جم جهان یمودم روزی ننشستم و شسبی نغنودم

ز استاد چو راز جام جم بشنودم آن جام جهان نمای جم من بودم»

با توجه به این که کتاب عبدالقادر اهری از نظر قدمت پس از التنبیه و مرصاد العباد قرار دارد، این رباعی را نیز باید به ۶۶ رباعی ای که فروغی به احتمال بسیار قوی از خیام دانسته است، افزود.

۳- در ورق «۹۷پ» این کتاب رباعی دیگری بی نام گوینده آمده است که در مجموعه های مختلف رباعیات خیام - نه در متنهایی که فروغی و این بنده در تنظیم رباعیهای خیام مورد استفاده قرار داده ایم - به نام خیام آمده است:

«ثم انشد و سیر:

از روی حقیقتی نه از روی مجاز ما لبعبتک انیم و فلک لعبت باز

بازی چه همی کنیم بر نطع وجود رفتیم به صندوق عدم یک یک باز»^{۱۱}

محمد امین ریاحی: با تصحیح انتقادی کتاب نزهة المجالس تألیف جمال خلیل شروانی (تألیف در نیمه اول قرن هفتم، کتابت ۷۳۱) که مشتمل بر ۱۷ باب و ۴۱۳۹ رباعی ست، در معرفی بیش از سی رباعی خیام خدمتی شایسته انجام داده است. ضبط برخی از این رباعیات با چاپ فروغی (که از نسخه عکسی نزهة المجالس استفاده کرده بوده است) متفاوت می باشد. در این مقاله ضبط تصحیح ریاحی را برگزیده ام.^{۱۱} در باب پانزدهم این کتاب زیر عنوان «در معانی حکیم عمر خیام» پانزده رباعی از خیام آمده است و ۲۴ رباعی از دیگران. بقیه رباعیهای خیام در باب اول کتاب در زیر عنوانهای «توحید و عرفان»، «در نصیحت»، «در طامات»، و «در شراب» ذکر گردیده است.

محمد امین ریاحی در کتاب روضة الناظر و نزهة الخاطر (مجموعه ای از حکایات و مطالب متنوع و اشعار فارسی و عربی) تألیف عبدالعزیز کاشی، نیز چهار رباعی به نام خیام

دیده است. این کتاب به قرینه نام آخرین شاعرانی که نامشان در کتاب آمده است در اواخر قرن هفتم گردآوری شده است. متأسفانه وی عکس این نسخه را در اختیار ندارد و به یاد ندارد آن چهار رباعی کدام است.^{۴۲}

یوسف حسین بگّار: در الترجمات العربية لرباعیات الخیام، ترجمه عربی رباعی «دارنده چو ترکیب...» (رباعی ۱) خیام را از القاضی نظام الدین الاصفهانی (متوفی پس از ۶۸۰) نقل کرده است:^{۴۳}

لصانع إذ احسن فی التركيب لم يخرج نظمه عن الترتيب؟
إن شاء، فمن احق بالترتيب؟ أو أحسن ما الحكمة فی التخریب

یادداشتها:

از دوست ارجمند کامبیز اسلامی سیاسگزارم که کپی مقاله های «از خزاین ترکیه» (۱) نوشته مجتبی مینوی، «کتابی از عبدالقادر اهری» نوشته محمد تقی دانش پژوه، و صفحاتی چند از دیوان الدویب فی الشعر العربی، و رباعیات نظام الدین الاصفهانی را به خواهش بنده برایم فرستاده است.

۱- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ ششم تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۲۷-۵۲۸.

۲- عباس اقبال، «راجع به احوال حکیم عمر خیام نیشابوری»، مجله شرق، ص ۴۷۸-۴۸۶ (به نقل از تاریخ

ادبیات در ایران، همان جلد، همان صفحات).

۳- مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه» (۱)، مجله دانشکده ادبیات [تهران]، سال ۴، ش ۲ (دی ۱۳۳۵)، ص ۴۱-

۷۵، در زیر عنوان «۵- عمر خیام شاعر» نوشته است:

«... قدیمترین اشاره به او [عمر خیام] تا آن جا که می دانستیم در نامه حکیم سنائی بود که به شخص خیام خطاب

کرده است و بنده متن آن نامه را در مجله بغضا منتشر کردم، و بعدها به من گفتند که در مجله آریانا در کابل پیش از آن

منتشر شده بود. مرحوم علامه قزوینی در حواشی چهارمقاله اشارات قدیم راجع به احوال خیام را جمع کرده بود که یکی

همان چهار مقاله بود و دیگر خریده القصر عماد کاتب و اشعار خاقانی و مرصاد العباد. بعد از آن احوال خیام را در تمه

صوان الحکمه نیز یافت و منتشر کرد، که از حیث قدمت پس از چهار مقاله یا همعصر با آن می شود. قدیمترین کسی که

به خیام شعری نسبت داده (آن هم فقط شعر عربی) عماد کاتب است در خریده، اما غالب این اشعار منسوب به او معلوم

شد از دیگران است. در رساله ملحقه به تمه صوان الحکمه که در اواخر قرن هفتم هجری تدوین شده است نیز اشعاری

به عربی به خیام نسبت داده اند که اغلب بلکه تمامی آنها همانهاست که در خریده القصر آمده و گویا از آن کتاب نقل

شده باشد، و همچنین اشعاری که در نزهة الأرواح شهرزوری به او نسبت داده شده.»

۴- غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی؛ مدخل: خیام.

۵- همان کتاب، مدخل: جبر خیام.

۶- همان کتاب، مدخل: خیام.

۷- دایرة المعارف فارسی، مدخل: خیام؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶.

۸- دایرة المعارف فارسی، مدخل: خیام.

۹- اخبار الحکماء، چاپ لایپزیگ، ص ۲۴۳-۲۴۴، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چاپ ششم، تهران،

۱۳۶۳، ص ۵۲۵-۵۲۶.

۱۰- زکریا بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، چاپ ووستفلد، ص ۳۱۸، به نقل تاریخ ادبیات در ایران،

ج ۲، ص ۵۲۶.

۱۱- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۴۵۲۵ مجتبی مینوی، «از خزاین ترکیه» (۱)، مجله دانشکده ادبیات

[تهران]، شماره ۲، سال ۴، ص ۷۴؛ در پایان یک نسخه خطی رباع نامۀ سلطان ولد، فرزند مولانا جلال الدین (به شماره

۲۱۴۳ در موزه قونیه که پیش از ۷۰۴ کتابت شده) قصیده ای به فارسی در یازده بیت از خیام نقل شده است: «للخیام تجاوز

الله عن سیئاته و رفع درجاته:

رهی نمود مرا راست سوی آب حیات شبی به شهر ری اندر مفلسی زقضات ...»

برای اشعار عربی منسوب به خیام، از جمله رک. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۵۲۹-۵۳۰.

۱۲- نجم الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۶، ص ۳۱.

۱۳- همان کتاب، ص ۴۰۰.

۱۴- اخبار الحکماء، ص ۲۴۳-۲۴۴، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶.

۱۵- دکتر کمال مصطفی الشیبی، دیوان الدوایت فی الشعر العربی، بیروت ۱۳۹۲ هـ. / ۱۹۷۱ م.، ص ۲۸۷-۲۸۸:

رباعی ۴/۲۴: ترجمه رباعی خیام است و رباعیهای ۵/۲۴۵، ۶/۲۴۶، ۷/۲۴۷، ۸/۲۴۸ در سرزنش خیام.

۱۶- صادق هدایت، ترانه های خیام، تهران، ۱۳۱۳، ص ۴۳.

۱۷- همان کتاب، ص ۱۰.

۱۸- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر (= رباعیات ابوسعید)، چاپ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۴.

۱۹- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد رضا شفیعی

کذکنی، تهران ۱۳۶۶، ج ۱، ص: صد و دوازده، مقدمه مصحح.

۲۰- رباعیات حکیم خیام نیشابوری، با مقدمه و حواشی، به اهتمام محمد علی فروغی، ناشر: وزارت فرهنگ،

تهران، ۱۳۲۱، ص ۳۱-۳۲.

۲۱- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸ (۲ رباعی اول)؛ رباعی سوم:

زفه المجالس، رباعی ۷۲.

۲۲- همان کتاب، جلد ۳، بخش ۲، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰۳-۱۲۰۴.

۲۳- همان کتاب، جلد ۳، بخش ۱، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۴۳۲-۴۳۴. در مجموعه مصنفات افضل

الدین محمد مرقی کاشانی، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ و ۱۳۳۷ یک صد و ده بیت از قطعه و

قصیده کوتاه و غزل و ۱۹۴ رباعی چاپ شده است. سعید نفیسی در رباعیات بابا افضل کاشانی ۴۸۲ رباعی به نام او چاپ

کرده است.

۲۴- درباره این گونه رباعیها از جمله رک. جمال خلیل شروانی، زفه المجالس (تألیف در نیمه اول قرن هفتم،

کتابت ۷۳۱)، تصحیح و مقدمه، از: محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۶۶.

۲۵- غلامحسین یوسفی، «یک دم، میان دو عدم»، چشمه روشن (دبیداری با شاعران)، تهران، ۱۳۶۹، ۱۰۷-۱۲۷.

این بحث در ص ۱۰۷-۱۱۰ آمده است.

۲۶- همان کتاب، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۲۷- صادق هدایت، ترانه های خیام، ص ۱۴.

۲۸- همان کتاب، ص ۶۳.

۲۹- حافظ شیراز، به روایت احمدشاملو، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۱، ص: بیست و هفت - بیست و هشت.

۳۰- «حمد خدا راست - خدایی که پروردگار جهانیان است - و انجام نیک برهیزگاران را؛ و دشواری و تنگی جز بر ستمگاران نیست؛ و درود بر پیغمبران، خصوصاً بر محمد و جمیع خاندان پاک او ... و در این امر (تألیف این رساله) به ریمان توفیق الهی جنگ زدم و از او چشم دارم که مرا به ادامه این کار موفق بدارد ... و در همه حال توکل بر اوست.»

در همین مقدمه، در جای دیگر که به شکوه از روزگار و عالم نمایان معاصر خود می پردازد، خدا را یاری دهنده و پناه همه می خواند:

«ما گرفتار روزگاری هستیم که از اهل علم فقط عده کمی، مبتلی به هزاران رنج و محنت باقی مانده که پیوسته در اندیشه آند که غفلتهای زمان را فرصت جسته به تحقیق در علم و استوار کردن آن بپردازند. و بیشتر عالم نمایان زمان ما حق را جامه باطل می پوشند، و گامی از حد خودنمایی و تظاهر به دانایی فراتر نمی نهند و آنچه را هم می دانند جز در راه اغراض مادی پست به کار نمی برند، و اگر ببینند که کسی جستن حقیقت و برگزیدن راستی را وجهه همت خود ساخته و در ترک دروغ و خودنمایی و مکر و حيله جهد و سعی دارد او را خوار می شمارند و تمسخر می کنند. در هر حال خدا یاری دهنده و پناه همه است.» به نقل از: حکیم عمر خیام به عنوان عالم جبر، نوشته غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۳۹، ص ۸، ترجمه فارسی، ص ۱۵۹-۱۶۱، به نقل از چشمه روشن، ص ۱۲۳.

۳۱- غلامحسین یوسفی، چشمه روشن، ص ۱۲۵.

۳۲- همان کتاب، ص ۱۲۶.

۳۳- رباعیات حکیم خیام نیشابوری، به اهتمام محمد علی فروغی، ص ۵۸-۵۹.

۳۴- غلامحسین یوسفی، چشمه روشن، ص ۱۲۲.

۳۵- همان کتاب، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۳۶- رباعیات حکیم خیام نیشابوری، به اهتمام محمد علی فروغی، ص ۱۸.

۳۷- غلامحسین یوسفی، چشمه روشن، زیر نویس ۱۱۸-۱۱۹.

۳۸- غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، مدخل: خیام.

۳۹- مجتبی مینوی، «از خزا این ترکیه» (۱)، زیر نویس ۳، ص ۷۱.

۴۰- محمد تقی دانش پژوه، «کتابی از عبدالقادر اهری»، فرهنگ ایران زمین، جلد ۱۳، ص ۳۱۹-۳۲۰ (توضیح آن که محمد علی موحد در یکی از مقاله های خود نام کتاب عبدالقادر اهری را اقطاب القطبیه نوشته است. این مقاله را ندیده ام و این موضوع را از قول محمد امین ریاحی می نویسم)؛ مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تعلیقات، ص ۵۶۹.

۴۱- جمال خلیل شروانی، نزهة المجالس، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶.

۴۲- عبدالعزیز کاشی، روضة الناظر، نسخه خطی، کتابخانه دانشگاه استانبول، رک. نزهة المجالس، ص ۵۴ و ۶۸.

۴۳- غلامحسین یوسفی، چشمه روشن، زیر نویس ۲۵، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۴۴- دیوان الدوّیت فی الشعر العربی، زیر نویس ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸.

رباعیات خیام

با توجه به آنچه در صفحات پیش گفته شد، اینک ۶۷ رباعی خیام بر اساس چاپ محمد علی فروغی - و با تفاوتی چند - از نظرتان می گذرد:

۱- رباعی شماره ۴ از کتاب عبدالقادر اهری (تألیف ۶۲۹) بر ۶۶ رباعی فروغی افزوده شده است.

۲- در تقدم و تأخر رباعیات، قدمتِ متنی که رباعی در آن آمده، ملحوظ گردیده است. بدین ترتیب: رباعی (۱) که در التنبیه امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶) آمده، مقدم است بر رباعی (۲) مذکور در مرصاد العباد (تألیف ۶۱۸) و رباعیهای (۳ و ۴) در کتاب عبدالقادر اهری (تألیف ۶۲۹).

۳- اگر یک رباعی در دو کتاب یا بیشتر آمده باشد، ضبط آن در کتاب کهنتر چاپ شده است مانند رباعی (۱) که در پنج کتاب آمده است، ضبط التنبیه امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶) که از دیگر کتابها قدیمی تر است در متن چاپ شده است، و نشانه اختصاری چهار کتاب دیگر در ذیل این رباعی مذکور است. البته اختلاف ضبط نسخه ها نیز در زیرنویس هر صفحه داده شده است.

۴- پس از رباعیات مذکور در نزهة المجالس (با نشانه اختصاری: نز) شماره هر رباعی در آن کتاب، بر اساس چاپ محمد امین ریاحی، در داخل پرانتز داده شده است.

۵- ضبط رباعیهای ۱ تا ۳۵، در مواردی که کم نیست با طبع فروغی متفاوت است. زیرا بنده هم از کتاب التنبیه فخر رازی و کتاب عبدالقادر اهری استفاده کرده ام که این دو در اختیار فروغی نبوده است، و هم مرصادالعباد و نزهة المجالس تصحیح محمد امین ریاحی را ملاک کار قرار داده ام در حالی که فروغی چاپ قدیمی مرصادالعباد (که مشخصات آن را نداده است) و نسخه عکسی نزهة المجالس را مورد استفاده قرار داده بوده است.

۶- بنده رباعیاتی را که فروغی از تاریخ جهانگشای جوینی، تاریخ گزیده، مونس الاحرار فی دقایق الاشعار، «جنگی از منشآت و اشعار»، و «مجموعه تذکره مانند» (هر دو محفوظ در کتابخانه مجلس شورای ملی) نقل کرده است، از مقدمه چاپ فروغی در این جا آورده ام، نه از متن کتاب که در آن ۱۷۸ رباعی در صفحات ۷۱ تا ۱۱۵ چاپ شده است. ذکر این موضوع لازم می نماید که در چاپ فروغی، ضبط برخی از رباعیات در مقدمه و متن کتاب متفاوت است، که در زیرنویس هر رباعی، این گونه تفاوتها را ذکر کرده ام.

موضوع قابل توجه دیگر آن است که فروغی در مقدمه کتاب (ص ۵۳)، رباعی «آنی که نبودت به خور و خواب نیاز...» (رباعی ۵۶ ما) را از «مجموعه تذکره مانند» کتابخانه

مجلس شورای ملی، و نیز (در ص ۵۶) رباعی «تا چند کنی خدمت دونان و خسان...» (رباعی ۶۱ ما) را از «جنگی از منشآت و اشعار» یا «مجموعه تذکره مانند» نقل کرده و آن دورا از جمله ۶۶ رباعی ای خوانده است که به مانند ۶۴ رباعی دیگر «به احتمال بسیار قوی بلکه به اطمینان می توان از خیام دانست»، ولی معلوم نیست چرا این دو رباعی را در متن کتاب خود جزء ۱۷۸ رباعی نیاورده است.

اینک رباعیات*:

- ۱ دارنده چو ترکیب چنین خوب^۱ آراست باز از چه سبب فگندش^۲ اندر کم و کاست؟
گر خوب نیامد این بنا^۳ عیب کراست؟^۴ و ر خوب آمد^۵ خرابی از بهر چراست؟^۶
فخر، مر (۲ بار)، اهر، نظ (ترجمه عربی)، نز (۴۰۶۰)
- ۲ در دایره ای کامدن^۷ و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت^۸ پیداست
کس می نزند دمی در این عالم راست^۹ کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

* نشانه های اختصاری کتابهایی که رباعیهای خیام در آنها آمده است:

فخر: التنبیه...، امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶)؛ مر: مرصاد العباد (تألیف ۶۱۸)، نجم الدین رازی، تصحیح محمد امین ریاحی، اهر: عبدالقادر اهری، اقطاب الفطیبه (تألیف ۶۲۹)؛ جه: تاریخ جهانگشای جوینی (تألیف ۶۵۸)؛ نز: نزهة المجالس، جمال خلیل شروانی، تصحیح محمد امین ریاحی (تألیف نیمه اول قرن ۷، کتابت ۷۳۱)؛ نظ: رباعیات القاضی نظام الدین الاصفهانی (متوفی بعد از ۶۸۰)؛ حمد: تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی (تألیف ۷۳۰)؛ مو: مونس الاحرار فی دقائق الاشعار، محمد بن بدر جاجرمی (کتابت ۷۴۱)؛ وص: تاریخ وصاف (تألیف نیمه اول قرن ۸)؛ جن: جنگی از منشآت و اشعار، کتابخانه مجلس شورای ملی، به روایت سعید نفیسی (کتابت سال ۷۵۰)؛ میج: مجموعه تذکره مانند، کتابخانه مجلس شورای ملی، به روایت دکتر قاسم غنی (کتابت به احتمال قوی قرن ۸)؛ فر: فردوس التواریخ، ابرقوهی (تألیف ۸۰۸).

از ۶۷ رباعی مورد بحث ما فقط ده رباعی در بیش از یک متن آمده است، ۵۷ رباعی دیگر تنها در یک کتاب مذکور است.

- ۱- مر، نز: ترکیب طبایع.
۲- مر: باز از چه قبل فگندش؛ اهر: باز از چه سبب فگندش؛ نز: از بهر چه افگندش.
۳- مر: گر زشت آمد این صورت؛ اهر، نز (تصحیح ریاحی): گر نیک نیامد این صورت؛ نز (قراءت فروغی): گر نیک آمد.
۴- نز (قراءت فروغی): شکستن از بهر چه بود.
۵- اهر، مر (ص ۴۰۰)، نز: ورنیک آمد؛ مر (قراءت فروغی): ورنیک نیامد.
۶- مر (قراءت فروغی): این صورت عیب کراست.
۷- مو (فروغی، مقدمه، ص ۴۷): دوری که در او آمدن؛ جن (یا: میج = رباعی ۳۴ فروغی): در دایره ای که آمد.
۸- مو (فروغی، مقدمه، ص ۴۷): نه نهایت نه بدایت؛ جن (یا: میج = رباعی ۴۳ فروغی): آن را نه بدایت نه نهایت.

مر، مو، جن (یا: مج)

وز بردن من جاه^۱ و جمالش نفزود
کاوردن و بردن من از بهر چه بود؟

اهر، نز (۴۰۳۰)

روزی ننشستم و شبی نغفودم
آن جام جهان نمایِ جم من بودم

اهر

بشکستن آن روا نمی دارد مست
بر مهر که پیوست و به نام که شکست^{۱۳}

جه، نز (۴۰۲۴)، و ص

پیش از من و تو تاج و نگینی بوده ست^{۱۵}
کان هم رخ خوب^{۱۱} نازنینی بوده ست

نز (۵۷)، حمد، فر

رخساره به خون دل نشویی نشود
آزاد به ترک خود نگوئی نشود

نز (۳۳)

یک دم زدن از وجود خود شاد نیم
در کار جهان هنوز استاد نیم

نز (۳۴)

کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد

۳ ز آوردن من نبود گردون را سود
وز هیچ کسی نیز دو^{۱۱} گوشم نشنود

۴ در جستن جام جم جهان پیمودم
ز استاد چوراز جام جم بشنودم

۵ اجزای^{۱۲} پیاله ای که در هم پیوست
چندین سرو پای نازنین از سر دست

۶ هر ذره که در خاک^{۱۴} زمینی بوده ست
گرد از رخ نازنین به آرم فشان

۷ تا راه قلندری نپویی نشود
سودا چه پزی تا که چو دلسوختگان

۸ یک روز ز بند عالم آزاد نیم
شاگردی روزگار کردم بسیار

۹ هر گز دل من ز علم محروم نشد

۹- مو (فروغی، مقدمه، ص ۴۷ = رباعی ۳۴ فروغی): دمی در این معنی راست؛ جن (یا مج): در این جهان یک دم راست («در این معنی راست» بهتر می نماید).

۱۰- نز: جان.

۱۱- نز (قراءت فروغی): وز هیچ کسی نبود.

۱۲- نز: ترکیب.

۱۳- نز: از مهر که پیوست و به کین که شکست؛ نز (قراءت فروغی، رباعی ۲۲): بر مهر که پیوست و به کین که شکست («و به کین که شکست» بهتر می نماید).

۱۴- حمد: که بر روی.

۱۵- حمد: خورشید رخی لاله جبینی بوده ست.

۱۶- حمد: کان هم رخ و زلف.

- با این همه، چون بنگرم از روی خرد
عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد^{۱۷}
- ۱۰ دشمن به غلط گفت که من فلسفیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده ام
- ۱۱ ما میم که اصل شادی و کانِ غمیم
پستیم و بلندیم و کمالیم و کمیم
- ۱۲ ترکیب طبایع چو به کام تو دمی ست
با اهل خرد باش که اصل تن تو
- ۱۳ خوش باش که پخته اند سودای تودی
قصه چه کنم، که بی تقاضای تودی
- ۱۴ از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن
- ۱۵ پیش از من و تو لیل و نهارى بوده ست
هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین
- ۱۶ هر راز که اندر دل دانا باشد
کاندر صدف، از نهفتگی گردد دُر
- ۱۷ هم دانه او مید به خرمن ماند
سیم و زر خویش از درمی تا به جوی
- نز (۳۵)
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
آخر، کم از آن که من بدانم که کیم
- نز (۳۶)
سرمایه دادیم و نهادِ ستمیم
آینه زنگ خورده و جام جمیم!
- نز (۳۷)
روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی ست
گردی و نسیمی و شراری و نمی ست^{۱۸}
- نز (۳۸)
فارغ شده اند از تمنای تو دی
دادند قرار کار فردای تودی!
- نز (۵۴ و ۴۰۲۸)
فردا که نیامده ست فریاد مکن
حالی خوش باش و عمر بر باد مکن
- نز (۵۵)
گردنده فلک نیز به کاری بوده ست^{۱۹}
آن، مردمک چشم نگاری بوده ست
- نز (۵۶)
باید که نهفته تر ز عنقا باشد
آن قطره که راز دل دریا باشد
- نز (۵۸)
هم باغ و سرای بی تو و من ماند
با دوست بخور گرنه به دشمن ماند!
- نز (۹۱)

۱۷- نز (قراءت فروغی، رباعی ۹۳): «هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز/ معلوم شد که هیچ معلوم نشد».

۱۸- نز (قراءت فروغی، رباعی ۲۳): «غباری و دمی ست».

۱۹- نز (فروغی، مقدمه، ص ۳۸): «در هر قرنی بزرگواری بوده است».

- ۱۸ بر شاخ امید اگر بری یافتمی
تا چند زتنگنای زندان وجود
هر^{۲۰} رشته خویش را سری یافتمی
ای کاش، سوی عدم دری یافتمی!
(نز ۱۱۲ و ۴۰۹۸)
- ۱۹ یک جرعه می کهن زملکی نوبه
درد است به از تخت فریدون صدبار
وزهرچه نه می، طریق بیرون شو به
خشت سر خُم ز تاج کیخسرو به
(نز ۲۳۶)
- ۲۰ در دهر چو آواز گل تازه دهند
از حور و قصور، وز بهشت و دوزخ
فرمای بُتا که می به اندازه دهند
فارغ بنشین که آن هر آوازه دهند
(نز ۲۳۷)
- ۲۱ گیرم که به اسرار معما نرسی
از سبزه و می، خیز بهشتی برساز
در شیوه عاقلان همانا نرسی
کان جا به بهشت یا رسی یا نرسی!^{۲۱}
(نز ۲۳۸)
- ۲۲ من، می نه ز بهر تنگدستی نخورم
من، می ز برای خوشدلی می خوردم
یا از غم رسوایی و مستی نخورم
اکنون که تو در دلم نشستی نخورم!
(نز ۲۳۹)
- ۲۳ آن را که به صحرای علل تاخته اند
امروز بهانه ای در انداخته اند
بی او همه کارها پرداخته اند
فردا همه آن بود، که دی ساخته اند!^{۲۲}
(نز ۴۰۲۵)
- ۲۴ خورشید به گل نهفت می توانم
از بحر تفکرم برآورد خرد
و اسرار زمانه، گفت می توانم
دری که ز بیم سفت می توانم
(نز ۴۰۲۶)
- ۲۵ رفتم، که در این منزل بیداد بدن
آن را باید به مرگ من شاد بدن
در دست نخواهد به جز از باد بدن
کز دست اجل، تواند آزاد بدن
(نز ۴۰۲۷)

۲۰- نز (رباعی ۴۰۹۸) و نز (قرآءت فروغی، رباعی ۱۶۵): هم.

۲۱- فروغی در مقدمه، این رباعی را با همین ضبط از نزهة المجالس نقل کرده، ولی در متن رباعیات به شماره ۱۶۱ آن را به این صورت آورده است:

ای دل تو به اسرار معما نرسی
این جا به می لعل بهشتی می ساز
در نکته زیرکان دانا نرسی
کان جا که بهشت است رسی یا نرسی
۲۲- نز (قرآءت فروغی، رباعی ۵۵): در ساخته اند.

- ۲۶ چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد
کار من و تو چنان که رای من و تو ست
دل را به چنین غصه^{۲۳} دژم نتوان کرد
از موم به دست خویش هم نتوان کرد
نز (۴۰۲۹)، مو
- ۲۷ مشنوسخن از زمانه ساز آمدگان
رفتند یگان یگان فراز آمدگان
می خواه مروق، ز طراز^{۲۴} آمدگان
کس می ندهد نشان ز باز آمدگان!
نز (۴۰۳۱)
- ۲۸ در کارگه کوزه گری رفتم دوش
از دستۀ هر کوزه بر آورده خروش:
دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
صد کوزه گر و کوزه خرو کوزه فروش^{۲۵}
نز (۴۰۳۲)
- ۲۹ برگیر پیاله و سبو، ای دلجوی
بس شخص عزیزا که چرخ بدخوی
تا بخرامیم گرد باغ و لب جوی^{۲۶}
صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی!
نز (۴۰۳۳)، مع
- ۳۰ از کوزه گری کوزه خریدم باری
شاهی بودم که جام زرینم بود
آن کوزه، سخن گفت ز هر اسراری:
اکنون شده ام کوزه هر ختماری!
نز (۴۰۳۴)
- ۳۱ این کوزه که آبخواره مزدوری ست
هر کاسه می که بر کفِ مخموری ست
از دیده شاه^{۲۷} و دل دستوری ست
از عارض مستی و لب مستوری ست
نز (۴۰۳۵)
- ۳۲ آنها که کهنترند و آنها که نوند
این سفله جهان به کس نماند جاوید
هر یک به هوای خویش لختی بدوند
رفتند و رویم و دیگر آیند و روند!^{۲۸}

۲۳- مو (فروغی، مقدمه، ص ۴۵): خود را به کم و بیش؛ فروغی (رباعی ۷۴): دل را به کم و بیش.

۲۴- نز (قراءت فروغی، رباعی ۱۴۶): به طراز («از طراز» بهتر می نماید).

۲۵- نز (قراءت فروغی، رباعی ۱۱۷): ناگاه یکی کوزه بر آورد خروش / کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش.

فروغی در پایان کتاب زیر عنوان «توضیحات و تذکرات» (ص ۱۴۲) درباره این رباعی می نویسد: «بر روی یک

کاشی که در سال ۶۲۳ ساخته شده این رباعی به این صورت ضبط شده است:

در کارگه کوزه گری رفتم دوش
آمد ز درون کوزه ای بانگ خروش
دیدم ز هزار گونه گویا و خموش
ای کوزه گرو کوزه کن و کوزه فروش»

ولی ماخذ خود را ذکر نکرده است.

۲۶- نز (فروغی، مقدمه، ص ۴۳) با ضبط متن ما یکسان است، ولی فروغی در رباعی ۱۶۶ مصراع دوم را با این

ضبط داده است: فارغ بنشین به کشته زار و لب جوی.

۲۷- نز (قراءت فروغی، رباعی ۱۶): از دیده شاه^{۲۷} ست

۲۸- فروغی، رباعی ۵۶:

نز (۴۰۴۲)، جن

احوال فلک جمله پسندیده بُدی
کی خاطر اهل فضل رنجیده بُدی؟

نز (۴۰۹۶)

با نعمت و سیم و زر گراید که منم^{۲۸}
ناگه اجل از کمین درآید که: منم!

نز (۴۰۹۷)

مخنت همه افزوده و راحت کم و کاست
ما را ز کسی^{۲۹} دگر نمی باید خواست!

نز (۴۰۹۹)

مگرای بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیب خویش کت بربایند

مو، جن

نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
وانها که شدند کس نمی آید باز

مو

پس بی می و معشوق خطایی ست عظیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

مو، جن

برخیز و به جام باده کن عزم درست
فردا همه از خاک تو برخواهد رُست

مو

سرمست بُدم چو کردم این او باشی
من چون تو بُدم تو نیز چون من باشی

مو

۳۳ گر کار فلک به عدل سنجیده بُدی
ور عدل بُدی به کارها در گردون

۳۴ هر یک چندی، یکی برآید که منم
چون کارک او نظام گیرد، روزی

۳۵ عمری ست مرا تیره و کاری ست نه راست
شکر ایزد را که آنچه اسباب بلاست

۳۶ عالم اگر از بهر تو^{۳۱} می آرایند
بسیار چو توروند و بسیار آیند

۳۷ وقت سحر است خیز ای مایه ناز
کانها که بجایند نیایند بسی

۳۸ چون نیست مقام ما در این دهر مقیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم

۳۹ چون ابر به نوروز رخ لاله بُشت
کاین سبزه که امروز تماشاگه ماست^{۳۲}

۴۰ بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی
با من به زبان حال می گفت سبو

هر کس به مراد خویش یک تک [کذا] بدوند
رفتند و رویسم و دیگر آیند و روند

آنها که کهن شدند و اینها که نوند
این کهنه جهان به کس نماند باقی

۲۹- فروغی، رباعی ۱۳۳: با نعمت و با سیم و زر آید که منم.

۳۰- فروغی، رباعی ۳۸: کس.

۳۱- جن: بر چشم تو عالم ارچه. فروغی (رباعی ۶۹): ضبط جن را برگزیده است.

۳۲- فروغی، رباعی ۲۴، ضبط مو را تغییر داده است: توست («توست» بهتر می نماید).

- ۴۱ یک قطره آب بود و با^{۳۳} دریا شد
آمد شدن تو اندر این عالم چیست
مو
- ۴۲ ایام زمانه از کسی دارد ننگ
می خور تو در آبگینه و ناله^{۳۴} چنگ
مو
- ۴۳ این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند
مو
- ۴۴ ای پیر خردمند پگه تر بر خیز
پندش ده و گو که نرم نرمک می بیز
مو
- ۴۵ می خور که فلک بهر هلاک من و تو
در سبزه نشین و می روشن می خور
مو
- ۴۶ ای آن که نتیجه چهار وهفتی
می خور که هزار بار بیشت گفتم
مو
- ۴۷ آرند یکی و دیگری بر بایند
ما را ز قضا جز این قدر نمایند
جن
- ۴۸ از جرم گل سیاه تا اوج زحل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
جن
- ۴۹ برخیز بتا بیار بهر دل ما
یک کوزه شراب تا به هم نوش کنیم
جن
- ۵۰ ای دوست حقیقت شنو از من سخنی
با بادۀ لعل باش و با سیمتی

۳۳- فروغی، رباعی، ۹۷، ضبط مورا تغییر داده است: بود با .

۳۴- فروغی، رباعی، ۱۱۸، ضبط مورا تغییر داده است باناله. («با ناله» بهتر می نماید).

- از سببت چون تویی و ریش چو منی
 جن کان کس که جهان کرد، فراغت دارد
- ۵۱ آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی
 تا عمر گرانبها بدان نفروشی
 جن باقی همه را یگان نیرزد، هُش دار
- ۵۲ گرچه غم و رنج من درازی دارد
 در پرده هزار گونه بازی دارد
 جن بر دهر مکن^{۳۵} تکیه که دوران فلک
- ۵۳ از رنج کشیدن آدمی حُر گردد
 گرمال نماند سر بماناد به جای
 جن قطره چو کشد حبسِ صدف دُر گردد
 پیمانہ چو شد تهی دگر پر گردد
- ۵۴ برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم
 کاین چرخ ستیزه روی ناگه روزی
 جن زان پیش که از زمانه نابی بخوریم
 چندان ندهد امان^{۳۶} که آبی بخوریم
- ۵۵ از جملهٔ رفتگان این راه دراز
 پس بر سر این دوراههٔ آزون نیاز
 مع باز آمده کیست تا به ما گوید راز
 تاهیچ نمائی که نمی آیی باز
- ۵۶ آنی که نبودت به خور و خواب نیاز
 هر یک به تو آنچه داد بستاند باز
 مع کردند نیازمندی این چار انباز
 تا باز چنان شوی که بودی زاغاز^{۳۷}
- ۵۷ بر پشت من از زمانه تومی آید
 جان عزم رحیل کرد و گفتم بمرو
 مع وز من همه کارنانکو می آید
 گفتا چه کنم، خانه فرو می آید
- ۵۸ گر شاخ بقا ز بیخ بخت رُستست
 در خیمهٔ تن که سایه بانی ست تورا
 مع ور بر تن تو عمر لباسی چُستست
 هان تکیه مکن که چار میخس سستست
- ۵۹ قومی متفکرند اندر ره دین
 قومی به گمان فتاده در راه یقین
 مع

۳۵- فروغی، رباعی ۸۴، ضبط جن را تغییر داده است: بر هر دو مکن.

۳۶- فروغی، رباعی ۱۲۳: ضبط جن را تغییر داده است: ندهد زمان.

۳۷- فروغی این رباعی را که در مقدمه، ص ۵۳ از مع نقل کرده، در رباعیات خود نیاورده است.

- می ترسم از آن که بانگ آید روزی
کای بیخبران راه نه آن است و نه این
۶۰ قانع به یک استخوان چو کرکس بودن
که زان که طفیل خوان ناکس بودن
با نان جوین خویش حقا که به است
کالوده به پالوده هر خس بودن
۶۱ تا چند کنی خدمت دونان و خسان
نانی به دوروز خور، مکش منت کس
جان بر سر هر طعمه منه چون مگسان
خون دل خود خوری به از نان کسان^{۳۸}
۶۲ یک نان به دوروز اگر شود حاصل مرد
مأمور کم از خودی چرا باید بود؟
وز کوزه شکسته ای دمی آبی سرد
یا خدمت چون خودی چرا باید کرد؟
۶۳ ای دیده اگر کورنه ای گور بین
شاهان و سران و سروران زیر گلند
وین عالم پر فتنه و پر شور بین
روهای چومه در دهن مور بین
۶۴ ای دل غم این جهان فرسوده مخور
چون بوده گذشت و نیست نابوده پدید
بیهوده نه ای غمان بیهوده مخور
خوش باش و غم بوده و نابوده مخور
۶۵ بر چرخ فلک هیچ کسی چیر نشد
مغرور بدانی که نخورده ست تورا
وز خوردن آدمی زمین سیر نشد
تعجیل مکن، هم بخورد، دیر نشد
۶۶ چون نیست زهرچه هست جز باد به دست
انگار که هر چه هست در عالم نیست
چون هست به هر چه هست نقصان و شکست
پندار که هر چه نیست در عالم هست
۶۷ حیی که به قدرت سر و رومی سازد
گویند قرابه گر مسلمان نبود
همواره همو کار عدو می سازد
اورا تو چه گویی که کدومی سازد

جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)
جُن (یا: میج)

روزی به ترانه ای به چنگ آورمت! (در پیرامون رباعی)

به یاد سرابنده اندیشمند ایران و جهان

عمر خیام

از میان وزنهای شعر فارسی، دو وزن هست که ابداع یا تکامل آنها را به خود ایرانیان نسبت داده اند. یکی متقارب و دیگر وزن رباعی. در حالی که این نظر درباره وزن متقارب در زمانه ما پیدا شده است و از این رو از همان آغاز مخالف هم داشته است، ولی درباره وزن رباعی عقیده عروضیان پیشین است و در زمان ما نیز کمابیش پذیرفته شده است. شمس قیس رازی در کتاب المعجم درباره اختراع وزن رباعی افسانه زیبایی نقل کرده است. به گزارش او، روزی رودکی هنگام گذر از یکی از کوچه های شهر غزنه می بیند که چند کودک به گردوبازی سرگرم اند و گروهی از مردم دور آنها به تماشا گرد آمده اند و از میان کودکان، کودکی ده پانزده ساله با زیبایی و حرکات موزون و گفتار شیرین خود تماشاچیان را سخت فریفته خود کرده است. یک بار وقتی نویت بازی به آن کودک می رسد و او گردوی خود را به سوی چاله رها می کند، گردوی او پس از افتادن در چاله، دوباره از آن جا بیرون می آید، ولی اندکی بعد باز به عقب می غلتد و به درون چاله می افتد و کودک «از سر ذکای طبع و صفای قریحت» می گوید: غلتان غلتان همی رود تا بُن کو. وزن این مصراع سخت به پسند رودکی می افتد و پس از رجوع به قوانین عروض، آن را از شاخه ای از بحر هزج بیرون می آورد و اساس نظم آن را بر دو بیت می نهد و چون «بانی آن وزن کودک بود نیک موزون و دلبر و جوانی سخت تازه و تر» نام آن را ترانه می نهد.^۲

لطافت وزن رباعی از قدیم مورد توجه ایرانیان بوده است. از عنصر المعالی مؤلف

قابوسنامه در باب سی و ششم کتاب خود که به آیین خنیاگری پرداخته است، می نویسد:

... پس کودکان وزنان لطیف طبع تر باشند، بی بهره مانندند، تا آن گه که ترانه گفتند و پدیدار آمد، آن گه این ترانه را نصیب این قوم کردند تا این قوم نیز راحت با بند از این لذت، از آنچه اندر وزنها هیچ وزنی لطیف تر از ترانه نیست.^۳

همچنین شمس قیس در دنبالهٔ افسانهٔ ابداع وزن رباعی، دربارهٔ دلپسندی این وزن می نویسد:

آن را ترانه نام نهاد و ما به فتنه ای بزرگ را سر به جهان در داد و همانا طالع ابداع این وزن برج میزان بوده است... که خاص و عام مقنون این نوع شده اند، عالم و عامی مشعوف این شعر گشته، زاهد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت. کز طبعانی که نظم از نثر نشناستند و از وزن و ضرب خبر ندارند، به بهانهٔ ترانه ای در رقص آیند. مرده دلانی که میان لحن موسیقار و نهیق حمار فرق نکنند و از لذت بانگ چنگ به هزار فرسنگ دور باشند، بر دویستی جان بدهند. بسا دختر خانه که بر هوس ترانه در و دیوار خانه عصمت خود را در هم شکست. بسا سستی که بر عشق دویستی تار و بود پیراهن خویش بر هم گسست. و به حقیقت هیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع که بعد از خلیل احداث کرده اند، به دل نزدیکتر و در طبع آویزنده تر از این نیست و به حکم آن که ارباب صناعت موسیقی بر این وزن الحان شریف ساخته اند و طرق لطیف تألیف کرده و عادت چنان رفته است که هر چه از آن جنس بر ابیات تازی ساخته اند آن را قول خوانند و هر چه بر مقطعات پارسی باشد آن را غزل خوانند. اهل دانش ملحونات این وزن را ترانه نام کردند و شعر مجرد آن را دویستی خواندند، برای آن که بناء آن بر دویست بیش نیست و مستعربهٔ آن را رباعی خوانند از بهر آن که بحر هزج در اشعار عرب مربع الاجزا آمده است. پس هر بیت از این وزن دو بیت عربی باشد. لکن به حکم آن که زحافی که در این وزن مستعمل است در اشعار عرب نبوده است، در قدیم بر این وزن شعر تازی نگفته اند و اکنون محدثان ارباب طبع بر آن اقبالی تمام کرده اند و رباعیات تازی در همه بلاد عرب شایع و متداول گشته است.^۴

همچنین این رباعی از کمال الدین اصفهانی مشهور به خلاق المعانی که یک مصراع

آن را عنوان این گفتار نمودیم، اشاره ای به لطافت وزن ترانه دارد:

در حیلہ گری هزار رنگ آورمت تا چون دهن خویش به تنگ آورمت؛
 هر چند که در پرده ای از موزونسی روزی به ترانه ای به چنگ آورمت!^۵

در ایرانی بودن وزن ترانه، اگر هم داستان انتساب آن را به رودکی افسانه بگیریم^۶ و از آن درگذریم، باز هم دلایل چندی هست. نخست این که، همان گونه که پیش از این اشاره شد، از قدیم اهل عروض در ایران وزن ترانه را ساخت ایرانیان دانسته اند. دوم این که در کتاب خلیل بن احمد که در سدهٔ دوم هجری در بصره می زیست و او را واضع علم عروض عرب می دانند، از چنین وزنی نام نرفته است. سوم این که در اشعار قدیم عرب نمونه ای از

این وزن یافت نمی شود. چهارم این که برخلاف بحرهای دیگر، این بحر از قدیم نام فارسی دوبیتی و ترانه به معنی «تر و تازه و جوان» داشته است و نام رباعی که سپستر رایج گشته است، در واقع چیزی جز ترجمه تازی همان دوبیتی نیست. پنجم این که ترانه چنان که از سخن عنصرالمعالی و شمس قیس نیز برمی آید، تنها مطلوب شاعران دانشمند و عروض شناس نبود، بلکه از قدیم با هنر خنیاگری پیوند تنگاتنگ داشت و مانند دوبیتی یکی از وزنهای تصنیفهای رایج میان خنیاگران به شمار می رفت و از این راه در میان توده های مردم نفوذ داشت. ششم این که گسترش اختیارات شاعری در این وزن که بدین صورت در هیچ یک از بحرهای دیگر نیست و در واقع وزن ترانه را چیزی میان وزن عروضی و وزن هجایی ساخته است، احتمالی دیگر بر ایرانی بودن این وزن دارد.^۷

می توان گمان برد که در اصل میان ترانه و دوبیتی فرقی نبود و آن نوعی از اشعار هجایی شعر پیش از اسلام بود. سپس در دوره اسلامی شاعران خیلی زود بر اساس قواعد عروض عرب آن را به نظم عروضی نسبتاً آزادی در آوردند، در حالی که صورت هجایی آن همچنان با نام دوبیتی در میان سرایندگان محلی رواج داشت. شمس قیس در المعجم نمونه های چندی از این گونه فلهویات را که به گمان او وزن آنها نادرست اند، چون با وزن عروضی مطابقت ندارند، به دست داده است و سپس آنها را به وزن عروضی اصلاح کرده است،^۸ چنان که در عصر ما نیز کسانی که به گردآوری ترانه های محلی پرداخته اند، نه تنها در واژه ها، بلکه در وزن آنها نیز دست برده اند و آنها را به وزن عروضی درآورده اند.^۹ به گمان نگارنده، ایرانیان این عروضی کردن وزن هجایی دوبیتی ها و ترانه های محلی را یک بار هم در آغاز شعر فارسی پس از آشنایی با عروض عرب انجام داده بودند و نام آن را ترانه یا رباعی نهادند.

در هر حال، پس ازان که وزن دوبیتی را با عروض عرب مطابقت دادند، آن را از زحافات بحر هزج گرفتند و بر اساس این که آغاز مصراع با مفعول (- - -) آغاز شود که آن را آخرب خوانند، و یا با مفعولن (- - -) آغاز شود که آن را آخرم خوانند، این وزن به دو شاخه و هر شاخه به دوازده گونه تقسیم می شود که در مجموع بیست و چهار گونه می گردد، بدین ترتیب:

← - - - ۴ - | - ۵ - | - ۶ -
| - - |

نمایه بالا نشان می دهد که در هیچ یک از بحرهای عروضی اختیارات شاعری به اندازه بحر ترانه نیست. چنان که مثلاً یک مصراع ترانه می تواند از ده هجای بلند تشکیل شود و در

آن هیچ هجای کوتاه به کار نرود و یا حداقل هجاهای بلند آن به هفت و حداکثر هجاهای کوتاه آن به شش برسد، و به همین ترتیب می توان میان این دو وجه با افزودن یا کاستن از هجاهای بلند و کوتاه بر اساس نماییه بالا در مجموع به بیست و چهار گونه دست یافت.^۱ و البته می توان هر چهار مصراع را تنها به یکی از این گونه ها نگهداشت و یا هر مصراع را به گونه ای دیگر. با این حال، همه این اختیارات و تغییرات نه تنها کوچکترین ناموزونی در وزن ایجاد نمی کند، بلکه بر تنوع وزن ترانه نیز می افزاید و به راستی بحر ترانه را می توان معجزه ای در میان همه بحرهای عربی و فارسی گرفت.

تنوع دیگر ترانه در مقایسه با قالبهای دیگر شعر فارسی در موضوع آن است. در حالی که مثلاً در دوبیتی بیشتر به موضوع عشق پرداخته اند، در قطعه بیشتر به مسائل اخلاقی، در غزل بیشتر به عشق و عرفان و در قصیده بیشتر به مدح، قالب ترانه را برای بیان هر موضوعی چون عشق، عرفان، اخلاق، فلسفه، مذهب، اجتماع، سیاست، هزل، هجو، توصیف طبیعت و جز آن به کار برده اند، بدون آن که هیچ یک از این موضوعها در قالب ترانه کراهیت یا غرابت ایجاد نماید.

ویژگی دیگر ترانه در امکان نکته پردازی آن است. در ترانه می توان در یک چهارچوب کلی، مثلاً توصیف عشق یا طبیعت، مضمون هر مصراع را یا هر بیت را مستقل گرفت و یا در هر چهار مصراع به یک مضمون واحد پرداخت، و در مورد اخیر سراینده می تواند در یک یا چند مصراع مقدماتی را در جهت یا عکس عقیده اصلی خود بیان کند و سپس در پایان پاسخی در رد یا تأیید مطالب پیشین بیاورد که در عین حال خواننده را به شگفتی اندازد و با این شیوه در هر موضوعی می توان نکته پردازیها و لطیفه گوئیها و باریک اندیشیهای جالب نشان داد که مانند آن در قالبهای دیگر شعری به علت حجم بیشتر آنها کمتر امکان پذیر است (از این جهت، ترانه در میان قالبهای شعر مانند لطیفه anecdote) در میان قالبهای نثر است که میان مضمون آن و کوتاهی قالب آن ارتباط مستقیم است). برای مثال به این رباعی مشهور عنصری که در موضوع بریدن گیسوی ایاز به فرمان سلطان محمود و پشیمانی او سروده است، توجه کنید:

کی عیبِ سرِ زلفِ بت از کاستن است، چه جای به غم نشستن و خاستن است،
روز طرب و نشاط و می خواستن است: کاراستن سر و ز پیراستن است!^۱
در میان رباعیات فارسی می توان برای این گونه نکته پردازیها نمونه های فراوان در موضوعهای گوناگون و به شیوه های گوناگون یافت. به ویژه خیام در بیان بینش فلسفی و اجتماعی خود از این امکان بیشتر بهره برده است. برای نمونه:

ای صاحب فتوی، ز تو پرکارتریم، با این همه مستی از تو هشیارتریم؛
 تو خون کسان خوری و ما خون رزان انصاف بده: کدام خونخوارتریم؟^{۱۲}

این ویژگیهای ترانه که در بالا از آن سخن رفت، این بحر را به ویژه برای کسانی که حرفه اصلی آنها شاعری نیست، بسیار مناسب ساخته است و از این بابت، کوتاهی قالب ترانه نیز عامل بسیار مؤثر دیگری ست. چون کسانی که حرفه اصلی آنها شاعری ست، نه تنها وقت و تجربه بیشتری در کار شاعری دارند، بلکه الهام شاعری که سبب برانگیختن طبع می گردد، در آنها پُربروزتر و حال شاعری که مدت افروزش طبع است، در آنها دیرپای تر است و حتی در اثر عادت بیشتر طبع به الهام و حال، می تواند الهام را گاه مصنوعاً در خود ایجاد کنند و بر کشش حال بیفزایند. از این رو مایه حال در یک شاعر حرفه ای گاه برای سرودن تمام یک غزل یا یک قطعه و قصیده و شعر بلند بسنده است و اگر هم نباشد، امکان تکمیل آن در فرصتی دیگر، خیلی زود به دست می آید. در حالی که برای کسی که حرفه اصلی او شاعری نیست، الهام کم وقوع و حال کوتاه است و مایه آن برای سرودن قطعات بزرگ بسنده نیست، به ویژه این که بخشی از آتش این حال نیز در پیچ و خم وزن یا جُستن واژه و قافیه مناسب خاکستر می گردد. درباره قافیه این نکته افزوده گردد که در یک ترانه به بیش از سه قافیه نیاز نیست. در نتیجه سراینده نه تنها در تنگی قافیه نمی افتد، بلکه می تواند در صورت نیاز از قافیه های کمیاب نیز بهره گیرد و یا به جای سه قافیه چهار قافیه به کار برد و یا قافیه پُر برگزیند و با این کار بر موسیقی لفظ بیفزاید.

بدین ترتیب، ترانه به علت داشتن چهار صفت گشادگی وزن، کوتاهی قالب، تنوع موضوع و قابلیت نکته پردازی مناسب ترین قالب شعری برای شاعران غیر حرفه ای یا سراینندگان گهگاهی ست. از این رو می بینیم که در ایران بیشتر کسانی که گهگاه شعری سروده اند، بیش از همه قالب ترانه را برگزیده اند، مانند ابن سینا، ابوسعید ابی الخیر، خواجه عبدالله انصاری، عنصر المعالی، عمر خیام، افضل الدین کاشانی، مهستی گنجوی و چند تن دیگر. ولی از سوی دیگر و متأسفانه، شاعران حرفه ای، نه تنها قالب ترانه را به سراینندگان گهگاهی که بیشتر آنها از بزرگان علم و فلسفه و عرفان بوده اند، واگذار نکرده اند، بلکه برخی از آنها با پرگوییها و طبع آزماییهای خود به این قالب لطیف آسیب زده اند. ما شاعرانی داریم که بیش از هزار رباعی سروده اند، ولی اگر همه رباعیات آنها را روی هم بریزیم، از چند هزار رباعی آنها نمی توان همان اندازه رباعی ناب بیرون کشید که از حدود صد و پنجاه رباعی خیام. دقت در ترانه های منسوب به ابوسعید و خیام نشان می دهد که آنها هر دو نسبت به قالب ترانه دلسوزی و احساس مسؤولیت آشکاری نشان

داده اند که مانند آن را در میان شاعران دیگر تنها در حافظ نسبت به غزل، و در قالب مثنوی تنها در فردوسی و نظامی و سعدی می توان یافت. برعکس، عدم این احساس مسؤولیت به ویژه در قصیده سرایان و شاعران عارف مشهود است که شعر در دست آنها فقط زبان بیان است و نه جلوه گاهی از هنر.

به گمان نگارنده ابوسعید و خیام بهترین ترانه سرایان ادب فارسی به شمار می روند،^{۱۳} ولی چون موضوع ترانه های ابوسعید کمابیش محدود به عرفان است، در حالی که در ترانه های خیام تنوع موضوع، ژرفای اندیشه، نیروی خیال، لطافت بیان و زیبایی توصیف و تصویر بیشتر است و ترانه های او سرشاراند از نکته پردازیهای زیرکانه، بایدخیام را به عنوان بزرگترین ترانه سرای ادب فارسی به شمار آورد و شهرت جهانی او نیز مؤید این نظر است.

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

یادداشتها:

- ۱- از جمله موافقان: ن. مار، «وزن شعری شاهنامه»، هزاره فردوسی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲، ص ۲۱۸-۲۲۷؛ ناتل خانلری، پرویز، وزن شعر فارسی، تهران ۱۳۴۵، ص ۷۵-۷۷. و از جمله مخالفان:
- ۲- رازی، شمس الدین محمد بن قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش محمد بن عبدالوهاب قزوینی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، بی تاریخ، ص ۱۱۳ به جلو.
- ۳- عنصر المعالی کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۹۴.
- ۴- المعجم، ص ۱۱۴ به جلو.
- ۵- ابوالفضل کمال الدین اسمعیل اصفهانی، دیوان، به کوشش حسین بحرالمومی، تهران ۱۳۴۸، ص ۹۱۵، شماره ۵۹۳.
- ۶- Thiesen, F. *A Manual of Classical Persian Prosody*, Wiesbaden 1982, P. 166.
- ۷- و نیز بنگرید به: ناتل خانلری، وزن شعر فارسی، ص ۲۱۴-۲۱۶.
- ۸- المعجم، ص ۱۰۵ به جلو، ۱۷۲ به جلو.
- ۹- ناتل خانلری، وزن شعر فارسی، ص ۶۵ به جلو. این که ترانه و دوبیتی در اصل فرقی نداشته اند، نیز از این جا تأیید می گردد که شمس قیس چنان که دیدیم چند بار از ترانه به دوبیتی یاد کرده است. همچنین در یکی از دستنویسهای لغت فرس (به کوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۱۹، ص ۴۹۷) در تعریف ترانه آمده است: «ترانه دو بیتی بود».
- ۱۰- برای مثالهای این بیست و چهارگونه بنگرید به: المعجم، ص ۱۱۵ به جلو؛ ناتل خانلری، وزن شعر فارسی، ص ۲۷۲ به جلو؛ Thiesen, F., *A Manual of Classical Persian Prosody*, pp. 116ff.
- ۱۱- عنصری بلخی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۸۹.
- ۱۲- هدایت، صادق، ترانه های خیام، تهران ۱۳۳۴، ص ۹۴، شماره ۸۵.

۱۳- فرخی سیستانی (دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۹، ص ۵، بیت ۸۱) از ترانه ساز مشهوری به نام بوطلب نام می برد که چیزی از احوال و آثار او در دست نیست و شاید ابوطالب مأمونی شاعر زمان نوح ابن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷) باشد: وز دلاویزی و خوبی چون ترانه بوطلب.

در نیمه نخستین سده هفتم هجری، مردی صاحب ذوق به نام جمال خلیل شروانی مجموعه ای شامل بیش از چهار هزار رباعی از نزدیک به سیصد شاعر گردآوری و آن را در هفده باب تنظیم کرده و عنوان آن را نزهة المجالس گذاشته است. این مجموعه ارجمند به همت دانشمند گرانمایه استاد محمد امین ریاحی با مقدمه ای عالمانه درباره رباعی انتشار یافته است (تهران ۱۳۶۶). درباره رباعی پژوهشهای دیگری نیز انجام گرفته است، از آن جمله مقدمه فریتس مایر بر دیوان مهستی گنجوی:

Meier, F., *Die schöne Mahastī*, Weisbaden 1963, S. 1-27.

Elwell-Sutton, L. P., *The Rubā'ī in Early Persian Literature*, Cambridge History of Iran, Vol. 4, pp. 633-57, Cambridge 1975.

طنز و طنزینه در آثار هدایت

(۲)

آخرین بخش

از روان داستانهای معروف دیگر: «سه قطره خون»، «سگ ولگرد»، «تاریکخانه»، «عروسک پشت پرده»، «مردی که نفسش را کشت»، و کمتر معروف: «آبجی خانم»، «چنگال»، «لاله» و مانند اینها هیچ کدام طنزینه دراماتیک نیستند و طنزینه یا شبه طنزینه لفظی در خور اعتنایی هم در آنها دیده نمی شود. در «بن بست» - داستان مرد شریف و شکست خورده ای که به دلایل مبهم و مه آلودی خود را مسؤول غرق شدن بهترین دوستش می داند، و بالاخره پسر آن دوست هم در خانه او غرق می شود - بعضی تأثیرات شبه طنزینه ای هست.^{۳۳} اما «داود گوز پشت» طنزینه دراماتیکی ست.

داود هم مثل راوی «زنده به گور» از خودش و دیگران نفرت دارد، اما این بار ریشه مسأله ظاهراً عوارض جسمی ست. یعنی اگر راوی «زنده به گور» به دلایل اخلاقی - روانی به قول خودش برای این دنیا خلق نشده بود و در آن، جا نمی افتاد، بلکه «برای خودکشی» آفریده شده بود، داود - که قوزی مادرزاد است - به دلیل ظلم طبیعت در خلق جسم او خود را از این دنیا و متعلق به آن نمی داند. نتیجه البته یکی ست:

او فکر می کرد می دید از آغاز بچگی خودش تا کنون همیشه اسباب تمسخر یا ترحم دیگران بوده. یادش افتاد اولین بار که معلم سر درس تاریخ گفت که اهالی اسپارت بچه های هیولا یا ناقص را می کشتند، همه شاگردان برگشتند و به او نگاه کردند، و حالت غریبی به او دست داد. اما حالا او آرزو می کرد که این قانون در همه جای دنیا مجرا می شد، و یا اقلاً مثل اغلب جاها قدغن می کردند تا اشخاص ناقص و معیوب از زناشویی خودداری بکنند. چون او می دانست که همه

اینها تفصیر پدرش است.^{۲۴}

و این بار موروثی موضوعی ست که در روان داستانهای هدایت تکرار می شود. در «زنده به گور» می گوید: این اندیشه ها، این احساسات نتیجه یک دوره زندگانی من است، نتیجه طرز زندگی، افکار موروثی... همه آنها وجود موهوم و مزخرف مرا ساختند.^{۲۵} در بوف کور:

گویا حرکات، افکار، آرزوها و عادات مردمان پیشین که به توسط این مثل ها به نسلهای بعد انتقال داده شده یکی از واجبات زندگی بوده است. هزاران سال است که همین حرفها را زده اند، همین جماعها را کرده اند، همین گرفتاریهای بچگانه را داشته اند. آیا سرتاسر زندگی یک قصه مضحک، یک مثل باور نکردنی و احمقانه نیست؟ آیا من فسانه و قصه خود را نمی نویسم؟ قصه فقط یک راه فرار برای آرزوهای ناکام است. آرزوهای که به آن نرسیده اند. آرزوهای که هر مثل سازی مطابق روحیه محدود و موروثی خودش تصور کرده است.^{۲۶}

بعداً در داستان به «خرافات موروثی»^{۲۷} اشاره می کند، و باز هم بعد از آن:

آبا خمیره و حالت صورت من در اثر یک تحریر مجهول، در اثر وسواسها، جماعها و ناامیدیهای موروثی درست نشده بود؟ و من که نگاهبان این بار موروثی بودم...^{۲۸}

در «سگ ولگرد» به جای «بار موروثی» از «حسن موروثی»^{۲۹} سخن می رود چون آن سگ اصیل اسکاتلندی از نظر طبیعی و موروثی خوشبخت خلق شده و فقط آوارگی او در میان جماعت سگ کش و بی عاطفه او را در اعماق رنج و افسردگی فرو برده است. اما در «تاریکخانه» - حکایت مرد رنج دیده و منزوی ای که آرزوی بازگشت به زهدان مادرش را دارد - «بار موروثی» باز می گردد:

دردهایی که من داشتم. بار موروثی [ای] که زیرش خمیده شده بودم او نا نمیتون بهمین. خستگی پدرام در من باقی مونده بود، و نوستالژی این گذشته رو در خود حس می کردم.^{۳۰}

در «بن بست» این بار موروثی - درست مانند «داود گوزپشت» ولی نه به آن شدت - به شکل ضعف جسمی تجلی می کند:

چیزی که در زندگی باعث ترس شریف شده بود قیافه زشتش بود. از این رو نسبت به خودش یک نوع احساس مبهم پستی می کرد و می ترسید به کسی اظهار علاقه بکند و مسخره بشود.^{۳۱}

در «چنگال» سید احمد صرعی ست، و پدرش یک شب مست به خانه آمده بوده و مادرش را خفه کرده بوده. «سید احمد شبیه و نمونه پدرش بود. حتی نشان مرض خطرناک او در احمد آشکار شده بود.» آخر سر احمد، خواهرش را خفه می کند، و خودش بر اثر حمله صرع به زمین می خورد و جان می دهد.

باری در «داود گوژپشت» این بار موروثی - درست مانند «چنگال»، ولی صریحتر و واضحتر از آن - موضوع مرکزی داستان است:

از خودش و از دیگران بیزار، و همه از او گریزان بودند. اما تا اندازه ای عادت کرده بود که همیشه یک زندگانی جداگانه بکند. از بچگی در مدرسه از ورزش، شوخی، دزدیدن... و همه چیزهایی که اسباب خوشبختی همسالهای او را فراهم می آورد بی بهره مانده بود. در هنگام بازی کز می کرد گوشه حیاط مدرسه، کتاب را می گرفت جلو صورتش، و از پشت آن دزدکی بچه ها را تماشا می کرد.^{۳۳}

سعی کرده بود که با جدیت در درس و مشق برای خود بین همشاگردانش محبوبیت ایجاد کند، ولی باز هم می دید که همگنان خوش قیافه و شیک پوش از او جلوترند؟ و معلمها هم (به گمان او) از راه ترحم قدر جدیتش را می دانستند. زنهای دیگر هیچ. وقتی به او می رسیدند می گفتند «قوزی را ببین»، و این، داود بیچاره را بیش از هر چیز دیگر پریشان می کرد. در عنفوان جوانی با دختری به نام زیننده آشنا شده و گفتگو کرده بود. ولی وقتی که خاله اش را به خواستگاری زیننده فرستاده بود او جواب داده بود: مگر آدم قحط است که من زن قوزی بشوم.

همین طور که داود می رفت و با عصابش آب جوی را می شکافت متوجه سگی شد که انگار در حال احتضار بود:

در روشنایی مهتاب آنها به هم تلافی کرد. یک فکرهای غریبی برایش پیدا شد. فکر کرد که این نخستین نگاه ساده و راست بود که او دیده؛ که هر دو آنها بدبخت [بودند] و مانند یک چیز نخاله، وازده و بیخود از جامعه آدمها رانده شده بودند.^{۳۴}

وحس تنهایی و بیگانگی از مردم و (در نتیجه) احساس نوعی نزدیکی به این سگ رانده و آواره و بیمار چنان است که داود:

می خواست پهلوی این سگ که بدبختیهای خودش را به بیرون شهر کشانده و از چشم مردم پنهان کرده بود بنشیند و او را در آغوش بکشد [و] سر او را به سینه پیش آمده خودش بفشارد.^{۳۵} بالاخره به دیدن یک زن چادری در کنار جوی تپش قلبش تند می شود. زن لبخند زنان می پرسد چرا دیر کردی. و با این که نام دیگری را می برد داود دل به دریا می زند و می گوید: «خانم شما تنها هستید؟ من هم تنها هستم. همیشه تنها هستم. همه عمر تنها بوده ام.» اما زن - که به خاطر بیماری چشم خوب نمی بیند - می فهمد که این مرد هوشنگ نیست. داود: «نه خانم من هوشنگ نیستم. اسم من داود است.» و زن: «من که شما را نمی بینم. چشمها یم درد می کند. آهان. داود... داود قوز...» و لب خود را می گزد و

می گوید که زبینه است:

زلف ترنا کرده او که روی نیم رُخش را پوشانیده بود تکان خورده، داود خال سیاه گوشه لب او را دید. از سینه تا گلوی او تیر کشید. دانه های عرق روی پیشانی او سرازیر شد... قلبش به اندازه ای تند می زد که نفسش پس می رفت. بدون این که چیزی بگوید سر تا پا لرزان از جا بلند شد. بغض بیخ گلوی او را گرفته بود. عصای خودش را برداشت. با گامهای سنگین، افتان و خیزان، از همان راهی که آمده بود برگشت و با صدای خراشیده زیر لب با خودش گفت: «این زبینه بود. مرا نمی دید... شاید هوشنگ نامزد یا شوهرش بوده... کی می داند؟ نه... هرگز... باید به کلتی چشم پوشید... نه، دیگر نمی توانم...»^{۳۶}.

حس تنها یی ای که جزء آذاتش شده بود، و با دیدن آن سگ محتضر به فضای آگاهی اش دویده بود، اکنون همه وجودش را تسخیر کرده است. پشتش خالی ست. نیاز به تکیه گاه دارد. احتیاج به تماس و ارتباط نزدیک دارد. درست مثل کسی که در ورطه ای رها شده و می خواهد با گرفتن خس و خاشاک جلو سقوط خود را بگیرد. البته معروف است که الغریق یتشبث به کلّ حشیش: «مرد غرقه گشته جانی می کند / دست را در هر گیاهی می زند» (به قول مولوی). «خودش را کشانید تا پهلوی همان سگی که در راه دیده بود. نشست و سر او را روی سینه پیش آمده خود فشار داد.» و بلافاصله پس از این می خوانیم: اما آن سگ مرده بود.^{۳۷}

از میان داستانهای رئالیستی هدایت، «حاجی مراد»، «مرده خورها» و «محلّ» به ویژه خصوصیات طنزینه ای دارند، اگرچه طنزینه لفظی در خیلی از این آثار هست، و بعضی دیگر - مثلاً «طلب آمرزش» - را هم می توان کم و بیش طنزینه دراماتیک یا به آن نزدیک دانست.*

«حاجی مراد» در بازار همدان کاسب است. هم دکانش و هم لقب حاجی را از عمویش به ارث برده. بعد از مرگ پدر ارث و میراث را سکه می کند و با مادر و خواهرش به کربلا می رود. ولی در عرض دو سال پولها را آتش می زند و کارش به گدایی می کشد. بالاخره خودش را به همدان می رساند و پس از مرگ عمو صاحب دکان و عنوان او می شود. اما ردّ مادر و خواهر را در کربلا گم می کند.

حاجی نسبتاً جوان است و زن جوان و خوشگلی هم دارد. ولی در خانه اش آرامش نیست. زنش بچه دار نشده. حاجی از این نظر ناراحت است ولی هنوز هم امید دارد که دیر یا زود

* شرح و نقد «طلب آمرزش» در صادق هدایت: از افسانه تا واقعیت آمده، در این جا تکرار نخواهد شد.

زنش آبتن شود. به این جهت به پیشنهاد دوستان برای تجدید فراش وقعی نگذاشته، گذشته از این که فکر می کند زن دوم گرفتن بر مشکلاتش خواهد افزود. زنش با او لجبازی می کند و حاجی هم گهگاه او را می زند. ولی معمولاً پس از دعوا آشتی می کند.

یک شب جمعه (پنجشنبه شب) حاجی دکان رزازی اش را تخته می کند و روانه خانه اش می شود. در راه ناگهان به زنش بر می خورد. زن حجاب صورت دارد، ولی حاجی نه فقط از اطوار و حرکاتش، بلکه به ویژه به خاطر حاشیه سفید چادرش که کاملاً مشخص و خاص آوست او را می شناسد. حاجی لجش می گیرد که زن بدون اجازه و اطلاع او این وقت شب در کوچه ها پرسه می زند. زن را صدا می کند. ولی زن که به نظر می آید ترسیده باشد بر سرعت حرکتش می افزاید. حاجی از این بی اعتنائی بیشتر خشمگین می شود و داد می زند: «آهان به تو هستم. این وقت روز کجا بودی؟» زن می ایستد و جواب می دهد:

مگر فضولی؟ به توجه؟ مردکه جلنبری حرف دهنش را به فهم. با زن مردم چه کرداری؟ الان حقت را به دستت می دهم. آهای مردم به دادم برسید. ببینید این مردکه مست کرده از جان من چه می خواهد؟ به خیالش شهر بی قانون است. الان تو را می دهم به دست آژان.. آقای آژان...^{۳۸}

مردم جمع می شوند. حاجی از شدت غضب اختیار از کفش می رود. سیلی محکمی «از روی چادر» به زنش می زند و می گوید:

بیخود. بیخود صدای خودت را عوض نکن. من از همان اول تو را شناختم. فردا... همین فردا طلاقت می دهم. حالا برای من بایت به کوچه و بازار باز شده؟ می خواهی آبروی چندین و چند سالة مرا به باد بدهی؟ زنیکه بی شرم، حالا نگذار روی روی مردم بگویم. مردم شاهد باشید این زنیکه را فردا طلاق می دهم. چند وقت بود که شک داشتم. هی خودداری می کردم. دندان روی جگر می گذاشتم. اما حالا کارد به استخوان رسیده. آهای مردم شاهد باشید زن من نانتجیب شده. فردا... آهای مردم فردا...^{۳۹}

این یک نمونه از آن نوع دعوها و برخوردهایی است که در خانه می کنند، بدون این که شرحی از آن را در متن داستان خواننده باشیم. یعنی موضوع دعوها هرچه باشد، شکلش همین طور است: سعی حاجی برای تحمیل مقام و برتری خود، و لجبازی و رفتار تحقیرآمیز زنش که آتش او را تندتر می کند. این بار ظاهراً دعوا در ملأ عام صورت می گیرد.

زن خطاب به مردمی که ازدحام کرده اند می گوید:

بی غیرتها، شما هیچ نمی گوئید. می گذارید این مرتیکه بی سرو پا میان کوچه به عورت مردم دست اندازی بکند. اگر مشدی حسین صراف این جا بود به همتان می فهماند. یک روز هم از عمرم باقی باشد تلافی ای بکنم که روی نان بکنی سگ نخورد... حالا پدري ازت در بیارم که حظ

بکنی. آقای آژان...»

حاجی و زن و آژان و مردم به سوی نظمیه روان می شوند. اول هر یک حرفهای خود را تکرار می کند. اما کم کم حاجی به شک می افتد: کفش و جوراب زن با زن او فرق دارد. مشدی حسین صراف هم شخصیتی واقعی ست و اصلاً خود حاجی او را می شناسد (اگرچه طبعاً زن او را نمی شناخته). در نظمیه مسأله کاملاً روشن می شود. دو «صاحبمنصب آژان» (افسر شهربانی) پشت میز نشسته اند. رئیس می پرسد چرا «به این خانم بی احترامی کرده اید». حاجی می گوید اشتباه کرده بوده، به خاطر حاشیه سفید چادر. رئیس می گوید مگر صدای زن خود را نمی شناسد. حاجی:

آخر شما نمی دانید زن من چه آفتی ست. زن من نوای «ادای»، تقلید همهٔ جانوران را در می آورد. وقتی که از حمام می آید به صدای همهٔ زنها حرف می زند. ادای همه را در می آورد. من گمان کردم می خواهد مرا گول بزند. صدای خودش را توضیح کرده.

اما زن دست بردار نیست. حاجی به التماس می افتد: «والله غلط کردم. من نمی دانستم. اشتباهی گرفتم. آخر من روبروی مردم آبرو دارم». ولی سودی ندارد. همان جا نقداً جریمه را از او می گیرند. بعد هم جلو در نظمیه عبا را از کولش بر می دارند و جلو مردم پنجاه ضربه شلاقش می زنند. نفس از حاجی در نمی آید. عبایش را به دوش می اندازد و به سوی خانه روان می شود، در حالی که سعی دارد صدای غرغر کفشش را خفه کند. دو روز بعد حاجی زنش را طلاق می دهد.

زن حاجی، «قهرمان» داستان، اصلاً در صحنه نیست. همه چیز مربوط به او می شود ولی او در صحنه نیست. اما این کاری بود که باید می شد. حاجی بالاخره زنش را طلاق می داد، چون زنش حرف شنو نبود یا به اصطلاح عامیانه حاجی را تحویل نمی گرفت. حتی گاهی به او می گفت: «برو برو؛ حاجی دروغی، تو حاجی هستی؟ پس چرا خواهر و مادرت در کربلا از گدای بی هرزه شدند؟» اینها را از زن حاجی نمی شنویم. فقط می خوانیم که خود حاجی در راه خانه این حرفها را به یاد می آورد. و بدتر از همه: «من را بگو که وقتی مشهدی حسین صراف از من خواستگاری کرد زنش نشدم و آمدم زن تو بی قابلیت شدم. حاجی دروغی».

و طنزینه اندر طنزینه این است که حاجی زن همین مشدی حسین را به جای زن خود می گیرد. و زن مشدی حسین، همین زنی که با او در کوچه مثل زن خودش دعوا می کند و او مثل زن خودش به او جواب می دهد، جفت زن خودش است. عکس برگردانی از اوست. اصلاً شاید خودش باشد؟ حاجی زنش را طلاق می داد. و بالاخره هم طلاق داد. اما زن

مشدی حسین یا زن خودش یا دست سرنوشت سبب شد که حاجی پیشاپیش تاوان این کار را پردازد.

«مرده خورها» را می توان با کمی ویرایش و مقداری صحنه آرایبی تبدیل به یک نمایشنامه کرد. اصلاً گاهی نحوه بیان و عرضه داستان خود به خود نمایشنامه ای می شود. این طنزینه طنز آمیزی ست. بی بی خانم آمده است برای دادن سرسلامتی به منیژه خانم، زن بزرگ مشدی که همان روز مرده است. نفر سوم در صحنه نرگس زن جوان مشدی و هووی منیژه خانم است. منیژه خانم بی تاب می کند: «این شوهر نبود. یک پارچه جواهر بود. خاک به سرم بکنند که قدرش را ندانستم. خانم این مرد یک تو به من نگفت... شوهر بیچاره ام. ورپرید. او نمرد. او را کشتند». از حال می رود. بی بی خانم از نرگس کمک می خواهد که به حالش بیاورند. نرگس خونسردانه شیشه گلاب را می دهد ولی آهسته به مهمان می گوید: «این غشها دروغی ست. همان ساعتی که مشدی چانه می انداخت دست کرد ساعت جیبش را در آورد».^{۴۱}

از این لحظه به بعد درام از دوسه سو و در دوسه سطح باز می شود. مهمان از این که مشدی در عرض دوسه روز ناخوش شده و مرده اظهار تعجب می کند: «چه ناخوشی گرفت که این طور نفله شد.» منیژه خانم مستقیماً جواب سؤال را نمی دهد و به شرح جانفشانیهای خود در پرستاری از مشدی می پردازد: «سه شب و سه روز بود که من خواب به چشم نیامد. خانم، من بالین این مرد جانفشانی کردم. رفتم از مسجد جمعه برایش دعای بی وقتی گرفتم. حکیم موسی را برایش آوردم گفت ثقل سرد کرده. من هم تا توانستم گرمی به نافش بستم...» و آهسته آهسته شروع به تصفیه حساب با هوویش می کند:

امروز صبح من پهلوئی رختخواب او چرت می زدم. دیدم مشدی دست کشید روی زلفها یم گفت: منیچه تو به پای من خیلی زحمت کشیدی. حالا دیگر هر بدی، هر خطایی کردم ما را ببخش. حلالمان بکن. اگر من سر تو زن گرفتم برای کنیزی تو بود.^{۴۲}

و یادمان باشد که گفته بود مشدی را کشتند:

خانم من رفتم یک چرت بخوابم، نرگس را فرستادم پیش مشدی تا اگر لازم شد دست زیر بالمش بکند. اما بی بی خانم، به جان یکدانه فرزندم اگر بخوام دروغ بگویم، نزدیک ظهر که بیدار شدم دیدم حالش بدتر شده. همین یک ساعتی که از او منفک شدم!

نرگس نکته را می گیرد:

حالا دست پیش گرفته تا پس نیفتد. همچین تنها تنها به قاضی نرو. تا آن خدا بیمارزنده بود به خونش تشنه بودی. حالا یکهو عزیز شد؟... بی بی خانم خیر از جوانی ام نبینم اگر بخوام دروغ

بگویم. من همه اش پرستاری مشدی را می کردم. او [منیزه] همه اش می خورد و می خوابید. حالا دارد تو چشم من به من نارو می زند. یعنی من او را کشتم؟ چرا آن کسی او را نکشد که کلید همه دَر و دَر بند زیر دستش بود و در اطاق را به روی من بست؟^{۴۳}

منیزه می پرد به نرگس. نرگس گریه کنان صحنه را ترک می کند. بی بی خانم دنبال قصه مردن مشدی و آب تربت و، «چک و چونه» بستن را می گیرد. می گوید فرستاد پی آشیخ علی. بیست تومان داد. حالا دارند مشدی را دفن می کنند. باز هم ناله و زاری: «... شاه شهید را که تیر زند [مشدی] ۴۰ سالش بود. تا حالا هم ۲۰ سال می شود. خانم ۵۰ سال برای مرد چیزی نیست. تازه جا افتاده و عاقل مرد بود. نرگس او را چیزی خور کرد...». نرگس به صحنه برمی گردد که «شیخ علی آمده و ۵ تومان از بابت کفن و دفن می خواهد.» منیزه از جا در می رود... و باز هم «زنجموره» (ضجه مویه) می کند. شیخ علی وارد می شود. تسلیت؛ و این که «باید یکی به من تسلیت بدهد». «اگر بدانید خانم تابوت چه صاف می رفت... (بی بی خانم؛ خوش به سعادتش. خانم تابوت صاف می رفته). اما نعش هنوز روی زمین مانده - شیخ علی می گوید - چون پول کم آورده اند پنج تومان گورکن را ندارند بدهند. منیزه گدا بازی در می آورد ولی بالاخره پول را می دهد، و قبض می گیرد به این امید که بعداً پول را از آدم نیکوکاری صدقه بگیرد.

ضجه مویه ادامه می یابد. مادر نرگس سر می رسد و دخترش را تسلی می دهد: «اگر بنا بود کسی بیوه زن نشود، قربانش بروم، أم البنی [أم البنین] بیوه زن نمی شد.» طبعاً با منیزه خانم برخورد می کند. «من می خواستم همین امشب در و پیکر را بدهید مهر و موم بکنند.» نرگس می رود و می آید، و به معرکه می پیوندد:

خوب. خوب. در اطاق را بستنی تا چیزها را تو در تو بکنی. دروغگو اصلاً کم حافظه می شود. تا حالا صد جور حرف زده ای... مشدی تا آن دمی که مُرد ناخوش زمینگیر نشد. نشان به آن نشانی که هنوز مشدی نفس می کشید. برای این که پولهایش را بلند کنی چک و چونه اش را بستنی، جلد دادی او را به خاک بسپرنند... بعد در اطاق را به رویم بستنی تا چیزها را زیر و رو بکنی...^{۴۴}

منیزه دنبال تعارفات را می گیرد: «تو او را از من دزدیدی، مهر گیاه به خوردش دادی... رفتی در محله جهودها برایم جادو و جنبل کردی... آن وقت می خواستی وقتی مشدی ناخوش شد پیزیش را هم من جا بگذارم...» مادر نرگس در می آید که «خوب بس است. از دهن سگ دریا نجس نمیشه... حرف دهن را بفهم و گرنه سنگ یک من دو منه، سرو کارت با منه.» نرگس می گوید: «اصلاً خودت مشتی را دق مرگ کردی. ماه به ماه با او قهر می کردی. حالا یک مرتبه شوهر جون جونی شد.»

منیزه نقاب تظاهر را به کلی برمی دارد:

چشمش کور می شد می خواست سر زنش هوو نیاورد. همان طوری که مرد حاضر نیست که بگویند بالای چشم زنت ابروست، زن هم وقتی که دید شوهرش سر او زن می آورد به او بی محبت می شود. آن گور به گور شده تا زنده بود سوهان روجم بود، بعد هم که رفت تو را جلو چشم گذاشت.^{۴۶} فحش و فصیحت ادامه می یابد که ناگهان... ناگهان مادر نرگس داد می زند (و بلافاصله غش می کند): «خاک به گورم، مرده را بین». بعد بی بی خانم. بعد زنهای مشدی. در باز می شود و مشدی کفن پوش و خاک آلود در درگاه می ایستد. «منیزه دستپاچه کیسه را از گردن خودش در می آورد، با دسته کلید و النگوها جلو مشدی پرتاب می کند»:

نه، نه، نزدیک من نیا. بردار و برو. مرده، مرده... دسته کلید را بردار. صد تومانی که از صندوق برداشتم توی کیسه است... بردار و برو، به من رحم کن...^{۴۷}

و نرگس،

از گوشه چارقش چیزی در آورده می اندازد جلو او: این هم دندانهای عاریه ات، با پنج تومانی که از آشیخ علی گرفتم. بردار برو. زود باش برو...^{۴۸}

مشدی می گوید ترسید، نمرده ام، سکتة ناقص بود. منیزه باورش نمی شود. مشدی باز هم توضیح می دهد. و منیزه:

این هم... این هم ماشاءالله از کار کردن آشیخ علی! سه ساعت مرده را به زمین گذاشت. قلبان... یکی به من قلبان برساند...^{۴۹}

مشدی مرده. زنهای تظاهر به سوگواری می کنند. زن اول بیشتر، زن دوم کمتر. چون زن اول بیشتر دلش از دست او داغ است که نرگس را سرش آورده، و سوگلی کرده. هنوز نمرده، هر دو زن از اموالش دزدی کرده اند. اولی بیشتر، که هم قفل و کلید زیر دستش است، هم از دست شوهرش خشمگین است، هم بیش از هووی جوانش احساس تنهایی و ناامنی می کند. و اگر چه سطوح داستان همه از دورویی و دزدی و لجاره بازی - و شاید، حتی، مسائل چند زنی - حکایت می کند، ته آن همه آکنده از مصیبت و خشم و حسادت و تنهایی و بی امنیتی و بیچارگی ست. و، اگر از گور برخاستن مشدی (و ناامید کردن منیزه) طنزینه رویی این طنز اجتماعی ست، طنزینه زیرین آن همان تناقضات و تضادهای ناشی از ضعف بشریت است.

و همین حال و هوای زن و زن گرفتن و صیغه کردن و زن طلاق دادن نیز در داستان صوری «محلل» دیده می شود:

میرزا یدالله و مشدی شهباز در قهوه خانه ای به هم می رسند، پر از درد دل از روزگار، و

تحرّس از دوران طلایی گذشته: «انگار دوره آخر زمان است. رسم زمانه برگشته. خدا قسمت بکنه، بیست و پنج سال پیش در خراسان مجاور بودم، روغن یک من دو عباسی بود، تخم مرغ می دادند ده تا صد دینار [صنار]، نان سنگگ می خریدم به بلندی یک آدم...»^{۵۰} شهباز پا به پایش می گوید: «ما دیگر از زمان گذشته. به قولی مردم پاتیلیمان در رفته. چه حقه هایی که در این دنیای دون نزدیکیم. یک وقت تهران بقالی داشتیم، خرج در رفته روزی شش قران پس انداز می کردم.»^{۵۱} یدالله می گوید از بقال جماعت خوشش نمی آید، ولی قرار می شود شهباز اول قصه اش را بگوید:

بله، وضع شهباز بد نبود که «آن وقت یک پتیاره ای پیدا شد»:

این زن نبود، یک آتشیاره بود. با خون دل آمده بودم که سرو و سامانی بگیرم، هرچه رشته بودم پنبه کرد. مخلص کلوم [خلاصه کلام] والده احمد یک شب از پای وعظ برگشت، باهاش را توی یک کفش کرد که «حضرت مرا طلبیده، باید بروم استخوانم را سبک بکنم.»^{۵۲} مقاومت شهباز سودی نکرد. «خدا نکند زن زیر جلد آدم برود»، زنش گفت:

مهرم حلال، جانم آزاد. خودم یک النگو با گردن بند دارم، آنها را می فروشم و می روم... استخاره هم کردم، خوب آمده. با طلاقم بده یا به همین سوی چراغ بچه ات را خفه می کنم.^{۵۳} بالاخره شهباز تسلیم شد: «مگر حریفش شدم؟ دو هفته تو روی من نگاه نکرد. آن قدر کرد، کرد که هرچه داشتم فروختم، پول جرینگه کردم دادم به دستش. پسر مرا برداشت رفت آن جا که عرب نی انداخت...» یدالله می گوید خدا از شرّ عربها حفظش کند. شهباز: «آره میان عربهای لختی زبان نفهم. این عمری های برهود... انگار که آب شد به زمین فرو رفت. دریغ از یک انگشت کاغذ. راست می گویند که زن یک دنده اش کم است.»^{۵۴} معلوم می شود شهباز شوهر دوم زن بوده.

یدالله می گوید او را هم یک زن بدبخت کرد. طلبه بوده، دعا نویسی هم می کرده. یک شب می برندش سرِ مریض که دعا بدهد گلویش پیش دختر بچه خانه گیر می کند. بالاخره دخترک را عقد می کند و آن قدر از او دلجویی می کند که ترسش می ریزد. دختره باهوش و زبر و زرتنگ از آب در می آید. اما به محض این که سر و گوش یدالله برای بیه ای می جنبد، با این که فوراً منصرف می شود، «نمی دانی یک ماه این زن چه به روز من آورد.» بالاخره از جا در می رود و پیش آشیخ مهدی سه طلاقه اش می کند. پشیمان می شود ولی زن به او حرام شده. دچار افسردگی می شود: «نه خواب داشتم و نه خوراک، نه می توانستم در خانه مان بند شوم. در و دیوار به من فحش می داد. دو ماه ناخوش بستری شدم. توی هدیان همه اش اسم او را می آوردم...» تنها چاره ای که می ماند پیدا کردن

یک محلل است که زن را بگیرد و طلاق بدهد، و بعد از مدت عده یدالله او را دوباره عقد کند:

یک بقال‌الدنگ پیوزی در محله مان بود که هفت تا سگ صورتش را می لیسید سیر نمی شد. از آنهایی بود که برای یک پیاز سر می برند. رقتم با او ساخت و پاخت کردم که ربا به را عقد بکند، بعد او را طلاق بدهد و من همه مخارج را به اضافه پنج تومان به او بدهم. او هم قبول کرد. گول مردم را نباید خورد. همین مرد که، همین پیوز...^{۵۵}

زنش را با غم و اندوره به دست مردک بقال می دهد: «با خود گفتم شاید این اتقام صیغه هایم است که با چشم گریان طلاق دادم». فردا در خانه بقال می رود که «الوعده وفا»:

هنوز صورت شیطانی اش جلو چشمم هست. خندید و گفت: «زنم است، یک مویش را نمی دهم هزار تومان بگیرم»...^{۵۶}

ضربت آخر کاری می شود. یدالله عبا و ردا را به قبا و کلاه تبدیل می کند، و اکنون «دوازده سال آزرگار» است که آواره از شهری به دهی می رود و نقالی و معلمی و کاغذنویسی و نی زنی و سنگ قبر شویی می کند. پیش از این که شهباز جواب دهد خواننده کم و بیش موضوع را حدس زده. اما مدتی طول می کشد که مطلب را به یدالله حالی کند. تا بالاخره:

شما آقا شیخ یدالله پسر مرحوم آقا شیخ رسول نیستید که در کوچه حمام مرمر منزل داشتید، هر روز صبح از جلو دکانم رد می شدید؟ من هم محلل هستم...^{۵۷}

طنزینه در طنزینه در طنزینه. یدالله با زحمت زیاد ربا به را به راه می آورد. بعد می رود بختش را با «بیوه میوه ای» که «آب و رنگی» هم داشت بیازماید. اما در عوض زنش را از دست می دهد. زن را به محلل می دهد که دوباره بتواند او را عقد کند. محلل طلاقش نمی دهد. محلل گمان می کند زن خوبی گیر آورده، اما سبب آوارگی اش می شود. شهباز و یدالله دارند با هم درد دل می کنند، اما شهباز همان محلل از آب در می آید، و معلوم می شود هر دو آواره همان یک زن اند. در میان گفتگو شهباز می گوید که هیچ دویی نیست که سه نشود. «ربا به آتش به جان گرفته» یک مرد دیگر را هم آواره می کند. که یعنی تقصیر از ربا به است. ولی حتی یدالله هم این حرف را تایید نمی کند. طنزینه سرنوشت: هر اقدامی خلاف انتظار را به بار می آورد. حتی درد دل در قهوه خانه. این مردم مردم عادی کوچک و بازاراند. دعانویسی و بقالی و محلل گرفتن و امثال اینها هم مال زندگی آنهاست. اما خودخواهی و عجز و تقلب و وقاحت و نقص و نیاز و قمار سرنوشت و زرنگی و پشیمانی از مختصات هیچ گروه و طبقه ای نیست؛ از ویژگیهای بشریت است.

اینها نمونه‌هایی بود از طنزینه نویسی هدایت در روان داستانها و داستانهای رئالیستی‌اش. نمونه‌های دیگری هم، مثلاً در «طلب آمرزش»، حتی تا اندازه‌ای «داش آکل»، می‌توان یافت. اما هدایت بیش از این که طنزینه نویس باشد استاد طنز و طنزنویسی ست.

بخش علوم سیاسی دانشگاه اکستر (Exeter)، انگلستان

یادداشتها:

- ۲۳- برای بحث بیشتر درباره‌ی این روان داستانها رجوع فرمایید به، محمدعلی همان کاتوزیان، «روان داستانهای صادق هدایت» در صادق هدایت و مرگ نویسنده، سابق الذکر.
- ۲۴- «داود گوژپشت» در مجموعه داستان زنده به گور (سابق الذکر) ص ۵۴.
- ۲۵- «زنده به گور» (سابق الذکر) ص ۱۰.
- ۲۶- بوف کور، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۱، ص ۶۴.
- ۲۷- همان کتاب، ص ۹۹.
- ۲۸- همان کتاب، ص ۱۰۳.
- ۲۹- «سگ ولگرد» در مجموعه داستان سگ ولگرد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲، ص ۱۲.
- ۳۰- همان کتاب، ص ۱۳۴. برای بحث گسترده تری، رجوع فرمایید به محمد علی همان یون کاتوزیان، «بازگشت به زهدان در تاریخخانه صادق هدایت»، صادق هدایت و مرگ نویسنده (سابق الذکر).
- ۳۱- همان کتاب، ص ۵۲.
- ۳۲- «چنگال» در مجموعه داستان سه فطره خون، تهران: پرستو، ۱۳۴۲، ص ۱۷۳.
- ۳۳- «داود گوژپشت» در زنده به گور (سابق الذکر)، ص ۵۵.
- ۳۴- همان کتاب، ص ۵۷.
- ۳۵- همان جا.
- ۳۶- همان کتاب، ص ۵۹.
- ۳۷- همان جا.
- ۳۸- «حاجی مراد» در مجموعه داستانهای زنده به گور (سابق الذکر) ص ۴۳.
- ۳۹- همان کتاب، ص ۴۳-۴۴.
- ۴۰- ص ۴۴.
- ۴۱- «مرده خورها» در زنده به گور (سابق الذکر) ص ۸۵-۸۶.
- ۴۲- همان کتاب، ص ۸۷-۸۸.
- ۴۳- ص ۸۸.
- ۴۴- ص ۹۰.
- ۴۵- ص ۹۶.
- ۴۶- ص ۹۷-۹۸.

- ۴۷- ص ۹۹.
- ۴۸- همان جا.
- ۴۹- ص ۱۰۰.
- ۵۰- «محلل» در مجموعه داستان سه قطره خون (سابق الذکر) ص ۲۲۳.
- ۵۱- همان کتاب، ص ۲۲۵.
- ۵۲- ص ۲۲۶.
- ۵۳- همان جا.
- ۵۴- ص ۲۲۷.
- ۵۵- ص ۲۳۶.
- ۵۶- ص ۲۳۷.
- ۵۷- ص ۲۳۹.

ابوبکر محمدبن زکریای رازی و اولین رساله درباره بیماری آبله

علم در ایران

بیماری آبله (variola major = smallpox) از جمله بیماریهای عفونی است که عامل آن نوعی ویروس است، و در رده بیماریهای بئوری قرار دارد که از زمانهای بسیار دور آن را می شناخته اند. تصور می رود بعد از شرحی که پزشک انگلیسی Thomas Sydenham (۱۶۲۴-۱۶۸۹) در این باره نوشت، این گونه بیماریها را از سایر بیماریهای تب زا جدا ساخته اند. بیماران گرفتار آبله اگر زندگی شان منحصر به مرگ نمی شد دست کم بیشتر آنها دچار کوری و یا زشتی چهره می گشتند. همه گیریهای پی در پی آبله پیش از آن که به اروپا برسد در چین و هندوستان و آسیای صغیر از کشته پشته می ساخت حتی در جسد مومیایی شده رامسس پنجم (۱۱۶۰ پ.م.) آثار آبله مشاهده شده است. در سال ۵۸۰ م. گرگور توریسی (Gregor from Tours) واگیر بودن این بیماری را شرح داده است. این بیماری توسط اسپانیایی ها از اروپا به سانتو دومینگو (Santo Domingo در مکزیک) برده شد و سربازان انگلیسی در هنگام جنگ آن را به مردم امریکای شمالی منتقل کردند. انتشار و همه گیری این بیماری در اروپا در قرن هیجدهم به بالاترین حد خود رسید، به طوری که ولتر (Voltaire) در سال ۱۷۲۷ در پانزدهمین نامه فلسفی خود چنین نوشت: «از هر صد نفر در جهان شصت نفر دچار آبله هستند». توجه عموم به این بیماری بیشتر نه به خاطر نشانه های آن، بلکه در درجه اول به جهت سیر وخیم و مرگبار آن بود زیرا هفتاد درصد مبتلایان به آن به مرگ محکوم بودند. با وجود این که روش پیشگیری (Prophylaxis) این بیماری در ایران و چین از صدها سال پیش شناخته شده بود (چرکدانه (Pustule) خشکیده

و کهنه آبله را می‌کوبیدند و به صورت گرد از راه بینی استعمال می‌کردند)، مردم سایر نقاط جهان از آن بیخبر بودند تا این که Lady Montague همسر سفیر انگلیس در قسطنطنیه (استانبول) با استفاده از این راه و با راهنمایی پزشک بیزانسی پیلارینو (Pylarino) پسر جوانش را در برابر این عارضه با موفقیت ایمن (مصون) ساخت، سپس این روش پیشگیری (Preventive) را در سال ۱۷۲۱ م. به کشور انگلیس برد و در لندن پس از این که کالج سلطنتی این روش را بر روی شش نفر از محکومین به اعدام آزمایش نمود آن را مورد تأیید و تصویب قرار داد. و از آن زمان این روش پیشگیری در اروپا به سرعت رواج یافت. در اروپا، Th. Tronchin با تشویق و ترغیب مردم به استفاده از این راه به شهرت و معروفیت زیادی دست یافت تا آن جا که پزشک و ویژه خانواده مشهور اورلیان (Orléan) گردید. در همین سالها حکیمی به نام Charles Marie de la Condamine (۱۷۰۱-۱۷۷۴) که چندین مقاله درباره آبله نوشته است، گزارشی به آکادمی علمی (سلطنتی) Academie Royale des Sciences واقع در شهر پاریس تسلیم کرد که در آن از مرگ یک در هزار و یک درصد کسانی که به وسیله روش مذکور خود را ایمن ساخته بودند خبر می‌داد. ولی یک دانشمند ایتالیایی به نام A. Gatti این نظریه را رد کرد و حتی آن را در سال ۱۷۶۴ در شهر بروکسل منتشر ساخت. با کشف ادوارد جنر (Edward Jenner) در سال ۱۷۹۶ (مایه کوبی به وسیله محتوی چرکدانه آبله گاوی (Cowpox) به این بحثها خاتمه داده شد (از زمانهای دور می‌دانستند که آبله گاوی برای انسان خطرناک نیست زیرا کسانی که شیر گاو را می‌دوشیدند بر دستهایشان چرکدانه های آبله ظاهر و پس از چند روزی ناپدید می‌شدند. زیر بنای کشف ادوارد جنر نیز بر آبله گاوی استوار شد. زیرا او چرکدانه آبله گاوی را از دست یک زن شیردوش برداشت و به بازوی نوجوانی تلقیح کرد، ده روز بعد چرکدانه ای در آن محل پدیدار گشت که پس از چند روزی فرو افتاد و بدین ترتیب آن جوان در برابر آبله مصونیت یافت).

با توجه به این که اولین کسی که در تاریخ پزشکی شرحی دقیق و کامل درباره آبله و درمان آن نوشته ابوبکر محمد بن زکریای رازی ست لازم می‌داند آگاهی بیشتری از زندگی او به دست دهد. رازی نامش محمد، نام پدرش زکریا و کنیه اش ابوبکر است ولی بیشتر به نام محمد زکریای رازی مشهور است. در اروپا او را به نام Rhazes می‌شناسند که منسوب به شهر ری (Rey) است شهری که نامش در اوستا و تورات نیز آمده است. درباره زمان تولد و درگذشت رازی از بین نوشته های گوناگون و بیشتر غیر مستند، ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ ه.ق. / ۹۷۴-۱۰۴۸ م.)، تاریخ تولد وی را در غره شعبان ۲۵۱ / بیست و هفتم آگوست

۸۶۵، و وفات او را در پنجم شعبان ۳۱۳ / پانزدهم اکتبر ۹۲۵ ذکر کرده است. از دوران کودکی و نوجوانی رازی اطلاع زیادی در دست نیست. ابن ابی اصیبعه (۶۰۰-۶۶۸/۴، ۱۲۰۳-۷۰، ۱۲۶۹) در کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء نوشته است: که رازی در سن سی و چند سالگی به بغداد رفته و از کودکی خواهان علوم عقلیه بوده ولی دانش پزشکی را در بزرگی تحصیل نموده است. معلم او را علی بن ربین طبری ذکر کرده که با توجه به سال وفات ابن ربین طبری (۲۴۷ ه. ق.) و تولد رازی (سال ۲۵۱ ه. ق.) این روایت درست نیست. رازی علم شیمی (کیمیا) Alchemie را پیش از دانش پزشکی آموخته بود و از قراین چنین بر می آید که پزشکی را در بغداد آموخته است. اساس فراگیری و کسب دانش پزشکی او بر دریافت تجربه در کنار مریض و مطالعه و ممارست در بیمارستان بنا نهاده شده است و به همین جهت باید او را یک پزشک متخصص در طب تجربی و بالینی محسوب داشت. رازی در سالهای ۳۱۲-۳۱۳ کتابی به نام برء الساعه (درمان یک ساعته) یا درمان فوری (اورژانس) بیماریها تألیف کرد که اولین کتاب یادآور Memorex برای فوریتهای درمانی است. یکی از ویژگیهای رازی این است که مشاهدات و تجارب و همچنین روشهایی را که برای درمان بیماران خود در بیمارستانهای بغداد وری به دست می آورده به طور مرتب و روزانه می نوشته است که امروز نیز این روش در تمام بیمارستانهای جهان توسط پزشکان معمول است. کتاب الحاوی او شامل همین یادداشتهاست.

محمد زکریای رازی کاشف الکحل نیز هست. کشف الکحل (الکحل Alkohl) از تقطیر مواد قندی (الکل قدیمی ترین محصولی است که به وسیلهٔ تقطیر به دست آمده و معنای آن «نرم ترین» است که این نام ابتدا برای سرمه (کحل = Khol) جهت آرایش چشم به کار می رفته که ترکیبی از اتیمون و کلریوم (Antimon- Kollyrium) است، و کحل کسی بوده که کحل (سرمه) به چشم اشخاص می کشیده و هم بیماریهای چشم را درمان می کرده است. داروهای لازم نیز به صورت گرد تهیه و به کار برده می شده اند). به علاوه رازی شاید اولین کسی باشد که بعضی از داروها را بر روی حیوانات، همانند لابراتوارهای داروسازی امروز، آزمایش می کرده است. او می نویسد «جیوه را به میمونی که در خانه داشتم خوراندم و ملاحظه کردم که حیوان دندانهایش را به هم سایید و شکم خود را با دستهایش فشار می داد». رازی برای نخستین بار زخمهای شکم را با رودهٔ ناییده (زه) گوسفند می دوخته است (امروز نیز از زه برای دوختن در عملهای جراحی استفاده می گردد).

در تاریخ پزشکی رازی را نخستین کسی دانسته اند که بیماریهای آبله (= Variola)

(Smallpox) و سرخک (Rubeola = Measles) را در کتابی به نام الجدری والحصبه (آبله و سرخک) به نگارش در آورده است. این کتاب شامل سیزده فصل است که در آن: از علت بروز آبله، افرادی که استعداد گرفتن آبله را دارند، علامات، أعراض، خویشتن داری (حفاظت) از آبله، موادی که بیرون زدن آبله را تسریع می کند، توجه به چشم، جگر (کبد)، بندها (مفاصل)، گوشها، موادی که پختگی آبله را تسریع می کند، خشک کردن دانه ها، موادی که پوسته ها را خشک می کند، موادی که آثار آبله را می زداید، دستور غذای بیمار آبله ای و سرخکی، دستور مزاج آبله ای و سرخکی، آبله و سرخک بی خطر و خطرناک بحث شده است.

مقام علمی رازی به خاطر تلاش او در امور درمانی و پزشکی بالینی تا بدان پایه است که اروپا بیان او را بقراط عربان (ثانی) لقب داده اند و او را برترین و سرپزشکان عرب زبان* دانسته اند و جالب این که تا کنون هیچ اثری از بقراط یا پیروان او به شهرت رساله آبله و سرخک رازی نرسیده است. و این، اولین کتابی ست که درباره آبله این دو بیماری با ذکر نشانه ها و عوارض و راههای پیشگیری و درمان آنها به رشته تحریر درآمده است. رازی در فصل اول رساله آبله و سرخک خویش می نویسد:

اگر یکی از پزشکان ادعا کند که جالینوس مطلبی درباره آبله نوشته است و یا آن را نمی شناخته است، این شخص یا آثار جالینوس را مطالعه نکرده یا بدانها به طور سطحی نگریسته است. زیرا جالینوس در فصل اول کتاب *Kata Jenos* در خاصیت داروها می نویسد که این دارو بر ضد این یا آن [بیماری] مؤثر است و همچنین بر ضد آبله، آن گاه در پایان کتاب چهاردهم با عنوان «راجع به نبض» می افزاید: خون فساد یافته چنان حرارتی ایجاد می کند که پوست را می سوزاند و بر آن آبله و سرخی و پوسته ریزی ظاهر می گردد که در جا پوست را می خورد. همچنین در فصل نهم راجع به منافع اجزاء می نویسد: مواد زایدی که از مواد غذایی باقی می ماندند و به خون تبدیل نمی شوند در درون اندامها جمع و فاسد می گردد با گذشت زمان تغییر کرده سبب سرخی پوست، آبله و باد سرخ (Erysipel) می گردند. در فصل چهارم کتاب *Timāus* می نویسد که گذشتگان هر بیماری را که سبب بالا رفتن درجه حرارت بدن و سرخی پوست و آبله می گردید فلگمون (Phelmon) می نامیدند و علت آن را ناشی از صفرا ذکر می کردند. اما، اگر کسی بگوید که جالینوس اثری موجب و کافی درباره علل و درمان و بروز بیماری آبله ندارد، حق با اوست زیرا از جالینوس هیچ مطلب دیگری بیش از آنچه که من ذکر کردم وجود ندارد.

* بسیاری از شرق شناسان آثار علمی را که به زبان عربی نوشته شده است، بی توجه به آن که مؤلف به کدام سرزمین تعلق داشته است، در زیر عنوان «علوم عربی» قرار می دادند. در چند دهه اخیر «علوم عربی» را به «علوم اسلامی» تغییر داده اند که هر دو نادرست است مانند «هنر عربی» و «هنر اسلامی»!

رازی نشانه های آبله را تب بالا و طولانی، پشت درد و خارش در بینی، گلودرد و احساس تنگی نفس، خشکی دهان، بزاق غلیظ (خلط)، خشونت صدا، سردرد، تحریک پذیری و ناآرامی، احساس ترس و حالت تهوع ذکر کرده است که در کتابهای پزشکی امروزی نیز تب بالا همراه لرز و پشت درد، التهاب مخاط حلق و خشکناهی (حنجره) (Pharyngitis et Laryngitis) را از نشانه های آن دانسته اند. رازی همانند پزشکان امروزی انواع خوش خیم و بد خیم آبله را زیر عنوان آبله و سرخک بی خطر و خطرناک شرح داده است. راه درمان آبله را کتابهای امروزی درمان نشانه ای ذکر کرده و درمان خاصی برای آن ذکر نکرده اند و استفاده از آنتی بیوتیکها و سولفونامیدها را برای پیشگیری از عوارض بعدی تجویز نموده اند در حالی که رازی نسخه های متعددی برای درمان و پیشگیری عوارض آبله و حتی رفع لکه های قرنیه تجویز نموده و برای جلوگیری از کوری ناشی از آبله دستورالعملهایی داشته و داروهایی را به صورت قطره یا سرمه تجویز می نموده است. رازی در فصل هفتم رساله آبله و سرخک در مراقبت از حلق و چشم و بینی، درباره مصرف پنبه چنین می نویسد: «در موقعی که دانه های آبله در گوش پدیدار شدند باید مرتب از روغن گل گرم و کافور به طور مخلوط به داخل بینی چکاند و به درون گوش سرکه قرمز ولرم به همراه روغن مامیسا (خشخاش بحری = *Glaucium Cormiculatum*) یا روغن گریگ تیغ (آسه) (*Lycium Vulgare*) ریخت و سپس یک قطعه پنبه در گوش نهاد. این کار را باید دو تا سه بار در روز تکرار نمود.

ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه. ق.) نیز نشانه های آبله را در کتاب قانون در طب خویش (مجلد چهارم) به طور کامل شرح داده و راههای درمانی زیادی را به رشته تحریر کشیده است، ولی شاگرد شاگرد رازی، ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری (وفات حدود ۳۷۳ ه. ق.)، در کتاب هدایة المتعلمین فی الطب شرح مختصری درباره این بیماری نگاشته و چنان که باید و شاید حق مطلب را ادا نموده است. حال آن که انتظار چنین می بود که وی کار رازی را تکمیل و به نهایت کمال برساند.

موضوع قابل توجه دیگر آن است که رازی برای اولین بار داروهای تلخ را با روپوشی از عسل با قند (دراژه) (dragee, coated tablet) و یا عصاره میوه ها یا عسل (پاستیل) (troche = lozenge = pastille) تهیه و تجویز می کرده است که امروز نیز تقریباً به همان شکل دراژه و پاستیل در دسترس بیماران قرار می گیرد (ابن سینا جبهایی را که برای درمان بیماریهای قلب و گردش خون تجویز می کرده با روکشی از طلا یا نقره به بیماران خود می داده است).

تعداد رساله های شناخته شده و موجود آبله و سرخک عبارتند از: دو رساله خطی به زبان عربی یکی در کتابخانه لایدن (Leyden، هلند) و دیگری در ونیز (Venedig، ایتالیا). نسخه موجود در کتابخانه لایدن را، چانینگ (Channing) در سال ۱۷۶۶ در لندن به زبان اصلی (عربی) و ترجمه لاتین آن منتشر کرده است. (*Channing, Rhazes de* Variolis et Mobillis, Arabice et Latine, London 1766). ذکر این مطلب نیز خالی از فایده نیست که بدانیم اختلاف زیادی بین این دو نسخه عربی نیست، اما در کنار این دو نسخه، دستنویس دیگری از این کتاب به زبان یونانی وجود دارد که اختلافات فاحشی با آن دو دارد. از روی این نسخه چندین بار رونویسی شده و اصل آن در سال ۱۵۴۸ به چاپ رسیده است. از این سه نسخه ترجمه های متعددی به زبانهای لاتین، انگلیسی، فرانسه، و آلمانی (یک بار از روی زبان لاتین) شده و بین سالهای ۱۴۹۸ تا ۱۸۶۶ جمعاً ۳۶ بار به چاپ رسیده است. سیزده چاپ اول برگردانی از زبان یونانی به لاتین است که بین سالهای ۱۴۹۸ تا ۱۵۸۶ زیر عنوان *De Pestilentia* (طاعون یا طاعونی) انتشار یافته اند، و مترجم آن J. Valla Venezia نام داشته است. اولین برگردان از زبان عربی به لاتین زیر عنوان آبله و سرخک (*De Variolis et Mortbillis*) به وسیله Hunt در سال ۱۷۴۷ منتشر شده و سپس به وسیله J. Paulet در سال ۱۷۶۳ به زبان فرانسه برگردانده و چاپ شده است. بعد نوبت به ترجمه های انگلیسی و آلمانی آن رسیده است. ارزش این اثر رازی تا آن جاست که در قرن هیجدهم پزشک انگلیسی Mead اثر مشهورش را درباره آبله ضمیمه کتاب آبله و سرخک رازی به ترجمه Hunt کرد. از این چاپ برای برگردان کتاب رازی به زبانهای دیگر استفاده و در جمع شانزده بار تجدید چاپ شده است. در سال ۱۹۱۱ پزشک آلمانی کارل اوپیتز (Karl Opitz) نیز برگردان تازه ای از زبان عربی به آلمانی منتشر کرده است.

* * *

ریشه کنی بیماری آبله کم کم نشانه های خود را ظاهر کرد. در سال ۱۹۷۱ امریکای جنوبی و سپس در سال ۱۹۷۲، اندونزی و قسمت اعظم آفریقا و هندوستان تا سال ۱۹۷۵ کاملاً از این بیماری پاک گردیدند. در سال ۱۹۷۶ در تمام جهان فقط سه دهکده در کشور اتیوپی (حبشه) دچار آبله شدند و بالاخره در سال ۱۹۷۸ رسماً ریشه کن شدن این بیماری در جهان اعلام گردید در حالی که در فوریه سال ۱۹۷۷ در سومالی در دو هزار مورد آبله کوچک (*Variola minor* و *Alastrium*) دیده شده بود. در پایان با کمال تاسف باید نوشت که امروز در بیشتر کتابهای طب داخلی در مبحث بیماریهای عفونی جای این بیماری

خالی ست و نویسندگان این کتابها با تصور ریشه کن شدن آبله، دیگر لازم نمی دانند نشانه ها و عوارض و راههای درمان آن را بنویسند تا اگر روزی این بیماری در جایی به ناگهان ظاهر گردد پزشکان آینده بتوانند آن را به موقع شناسایی و درمان کنند.

مشهورترین برگردانهای چاپی رساله آبله و سرخک عبارتند از:

Hunt (London, 1747); Channing (London, 1766); Greenhill (London, 1848), Le Clerc (Paris, 1866); Opitz (Leipzig, 1911).

دانشگاه یوهانس گوتنبرگ،

ماینس، آلمان

توضیح: کلمه ها و جمله های بین دو هلال () را برای روشن ساختن ذهن خوانندگان افزوده ام. س. خ.

منابع:

- ۱- Brandenburg, Dietrich, *Medizin und Magie, Heikunde und geheimlehre des islamischen Zeitalters*, Band 1, Verlag Bruno Hessling, Berlin 1975.
 - ۲- Geschichte der Medizin, Bd. 4, Andreas & Andreas Verlagsbuchhandel, Salzburg, 1966.
 - ۳- Gillispie, Charles Coulston, *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. XV, Suppl. I, Chales Scribner's Sons, New York.
 - ۴- Gross, Sxhölmerich, *Lehrbuch der Ineeren Medizin*, 7 Aufl., Schattauer Verlag, Stuttgart, New York 1987.
 - ۵- Harrison's et al, *Principles of Internal Medicine*, 6 ed. McGraw-Hill Book Company, New York 1976.
 - ۶- Opitz, Karl, (Varizelle) Pocken und Masern, 1911
 - ۷- Ruska, Julius: *Al Razi (Rhasas) als Chemiker Zeitschrift für angewandte Chemie* 1922.
 - ۸- Ruska, Julius, *Al-Razis's Buch: Geheimnis der Geheimnisse*. Berlin, 1937.
 - ۹- Steneg, M. und Sudhof, Karl, *Geschichte der Medizin*, Jena, 1928.
 - ۱۰- *Studien zur Geschichte der d. Naturwissenschaften U.d. Medizin*, Band 6, 1941.
 - ۱۱- *The Merck Manual of Dignosis and Therapy*, 16 ed.
 - ۱۲- ابن سینا، ابوعلی، قانون در طب، جلد چهارم، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۶۷.
 - ۱۳- اخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد، هدایة المتعلمین فی الطب، به کوشش جلال متینی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۷۱.
 - ۱۴- زاهدی، اسمعیل، واژه نامه گیاهی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
 - ۱۵- زرگری، علی، گیاهان دارویی، جلد اول، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵.
 - ۱۶- معین، دکتر محمد، فرهنگ فارسی.
 - ۱۷- نجم آبادی، دکتر محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- شرح حال و مقام محمد زکریای رازی برگرفته از نوشته دکتر محمود نجم آبادی ست.

سهم منابع هند و اروپایی در شناخت شاهنامه: هویت کاوه آهنگر

به یاد استاد احمد تفضلی

عصر حماسی شاهنامه با داستان کاوه آهنگر آغاز می شود که فریدون شاه را در رستخیز با ضحاک ماردوش یاری می کند. فریدون - مجهز به گرز گاوسر - ضحاک را شکست می دهد و او را در کوه دماوند به بند می کشد. این داستان یکی از معروفترین داستانهای شاهنامه است و قهرمانان آن مشهور خاص و عامند. نظیر این قصه را در آثار حماسی هند و ایرانی و هند و اروپایی نیز می بینیم که در آنها نیز سخن از قهرمانی ست که مار یا اژدهایی را می کشد.^۱ در آثار حماسی ایرانیان درونمایه سلطنت آسمانی محتوای این اسطوره را تشکیل می دهد و این چیزی ست که در اساطیر فنیقی ها، حتیان و یونانیان هم مسبوق به سابقه است.^۲ از میان همه اجزاء و عناصر این اسطوره، تنها هویت «کاوه» مبهم و معماگونه مانده است. زیرا با آن که متنهای اوستایی و پهلوی انبوهی اطلاع در مورد فریدون و ضحاک به دست می دهند، ولی در هیچ یک از آنها از کاوه ذکری نیست.

درباره این موضوع که کاوه کیست و چه منزلتی در آثار حماسی ایران دارد، حدسیات مختلفی اظهار شده است. رایج ترین آنها را آرتور کریستن سن مطرح کرده است. وی معتقد است که داستان ضحاک در دوره ساسانیان ابداع شده و قصه ای که به همین نام در شاهنامه آمده، زاییده اشتباهی بیش نیست. و این اشتباه از آن جا ناشی شده است که نام پرچم ساسانیان را «درفش کاویانی» پنداشته اند، و حال آن که این پرچم «درفش کیانی» - به معنای درفش پادشاهی - نام داشته است.^۳ ذبیح الله صفا نیز به پیروی از همین استدلال اظهار عقیده کرده است که با توجه به این که در متون قبل از ساسانیان اسم و اثری

از کاوه نمی بینیم، اسطوره او در دوره ساسانی یا اوائل دوره پارت ها به وجود آمده و فاقد سابقه باستانی ست.^۴ هر دو عقیده محل تردید است.

نویسنده مقاله حاضر بر آن است که ریشه اسطوره کاوه را به جای عصر ساسانی یا شاهنامه فردوسی در قلمرو اساطیری هند و ایرانی یا هند و اروپایی بجوید. و نیز معتقد است که کلید این معما در ادبیات و دایمی نهفته است. زیرا در ودا سخن از خدا-افزارمند نام آوری ست به نام تواشتر (Tvāṣṭr) که در عین الوهیت، درودگر یا صنعتگر است.^۵ واژه «تواشتر» مشتق از واژه سانسکریت «تاکش» (taks) به معنای «سازنده» یا «درست کننده» است. معنای اصلی آن بر «ساختن» چیزی از چوب دلالت می کند. واژه معادل تواشتر در لاتین tignum، و در یونانی τεῖ-κτων به معنای «نجار» است. ولی تواشتر در ودا چیزهای دیگری غیر از چوب نیز می سازد.^۶ مهمترین کار تواشتر در مقام صنعتگر، ساختن صاعقه «واجرا» (vāja) برای ایندرا خدای بزرگ هند است (1.32.2):

tvāṣṭāsmāi vājram svariyam tatakṣa

تواشتر صاعقه زمزمه کننده ای را برای او [ایندرا] ساخت

ایندرا با این سلاح ماری به نام ورترا (vrtra)، اهریمن ظلمت و خشکسالی را می کشد. اما این اسطوره به شکل دیگری هم در ودا روایت شده است بدین شرح که ایندرا، تریتا آپتیا (Trita Aptya) را بر می انگیزد که پسر تواشتر را که به صورت مار سه سری درآمده بوده است معدوم کند. در واقع الگوی قصه در هر دو روایت یکی ست ولی در آنها چهره ها عوض شده اند. مار در روایت دوم Trisīrās یا Viśvarūpā نام دارد.^۷ روایت ودا در این مورد چنین است: (X.8.8)

sā pitriyāni āyudhāni vidvān

īndreṣita āptiyó abhy ayudhyat

trisīrāṇam saptāraśmim jaghanvān

tvāṣṭrasya cin nih sasrje tritó gāh

تریتا آپتیا آشنا به اسلحه پدری و با اصرار ایندرا
با حیوان سه سر شش پوزه نبرد کرد و او را کشته،
با گاوان پسر تواشتر آن جا را ترک کرد.

در ایران نیز همین افسانه را یج بوده است، ولی وظیفه به قهرمان دیگری محول شده است. در منابع ایرانی این شخص آبتین نیست که قهرمان ماجراست، بلکه پسر او ōraētaona است که این وظیفه را انجام می دهد. گرچه بر حسب ظاهر در این مورد اختلاف اساسی

بین اسطوره‌های هندیان و ایرانیان وجود دارد، ولی چنین استنباط می‌شود که هر دو اسطوره اقتباسی از اسطوره اولیه Trito^{۱۰} یعنی «سومی» است که باید مربوط به قهرمانی اساطیری باشد.^{۱۱} در شاهنامه نیز این موضوع درباره فریدون ذکر شده (ص ۳۲):

برادر دو بودش، دو فرخ همال از او هر دو آزاده مهتر به سال

(شاهنامه، به کوشش خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۷۰، بیت ۲۵۳)

در اوستا این ōraētaona، و در پارسی میانه Frēdūn، و در پارسی دری فریدون است که با گرز خویش - که به زبان اوستایی wazra و به پارسی میانه warz نامیده می‌شود و در پارسی دری به «گرز» تبدیل گردیده است - با مار سه سر مذکور در اوستا به نبرد می‌پردازد.^{۱۲} (بیت ۱۹۰۳۷):

yō janaŋ ašim dahākəm ōrikaməxəðəm

xšuuəš. ašim hazaŋrā.yaoxštim

aš.aojanhəm daēuuim drujim

(فریدون) که کشت

مار ضحاک سه پوزه سه سر را

با شش چشم و هزار ادراک، آن دیو بسیار قوی دروغگو

در اوستا Aži Dahāka به معنای اژدهاست که در پارسی میانه Dahāg و در پارسی ضحاک نامیده می‌شود. در روایت ارمنی، نظیر روایات ایرانی اژدها دارای همان صفات هند و ایرانی است. از جمله مسدود کننده آبها نیز می‌باشد. روایت ارمنی اطلاعات مهمی درباره ضحاک به ما می‌دهد.^{۱۳} در نهمین کتاب دینکرد که مروری اجمالی بر بخشهای گمشده اوستاست نیز می‌خوانیم که فریدون با گرز گرانس بر سه جای پیکر ضحاک فروکوفت: (دینکرد، نهم فصل ۳۸):

abar parrag ud dii ud mastarg zadan

بر بال و قلب و کاسه سر زد

[در ادبیات پارسی اژدهاگ به صورت ماری عظیم و بالدار توصیف می‌شود.^{۱۴} این موضوع با تلقی

زرتشتیان از این جانور مطابقت دارد که mā̄r ī pad parr مار بالدار توصیف گردیده است.^{۱۵} در زبانهای ایرانی Aždahā مطلقاً به معنای اژدهاست. شاید با دو استثناء، یکی در زبان Munji و دیگری در زبان Yidgha که واژه ای دارند به نام (y)jīz (یا مخوذ از واژه اوستایی Aži.^{۱۶} معادل این واژه در زبان سفدی kirm، و در آسی kalm است به معنای مار برگرفته از اوستایی karma. همچنین در داستان اردشیر و اژدها، در کارنامه اردشیر بابکان و شاهنامه، این اژدها بارها «کیرم» نامیده شده است. در سایر گویشهای ایرانی نیز

«مار» به جای «اژدها» به کار می رود که از زبان سانسکریت -*marūta** به معنای «کشنده» گرفته شده است.^{۱۶} در حالی که جزء اول این واژه *Azi* معادل *Ahi* درودا روشن است، ولی جزء دوم آن ابهام دارد. نظریه غالب این است که *Dahāka* اوستایی به *dāsa-* و *dāyu-* ارتباط دارد که به معنی بیگانه و ضد *ārya-* می باشد.^{۱۵} بر طبق نظریات دیگری که ارائه شده آن واژه به معنی انسان مارگونه است و این معنا با مقایسه با لغت *daha-* در زبان ختنی به معنای نرینه و *ḍāi* در زبان وخی به معنای مرد آمده است.^{۱۷}

در شاهنامه ساختن گرز گاو سر فریدون به فرد مشخصی نسبت داده نشده است. گرچه طبیعی ست که خواننده با توجه به رابطه نزدیک فریدون و کاوه آهنگر تصور کند که این کاوه است که گرز را ساخته. در این جا در واقع فریدون سلاح ایندرا، یعنی *vajra* را، به عاریت گرفته ولی مطلب به این جا تمام نمی شود. زیرا در اوستا او از لقب ایندرا یعنی کُشندَه و ریترا (*vrtrahan*) نیز استفاده می کند.^{۱۷} در شاهنامه فقط گفته شده است که فریدون از آهنگران می خواهد که گرز برای او بسازند:

یکی گرز فرمای ما را گران	بیارید داننده آهنگران
به بازار آهنگران تاختند	چو بگشاد لب هر دو بشناختند
به سوی فریدون نهادند روی	هر آن کس کز آن پیشه بد نامجوی
وزان گرز، بیکر بدیشان نمود	جهانجوی پرگار بگرفت زود
همیدون به سان سر گاو میش...	نگاری نگارید بر خاک پیش
فروزان به کردار خورشید برز	به پیش جهانجوی بردند گرز

(شاهنامه، به کوشش خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۷۱، بیتهای ۲۵۷-۲۶۳)

در میان روایات مختلف این داستان، روایاتی نیز هست که بنا به مدلول آن کاوه در ساختن گرز نقش داشته است.^{۱۸}

بدین گونه کاری که درودا، تواشتر برای ایندرا و سپس برای تریتا انجام می دهد، شبیه کاری ست که در شاهنامه کاوه برای فریدون می کند. همان طوری که پیش از این گفته شد تواشتر، آهنگر و ریخته گر خدا یان بوده است. مسأله ای که طرح می شود این است که با توجه به این که تواشتر و کاوه هر دو صنعتگر و ریخته گر بوده اند، رابطه تواشتر و کاوه از چه قرار بوده است. در این جا لغات هند و اروپایی موضوع را روشن می سازند و ارتباط میان آن دو را توضیح می دهند. در زبانهای هند و اروپایی واژه ریخته گری و آهنگری تقریباً همانند است زیرا اولین کار یک آهنگر ریخته گری و ساختن است. کلمه آهنگر از مصدر فعلی **kau* به معنی ضربه زدن یا ساختن می آید. در این زبانها کلماتی که برای ریخته گری و آهنگری به کار می رود به قرار زیر است: معادل کلمه

ساختن در زبانهای اسلاوی کلیسایی قدیم، سرب - کروات چک به صورت kovati، روسی kovat، و معادل کلمه آهنگر در زبان لیتوانی kalvis و لهستانی kowal می باشد.^{۱۱} دلیل فراموش شدن این موضوع به این جهت است که درودا، تواشتر خدای صنعتگر باقی مانده است، ولی در اوستا به خاطر اصلاحات زرتشت اسپتتامنیو این کار را به عهده می گیرد. و به مرور ایام کلمه کاوه فراموش شده و در شاهنامه معنی نام او به شغلش تبدیل گشته و در جهان اساطیری ایران، به شاهنامه منتقل گردیده است.

مرکز مطالعات خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس

زیرنویسها:

C. Watkins, *How to Kill A Dragon, Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995, p. 301 -۱

C.S. Littleton, "The 'Kingship in Heaven' Theme," *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Studies in Indo-European Comparative Mythology, ed. Jaan Puhvel, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1979, p. 115. -۲

A. Christensen, "The Smith kaveh and the Ancient Persian banner," *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Vol. 5, pp. 22-39; *Les kaynides*, Kopenahven, 1936, p.67. -۳

۴- ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۰۸.

G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969, p. 149 -۵

C.R. Lanman, *A Sanskrit Reader*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusettes, p. 160. -۶

H. Oldenberg, *The Religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988. p. 78. -۷

B. Lincoln, *Priests, Warriors, and Cattle, A Study in the Ecology of Religions*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1981, p. 103. -۸

Lincoln, *Ibid.*, p. 105 -۹

Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, translated by Robert W. Thomson, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1978, p. 121. -۱۰

Dj. Khaleghi-Motlagh, "Aždahā II. In Persian Literature," *Encyclopaedia Iranica*, p. 199. -۱۱

H. P. Schmidt, "Ancient Iranian Animal Classification," *Studien zur* -۱۲

Indologie und Iranistik, Heft 5/6, Dr. Inge Wezler, Reinbek, 1980, p. 210.

G. Morgenstierne, "An Ancient Indo-Iranian Word for 'Dragon'," -۱۳

Irano-Dardica, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1973, p. 24.

P. O. Skjaervø, "Aždahā I, In Old and Middle Iranian", *Encyclopaedia Iranica*, p. 191. -۱۴

J. Puhvel, *Comparative Mythology*, The John Hopkins University Press, -۱۵
Baltimore and London, 1989, p. 107.

M. Schwartz, review of M. Mayrhofer, *Iranisches Personennamenbuch* -۱۶

I: Die altiranischen Namen I: Die awestischen Namen, Vienna, 1977, *Orientalia*,
Vol. 49 part 1, 1980, pp. 123-126.

E. Benveniste and L. Renou, *Vrtra et Vrθragna*, Paris, 1934, p. 21; -۱۷

Dumézil, *Idem.*, pp. 115-138; S. E. Greenebaum, "Vrtrahan-Və rə θragna: India
and Iran," *Myth in Indo-European Antiquity*, eds. G. J. Larson, C. S. Littleton,
and J. Puhvel, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London,
1974, pp. 94-95; Puhvel, *Idem.*, 1988, p. 102.

۱۸- جلیل دوستخواه، «کاوه آهنگر به روایت نقالان»، ایران نامه، دوره ۱۰، زمستان ۱۳۷۰، ص ۱۳۳ و ۱۳۸؛

لغت نامه دهخدا، حرف ک، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ انجوی شیرازی، فردوسی نامه، جلد سوم، ص ۳۵، تهران.

C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principals Indo-* -۱۹

European Languages, The University of Chicago Press, Chicago & London.
reprint 1988, pp. 606-608.

تأثیرات اسمعیلی بر تفکر فلسفی موسی ابن میمون یهودی

پیشگامان تحقیق

مرجع اولیه قول همه کسانی که بر تأثیر تفکر اسلامی بر غرب یا نحلله های دینی- کلامی غیر اسلامی، از جمله یهودیت و مسیحیت تأکید ورزیده اند، اگر عجاله از فارابی دیده برپوشیم، ابن سیناست. در این که ابن سینا به نحو شامل و کامل مباندار انتقال تفکر ارسطویی به مغرب زمین است و در این که او به ویژه یکی از منابع اساسی تفکر ابن میمون در دلالة الحائرين اوست جای هیچ تردیدی وجود ندارد و من خود در همین نوشته به مواردی از این تأثیرات اشاره خواهم کرد. اما آنچه که به ندرت بر آن اشاره رفته است و در پژوهشهای تطبیقی ایران شناسی واجد اهمیت جدی است، تأثیرات عمده کلامی- فلسفی فرقی مذهبی اسلامی بر مذاهب فکری مسیحی و به خصوص یهودی است. فلسفه و کلام اسمعیلیه از میان دیگر فرقی کلامی اسلامی، یکی از عمده ترین منابع قوام فلسفه و کلام یهودی در قرون وسطی است و به این اعتبار اگر قولی را که بر اسمعیلی بودن ابن سینا پای می فشرده بپذیریم، بنا بر این این نکته مسجل می گردد که حتی میراث ابن سینایی تفکر یهودی نیز ارثیه ای اسمعیلی است.¹ اهمیت این مسأله به ویژه زمانی که آن را در زمینه تأثیرات ایرانی بر ساخت کلی تفکر اسمعیلیه مورد توجه قرار دهیم بسیار اساسی است. به طور کلی تا آن جا که به فاطمیان مربوط می شود، به جز قاضی نعمان، تمامی رجال برجسته مکتب اسمعیلیه ایرانی بوده اند و با هم قدیمترین مجموعه نوشته های فلسفی را به زبان فارسی تصنیف کرده اند. ابویعقوب سجستانی که بنا به تصریح مادلونگ

(Madelong) نماینده عمده مکتب ایرانی نوافلاطونی اسمعیلی ست، از شالوده ریزان جهان بینی اسمعیلیه فاطمی ست. پیوند اسمعیلیه ایران با دولت فاطمیان در حدود یک قرن دوام آورد و طی این دوران به جز سجستانی دو داعی برجسته دیگر ایرانی، یعنی حمیدالدین کرمانی که در بصره و بغداد و در زمان الحکیم به فعالیت اشتغال داشت و المؤیدالدین شیرازی که ابوکالیجار امیر بویهی را به اسمعیلیه فراخواند و در سال ۴۳۹ در اثر فساد عباسیان به قاهره رفت و در آن جا از سوی المستنصر به عنوان داعی قاهره منسوب شد و بعدها همراه کرمانی بزرگترین تأثیر را بر تفکر اسمعیلیه طیبی یمن و هند گذاشت، از تأثیرات ایرانی اسمعیلیه در دوران فاطمی به شمار می آیند. به هر ترتیب کشف تأثیرات اسمعیلیه بر تفکر یهودی قرون وسطی از سوی اسلام شناسان غربی، تاریخی طولانی ندارد و بیش از نیم قرن از عمر آن نمی گذرد. واقعیت این است که انتشار مقاله ای از پینس (Pines) را در سال ۱۹۴۷ - که ضمن آن موضوع نفوذ اندیشه اسمعیلی بر بستان العقول ابن فیومی، اثر یهودی متعلق به قرن ششم هجری و روزگار ابن میمون مورد بحث قرار گرفته بود - می توان مفتاح این دوره از تحقیقات اسلام شناسی غربی در این زمینه تلقی کرد. پس از او جورج وجدا (G. Vajda) در سال ۱۹۵۸ مشخصات یهودی - عربی رساله ای اسمعیلی را که او آن را به امامی یمنی در قرن ششم منسوب می دانست مورد تحقیق قرار داد. از این دو تن که بگذریم، تنها محققى که از او در این باب می توان نام برد و از لحاظ زمانی نیز بر آن دو مقدم است پل کراوس (P. Kraus) است که در سال ۱۹۳۱ به منابع یهودی - مسیحی در ادبیات اسمعیلی اشاره کرده است. اگر از سر تسامح کار جدی پینس در باب نفوذ اصطلاحات شیعی در کتاب الردّ والدلیل فی الدین الدلیل اثر یهودا هالوی (Judah Halevi) را نادیده بگیریم در میان متأخران کار جدی در مورد نفوذ تفکر اسمعیلی بر فلسفه و کلام یهودی با بلومنتال (Blumenthal) و پس از او با آیوری (Ivry) آغاز شد و پای گرفت. بلومنتال در سال ۱۹۷۴ برای نخستین بار ترجمه ای از «تفسیر» منصور بن سلیمان یمنی معروف به هوتربر «سیزده اصل ایمان» ابن میمون را انتشار داد و در سال ۱۹۸۱ با انتشار اثر دیگری از همان فرد به نام پرسشها و پاسخهای فلسفی به طور جدی مسأله نفوذ اسمعیلی بر تفکر منصور بن سلیمان را مورد رسیدگی قرار داد. آلفرد آیوری در سال ۱۹۸۶ زمینه کار بلومنتال را از قرن نهم هجری به قرن ششم بازگرداند و به میراثهای اسمعیلی در تفکر ابن میمون بذل توجه کرد و بدین ترتیب زمینه مساعدی فراهم آمد تا اساساً چنین تأثیراتی با توجه به گسترش حاکمیت اسمعیلیان در اسپانیا [اندلس] و مصر و یمن و تنگاتنگی روابط آنها با جوامع یهودی این کشورها و به ویژه با توجه به تساهل اعجاب آوری که این فرقه

خونین پنجه نسبت به فرق و مذاهب غیر اسلامی مبذول می داشته است مورد رسیدگی و در منظر توجه قرار گیرد.

آنچه را که من در این نوشته موضوع مطالعه قرار داده ام توضیح چگونگی تأثیر پذیری ابن میمون از تفکر کلامی اسمعیلیه و شرح آن در زمینه اجتماعی - تاریخی حضور اسمعیلیان و یهودیان در حیات اجتماعی و اقتصادی ست.

اسمعیلیان: پیدایی و مشخصات

نهضت اسمعیلی در قرن دوم هجری با ترکیبی از عقاید فرقه های عرفانی و افراطی مختلف که اکثر آنها وابسته به جناح تشیع اسلام بودند و برخی نیز از ریشه های ایرانی قبل از اسلام و گنوستیک سریانی و میراث های نوافلاطونی مایه گرفته بودند آغاز گردید. این نهضت با ایدئولوژی علوی به عنوان برنامه سیاسی اش و اختلاط تمامی عقاید و فلسفه ها، با نوعی عقل گرایی اصیل درونی و دفاع از مظلومین اجتماع، تمامی عناصر اجتماعی و مذهبی ناراضی را که در درون سرزمین های خلافت عباسی فراوان بودند متحد و یکپارچه ساخت و به سوی خود فراخواند. این جنبش که چون همه نهضت های دوران متقدم فئودالی در امپراطوری اسلامی، از لحاظ منشأ از آبخوری دینی سیراب می شد، عملاً وجهه ای سیاسی و ضد حکومت داشت و سرنوشت مصیبت بارش در مبارزه علیه حاکمیت سیاسی و هر حکومت قاهره دیگری خود به خوبی از این نکته حکایت می کند.

همه کسانی که به علل پیدایی اسمعیلیه اشاره کرده اند، آن را با انشعابی که در اواسط قرن دوم هجری در میان شیعیان وقوع یافت و اساس آن بر تفاوت رأی در مورد امامت اسمعیل یا موسی الکاظم فرزندان امام صادق ناظر بود مربوط می دانند. ولی نفس خود همین امر همانا به «گرایش و سعی عناصر اصولی تر شیعه برای عملیات فعالانه» استوار بود^۱ (زیرا که در دوران استقرار دودمان عباسیان بخش شرقی قلمرو خلافت را نایره نهضت های خلق فرا گرفته) بود.^۲ عناصری از این نهضتها به تبعیت از گرایش عصیانی اسمعیل و تحمل ناپذیری اش در برابر ستم به گرد او درآمده بودند. منابع متعدد اسلامی تأیید و تصریح می کنند که اسمعیل با شیعیان انقلابی و بعضی از غلات شیعی، به خصوص با خطایه^۳ همکاری داشت. از روابط نزدیک اسمعیل با شخص ابوالخطاب که در سال ۱۳۸ همراه با هفتاد تن از یارانش در کوفه به دست حاکم عباسی شهر به قتل رسید و همچنین با معضل بن عمرحنفی نیز در منابع یاد شده است. امام صادق (ع) از همکاری اسمعیل با غلات شیعه و گروه های افراطی ناراضی بود و کراراً اشخاصی را که باعث گمراهی فرزندش می شدند لعن می کرد. به اعتبار منابعی که در باب اسمعیل نوشته اند، او در چند توطئه علیه رژیم

عباسی شرکت کرده و در یکی از این موارد در کوفه با بَسّام بن عبدالله صیرفی همکاری نزدیک داشته است. امام صادق پس از کشف این توطئه همراه با اسمعیل و بَسّام به پایتخت عباسی در حیره احضار شدند و خلیفه منصور حکم به قتل بَسّام داد ولی اسمعیل را عفو کرد.^۵ این عناصر پس از اسمعیل که پیش از امام صادق درگذشت، محمد فرزند او را به امامت هفتم شناختند. محمد بن اسمعیل که ظاهراً شیوه پدر خویش را در مخالفت جدی با خلافت تعقیب می کرد، مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت و در ناحیه دماوند نزدیک ری پنهان شد و پیروان او برای گریز از تعقیب و آزار در کشورهای مختلف پراکنده شدند. تمرکز فعالیت اسمعیلیان عمده در میان گروههای روستایی و از آن قرمطیان در میان تهیدستان پیشه ور در شهرها به خوبی از تعلق آنان به جماعات زیر ستم و ناراضی پرده بر می گیرد. ترکیب اجتماعی اسمعیلیان از منطقه ای به منطقه دیگر متفاوت بود. در عراق روستایان ناحیه سواد کوفه و دهات اطراف و همچنین قبایلی که به منطقه جنوب عراق وابستگی داشتند، مهمترین پیروان اسمعیلیه را تشکیل می دادند و در یمن و بحرین و سوریه قبایل بدوی و صحرائشین، ستون اصلی نهضت و نیروی جنگجوی آن به شمار می آمدند. در شمال آفریقا نیز بعداً بربرهای کنامه با سوابق شیعی خود به اسمعیلیه گرویدند. در ایران دعوت اسمعیلی «ابتدا روستایان را مخاطب قرار داد و اولین داعی جبال نیز در دهات اطراف آن مستقر گردید.»^۶ با انشعاب اسمعیلیان به دو شاخه مجزا، یعنی شاخه فاطمیه که کماکان پس از مرگ محمد بن اسمعیل اعقاب او را به امامت مستور قبول داشتند و شاخه دیگر که به قرمطیان شهرت یافتند، سیاست فراخوانی تفاوتی اصولی یافت. اگرچه توده اصلی پیروان فرقه قرمطی از روستایان تشکیل شده بود، شمار پیشه وران نیز میان ایشان اندک نبود. در میان این گروه پیشه وران و پس آن گاه ارباب دفتر و دولت که در منظر توجه تبلیغی اسمعیلیان قرار گرفتند، عناصر وسیعی از پیروان مذاهب غیر اسلامی به خصوص یهودیان وجود داشتند و اسمعیلیان با اِعمال سیاست تساهل حیرت آوری همه این نیروها را به امید پیروزی و ایجاد یک سازمان اجتماعی نوین، مبتنی بر مساوات متحد ساختند. این سیاست تساهل عناصر مسیحی و یهودی را در محافل مخفی اسمعیلی به گرد هم آورد.^۷ چنان که بعداً اشاره خواهیم کرد رویه «تقیه» که از سوی جماعات یهودی وابسته به اسمعیلیه اعمال می شد و از اساس بر قول اسمعیلیه به دووجه ظاهر و باطن دین و امر تأویل ناظر بود میراثی بود که از اسمعیلیه به آنان رسید و خاصه در مصر و یمن بر متفکر موضوع این نوشته یعنی ابن میمون و آثار او تأثیری عمیق به جای نهاد. قرمطیان نخستین قیام خویش را در سال ۲۶۰ هجری در خراسان عملی ساختند ولی قیام

اصلی آنان در عراق سفلی و به رهبری حمدان قرمط آغاز شد. وی در سال ۲۷۷ دارالهجیره ای در کوفه تأسیس نمود که خزانه ای عمومی داشت و قرمطیان خمس درآمد خویش را به آن صندوق می پرداختند. در سال ۲۸۱ آتش قیام بحرین را نیز فرا گرفت و در سال ۲۸۶ قرمطیان شهر الاحساء را تصرف کردند. در هنگامه حوادثی که قرمطیان بر می انگیزتند و پیروزیهایی که به کف می آوردند، اسمعیلیان مغرب نیز در سرزمینهای شرقی خلافت در تکاپو بودند و کسانی از آنان چون عبدالله بن میمون اهوازی داعی مشهور اسمعیلی نخست در بصره و سپس در سلامیه و سوریه مرکزی برای تبلیغ فراهم آورد. در سال ۲۸۲ از مرکز اسمعیلی سلامیه، ابوعبدالله السیفی که اصلاً از سرزمین یمن بود بدان جا گسیل شد و در اوایل زمستان سال ۲۹۸ در شهر رقاده به سمت امامت و خلافت اعلام شد و به امیر المؤمنین و مهدی نامبردار گردید. دودمان فاطمیه که نام خویش را از دختر رسول اسلام (ص) یعنی فاطمه زهرا (س) گرفته بودند از ۲۹۸ تا ۵۶۸ هجری نیروی تهدید آمیزی را علیه تمامیت خلافت عباسی تشکیل می داد و چنین تهدیدی از دوران خلافت امام المعز در مصر شدت روزافزونی یافت. اما المعز در مصر شهر قاهره را در کنار فسطاط بنا کرد و تختگاه خویش را به آن جا منتقل ساخت و در پایان قرن چهارم بخش اعظم مغرب و لیبی و مصر و فلسطین و سوریه و حجاز تحت تصرف فاطمیان درآمد. تبلیغات گسترده اسمعیلیان در مصر که بر اساس تحقق یک حکومت عادلانه برای همهٔ ابنای بشری استوار بود، گروههای وسیعی را به سوی آنان متمایل ساخت و در این شرایط مصر و به خصوص قاهره به صورت یک مرکز مهم فرهنگی درآمد که در آن عناصر مختلف از فرهنگهای گوناگون در کنار یکدیگر به رشد و باروری گراییدند.^۱ پیامی که آنان برای بشریت وهم برای سرنگونی خلافت عباسی اشاعه می دادند تنها سیاسی نبود بلکه بار عظیمی از تفکر کلامی و عقلی را نیز در خود داشت.^۲ نفوذ اسمعیلیان علاوه بر مصر، در یمن نیز وسعتی فراگیر داشت. آنچه محقق است این که یمن همواره یکی از مراکز مهم اسمعیلیه بود. دعوت اسمعیلی در این سرزمین توسط ابن الفضل و ابن حوشب (منصور الیمن) بنیانگذاری شد. این دو داعی از سال ۲۶۸ فعالیت خویش را در مناطق کوهستانی یمن آغاز کردند و توانستند از سال ۲۷۰ به طور آشکار عقاید اسمعیلیه را ترویج نمایند و در سال ۲۹۳ تقریباً تمامی یمن را تحت نفوذ اسمعیلیه قرار دهند. سلطه اسمعیلیه پس از مرگ حوشب رو به ضعف نهاد ولی در سال ۴۳۸ جوانی بنام علی بن محمد الصلیحی که از تربیت یافتگان عبدالله الزراعی داعی اسمعیلی بود در مکه برای پیروان خود سوگند وفاداری یاد کرده زیدیه را در یمن شکست داد، صنعا و نجا را تصرف کرد، حاکم زبید را برانداخت، و دولتش را

در شمال یمن در منطقه بنو محمدان تشکیل داد. آنچه در ماجرای همه این پیروزیها به نحو درخشانی خود می نماید، سیاست سازگاری اسمعیلیان چه در دوران ضعف و چه در ایام قدرت و مدارا و فرصت بخشیدن به اقلیتهای مذهبی به ویژه مسیحیان و یهودیان است.^{۱۰} اسمعیلیان از فرق گوناگون مذهبی می آموختند و به غنای فکری آنان نیز می افزودند. سیاست تساهل آنان فرزنانگانی چون ابن میمون را که ریاست فائقة جامعه یهودی را عهده دار بود به دربار فاطمی فراخواند و در آن جا به او قدر بخشیدند و عزت نهادند. حمدانی ضمن مواردی از جمله به وجود یعقوب بن کاس یهودی در مقام وزارت در دربار عزیز پنجمین خلیفه فاطمی اشاره می کند و بر این مطلب نیز تأکید می نماید که همسر عزیز یک مسیحی بود و در اداره دیوانها نیز نفوذ زیادی داشت.^{۱۱} در باب حضور یهودیان در دربار فاطمیان منابع اسلامی نیز اطلاعات وسیعی در اختیار ما می گذارند که به خصوص در باب ابن کاس و برادران تستری بسیار آموزنده اند.

یعقوب بن یوسف بن کاس در سال ۳۵۷ در مغرب به خدمت سلطان فاطمی معز درآمد و از آن تاریخ مرحله جدیدی نه تنها در زندگی او بلکه در حیات مادی و معنوی یهودیان آغاز شد. ابن خلکان و ابن الصیرافی تصریح می کنند که او عامل اصلی واداشتن معز به گسیل ساختن جوهر برای تصرف مصر بود. ابن کاس خود در جریان این لشکرکشی همراه جوهر به مصر رفت و در آن جا از سوی معز امر اصلاحات مالی و سازماندهی به امور مالیات اراضی به عهده او گذاشته شد.^{۱۲} ابن کاس در قاهره با حمایت جوهر دارالضرب قاهره را با دستیاری اسلوج بن حسن ایجاد کرد و برای نخستین بار دینار معزی را به صورت سکه نقره ضرب کرد. با مرگ معز و جانشینی عزیز ابن کاس به عنوان اولین وزیر در امپراطوری فاطمی برگزیده شد و عنوان «الوزیر الاجل» به او اطلاق گردید. او در این دوران به دو اقدام اساسی، یعنی سازماندهی امور اداری امپراطوری و تقسیم آن به دیوانهای مختلف و ایجاد زنجیره ای از خزائن دست زد. بنا به تصریح مقریزی، او نه تنها بر تشکیلات اداری و مالی مصر بلکه بر امور مشا به در سوریه، مغرب و شهرهای بزرگ مکه و مدینه نیز نظارت یافت.^{۱۳} دانستنی ست که او در اداره چنین دستگاه گسترده ای از مأمورین یهودی استفاده می کرد و بنا به تصریح منابعی چون ابن اثیر و صیرافی، کسانی به نامهای موسی، ابن ابی العود، و منشه بن ابراهیم، از سوی او بر آن کارها گماشته شده بودند. در ارتباط با موضوع اصلی این نوشته، اشاره به این مطلب، اساسی ست که ابن کاس علاوه بر وظایف اداری و مالی روابط نزدیکی با علما، فلاسفه، و ادیبان مسلمان برقرار کرده بود و علاوه بر آن که این کسان آثاری را به نام او تصنیف و تألیف کرده بودند، او خود نیز کتابی در فقه

اسلامی با عنوان الرسالة الوزیر نگاشت و آن را به عزیز تقدیم کرد.^{۱۶} حمدانی در توصیف از دوران مستنصر هشتمین خلیفه فاطمی توضیح می دهد که معد جانشین مستنصر که در هفت سالگی مقام خلافت یافت از کنیزی یهودی به دنیا آمده بود که دو بازرگان ذی نفوذ یهودی به نامهای ابوسعد و ابونصر تستری به او واگذار کرده بودند.^{۱۵} واقعیت این است که نقش خاندان یهودی ایرانی تستری (شوشتری) در تحکیم امپراطوری فاطمی و بسط و تأمین حیات اقتصادی و معنوی یهودیان و رابطه نزدیکشان با معالم و مآثر اسلامی بسیار اساسی بود. چنان که پیشتر هم به اشاره گفتم هیچ سلطنت اسلامی قرون وسطی بدان گونه که فاطمیان در مصر انجام دادند اهل ذمه را در امور عمومی، اقتصادی، و سیاسی امپراطوری مشارکت ندادند. در باب دلایل تساهل فاطمیان نسبت به یهود توضیحات فراوانی به عمل آمده است، اما به باور من چنان سیاستی محتملاً از یک ریشه عاطفی نیز آب می خورد و آن به همکاری ای باز می گشت که یهودیان در جریان جنگهای فاطمیان نسبت به آنان انجام داده بودند. چنان که از پاره ای منابع بر می آید، اسمعیلیان در جریان نبرد با سلاجقه در نواحی ارجان از مشارکت فعال چهار فرقه یهودی استفاده فراوان برگرفتند.^{۱۷} به هر ترتیب منابعی که از ایام مستنصر باقی مانده است به خصوص به دو یهودی که تماس نزدیکی با دربار داشته اند اشاره می کنند. این دو تن بنوسهل ابوسعد ابراهیم بن سهل تستری و ابونصر هارون بن سهل تستری به خاندان یهودی ای از شوشتر متعلق بودند. با تمامی اهمیتی که این دو تن در حیات اقتصادی دولت فاطمی داشته اند، تا هم امروز موضوع یک پژوهش کافی قرار نگرفته اند.^{۱۸} همان گونه که مسکویه اشاره می کند شوشتر در دهه سوم قرن دهم هجری یکی از مراکز عمده اقتصادی بود که یهودیان در آن نقشی فعال داشتند. به احتمال قریب به یقین می توان گفت که پیدایی مرکز اقتصادی جدید در مصر و انتقال قدرت از بغداد به فسطاط، و البته تساهل فاطمیان از دلایل عمده مهاجرت خاندان تستری به قاهره است. اعضای این خاندان ایرانی در قاهره در محله یهودیان سکونت گزیدند. با فرا رسیدن ایام الحکیم برادران تستری در دربار فعالیت جدی را آغاز کردند و این موقعیت آنان تا زمان مستنصر ادامه یافت. منابع ما تماماً به این نکته اشاره می کنند که از دوران مستنصر، ابوسعد از مقامات عالی سیاسی در دربار برخوردار گردید. علاوه بر این به عنوان عامل عمده بازرگانی بین المللی، خاصه در تجارت با نوبیا و سودان و کشورهای مدیترانه نیز فعالیت داشت. همه این موارد بخوبی از شرایط و اوضاع مطلوبی سخن می گوید که یهودیان در دوران فاطمی از آن برخوردار بودند. غیر از پیشرفتهای کلی باید از جامعه سعادتمند و خوشگذران مردمی سخن گفت که در آن جامعه می زیستند. ناصر خسرو

گزارش جالبی از جامعه فاطمیان حتی در بدترین وضع بحرانی اش عرضه کرده است. او از جامعه ای سخن می گوید که «اگر وصف آن کرده شود همانا که بعض مردم آن را باور نکنند».^{۱۸} وجود چنین شرایطی برای یهودیان در عصر فاطمی لزوماً شرایط نفوذ اندیشه اسمعیلی بر تفکر فرزندگان یهودی اعم از فیلسوف و متکلم و عالم و ادیب را نیز مقتضی ساخته بود.^{۱۹}

ابن میمون و میراث اسمعیلی

از میان مجاری عمده ای که تفکر فلسفی یونانی از طریق منابع اسلامی آن به جهان غرب انتقال یافت یهودیان سرآمدان آن به شمار می آیند. میراثی که غرب از تفکر یونانی به ارث برد، در حقیقت ارثیه ای بود که فیلسوفان مسلمان و از آن میان فارابی و ابن سینا آن را با عنصری تازه آراسته بودند و این نظام نو آراسته را قبل از هر قوم و قبیله ای یهودیان دریافتند. انتقال علوم یونان به مغرب در بغداد به خوبی انجام می گرفت و سپس یهودیان واسطه انتقال آن به اسپانیا گشتند. طرفه آن که باز همان یهودیان بودند که این علوم را به دانشجویان سیار اروپای مسیحی منتقل ساختند. شاهکارهای بزرگ اندیشه و فکر مسلمانان در اسپانیا به عبری ترجمه شد. ابن میمون از طریق کتاب خود دلالة الحائرين اندیشه فلاسفه مسلمان نظیر فارابی و ابن باجه و ابن سینا را با تفصیل بسیار به غرب معرفی کرد و پس آن گاه با مجاهدتهای یوحنا ی اشبیلی یا ابن داوود اسپانیایی پاره ای از کتابهای ابن سینا در باب ما بعد الطبیعه ترجمه شد. گفتنی ست که پیش از روزگار ابن میمون، فلاسفه و متکلمین چندی از یهود، چه در بغداد و چه در اندلس از جریانهای فکری مسلمانان اثر پذیرفته بودند.^{۲۰} بر چنین پیش زمینه ای ست که ابن میمون با معالم و مآثر اسلامی آشنا شد و بر کنار از منابع فلسفی و کلامی مسلمانان در شرایط اجتماعی-سیاسی ای بارور گردید که داعیان اسمعیلی ضمن آن بدنه عظیمی از اندیشه را تدارک دیده بودند.

ابی عمران موسی بن میمون یا عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی، فیلسوف و طبیب و متأله یهودی در سال ۵۳۰ در قرطبه از شهرهای اندلس تولد یافت. او سیزده ساله بود که همراه پدر و مادرش زادگاه خود را ترک گفت و در سال ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند. او و خانواده اش در سال ۵۶۱ به مصر کوچیدند و در شهر فسطاط سکونت گزیدند. ابن میمون در کوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و به زودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی الیسانی قرار گرفت و به وسیله او به عنوان پزشک خاص به درگاه عزیز آخرین خلیفه فاطمی مصر معرفی گشت.^{۲۱} از ابن میمون آثار

متعددی باقی مانده که به اعتبار آنها از او به عنوان برجسته ترین مرجع قانون دینی یهود نام برده می شود. از جمله آثار او در این زمینه تفسیری عربی بر میشنه معروف به هشت فصل و فهرستی از سیزده اصل ایمان یهودی که تحت دو عنوان میشنه تورات (Mishneh Torah) و یادها هازاکا (Yad Ha Hazakah) شهرت یافته اند مهمترین آنها به شمار می آیند. ابن میمون علاوه بر آن آثار، رسائلی در طب به عربی با عنوان فصول موسی از خود به جای گذاشته که نقدی بر رأی جالینوس است. شاهکار و اثر عمده فلسفی ابن میمون دلالة الحائزین به طور علی الاطلاق یکی از موارث فکری شایان اهمیت قرون وسطی است و همان است که زمینه اصلی پی جویی من در این نوشته است.

لئواشتر اوس (Leo Strauss) به درستی خاطر نشان می سازد که درک آنچه در دلالة الحائزین ابن میمون آمده است بدون فهم فلسفه سیاسی فارابی ناممکن است.^{۲۲} هم او بر این باور تأکید می کند که حتی شیوه باطنی ابن میمون و همچنین گرایش او به بیان اظهاراتی قویاً غیر راست کیشانه (Unorthodoxy) به روال رمزگونه از الگویی تبعیت می کند که به فارابی متعلق است.^{۲۳} جز آنچه اشتر اوس به آن اشاره می آورد، در میان منابع رساله در باب منطق ابن میمون، آثار فارابی مقامی تعیین کننده دارند. ابن میمون در طبقه بندی علم، بدان گونه که ولفسون (Wolfson) تصریح می کند به فارابی ناظر است.^{۲۴} هربرت داویدسون (Herbert Davidson) ضمن توضیح این مطلب که ابن میمون در تدوین هشت فصل در اخلاق خود از فارابی تأثیر پذیرفته، طی تحلیلی که از قول ابن میمون دایر بر دلایل حذف اسامی منابع خود در شموه فراکیم (Shemonah Peraqim) به عمل می آورد تصریح می کند که پس از انتشار فصول مدنی فارابی ما به خوبی دریافتیم که مرجعی که ابن میمون از ذکر نام آن در شموه پرهیز کرده است همین اثر فارابی است.^{۲۵} بدون آن که بتوان در صحت این اظهارات تردید کرد، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که این کسان به آن توجه نداشته اند و آن این که تأثیر فارابی بر ابن میمون خاصه بر فلسفه سیاسی او بیش از هر جا در دلالة الحائزین او انعکاس یافته است. ابن میمون در این اثر، ارجاع صریح خود به فارابی را در جایی به عمل می آورد که ضمن آن به جدل با کلام بر می آید. او در توضیح از موضع غیر علمی «علم کلام» تماماً به تحلیلی توسل می جوید که فارابی در رساله در باب عقل خود از سرشت غیر عقلی مکاتب کلامی به عمل آورده است. ابن میمون در دلالة الحائزین با همان سیاق استدلالی فارابی بر این نکته اشاره می کند که کلام ملتزم به بیان حقیقت نیست، بلکه کوششی است در دفاع از عقاید و جزمهای دینی.^{۲۶} جز این مورد، او در همین کتاب در رد رأی متکلمین در باب خلق زمانی، و در رد بر قول ارسطو در باب ابدیت

جهان، و همچنین در بیان مشیت، تا حدودی وسیع از فارابی تأثیر پذیرفته است.^{۲۷} از فارابی و البته ابن باجه که بگذریم، ابن میمون از میان فلاسفه مسلمان از ابن سینا نیز در مواردی جدی متأثر است. او ضمن نامه ای به شاموئل ابن تیمون می نویسد:

اگرچه اندیشه ابن سینا ممکن است مشمول اعتراضاتی باشد و به مطلوبیت افکار فارابی و ابن باجه نیز نیست، مع الوصف او نیز فیلسوف بزرگی بود و آثارش از ارزش والایی برخوردار است.^{۲۸}

مفسرین، دلالة الحائرین را در چگونگی تأثیر ابن سینا بر ابن میمون اختلاف است. در حالی که ناربونی (Narboni) و مونک (Munk) هرگونه تأثیری را انکار می کنند، داوید نیومارک (David Neumark) و به خصوص پینس در مقدمه تشریحی مفصلی که بر ترجمه انگلیسی دلالة الحائرین نوشته است بر اثرپذیری جدی ابن میمون از آراء و اندیشه ابن سینا تأکید ورزیده اند. آشکاری نفوذهای عمیق ابن سینا، به ویژه در شکل بندی متافیزیک ابن میمون و قول او بر تمایز بین ماهیت و وجود و واجب و ممکن، آزادی اراده و جبر و نفی صفات ثبوتی از خداوند و بالاخره وجه استدلال بر وجود، وحدت و غیر جسمانی بودن خدا که مشخصاً شم تاب ابن یوسف ابن شم تاب بر آن تأکید ورزیده است، انکار مخالفین تأثیر را حیرت آور می سازد.^{۲۹} پینس به درستی توضیح می دهد که نحوه طرح این مسائل توسط ابن سینا که از لحاظ مضمون و هم وجه استدلال نه از نوع باور فارابی و نه ارسطویی ست، دقیقاً مورد استفاده ابن میمون قرار گرفته است. بنا بر باز یافت پینس، جز این موارد، ابن میمون باور به جاودانگی نفس و قول خود دایر بر حیوان اجتماعی بودن انسان و لذا الزام زندگی در جامعه سیاسی و همچنین باور به وجود واجب یک قانونگذار یا پیامبر به منظور ایجاد جامعه ای همآوا و همساز را از ابن سینا باز گرفته است.^{۳۰}

بازیابی منابع فکری ابن میمون در آثار متفکرینی که از آنها نام بردم، اگر گاه صریح و گاه ملیح است، آن گاه که زمینه کار به اندیشه اسمعیلی مربوط می شود جایی برای ملاحظت و گمان باقی نمی گذارد. معنا و سیاق کلام اسمعیلی در بخشهای عمده ای از تفکر ابن میمون، همچنان که در اندیشه کسانی چون یهودا هالوی و سلیمان بن منصور زیمیری و فیومی نیز چنین است، آن چنان صریح و روشن است که باب هرگونه تردید را مسدود می کند و به روشنی حکایت از این واقعیت دارد که او تا چد وسیعی از ارثیه فکری و معنوی اسمعیلیان بهره برده است. ضمن تحلیل دلالة الحائرین نخستین عنصری از مشی اسمعیلی در آن اثر که به روشنی خود را می نمایاند قاعده «تقیه» است. شرایط دشوار زندگی در امپراطوری موحدین در اسپانیا برای یهودیان و البته دیگر فرق غیر سنتی و فشار آشکار بر

آنان در جهت تغییر دین، برای خاندان ابن میمون چاره ای جز کوچ باقی نمی گذاشت. سرزمین جدیدی که ابن میمون و خانواده او پس از گریز از قلمرو موحدین در آن فرود آمدند مصر فاطمیان بود. با وجود شرایط مطلوبی که در فسطاط وجود داشت و همان به ابن میمون امکان داد تا آزادانه تفسیر بر میسنای و اثر کلان خود درباره تلمود را به سامان برساند، مع الوصف میراث اضطرابی که از روزگار زندگی در اسپانیا در جان و اندیشه او باقی مانده بود به نحو بارزی در دلالة الحائزین تجلی یافت. یوسف بن شمعون که مخاطب ابن میمون در این کتاب است کسی ست که چون خود ابن میمون در ایام اقامت در امپراطوری موحدین ناچار به پنهان ساختن دین نیاکانی و قبول ظاهری اسلام شد. استیلای غلق آن ایام ابن میمون را بر آن داشت تا در بیان عقاید خویش در دلالة الحائزین روشی اتخاذ کند که تا حد ممکن از صراحت معنایی کلمات او ممانعت به عمل آورد. به همین دلیل است که او در توضیح از روش خویش در دلالة الحائزین عدم صراحت و کتمان پاره ای از معانی اندیشه خویش را گوشزد می سازد و توضیح می دهد که اثرش را برای کسانی چون شمعون می نویسد که راه تعقل و فلسفه را برای تفسیر باورهای دینی خود برگزیده اند. ناظر بر این مشی است که در مقدمه به بیان دلایلی که او را به گفتمانی وا داشته است که جز «اهل» را گمراه کند می پردازد. آنچه در ظاهر امر به ذهن متبادر می شود، این است که شرایط زندگی و فشارهای معمول از سوی عاملان دین حاکم، به طور طبیعی رویه توسل به تقیه را به ابن میمون آموخته است. اما زمانی که این امر را بر زمینه تاریخی و موارد مشابه و شایع آن قرار می دهیم واقعیت چهره ای دیگر می یابد. حقیقت آن که گروههای شیعه و به ویژه اسمعیلیان که به نحو فاجعه آمیزی در مخاطره ایذاء و کشتار توسط سنیان حاکم در امپراطوری اسلام قرار داشتند بسیار پیش از آن که ابن میمون به بار بیاید رویه تقیه را چون قاعده ای محکم اعمال کردند. بیگمان شرایط روزگار درسهای فراوانی در جهت اعمال احتیاط به یهودیان و از جمله به ابن میمون آموخته بود، اما کاربرد چنین احتیاطی در بازگویی یک اندیشه فلسفی و علمی و گفتمان آن لزوماً بایستی بر گرده سازمند نگرشی و قواعد تبیینی معینی عملی شود و این جز با اقتدا به پیش زمینه ای که اصحاب نظر و متفکرینی پیشتر فراهم آورده و قواعد آن را سامان داده اند میسر نبود. ابن میمون در مصر و ضمن ارتباط نزدیک با شیعیان و دعوات اسمعیلی که از دیرگاه به تقیه چون امری لازمه بقا توسل جسته و آن را نظراً آراسته کرده بودند به این قاعده گرایید.^{۳۱} آوری تأکید می کند که مقدمه دلالة الحائزین را از این منظر باید چون تلاشی در کارگیری روش اسمعیلیه تلقی کرد، کاری که تا پیش از ابن میمون در تفکر یهودی سابقه نداشته است. واقعیت این که

رفتار جامعه یهودی در اسپانیا و شمال آفریقا در دوران حاکمیت موحدین به نحو صریحی با رفتار شیعیان در شرایط حاکمیت سلاطین سنی شباهت داشت و اقتداء ابن میمون به این نحو مشی و دفاع دینی و فلسفی او از اتخاذ تقیه مؤید این واقعیت است که او با آثار اسمعیلی - و اگر نه مستقیماً با متفکرین و داعیان آن مذهب - آشنایی نزدیک داشته است. چنان که به نحو جدی غلبه موضوعات و مضامین اسمعیلی در مقدمه دلالة الحائرين مورد توجه قرار گیرد، این امر که او تا چه حد مستقیماً گفتمان تقیه را از اسمعیلیه اخذ کرده است در معرض روشنائی قرار می گیرد.^{۳۲} بر مبنای چنین رویه ای ست که قطعات آغازین این کتاب در بحث از زبان به بحث از وجوه تمثیلی ارتباط که ضمن آن یک کلمه به معنایی غیر از معنای لفظی و ظاهری کلام به کار برده می شود می پردازد. این نوع زبان استعاره ست که ابن میمون به هنگام تبیین بسیاری از اصطلاحات متون مقدس که ضمن آنها خداوند در قالب معانی ای انسانی نمایش داده شده است به کار می گیرد و با همین وجه از زبان است که او به تفسیر فلسفی آن متون می پردازد.

تصریح ابن میمون ضمن کارگیری این شیوه در تفسیر، بر برخورداری زبان و کلام از دو وجه ظاهری و باطنی، اگرچه دارای سنتی در کابالا (Kabbala) ست ولی به اقتضای بافت کلام، بازتاب باور اسمعیلیه به ابعاد ظاهر و باطن کلام است. چنین داعیه ای هم آن گاه که تنوع سودجویی ابن میمون از شیوه و آراء اسمعیلیه را مورد توجه قرار دهیم هدف خود را باز می نماید.

نحوه تلقی ابن میمون از فلسفه در مقدمه دلالة الحائرين آن جا که تصریح می کند که فلسفه آموزه ای رمزی ست و تنها برای نوادر و در لحظات خارق العاده ای از معنویت، به مثابه درخشش اشعه ای که تاریکی را منور می سارد دستیافتنی ست، بیان شده است. چنین دریافتی از حقیقت به مثابه امری خاص و مکتوم، چیزی جز بازتاب تعالیم متفکرین اسمعیلی و تعبیر آنان از جهان شناسی قرآنی نبود.^{۳۳} چنان که گفتیم یکی از دل مشغولیهای ابن میمون در دلالة الحائرين درگیری با زبان و کاربردهای گوناگون معنایی آن است. بخش نخست از آن کتاب به نحو گسترده ای به رد معانی تحت اللفظی اصطلاحات انسان شکل گیرانه یا اصل تشبیه در توصیف خداوند اختصاص یافته است. او در همان بخش رویکردی اصولی نسبت به نفی صفات اتخاذ می کند و تحت عنوان «اثبات از طریق نفی» به رد باور شایع در میان علمای یهود در تفسیرهای تشبیهی آنان از صفات خداوند می پردازد. او چه در کاربرد اصطلاحات و چه در مقام صورت بندی نگارشی مسأله به نحو مستقیم از حمیدالدین کرمانی داعی و حکیم اسمعیلی تأثیر پذیرفته است.^{۳۴} اگرچه پینس

بر این تأثیر صحنه می گذارد و با صراحت از آن یاد می کند اما حوزه تأثیر را به همین حد محدود می سازد. و حال آن که ما اینک می دانیم که زمینه تأثیرپذیری ابن میمون از حمیدالدین کرمانی و آموزه و روش شناسی اسمعیلی به طور کلی از این حد بسیار وسیعتر است. علی ای حال چنان که از همین موضوع صفات بر می آید کرمانی نقش الگویی را به منظور بحث از تنزیه خداوند و برتر بودن او از هر نوع ادراک و تنزهش از هر صفتی، برای ابن میمون ایفا کرده است. به باور کرمانی تنها از طریق «نفی» هاست که ما می توانیم آنچه را که در حقیقت ماهیت خداوند است درک و بیان کنیم و احدیت او را توضیح دهیم. در تخته بند چنین توصیفی از خداوند است که مفهوم «احدیت» و یگانگی او به همان معنی که متفکرین اسمعیلیه نظیر حمیدالدین کرمانی و سجستانی و دیگران از آن تصور می کردند از سوی ابن میمون به کار گرفته شد تا مقوله آفرینش و نمادهای آن و اصل «فیض» به مثابه فعل خداوند در جهت خلق و از طریق عقل اول را توضیح دهد.

یگانگی و احدیتی که بدین گونه توصیف پذیر بود از سوی اسمعیلیان در عمل آفرینش نیز بیان می شد، عملی که آنها از آن خلق از عدم را قصد می کردند. یگانگی این فعل در علم الاصطلاح آفرینش اسمعیلی با اصطلاح «ابداع» توصیف می شد. قول آنان در این باب این بود که این فعل مستقیماً تنها به «مبدع اول» متوجه بود که آن را عقل کلی یا «عقل اول» می خواندند و ما بقی آفرینش را از این جوهر عقلی نخستین که توصیف آن بافتی نو افلاطونی داشت و از طریق «فیض» منبعث می دانستند. ابن میمون اگرچه در نهایت، در توضیح از آفرینش مشی نو افلاطونی اسمعیلیه را اعمال کرد، اما نمادگرایی آنان را در تبیین سلسله مراتب آفرینش به کار نگرفت. مع الوصف استدلال او بر خلق از عدم و نحوه توصیفی که از آن به عمل آورد قویاً مؤید تأثیر او از آموزه اسمعیلی بود. قاعده «فیض» که آموزه اسمعیلی آفرینش بر محور آن پرداخته شده بود، امری بود که ابن میمون در سامان بخشی به نظریه آفرینش خود از آن متأثر گردید. اگرچه او کوشید تا در ترسیم این نظریه از صورتهای را بانی و مقدس سود بجوید، مع الوصف در نهایت به همان نمادهایی توسل جست که در نمادگرایی دینی اسمعیلی و تا حدود زیادی در الهیات اخوان الصفا وجود داشت.^{۳۵} آیوری به درستی توضیح می دهد که هرچند بسیاری از عناصر مشابه بین تفکر ابن میمون و اسمعیلیه لزوماً منشأیی اسمعیلی ندارند و بخش نمایی از آنها، از جمله شیوه تمثیل سازی او در اندیشه فیلون بی سابقه نیست، ولی ابن میمون حتی در آن جا که در رابطه ای جدلی با اسمعیلیه بر می آید از آنها در این زمینه متأثر است.^{۳۶} خصلت چند بعدی زبان و برخورداری آن از لایه های درونی و بیرونی یا وجوه ظاهری و باطنی، وسیله

مناسبی برای ابن میمون بود تا نه تنها ساختار وجودشناختی جهان را بر مبنای الگویی اسمعیلی توجیه کند بلکه به او امکان داد تا تبعات این مقوله و از جمله همهٔ مواردی را که به نحوی با «نبوت» ارتباط می‌یافت مورد بررسی قرار دهد. در سمت و سوی بررسی همین موارد است که او در چهارچوب بحث از نبوت، مفهوم «فاضل کامل» را نه با معنای تنگی که سنت را بانی از آن تعبیر می‌کرد، بلکه دقیقاً به معنایی که اسمعیلیه و پس از آنان به وجه تمیق شده‌ای، شیخیه از «شیعهٔ کامل» قصد می‌کردند، طرح و موضوع بحث قرار دهد. «انسان فاضلی» که ابن میمون با توجه به ویژگیهای غیر ارسطویی اش، آن را ترکیبی از فضائل فلسفی و فوق فلسفی می‌دانست به نحو مطلوبی بازتاب تصویر و توجیه تأویلی اسمعیلی بود که او در تبیین مشخصات «آدم» به عنوان نخستین انسان آفرینش به عمل آورد. ابن میمون این مقوله را در فصل دوم از بخش اول دلالة الحائرين موضوع رسیدگی قرار می‌دهد که در نظر اول بی‌وجه و خارج از محل به نظر می‌آید. فصل اول و آنچه که در پی فصل دوم از کتاب می‌آید به نقد تندی اختصاص دارد که او علیه اصطلاحات و قطعاتی از کتاب مقدس (تورات) که ضمن آنها در بارهٔ خداوند توضیحات تشبیهی به کار برده شده است اعمال می‌کند. ابن میمون در راستای تدارک یک الهیات تنزیهی در این فصول به مقابله با سنت تشبیهی یهود بر می‌آید و تفسیری که از «آدم» در عدن به عمل می‌آورد نمونهٔ درخشانی از این سنتیز علیه اوصاف تجسمی و انسان شکل گرایانه است. او در فصل اول بر سر وجود پیوستگی عقلی بین انسان و خدا اصرار می‌ورزد و بر این باور می‌رود که آن هر دو از عقل به مثابه جوهر خویش برخوردارند. او سپس در فصل دوم «آدم» به عنوان «انسان اول» را به مثابه موجودی که با عقل کامل آفریده شده است توصیف می‌کند و توضیح می‌دهد که چنین است معنای آفرینش انسان به صورت خدا که در کتاب «پیدایش» آمده است. آنچه که ابن میمون بدین گونه تفسیر می‌کند به نحو بارزی بازگویی بخشی از الهیات اسمعیلی است که در روزگار او و از طریق آثار متفکرین برجستهٔ اسمعیلی ابراز شده بود. در الهیات و جهان‌شناسی اسمعیلیه «آدم» در سر سلسله‌ای از کسانی قرار دارد که به تعبیر اسمعیلی «نطقاً» خوانده می‌شوند و از طریق آنان است که «کلام» خداوند در دفعات متفاوت به انسان نازل شده است و به همین اعتبار است که در آموزهٔ آنان «آدم» «ناطق اول» چه در تکوین و چه در تشریح است. پینس توضیح می‌دهد که نه تنها ابن میمون بلکه یهودا هالوی نیز صورت بندی این اندیشه را از اسمعیلیه اخذ کرده‌اند و آن را در سنت یهودی شایع ساخته‌اند.

ابن میمون به این لحاظ از «آدم» برگردهٔ تعبیری اسمعیلی توصیف به عمل آورد تا آن

را از تنگنای نظربازبهای عرفانی رها سازد. او با چنین اقدامی به مفهوم «انسان فاضل» خود نیز که تعالیم و البته تکنیک بحث اسمعیلی به آن صلابت و سامان داده بود صراحت بخشید. ترتیب منطقی گفتگو از «آدم» و پس آن گاه گشایش ابواب مربوط به فرشته شناسی ایجاب می کرد تا ابن میمون تعبیر خویش از موسی را نیز ارائه کند. او در این جهت بدو «بین» (نبوت) دیگر پیامبران، اعم از آنها که نامشان در تورات آمده است یا جز آنان خط فاصلی طرح کرد که به موجب آن «نبوت عام» و نبوت موسی به مثابه دو پدیده متمایز مورد رسیدگی قرار گرفت. او بر این تأکید می کرد که موسی از تجربه یگانه ای برخوردار بود و به همین اعتبار شخصیت او شخصیتی یگانه بود، امری که به اقتضای آن برتری و اعتبار ابدی تورات نتیجه می شد. لازم به یادآوری است که تمایز جوهری بین نبوت موسی و دیگر پیامبران متضمن طرح تفاوت دو مفهوم «الهام» و «وحی» بود که یهودا هالوی و پیش از او سعدیا گائون آن را زیر تأثیر آموزشهای اسمعیلی عنوان کرده بودند. ابن میمون بیشتر این معنی را در فصل دهم از تفسیر خود بر میشنا سنهدرین (*Mishnah Sanhedrin*) مورد بررسی قرار داده بود و سپس در اثر دیگرش میشته توراہ آن را تکرار کرده بود. در همه این آثار، به خصوص در فصل هفتم از مقدمه اش بر آوَت (*Avot*) او از موسی به عنوان حبیب ترین افراد نزد خدا و به عنوان عقل محض یاد می کند. در همان جا او تصریح می کند که عقل موسی در تمامی طول حیاتش از جسم او جدایی ناپذیر بود. مرجع چنین دریافتی از موسی و نبوت نمی توانست جز در تفسیری که اسمعیلیه از «موسای ناطق» به عمل آورده بودند قرار داشته باشد. در طول تاریخ محافلی از یهودیان در تفسیر فرشته شناسانه ای که از موسی به عمل می آوردند تا حدودی به این تعبیر ابن میمون نزدیک شده بودند و جز آنان، مسلمانانی جز اسمعیلیه موسی را چون محمد در سلسله مراتب وجود شناختی خود در مقامی قدسی قرار می دادند. اما آنچه که تعبیر اسمعیلیه را از آنان متمایز می ساخت این بود که آنان قول عرفانی و نبوی موسی را با هم ترکیب ساختند و به آن صورتی عقلی و اعتباری فلسفی بخشیدند. برای نمونه اشارات سجستانی به رابطه درونی پیامبران با فرشتگان و عاملیت عقل کلی در آنها به مثابه روح قدرسی درک می شد. جز این تأکیدات حمیدالدین کرمانی در تفسیر از امام به عنوان مقرر «نورالله» زمینه های مساعد تعبیر ابن میمون از موسی را فراهم می آورد.^{۳۸} این مهم که ابن میمون به خوبی از وجه تعبیر اسمعیلیه در مورد پیامبران و از جمله موسی آگاه بوده و آگاهانه از آن تعبیر سود جسته است از این نکته استنتاج می شود که او در فصل دوم از دلالة الحائرين و زمانی که به مسؤولیت موسی اشاره می کند از او به عنوان یک «داعی» نام می برد، عنوانی که به نحو مشخص مهر

و نشان اسمعیلی دارد. اگرچه او در همان جا سعی می کند تا «دعوت» موسی را از نوع خاصی توجیه کند، با همه این احوال نفس اطلاق عنوان «داعی» به او، موسی را در چهارچوب مفهومی قرار می دهد که تنها از معنای «داعی» اسمعیلی مستفاد می شود. گزارش ابن میمون از تجلی خداوند بر موسی در سینا و پس آن گاه تحلیلی که او از امر «وصایت» نبوی به عمل می آورد و به نحو ملیحی خویش را «وصی» موسی در میان امت خویش و به قصد حفظ و ادامه سنت و حیاتی نبوت موسوی تلقی می کند جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که او به نحو وسیعی از آموزه اسمعیلی متأثر بوده است.^{۳۹}

سالت لیک سیتی، یوتا

۱۱ اپریل ۱۹۹۷

پانویسها:

- ۱- در مقابل اقوالی که به اسمعیلی بودن ابن سینا تأکید ورزیده اند، قولی که قویاً به رد آن کوشیده به علامه حائری مازندرانی متعلق است. دیده شود حکمت بوعلی سینا جلد دوم، ص ۴۲-۸۴.
- ۲- ایلیا یادویچ بطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ هفتم، ص ۲۹۶.
- ۳- همان، همان جا.
- ۴- «اصحاب ابی الخطاب محمد بن ابی زینب اسدی اجدع که خویش را نسبت کرد به امام هادی، آن به حق و صواب ناطق، ابی عبدالله جعفر بن محمد صادق. و چون رأی صادق امام بر غلوی که در افراطه محبت آن حضرت می کرد مطلع گشت، از او تبری فرمود و امر فرمود اصحاب خویش را که از او تبرا کنند و در تبراً و لعن او مبالغه فرمود.» ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، به تصحیح و تحشیه دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، ص ۱۴۰.
- ۵- برای تفصیل این موارد دیده شود، جعفر بن منصورالیمین، سرائر و اسرار النطقا، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ ادریس، عیون الاخبار، جلد ۴، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ محمد بن عمرالکشی. اختیار معرفة الرجال، لشیح الطائفه الطوسی، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸، ص ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۱، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۹۰؛ احمد بن علی نجاشی، کتاب الرجال، بیمنی، ۱۳۱۷، ص ۸۱-۸۲. همچنین دیده شود فرهاد دفتری «نکاتی درباره آغاز نهضت اسمعیلیه»، ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸.
- ۶- در باره ترکیب اجتماعی اسمعیلیان دیده شود کتاب بسیار معتبر فرهاد دفتری به نام *The Ismailis, Their History and Doctrine*, Cambridge University Press, 1990، همچنین دیده شود مقاله هم او تحت عنوان «تحقیقات اسمعیلی و اسمعیلیان نخستین» در کتاب آگاه، مجموعه مقالات درباره ایران و خاورمیانه، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵-۱۳۹؛ درباره روابط تنگاتنگ اسمعیلیان با اصناف و پیشه وران رجوع شود به: Fh. K. Hitti, *History of Arabs*, PP 444-445.
- ۷- بطروشفسکی تحقق سازمان مخفی فرمطیان را در میان پیشه وران می داند. مرجع شماره ۲، ص ۲۹۸.
- ۸- Montgomery Watt, *The Formation of Islamic Thought*, P. 272. دو داعی معروف اسمعیلی یعنی مؤیدالدین شیرازی و ناصر خسرو نیز در سال ۴۳۹ از قاهره دیدن کردند و گزارش جامعی از وضع عالی اقتصادی و فرهنگی قاهره ارائه کرده اند.
- ۹- وات، همان جا.
- ۱۰- برای آشنایی با نحوه تساهل دینی اسمعیلیان و چگونگی تبلیغاتشان در میان یهودیان دیده شود:

S.M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, ch Five, Magnes Press, 1983.

۱۱- عباس حمداني، «دولت فاطمیان» در اسمعيليان در تاريخ، ترجمه يعقوب آژند، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۱۲- ابن خلکان، وفیات الاعيان، جلد دوم، ص ۴۴۴؛ ابن صيرافي، الاشارة الى من الوزراء، چاپ مخلص، قاهره، ۱۹۲۴، ص ۹۲.

۱۳- مقریزی، الخطط والآثار، ج ۲، ص ۶، چاپ بولاق.

۱۴- دیده شود: ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء، چاپ مولر، کینسبرگ، ۱۸۸۴. ج اول، ص ۲۴۷.

۱۵- حمداني، ص ۲۰۶.

۱۶- اشتر، ترجمه، سفرنامه رابی بنيامين تطيلي (اسپانیایی)، لندن، ۱۸۴، ص ۱۴۰.

۱۷- برای پاره ای اطلاعات در مورد این دو تن و به خصوص تنوع اسمی آنها دیده شود: مقریزی، ج ۱، ص ۴۲۴ و

۳۵۵؛ ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۴۸۱؛ ابن صيرافي، ص ۷۲، و همچنین به خصوص دیده شود:

J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestins*. Walter J. Fischel. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*.

۱۸- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۷۷.

۱۹- پینس به نحو مطلوبی این وجه تأثیر را مورد بحث قرار داده است. رجوع شود به:

S. Pines, "Shiite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. II, 1980, pp 165-219

۲۰- گوتمان (Guttman) به درستی تصریح می کند که فلسفه یهودی در قرون وسطی در جهان فرهنگی اسلام

بار آمد و به نحو نیرومندی از فلسفه اسلامی متأثر بود. آغاز آن عمیقاً از اندیشه های دینی - فلسفی کلام اسلامی تأثیر

پذیرفت. حتی پس از آن که فلسفه یهودی زیر تأثیر نوافلاطونگرایي و متعاقب آن ارسطوگرایی در آمد، بستگی آن با

فلسفه اسلامی باقی ماند. دیده شود: Julius Guttman. *The Philosophies of Judaism*. ابن ميمون در دلالة

الحائرين (به عبری، موره بنو کم) توضیح می دهد که «اما این اندازه مختصر از علم کلام را که در آثار گائونیم ها و قرائیان

می یابی همه از چیزهایی ست که از متکلمان مسلمان گرفته اند و چون در میان متکلمان مسلمان نخستین فرقه ای که پیدا

شد معتزله بود، همدینان ما آنچه را که به عاریت گرفتند از ایشان گرفتند و از روش ایشان پیروی کردند». دیده شود:

Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*: tr. Shlomo Pines, University of Chicago Press, 1963, P. 176.

ابن ميمون بدان گونه که ولفسون در توضیح از باور او می آورد، با مقابل قرار دادن يهوديان اندلس در مقابل آن

گروه که از معتزله پیروی کردند اشاره می کند که «اندلسیان از اهل ملت ما، یعنی ربانان اسپانیا پیرو فلاسفه بودند.» از

میان متکلمان یهودی که از معتزله پیروی می کردند، از یوسف البصير و پشوعا بن يهودا و از اندلسیان بحیه بن بقوده و

یوسف بن صدیق در منابع نام رفته است. آنچه در باب فرزندانگان يهودي پیش از ابن ميمون گفتنی ست این مهم است که

عیسی بن زُرعه ارشخصی به نام ابوالخیر داود بن یوسف یاد می کند. ابوحیان توحیدی (متوفی ۴۰۰ هجری) نیز از وی

به عنوان یکی از افراد گروهی از فلاسفه که در بغداد بر گرد ابوسلیمان محمد بن طاهر سجستانی اجتماع کرده بودند نام

برده است. دیده شود: هری اوسترین ولفسن. فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸، ص ۸۹-

۱۲۱.

۲۱- دکتر مهدی محقق، بیست گفتار، تهران ۲۵۳۵، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲۲- Louis Giniderg Jubilee Volume P 357-58/393

۲۳- هم او در *Essays on Maimonides*, ed. by S.W. Barrow, P. 45.

Volfson, *JOR*, n.s. XXVI, 1936, PP. 369-377 – ۲۴

۲۵ – Herbert Davidson, *PAAJR*, XXXI, 1963, PP.33-50 ؛ همچنین مقاله او: "Maimonides, Shemonah Peracim and Al-farabi's Fusūl Almadani." در *Mimoid Studies*, p 116-133.

۲۶ – دیده شود مقدمه پینس بر دلالة الحائرين: PLXXXIV, *Pines, Introduction to "Guide"*.

۲۷ – یا کوب. ای. دینستاگ ضمن تحلیل الفبایی که از تأثیرات مختلفی که بر ابن میمون وارد آمده اند به عمل آورده است به نحو مشروح به تأثیر فارابی بر دلالة الحائرين پرداخته است و جز فارابی به نحوه تأثیر ابن سینا، ابن باجه، غزالی و دیگران نیز اشاره کرده است دیده شود:

"The Relationship of Maimonides to His Non-Jewish Predecessors. An Alphabetical Survey", in *Studies in Maimonides and ST. Thomas Aruinas*, ed. by Jacob Dienstag, PP. XIII-LIX.

A.Marx *JQRN*,s XXV, 1935, P. 380. – ۲۸

۲۹ – برای آشنایی با وجوه استدلال ستم تاب دیده شود: *Commentary to Moreh Nebukim-Warsaw Jehuda Ibn Shmuel. Moreh Nebukim Part II, VOL 1, P. 61. Notes, 15-16; H.A. Wolfson, Spinoza, I, P.194.*

۳۰ – دیده شود پینس. مرجع شماره ۲۶ صفحات XCVIII-CI/XCIX. برای آشنایی با تأثیر عمومی ابن سینا بر تفکر یهودی دیده شود "Avicenna's Influence on Jewish Thought" Franz Rosenthal, در: *Avicenna: Scientist and Philosopher*. Ed.G. G. M. Wickens.

۳۱ – تقیه به معنی تحفظ و تجنب از شر و در اصطلاح شرع به معنی پوشاندن حق و اظهار غیر حق به جهت محافظت نفس از ترس اذیت و زحمتی که به انسان برسد عموماً در اسلام تجویز شده است و در منابع فقهی شیعه به خصوص شرایط آن توضیح شده است. برای وجوه شرایط و تجویز آن براساس آیات و اخبار و سنت و آراء متفاوت علمای شیعه دیده شود: سرکار آقا حاج ابوالقاسم خان کرمانی. تنزیه الاولیاء. چاپ سعادت کرمان، ص ۴۰ به بعد، همچنین دیده شود:

I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, 1981, P. 180.F.

۳۲ – اصل تقیه در آموزه اسمعیلیه دو دوران مشخص را از سر گذرانده است دوران اول که تا زمان حسن دوم ادامه یافت متوجه کتمان و اخفاء مذهب حقه تشیع از دیدگان متجسس و کنجکاو اهل سنت بود، در دوران دوم با عید قیامت آغاز گردید. نشانه نسخ شریعت و برداشتن تقیه بود که خود از آمدن امام ناشی می شد. برای تفصیل دیده شود: مارشال گ. سی. هاجسن، فرقه اسمعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، کتابفروشی تهران، تیریز ۱۳۴۳، ص ۳۰۰ و بعد.

۳۳ – تعبیر اسمعیلی از بافت کلام به ویژه در حکمت در تاریخ تفکر شیعی به نحو غنی شده ای در تفکر شیخیه ادامه یافت. بنا به آنچه که مشایخ شیخیه در بیان تفسیر حکمت ارائه کردند این نکته بود که از جمله مسائلی که مناظر معرفت است، فرق کردن میان ظاهر ظاهر و ظاهر و باطن و باطن و باطن و تأویل ظاهر و تأویل باطن و تأویل باطن باطن است. بر این مبنا آنان ضمن تأکید بر این نکته که حکمت ضیاء معرفت است در شرح مراتب فوق این رأی را تصریح کردند که اساساً برای این ملک سه مقام است. یکی مقام ظاهر است، یکی مقام ظهور است و یکی مقام مظهر است که در مقام بسط به ظاهر من حیث الظهوری نیز قائل گردیدند. مشایخ شیخیه ضمن تسری این قول از حد معرفت شناختی آن به قلمرو وجود شناختی مسأله، به طور کلی بر این باور تصریح کردند که از این چهار مقام می توان به باطن و باطن من حیث البطون و ظاهر و ظاهر من حیث الظهور که مقامات اربعة عالم امر هستند تعبیر کرد. دیده شود، حاج محمد کریم خان کرمانی، رساله در جواب یک نفر اصفهانی، چاپ سعادت کرمان؛ حاج محمد خان کرمانی، دروس ینابیع الحکمه، ج اول؛ همچنین برای آشنایی با نحوه تعبیر اسمعیلیه از این موضوع دیده شود: منصور الیمین، کتاب عالم و غلام

در W. Ivanow. *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden 1948

۳۴- ابن میمون در موارد متعددی در آثار خود در مقام رد عقیده مشبهه رایج در میان یهودیان بر می آید و به مردمانی اشاره می کند که به سبب آن که چنان می اندیشیدند که لفظ «صورت» در آیه ۲۶: سفر پیدایش، مبنی بر این که «آدم را به صورت خود و شبیه خود» آفریدیم را باید به معنی تحت اللفظی آن گرفت به این اعتقاد رسیدند که خدا صورت انسان، یعنی شکل و هیأت آدم دارد و معتقد شدند که اگر خدا را همچون جسمی دارای چهره و دستی شبیه چهره و دست خود تصور نکنند، او را به عدم تحویل کرده اند. ابن میمون پس از آوردن توضیحی در این باره که «صورت» را نباید انسان شکل گیرانه گرفت به بحث خود ادامه می دهد و می گوید که همین گونه نیز نباید به شبیه بودن معنی انسان شکلی گرانه داد». او ضمن ارجاع این معنی به بعضی افراد یهودی در کتاب دیگری از خود یعنی معمر تحیه هاتم (*Maamar Tehiyat Ha Metim*) در جواب خرده گیری کسی بر کتاب مشنه تورا خود می نویسد: «ما با کسی ملاقات کردیم که به نظر از دانشمندان برجسته یهود می نمود... و در جسم بودن خدا و این که چشم و دست و پا و امعاء و احشا... داشته باشد یا این که جسم نباشد گرفتار شک و تردید بود.» و فلسفون در توضیح از این اشاره ابن میمون می نویسد: نخستین مرد صاحب اعتباری که آشکارا در نوشته های خود جرأت مخالفت با اعتقاد به عدم جسمانیت خدا کرد ابراهام بن داود پوسکیری بود که در حملات سخت خود بر کتاب مشنه تورا ابن میمون اعتقاد خود را در این خصوص بیان کرد. دیده شود و فلسفون، مرجع ۲۰ ص ۱۱۷.

۳۵- برای حدود و مضمون تأثیر اخوان الصفا بر ابن میمون دیده شود:

Alfred L. Ivry, "Islamic and Greek Influences on Maimondes Philosophy," in *Maimonides and Philosophy*, ed. Pines/yovel, 1986, P. 145

Alfred L. Ivry. "Ismaili Theology and Maimondes Philosophy", in *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, 1995. P. 284.

۳۶- پینس مرجع شماره ۱۹، ص ۱۷. تشابه بین تعبیر هالوی از آدم و رأی اسمعیلیان توسط کافمان نیز مورد تأکید قرار گرفته است، دیده شود:

D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, Gotha 1877, P. 177. N.136.

۳۸- دیده شود: السجستانی، اثبات النبوة، ص ۱۱۹-۱۱۴؛ حمیدالدین کرمانی، راحة العقل، ص ۴۸۹.

۳۹- پس از آن که متن این نوشته برای ایران شناسی فرستاده شد، استاد دکتر جلال متینسی، لطفاً مرا از وجود مقاله ای درباره ابن میمون به قلم استاد فقید عباس زریاب خوبی که در جلد اول دائرة المعارف بزرگ اسلامی چاپ تهران انتشار یافته است مطلع ساختند. اگرچه فرصت استفاده از آن در این نوشته از دست رفته بود، ولی دریغ آمد که از ذکر این نکته که آن مقاله مرجع درجه اول و مفصل ترین نوشته به فارسی درباره احوال و آثار ابن میمون است، پرهیز کنم.

نخستین روزنامه های افغانستان

نخستین آثار چاپی

نخستین نمونه چاپی که به دستور حکومت افغانستان تهیه شده تمبری ست پستی که در زمان دوست محمد خان پدر امیرشیر علی خان به چاپ رسید و در واقع نقش مهرگونه ای بود.^۱

در مورد چاپخانه می دانیم که نخستین چاپخانه افغانستان در عصر امیر شیرعلی خان در کابل ایجاد شده و نام آن «مصطفای» بوده است. اولین محصول این چاپخانه رساله شهاب ثاقب حجة قوه در ابطال عقاید وهابیه بود که به سال ۱۲۸۸ * (۱۸۷۵ م.) به اهتمام میرزا محمد صادق چاپ شد. آخرین کتاب چاپی در چاپخانه مصطفای تحفة الامه اثر عبدالقادر خان است.^۲ کتاب بعدی که در مطبعه شمس النهار به چاپ رسید، کتاب وعظ نامه نام داشت و ترجمه ای از روزنامه تایمز چاپ لندن درباره وقایع جنگ عثمانی و روس بود و این به سال ۱۲۹۴ یعنی چهار سال پس از آغاز انتشار شمس النهار نخستین روزنامه چاپ افغانستان بوده است.

از ۱۳۰۳ به بعد، چند کتاب منسوب به امیر عبدالرحمن خان فرمانروای افغانستان انتشار یافت. شاید این یکی از دو چاپخانه مصطفای و یا شمس النهار باشد که در آن سال با نام مطبع هما یون آغاز به فعالیت کرد. در این چاپخانه تقویم قویم اثر آقا میرادریس و کلمات امیر البلاد فی ترغیب الجهاد اثر امیر عبدالرحمن خان در ۱۳۰۳ و رساله قواعد سراج المله و

* سالها همه به هجری قمری ست، مگر در مواردی که به آن اشاره گردیده است.

قانون کارگذاری - هر دو منسوب به امیر عبدالرحمن - به سال ۱۳۰۹ به چاپ رسیدند. لازم به یادآوری است که بعدها، حتی خود افغانستایان، برپایی آن چاپخانه ها را از یاد بردند. چنان که محمود طرزی در روزنامه معروف خود سراج الاخبار نوشت که به همت امیر حبیب الله خان اولین چاپخانه های افغانستان برپا شده اند و پیش از آن «دروطن عزیز ما افغانستان از مطبوعات هیچ اثری نبود».^۲

انتشار نخستین روزنامه افغانستان شمس النهار

برخی از منابع، از روزنامه یا مجله ای یاد کرده اند که به نام کابل پیش از انتشار شمس النهار^۴ یا هم زمان با آن^۵ در عصر امیر شیرعلی خان و شاید زیر نظر سید جمال الدین افغانی^۶ منتشر شده است. این نظر، پس از انتشار پژوهشهای علمی محمد کاظم آهنگ دانشمند افغانستانی به کلی رد شد و اینک همگان پذیرفته اند که نخستین روزنامه این کشور شمس النهار بوده است. محمد کاظم آهنگ چنین نتیجه گرفته است که چون شماره های دهم و یازدهم سال اول شمس النهار با نام شمس النهار کابل انتشار یافته، این توهم پیش آمده است. وی احتمال می دهد که مردم به جای شمس النهار، از این روزنامه با عنوان «اخبار کابل» و یا «جریده کابل» یاد می کرده اند. و بعدها، برخی نامگذاری عامیانه را دلیل بر وجود نشریه ای به نام «کابل» انگاشته اند.^۷

از سوی دیگر، به مانند کاغذ اخبار نخستین روزنامه فارسی چاپ ایران، انتشار شمس النهار نیز از خاطره نسل بعدی محوشده بود و سراج الاخبار افغانستان که بیست و هشت سال بعد انتشار یافت و همچنین سراج الاخبار منتشر شده در ۱۲۹۰ خورشیدی، به ظاهر از آن بی اطلاع بوده اند و خود را نخستین روزنامه چاپ افغانستان معرفی کرده اند.^۸ بسیاری از منابع فارسی و انگلیسی و فرانسوی نیز به نادرست سراج الاخبار را نخستین روزنامه آن کشور نوشته اند.^۹

تاریخچه شمس النهار

تاکنون شماره نخست شمس النهار یافت نشده است ولی با توجه به آن که شماره پنجم آن در ۲۵ رمضان، شماره هشتم در ۲۲ شوال،^{۱۰} شماره دهم در پانزدهم ذیحجه ۱۲۹۰^{۱۱} و شماره های شانزده و هفده به ترتیب در دهم صفر ۱۲۹۱ و ششم ربیع الاول همان سال منتشر شده اند،^{۱۲} پیداست که روزنامه نامرتب انتشار می یافته ولی ابتدا سعی در انتشار هفتگی و از شماره نهم یا دهم سعی در انتشار ماهانه اش کرده اند. اگر این استنتاج صحیح باشد، باید چاپ نخستین شماره شمس النهار را در هفته آخر شعبان ۱۲۹۰ (هفته سوم اکتبر ۱۸۷۳ م.)

ایام تیرماه در دهان
 کاری که روز توکل تو کردم ابتدا
 یارب بعضی چیزها را شکر است
 یارب بعضی چیزها را شکر است



بر سبزه که از زمین برآید
 بر وحدت تو زبان شایه
 مطبوعه بیوم بخشنه پانزدهم شهر ذیحجه الحرام سنه ۱۳۰۶
 نقشه اشتمار واجب الاظهار شمس النهار
 شرح قیمت اخبار در صورت عدم ادای پیشگی شش ماهه پیشگی
 سالیانه سه روپیه چهره ای سالیانه سه روپیه چهره ای عه روپیه چهره ای
 قیمت اخبار متصرفین اخبار زده اند
 بر کسی که سواي دادن زر قیمت اخبار پیام خود اخبار نبرد سازه تا زمانی که زر قیمت اخبار
 او بکند قیمت اخبار به ذمه اش محسوب شده است در وقت حساب باز او گرفته خواهد شد
 و تفصیل قیمت اخبار که در نقشه مندرج است امرای کامکار در روسای نامدار و نوایان
 راجه گان و والیان ملک این حساب استثنی هستند و اشان هر چه از روی قیاسی و فیض
 رسائی موافق شان و شوکت و ناموری خود عطا و محبت فرمایند زیاده اشان است

صفحه اول شمس النهار، کابل

= هفته چهارم مهر ماه ۱۲۵۲ خورشیدی) یا اندکی بیشتر دانست. اما تصمیم به انتشار این روزنامه را دست کم یک سال پیشتر گرفته بوده اند و شاید همان شماره های نخست با شماره های بعدی فاصله زمانی طولانی بوده است. زیرا روزنامه فارس چاپ شیراز خبر انتشار آینده آن را در رجب ۱۲۸۹ بدین صورت چاپ کرده است: «کابل - در کابل روزنامه مخصوص مقرر شده است که به طبع برسد به اسم شمس النهار. عن قریب این روزنامه را به دارالطباعة ما خواهند آورد.^{۱۳}»

پایان انتشار این روزنامه نیز روشن نیست. منابع افغانی تعطیل شمس النهار را در سال ۱۲۹۵ بر اثر حمله انگلیسیان به کابل دانسته اند و این سخن را با یافتن شماره هایی مربوط به آن سال باید مسجل کرد. زیرا تا کنون تنها از شماره های سال ۱۲۹۰ و ۱۲۹۱ اثر و نشانی به دست آمده است.

برخی مدعی اند که انتشار شمس النهار به توصیه و راهنمایی سید جمال الدین افغانی صورت گرفته است.^{۱۴} چه این اندیشه از او باشد یا از خود امیر شیرعلی خان، باید گفت زمانی این روزنامه به چاپ رسید که شمار چشمگیری روزنامه فارسی و چند زبانه در هند و ایران و ترکیه انتشار یافته بود. لیکن هنگامی که در نظر بیاوریم اولین روزنامه امارت بخارا - که یکی از مناطق مهم فارسی زبان جهان بود - سی و نه سال پس از شمس النهار به زبان پارسی زاده شد، به عظمت اقدام ترقیخواهانه امیر شیرعلی خان پی می بریم. زیرا درجه تعلیم و تربیت و نوع زندگی مردم افغانستان آن روزگار با همعصرانشان در امارت بخارا تفاوت محسوسی نداشت.

مدیر روزنامه شمس النهار شخصی به نام میرزا عبدالعلی بود که از نامش پیداست شیعی مذهب بوده است. از وی در شماره دهم شمس النهار به عنوان «مهمم» یاد شده و در صفحه دوم آن شماره چنین آمده است: «... لهذا اقل العباد میرزا عبدالعلی حسب الفرمایش احباب اخبار صدق آثار مسمی به شمس النهار را در مطبع کابل جاری نموده...» و در صفحه سوم نیز با این جمله به او اشاره رفته است: «... گرامی نامه منظوری خود را اسمی اقل العباد میرزا عبدالعلی مهمم مطبع شمس النهار کابل ارسال دارند...»، در جای دیگر: «... به وساطت اوشان به نزد میرزا عبدالعلی مهمم مطبع شمس النهار کابل برسد» و در جای دیگر: «اشتهار اخبار شمس النهار کابل به اهتمام میرزا عبدالعلی حلیه طبع پوشید». بنا بر این، میرزا عبدالعلی مدیر چاپخانه و تنها گرداننده روزنامه بود و خود او را مبتکر چاپ و انتشار روزنامه باید انگاشت زیرا روزنامه را نه به فرمان امیر یا توصیه بزرگان دیگر، بل «حسب الفرمایش احباب» به چاپ می رسانده است. بنا بر این روزنامه نگاری فارسی

افغانستان خلاف هند و ایران و بخارا بیرون از دستگاه حاکم آغاز شده است. برخی از منابع، مدیر روزنامه را شخصی به نام عبدالقادر خان پشاوروی یوسفزی معرفی کرده اند^{۱۵} و دلیلی بر آن در دست نیست.

ویژگیهای روزنامه - شمس النهار کابل در چهار تا شانزده (اغلب: شانزده) صفحه با چاپ سنگی و خط نستعلیق بسیار زیبا به قطع ۴۵ × ۳۰ سانتیمتر در مطبع شمس النهار واقع در بالاحصار کابل چاپ می شد و یک ستونی بود. این روزنامه فاقد تصویر و دارای معدودی اعلان دولتی ست.

سرلوحه شمس النهار عبارت از تصویر دو شیر است که هر یک شمشیری در دست دارند. از این جهت، نشان نخستین روزنامه افغانستان به نشان بسیاری از روزنامه های ایرانی چاپ ایران و خارج از آن همانندی دارد. نام «شمس النهار کابل» به صورت گویی میان دو شیر قرار گرفته و گرداگرد این تصویر چهار بیت مثنوی در ستایش خدا و اشاره به روزنامه چاپ شده است:

کاری که بر توکل تو کردم ابتدا یارب به فضل خویش رسانش به انتها

*

از ذات تو کاینات پیدا چون شمس النهار آشکارا

ای نام تو راحست دل و جان سرمایه فرخت فراوان

هر سبزه که از زمین بر آید بر وحدت تو زبان گشاید

زیر این تصویر و شعرها، تاریخ انتشار روزنامه و زیر آن، بها و میزان اشتراک به چاپ رسیده که عنوان آن «نقشه اشتهار واجب الاظهار شمس النهار» است.

اشتراک شمس النهار بیست رویه به صورت پیشکی و در غیر آن صورت بیست و پنج رویه افغانستان بود. برای تک شماره ده آنه و جهت «قیمت اخبار متفرق فی اخبار» نیز همین مبلغ مطالبه می شد.

زیر این «نقشه» شرحی بدین صورت درج شده است:

هر کس که سواى دادن زر قیمت اخبار^{۱۶} به نام خود اخبار به نام خود اخبار بند سازد تا زمانی که زر قیمت اخبار را ادا نکند قیمت اخبار بر ذمه اش محسوب شده در وقت حساب از او گرفته خواهد شد و تفصیل قیمت اخبار که در نقشه مندرج است امرای کامکار و روسای نامدار و نوابان و راجه گان [کذا] و والیان ملک از این حساب مستثنی هستند. اوشان هرچه از روی فیاضی و فیض رسانی موافق شأن و شوکت و ناموری خود عطا و مرحمت فرمایند زیبا شایان است.

سرلوحه روزنامه و شرح بالا تمامی صفحه نخست شمس النهار کابل را گرفته است و

گرداگرد این صفحه نقش و نگار تزئینی زیبایی دیده می شود.

متن یک اعلان چاپ شده در شمس النهار نشان می دهد که این روزنامه در برخی از نواحی هند نیز خریدارانی داشته است.

محتوای شمس النهار - روزنامه شمس النهار روزنامه ای خبری بود. بسیاری از این خبرها را از روزنامه های دیگر - به خصوص روزنامه های هندی و اردو چاپ هند مانند اخبار راجیوانه، اخبار عالم، اخبار عام لاهور، اخبار انجمن پنجاب، اخبار کوه نور، طلسم حیرت، لوح محفوظ، و همچنین سیدال اخبار روزنامه فارسی زبان دکن - می گرفتند و به منابع خود در ضمن خبرها اشاره می کردند.

خبرهای داخلی از طریق شبکه اداری ولایات و شاید نمایندگان مستقل روزنامه به شمس النهار می رسید. در شماره یازدهم خبری از بدخشان در روزنامه چاپ شده که آن را خبرنگار روزنامه - که از وی با عنوان کارسپاندنت^{۱۷} یاد شده - فرستاده است. عنوان اکثر خبرها، به تقلید از روزنامه های هند که در ایران نیز کما بیش معمول بود، از واژه خبر به علاوه محل وقوع آن تشکیل می یافت. در لابلای خبرهای شمس النهار ترقیخواهی و اصلاح طلبی گرداننده یا گردانندگان روزنامه به چشم می خورد. روزنامه، درباره لزوم توجه به صنایع محلی و امنیت و مسائل رفاهی مطالبی دارد.^{۱۸}

مطالب روزنامه، به ترتیب چاپ عبارتند از مقاله های کوتاه خبری و اطلاعیه های ضرور و پس از آن خبرهای خارجی. در پایان، رویدادهای شهری و خبر شهرستانها می آمد و برخی از خبرها با بیتی شعر آغاز می شد.

در شماره دهم این روزنامه خبری زیر عنوان «طریقه شناخت نسل انسان» چاپ شده است که به عنوان نمونه نقل می شود:

از ملاحظه اخبار عام لاهور واضح گردید که در کتاب حکمت چین یک عجیب و غریب نقل شناخت نسل انسان تحریر شده است که مردم چینی قدری خون اولاد را و قدری خون پدر را در یک ظرفی که در آن آب باشد می اندازند. اگر خون فرزند و پدر با هم مختلط گردید، پس می دانند که اولاد حلال است و فرزند هم از آن پدر است و اگر احياناً خونهای هر دو با هم مختلط نگردد بدند و جوش نخوردند پس اوشان یقین می کنند که این فرزند هیچ گونه رشته همراه این پدر ندارد.^{۱۹}

امیر حبیب الله خان

امیر عبدالرحمن خان فرمانروای افغانستان در ۱۵ جمادی الثانی ۱۳۱۹ درگذشت و پسرش حبیب الله خان با لقب «سراج الملة والدین» به جای او به امارت رسید. بنیاد افغانستان بر این استوار بود که از نگاه سیاست خارجی وابسته به بریتانیا باشد و

نقش کشور حائل را میان مستعمره انگلیسی هند و مستعمره های روسیه تزاری در آسیای مرکزی - که مجموع آنها را «ترکستان روس» می خواندند - بازی کند. یکی از همسایگان افغانستان، امارت بخارا بود که در زیر حمایت روسها، وضعی شبیه افغانستان داشت. از این رو، روسها نیز با سروری انگلیس بر افغانستان، مخالفتی جدی نمی کردند.

ایران، تنها همسایه مستقل و در عین حال هم ریشه و همکیش و هم فرهنگ افغانستان، چنان با دشواریهای داخلی و بیم از آن دو همسایه استعماری دست به گریبان بود، که پس از گذشت اجباری از حقوق خود و پذیرفتن جدایی افغانستان، هیچ گونه کوشش شایسته ای برای نزدیکی با دربار امیران کابل نکرد.

امیر حبیب الله خان، نه تنها برای از هم گسیختن رشته وابستگی به انگلیس، چاره ای نیندیشید، بل، در روز نوروز ۱۳۲۳ (۱۴ محرم = ۲۱ مارس ۱۹۰۵ م.) در برابر دریافت مستمری سالانه ای به مبلغ یک صد و شصت هزار پوند از دولت بریتانیا، بر قرار و مدار پدرش مهر تأیید نهاد و تحت حمایتی رسمی انگلیس را بدین گونه پذیرفت.

حدود ۹ ماه پس از رسمیت تحت حمایتی و پس از بیست و هشت سال که از خاموشی شمس النهار کابل، نخستین روزنامه افغانستان، می گذشت؛ روزنامه ای در کابل منتشر شد ولی چنان که خواهد آمد، به ظاهر انگلیسیها از ادامه انتشار - و به احتمال بسیار، از توزیع تنها شماره اش - جلوگیری کردند و امیر نیز خواست آنان را گردن نهاد.

عبدالحی حبیبی، تاریخ نگار افغان نوشته است که «امیر با وجود فراغ و امنیت داخلی کار مهمی را در کشور نکرد». وی، آن گاه از «آثار جزوی» امیر حبیب الله خان، یعنی گشایش چند مدرسه در پایتخت، ساختن چند باغ و کاخ و راه، آوردن دو چاپخانه و نشر سراج الاخبار افغانیه نام می برد.^{۲۰} سراج الاخبار افغانیه به سال ۱۲۹۰ خ. (۱۹۱۱ م.) چاپ شد و غیر از سراج الاخبار افغانستان است که در این جا موضوع سخن ماست.

آن دو چاپخانه نیز در سالهای ۱۳۳۰ و ۱۳۳۴ وارد کابل شد: در زمان چاپ سراج الاخبار افغانستان، افغانستان تنها یک چاپخانه داشت که آن را امیر عبدالرحمن خان به سال ۱۲۹۸ از هند خریداری کرده بود.

سراج الاخبار افغان:

تا سال ۱۳۴۸ خ. کسی نمی دانست که ۶۳ سال پیش از آن، یعنی در پانزدهم ذی قعدة ۱۳۲۳ (۱۱ ژانویه ۱۹۰۶)، روزنامه ای با نام سراج الاخبار افغانستان در کابل انتشار یافته است. حتی تاریخ مختصر افغانستان نوشته عبدالحی حبیبی،^{۲۱} روزنامه سراج الاخبار افغانیه را تنها روزنامه منتشر شده در عصر امیر حبیب الله خان می شناساند، حال آن که حبیبی



صفحة اول سراج الاخبار افغانستان

راوی اصلی ماجرای انتشار سراج الاخبار افغانستان و مالک تنها نسخه موجود و مدارک مربوط به این روزنامه بود و با توجه به همین نسخه و مدارک است که روزنامه به سال ۱۳۴۹ خ. در سیر ژورنالیزم در افغانستان معرفی گردید.^{۲۲}

نکته مهم آن که، در زمان همان امیر، به سال ۱۳۲۹ روزنامه سراج الاخبار افغانیه به چاپ رسید و در آن چند بار مشا به این جمله چاپ شد: «سراج الاخبار افغانیه نخستین اخباری (اخبار در شبه قاره هند و افغانستان به معنای روزنامه است) ست که در مملکت پر فیض و برکت افغانستان [...] به انتشار آغاز نهاده است.^{۲۳} و بی تردید باید از افتخاری که امیر وقت شش سال پیش از آن آفریده و روزنامه ای منتشر کرده آگاه بوده و دست کم مخالفت انگلیسی ها با انتشار سراج الاخبار افغانستان را - که حبیبی مدعی آن است - پس از استقلال پر سر و صدای افغانستان در نوشته های خود آورده باشد، اما چنین نکرد.

این را هم بیفزاییم که در پنج سال نخست روزنامه سراج الاخبار افغانیه، یعنی از ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۳، مولوی عبدالرئوف خاکی که او را مدیر سراج الاخبار افغانستان معرفی کرده اند، زنده و از همان شماره اول نویسنده سراج الاخبار افغانیه بود.^{۲۴} اما هیچ گاه به دعوی محمود طرزی در این که سراج الاخبار افغانیه نخستین روزنامه افغانستان است معترض نشده و طرزی نیز چون خبر درگذشت مولوی عبدالرئوف را در روزنامه خود منتشر ساخت، به گذشته روزنامه نگاری وی اشاره ای نکرد.^{۲۵}

با توجه به آنچه گفته شد و روایتی که حبیبی کرده است، اگر در وجود چنین نشریه ای تردید نکنیم^{۲۶} باید چنین انگاشت که به دستور امیر حبیب الله خان - زیر تأثیر انگلیسی ها یا جز آن - نسخه های سراج الاخبار افغانستان را پس از چاپ از میان برده اند و یکی از آن نسخه ها، به گونه ای معجزه آسا از نابودی رسته و در خانواده عبدالحی حبیبی برجا مانده و او در فاصله سالهای ۱۳۴۵-۱۳۴۸ خ آن را کشف کرده و به همراه مدارک دیگر به آرشیو ملی افغانستان سپرده است.^{۲۷} به هر رو، در این که این نشریه را هرگز توزیع نکرده اند، هیچ تردیدی ندارم.

عبدالحی حبیبی، در نخستین جایی که از سراج الاخبار افغانستان نام می برد، عامل تعطیل روزنامه را «شاید [...] فشار سیاسی خارجی»^{۲۸} و در جای دیگر، همین مطلب را با قید «طوری که گفتند» نوشته است^{۲۹} اما محمد کاظم آهنگ آن را به طور قطع «در اثر مداخله بریتانیا» می داند.^{۳۰}

دست اندرکاران - سراج الاخبار افغانستان، هیأتی تحریری داشت که در مقاله آغازین، از آن به صورت انجمن سراج الاخبار یاد شده است. اما «مدیر و مؤلف» روزنامه

«مولوی عبدالرئوف مدرس مدرسه شاهی» بود. وی، «خاکی» تخلص می کرد و «از مشاهیر علمای افغانی در اوائل قرن بیستم است که در جنبش فکری عصر دست داشت»^{۳۱} مولوی عبدالرئوف در قندهار زاده شد (پنجم صفر ۱۲۶۷)، و مدتی در هند به حالت تبعید به سر برد و در حوالی سال ۱۳۰۰ به دعوت امیر عبدالرحمن به کابل رفت و به عنوان مدرس مدرسه مذهبی شاهی و «ملای حضور» (آخوند دربار) معین شد و در پانزدهم شوال ۱۳۳۳ در کابل درگذشت.^{۳۲} علاوه بر مقاله های ادبی اش در سراج الاخبار افغانیه، آثار مستقلی از او نیز به زبان فارسی در دست است.

شخصی نیز به نام حیدر علی خان «مهم اخبار و منشی» روزنامه بود و من در شگفتم که چگونه عبدالحی حبیبی این نام را در سرلوحه روزنامه دیده و آن را ذکر نکرده است، بل، مولوی محمد سرور واصف را «منشی» یعنی سردبیر روزنامه می شناساند. شاید که وی بی آن که به خود روزنامه توجه کند به سندی عنایت کرده است که هشت ماه پیش از آن، یعنی در ۲۵ صفر ۱۳۲۳ برای آغاز کار روزنامه تنظیم شده بود.^{۳۳} در آن سند، حیدر علی خان «مهمم و مترجم اخبار اردو» معرفی شده بود و پیداست که بعد تغییر نظر داده و او را سردبیر روزنامه کرده اند.

محتوای سراج الاخبار افغانستان - سراج الاخبار افغانستان، خود را «اخبار نامه حکمیه و سیاسیه و شرعیه» خوانده است. در «فهرست مضامین اخبار» تنها شماره آن، این عنوانها دیده می شود: «خطابه تمهید. موعظه حسنه سیاسیه، ملخص احوال جنگ جاپانی و روسی، حوادث مملکت روم و مصر، حوادث مملکت روس، عبرة للناظرین، حوادث مملکت انگلیس، حوادث ممالک متفرقه، حوادث داخله مملکت افغانستان».

در این روزنامه خبری - اجتماعی، حجم مطالب ترجمه شده از روزنامه های خارجی بیشتر از مطالب داخلی ست و تنها هشت صفحه از سی و شش صفحه آن به مسائل مربوط به افغانستان اختصاص دارد.

ویژگیهای اداری و فنی - سرلوحه سراج الاخبار افغانستان، بیش از نیمی از صفحه نخست آن را در بر گرفته است. در این سرلوحه، نام روزنامه به خط ثلث، در مرتبعی نوشته شده و بالای آن، این رباعی نقش بسته است:

این لوح مقدس به دل آگه بین از نقطه، زبان قلم کوتاه بین
دیباچه لا اله الا الله خوان عنوان محمداً رسول الله بین
در سمت راست سرلوحه، نام مدیر و منشی و تاریخ چاپ، در سمت چپ قیمت، و در زیر نام روزنامه، شعار آن و پایین تر از همه این جمله نوشته شده است:

هر کسی از علما و دانا بان داخله مملکت افغانستان و ممالک خارجه هرگاه مصلحت ملتی یا دولتی یا مسأله شرعیه را به خاطر داشته باشد و مکتوب برای مدیر ارسال دارد، مکتوب او را قبول نموده و هرگاه پسندیدیم داخل اخبار هذا نموده می شود.

سراج الاخبار افغانستان با ۳۶ صفحه دوسستونی به قطع ۳۵ × ۲۲/۵۰ در مطبع دارالسلطنه کابل چاپ می شد و نوع چاپش سنگی به خط نستعلیق بود. بهای تکفروشی روزنامه را یک عباسی و اشتراک سالانه اش را در کابل هشت روپیه کابلی، در دیگر شهرها ده روپیه و برای خارج از افغانستان بیست و چهار روپیه اعلام داشتند.

همان گونه که گفتیم، به نوشته عبدالحی حبیبی، نسخه ای از سراج الاخبار افغانستان تا پیش از سقوط رژیم کمونیست در آرشیو ملی افغانستان موجود بوده است.

پراژن، سویس

زیرنویس:

- ۱- محمد انور نیر، «کتاب دردوره محمد زانی در افغانستان»، فرهنگ ایران زمین، ج ۲۶، ص ۳۴۶.
- ۲- G.W. Shaw, "Matba'a en Afghanistan"; *Ency. de l'Islam*, V, P. 796.
- ۳- سراج الاخبار، ش ۲۱ سال سوم، بانزدهم شعبان ۱۳۳۲ ق.
- ۴- مایل هروی، معرفی روزنامه ها و جراید و مجلات افغانستان» پروان، ۱۳۴۱، ص: ج ۴ فریدون پیرزاده، «مطبوعات در افغانستان»، تحقیقات روزنامه نگاری، ش ۴ (مهرماه ۱۳۴۵) ص ۱۵.
- ۵- L. Bogdanov, Notes on the Afghan Periodical Press", *Islamic Culture* III (1229), P. 127.
- ۶- «معرفی روزنامه ها و جراید و مجلات»، ص: ج ۴ صدر واقعی، سید جمال الدین حسینی بایه گذار نهضت‌های اسلامی، انتشارات پیام، تهران ۱۳۳۵، ص ۴۴.
- ۷- محمد کاظم آهنگ، سیر ژورنالیسم در افغانستان، انجمن تاریخ و ادب افغانستان، کابل ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۳.
- ۸- «یادآوری- سراج الاخبار افغانیه نخستین اخباریست که در مملکت پر فیض و برکت افغانستان بسایه فیوضات عرفان پروری اعلیحضرت پادشاه مقدس مهربان ما در دارالسلطنه محروسه کابل به انتشار آغاز نهاده است». سراج الاخبار افغانیه، ش ۱، ربیع الثانی ۱۳۳۲ ق.
- ۹- از جمله: محمد صدر هاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان ۱۳۲۸خ، ردیف ۶۴۲.
- *Revue du Monde Musulman* I (1906), PP. 284-85
- *RMM* XXXX (1915), P. 56.
- Richards Nevel, *The Politics of Afghanistan*, Cornell University 1972, P.51.
- ۱۰- انور محمد کبگه ای، «اسناد و یادداشتهای تاریخی»، آریانا، ش ۳، سال ۳، به نقل از سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۸.
- ۱۱- من این شماره را دیده ام و تصویری را که آورده ام از صفحه نخست همان شماره است.
- ۱۲- «اسناد و یادداشتهای تاریخی»، به نقل از سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۸.

- ۱۳- فارس، شماره دوم، غره رجب ۱۲۸۹ برابر با پنجم سپتامبر ۱۸۷۲ م.
- ۱۴- از جمله: سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۴۷ سید جمال الدین حسینی پایه گذار نهضت‌های اسلامی، ص ۴۴
- ۱۵- سرور جویا، «مطبوعات»، مجله کابل، ش ۲، سال دوم، ص ۶۷؛ «معرفی روزنامه ها و مجلات و جراید»، ص ۹۲-۹۷.
- ۱۶- در افغانستان به تقلید از هند، روزنامه را «اخبار» می نامیدند و هنوز نیز در زبان محاوره چنین است.
- ۱۷- correspondent
- ۱۸- سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۱۲-۱۳.
- ۱۹- شمس النهار، ش ۱۰، پانزدهم ذیحجه ۱۲۹۰. افزون بر آنچه درباره این روزنامه ذکر کردیم، نگاه کنید به: Ebrahim V. Pourhadi, *Afghanistan's Press and Its Literary Influence 1897-1969, Afghanistan Journal*, J9. 3. HEFT, 1, 1976, P. 28.
- ۲۰- عبدالحی حبیبی، تاریخ مختصر افغانستان، انجمن تاریخ و ادب افغانستان [و] افغانستان آکادمی، ج دوم ۱۳۴۹ خ، ص ۱۳۲.
- ۲۱- عبدالحی حبیبی از دانشمندان به نام و پر کار افغانستان بود که آثار ارزنده ای از او در افغانستان و ایران به جاب رسیده است. متأسفانه، وی دانش گسترده خود را در خدمت تزه‌های دولتی - چه در عصر محمد زائی و چه در دوره فرمانروایی کمونیست ها بر آن کشور- و همچنین گرایشهای قبیله ای به کار می بست و هر جا که ضروری می دید، حتی از جعل تاریخی نیز پرهیز نداشت. در این باره بنگرید به نجیب مال هروری، تاریخ و زبان در افغانستان، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران (۱۳۶۲) جلد دوم آن در همان سال منتشر شد (این دو جلد را عبدالحی حبیبی در ۱۳۴۵ نوشته و جلد نخست در ۱۳۴۶ نشر شده است: مقدمه ج ۱، ص: الف، بنا بر این، حبیبی، در فاصله ۱۳۴۵ و ۱۳۴۸ خ، سراج الاخبار افغانستان را کشف کرده است.
- ۲۲- سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۲۸-۴۳.
- ۲۳- مقاله آغازین سراج الاخبار افغانیه و مشا به آن: «یادآوری»، سراج الاخبار افغانیه، ش ۱۵، سال سوم، ربیع الثاني (۱۳۳۲) حال آن که محمود طرزی مدیر این نشریه از بستگان نزدیک دربار بود (علاوه بر نسب مشترک، دختران طرزی به همسری پسران امیر حبیب الله خان درآمدند و یکی از آن دو داماد، یعنی امان الله خان، جانشین پدر شد.
- ۲۴- سیر ژورنالیسم در افغانستان، ص ۵۴ و ۶۳.
- ۲۵- سراج الاخبار افغانیه، ش ۱۷، سال ۵، بیستم سنبله ۱۲۹۴.
- ۲۶- به برخی ساخته های حبیبی اشاره کردم. این را نیز بیفزایم که به سال ۱۳۵۹ برای گردآوری منابع تاریخ روزنامه نگاری فارسی سفری به کابل کردم که در آن هنگام در اشغال روسها و زیر حکومت دست نشانده خلقی ها قرار داشت و شادروان عبدالحی حبیبی مشاور فعال وزارت اطلاعات و کلتور بود. به دیدارش شتاقتم و پرس و جوها کردم. با همه مهربانی که کرد از این که تنها نسخه سراج الاخبار افغانستان و اسناد مربوط به آن را از نزدیک ببینم، طفره رفت.
- ۲۷- حبیبی به وجود آن نسخه و ضامنش در آرشیو ملی اشاره کرده است: جنبش مشروطیت در افغانستان، کمیته دولتی طبع و نشر جمهوری دموکراتیک افغانستان، کابل ۱۳۶۳، ص ۸.
- ۲۸- عبدالحی حبیبی، راهنمای تاریخ افغانستان، انجمن تاریخ، کابل، ۱۳۴۸، ص ۸۹.
- ۲۹- جنبش مشروطیت در افغانستان، یاد شده، ص ۸.
- ۳۰- سیر ژورنالیسم در افغانستان، یاد شده، ص ۲۸.
- ۳۱- جنبش مشروطیت در افغانستان، ص ۸.
- ۳۲- سراج الاخبار افغانیه، ش ۱۷، سال ۵، بیستم سنبله ۱۲۹۴.
- ۳۳- تصویر این سند در ص ۳۴-۳۹ سیر ژورنالیسم در افغانستان، و بخشی از آن در جنبش مشروطیت در افغانستان، ص ۶ و ۷ آمده است.

برگزیده ها

بیژن غیبی

سرود مروارید*

در میان «ملحقات تورات و انجیل»^۱ به کتابی برمی خوریم به نام اعمال توماس.^۲ در جایی از این اعمال سرودی نقل شده است که توماس آن را بخواند هنگامی که در زندان شاه هندوستان بود؛ با خواندن آن بندهایش خود به خود گشوده شد و او رهایی یافت. سرودی که توماس خواند همین «سرود مروارید» است^۳ که ترجمه فارسی اش اکنون از نظر خواننده می گذرد.^۴ از اعمال توماس دو نسخه وجود دارد، یکی به سریانی و دیگری به یونانی. در مورد این که کدام یک از این نسخ اصل و کدام ترجمه است میان علما اختلاف نظر می باشد، اگرچه احتمال داده اند که نسخه سریانی باید قدیمتر باشد؛ اما در این که «سرود مروارید» در اصل به سریانی بوده تقریباً همگی متفق القول اند. در مورد زمان تألیف این سرود، تولد که می نویسد:

گمان می کنم که وجود نام پارتیان خود دلیلی ست قطعی که این سرود قدیمتر است از زمان بنیانگذاری شاهنشاهی ساسانی، چه دلیلی نداشت که در مشرق زمین پس از سقوط پارتیان [در ۲۴۴م.] از آنان با احترام یاد شود. همین طور ذکر نام میشان به عنوان یک مرکز بزرگ تجاری اشاره دارد به قرن دوم میلادی. و با این زمان، زبان بسیار غریب این سرود نیز می خواند.^۵

در تکمیل این گفته تولد که شایسته است تا توجه را به این نکته بسیار مهم جلب کنیم و آن این که در این سرود بین النهرین هنوز جزو شاهنشاهی پارتی درنیامده و طیسفون پایتخت نیست، بلکه مرکز شاهنشاهی همچنان در شرق واقع است.^۶ پارتیان به سال ۱۴۱ پ.

* به نقل از: بیژن غیبی، خرده مقالات، جزوه ۴، شماره های ۳۰-۳۷، انتشارات نمودار، بیلفلد (Bielefeld)،

آلمان، ۱۳۷۶/۱۹۹۷ ص ۲۴۳-۲۵۴ (با اجازه کتبی از نویسنده مقاله).

م. و در زیر فرمانروایی مهرداد اول (۱۷۱ - ۱۳۸) بین النهرین را از دست سلوکیان درآوردند و از همان زمان در آن جا مستقر شدند و دست کم از زمان پادشاهی اُرد اول (۵۷ - ۳۸ پ. م.) که قدرت اشکانیان در اوج خود بود طیسفون را پایتخت خویش قرار دادند.^۷ پس زمان تألیف «سرود مروارید» از آنچه تصور می کردند عقب تر می رود. آدام^۸ در پژوهش مستقل و دقیقش این زمان را نیمه قرن اول میلادی حدس می زند (دقیقتر میان ۵۰ تا ۷۰ م.)، شاعر را سریانی می داند و محل تألیف را الرها^۹.

«سرود مروارید» نمونه ای تمام عیار است از ادبیات گنوستیک.^{۱۰} ویدنگرن گفتاری دارد با عنوان «زمینه ایرانی گنوسیس»^{۱۱} که آن را چنین به پایان می برد:

نفوذ فوق العاده ایران بر حوزه های سیاسی و فرهنگی و مذهبی آسیای نزدیک برای ما تاکنون جز اندکی محسوس نبوده است. با دستیابی به متون جدید و کوشش در حل مشکلات جدید تأثیر بخشی ایران همواره روشنتر می شود. از این نظر پارتیان نقشی بزرگ دارند که هنوز ارزش آن را چنان که باید نشناخته اند؛ همین طور از نظر گسترش تصورات دوگانه گرایانه طریقت گنوستیک با منشأ هندو ایرانی اش. لیکن در این جا ما با یک تضاد غریب روبرو می شویم مهم از دیدگاه جامعه شناسی و روانشناسی. می دانیم که در جامعه پارتی طبقه رهبر اشراف فتودال بودند، حال چه باعث شد که این جنگاوران نجیب زاده خود را به جهان نگری خیالپردازانه و حاکی از بدبینی و دوگانه گرایی طریقت گنوستیک مشغول سازند؟ آیا چنین رفتاری اصلاً توجیه پذیر هست؟ در جواب اشاره می کنیم به دو تن از دین آوردان بزرگ هندواروپایی: مانی و بودا. مانی از بالاترین طبقه اشراف یعنی اشراف فتودال بود و از خاندانی شاهی برخاست و از همان آغاز در میان اقوامش پیروانی پرشور به دست آورد. بودا نیز به گروه اجتماعی یکسانی تعلق داشت. او از خاندانی حاکم بود و یک جنگاور نجیب زاده؛ و همواره به دین بودا همچون جنبشی از سوی اشراف جنگاور هند نگرسته اند.

ترس از حیات و لذت از حیات دو قطب اند از یک جهان بینی همسان و گنوسیس که دنیا را خوار می شمارد یا به رندی و قلندری راه می برد یا به تزکیه نفس و ریاضت کشی. روش زیست ایرانیان این هر دو را در دامن خود پرورده است. گنوسیس در اصل یک طرز تلقی کلی انسانی ست نسبت به هستی، اما به عنوان یک پدیده تاریخی روی هم رفته جنبشی هند و ایرانی ست که در آسیای نزدیک به دست ایرانیان ریشه دواند؛ این را تجزیه و تحلیل مضامین گنوستیک و رمزهای زبان مصنوع آن مدلل می سازد.

در این جا ما از دو دیدگاه به تجزیه و تحلیل «سرود مروارید» دست می زنیم.^{۱۲} دورنمای جغرافیایی - اماکنی را که نامشان در «سرود مروارید» آمده از نظر موقعیتی

که دارند می توان به ترتیب زیر طبقه بندی کرد:

[خراسان] ۳، ۱۶، ...

پارت ۳۸

گرگان ۷۳

میشان ۱۸، ۷۰

[ابر شهر] ۶

بابل ۱۹، ۵۰، ۶۹

مصر ۱۲، ۲۰، ...

غزنه ۶

ساروق ۱۹، ۵۰، ۶۹

کوشان ۷

هند ۷

کومُن نخستین کس به نظر می رسد که برای «سرود مروارید» اصلی ایرانی حدس زد، آن هم از روی اطلاعات جغرافیایی موجود در آن: زادگاه شاهزاده خراسان است و بلندبهای گرگان.

نقشی که مصر بازی می کند اشاره دارد به دشمنی قدیم ایرانیان و مصریان. مرحله‌ای که شاهزاده از آنها گذر می کند - میشان، بابل، ساروق - مطابق است با سه پایه آسمان.^{۱۳}

نخست تأکید بر این نکته را می یابیم که دولت پارت در محدوده شرق واقع است و بساط خود را هنوز به بین النهرین نگسترده. دیگر مسأله ضدیت مصریان و ایرانیان است که قدمتش بازمی گردد دست کم به زمان هخامنشی.^{۱۴} منظور از سه پایه آسمان که کومُن ذکر می کند ستاره پایه و ماه پایه و خورشید پایه است که روان در عروج خود به آسمان از آنها گذر کرده و به بهشت وارد می شود (← ارداویرازنامه، فصل ۷ به بعد). کلمات دخیل. از همان آغاز وجود تعداد قابل توجه و غیر معمول کلمات دخیل ایرانی و آن هم پارتی که یا عیناً یا با تغییر شکل به متن سرود راه یافته است توجه محققان را به خود جلب کرد، کلماتی از قبیل:

گنج (خزانه)	gazzā	۴
مروارید	marg'nithā	۱۲
پروانه (نگاهبان)	parwānqē	۱۶
سپنج (اقامتگاه)	ešpezzā	۲۱
لقبی از زمان اشکانی ^{۱۵} مترادف با بیدخش ^{۱۶} و به معنی جانشین	pašgrib	۴۸
گنجور (خزانه دار)	gizzabrā	۷۴
واسپور، ^{۱۷} (نجیب زاده، شریف)	vāspūr	۱۰۱

نیز باید اضافه کرد که پارت و گرگان در متن سرود به صورت pardav و varkan آمده اند که شکل پارتی این نامهاست. یک دسته از کلمات نیز هستند که ترجمه باید باشند و اصل ایرانی آنها را می توان حدس زد، مثلاً:

۲	m'rabbiānau	دایگان
۳	madn'hā	خراسان ^{۱۸}
۹۱	z'riz 'abdē	بنده کمر بسته ^{۱۹}
۱۰۳	pālḥē	پرستندگان ^{۲۰} (بندگان)

از آنچه گذشت و با توجه به مطالبی که در حواشی آورده ایم زمینه پارتی «سرود مروارید» هرچه روشنتر می گردد و شایسته است که به پیروی از ویدنگرن^{۲۱} از آن در کنار ویس و راهین به عنوان دو اثری که رگه هایی از اصل پارتی در شان موجود و مشخص است نام برد.

«سرود مروارید» به زبان استعاره است، همان زبانی که هزار سال بعد در رسالات شهاب الدین سهروردی (قرن ۶هـ.ق) باز می یابیم و اوج و افولش هر دورا در حسن و دل فتاحی نیشابوری (قرن ۹هـ.ق) شاهدیم. شاهنشاه پارت (خدا) پسرش را از گرگان (آسمان) به مصر (زمین) می فرستد تا او مرواریدی را (روان آدمیان را) که آن جا به دریاست (گرفتار ماده است) و در چنگ اژدها (شیطان) نجات دهد و با خود به بهشت آورد. وی در خلال اقامت در زمین مأموریت خود را فراموش می کند و به بند مادیات در می افتد و به خواب می رود. با خواندن نامه ای که پدرش بدو می فرستد او از خواب غفلت بیدار می شود و مأموریتش را با پیروزی به انجام می رساند. در راه بازگشت جامعه خود را (خویشتر خود را) که نیالوده در جهان برتر به انتظار او مانده به تن می کند و همچون یک ناجی نجات یافته به حضور پدر می شتابد تا مروارید را به وی تقدیم دارد.

این مقدمه را که می توانست مفصل تر از این باشد با آنچه یوناس درباره «سرود مروارید» اظهار داشته است خاتمه می دهیم:^{۲۲}

از جادوی بمانند این شعر به سختی می توان خود را رها ساخت. در هیچ کجای دیگر جذبه گنوستیک گواراتر و گیرنده تر در قالب کلمات ریخته نشده است که در این جا، غنای مفاهیم و رمزها، قصه و ماجرا، تمثیل حیات و مکاشفه مسیحایی همه در آن یافت می شود. اینها هر یک مفهوم آن دیگری را بدون کدر ساختن جلاپیش از پس خود نمایان می سازد و بقای شعر را تضمین می نماید.^{۲۳}

یادداشتها:

۱- *Apokryphen*.

۲- توماس یکی از حواریون دوازده گانه عیسی بود.

۳- این که این سرود را در اصل چه عنوان بوده نمی دانیم. در کنار «سرود مروارید» («Das lied von der Perle») آن را «سرود روان» («The Hymn of the Soul») نیز خوانده اند. آدام (48) عنوان «سرود شاهزاده» («Das lied des Konigssohnes») را پیشنهاد می کند.

۴- ترجمه فارسی این سرود بر اساس ترجمه های اروپایی آن انجام گرفته است (← منابع).
۵- *Noldeke, 677*.

۶- این نکته بسیار مهم را دیدنگرن نیز همواره مورد تأکید قرار می دهد (مثلاً در، *Der Feudalismus, 76* (Nr. 28) چنان که جلتورر بیاید نخستین بار کومن گوشزد کرد.

۷- *Maximilian Streck, Seleucia und Ktesiphon, Leipzig 1917. 17 ff.*
۸- *Adam, 58 f.*

۹- *Edessa*) واقع در شمال حلب (*Aleppo*). باید توجه داشت که در زمان اشکانیان سوریه نه تنها همسایه ایران بود بلکه پس از فتح آن به سال ۵۱ پ. م. برای مدت یک سال جزو قلمرو شاهنشاهی اشکانی درآمد.

۱۰- *Gnosis* (کلمه ای یونانی به معنی «معرفت») جنبشی مذهبی بود از اواخر دوره پیش از میلاد، آمیخته ای از مکاتب فکری گوناگون، متکی بر اصل خیر و شر و معتقد به نجات روان از بند دنیای خاکی از طریق معرفت بر سرچشمه ای الهی. اوج تکامل این طریقت در قرن دوم میلادی بود که در مانویت می توان آن را به خوبی مشاهده کرد. گنوسیس (یا *Gnostizismus*) چنان که معمولاً شکل تکامل یافته تر آن را می نامند) برای مسیحیت خطری بزرگ شمرده می شد و اگرچه نتوانست آن را براندازد تأثیرش بر آن پابرجا بماند.

۱۱- رجوع شود به منابع.

۱۲- نیز رجوع شود به تجزیه و تحلیل کاملتر دیدنگرن از این سرود در گفتار فوق الذکر او (ص ۱۰۷ به بعد) و فشرده آن در *Orientalische Literaturzeitung, 1963, 546 f.*

۱۳- اینها را بوسه (213) از *Cumont* نقل می کند.

۱۴- در یک پاپیروس مصری متعلق به قرن ۵ پ. م. یک مصری، مصری دیگری را «مزدپرست» می نامد و بدین طریق وی را ناسزا می گوید (*Annelies Kammenhuber, ZDMG, 108, 1958, 306 f.*) هدف کامن هویر از نقل این نمونه در اصل نمایش گستردگی آیین مزدپرستی بوده است در غرب آن زمان. البته باید توجه داشت که در ضدیت با مصر اقوام دیگر نیز با ایران سهم بوده اند.

۱۵- *Gershevitch, JRAS, 1954, 124 ff.*

Widengren, Iranisch-semitische, Kulturbegegnung, 27 ff.

۱۶- *Widengren, The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (2), 1983, 1267 f.*

۱۷- کلمات واسپور و همین طور پروانه (و بیدخش) در یادگار زیران نیز که از اصلی پارتی ست دیده می شود.

۱۸- یعنی «محل طلوع» دیدنگرن *ZRGG, 107* در ویس ورامین (چاپ تودوا و گواخاریا، ص ۱۷۶) آمده

است:

زبان پهلوی هرکاو شناسد خراسان آن بود کز وی خود آسد

«آسد» در واقع پارتی ست و در پهلوی و فارسی «آمد» شده، چنان که در ادامه می خوانیم:

خورآسَد پهلوی باشد خور آید عراق و پارس را خورزو بر آید
خوراسان را بود معنی خورآیان کجا از وی خور آید سوی ایران

. Widengren, ZRGG, 109 - ۱۹

Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 30/ *Der Feudalismus*, 27 - ۲۰

The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (2), 1983, 1267 f. - ۲۱

Jonas, 32 f. - ۲۲

۲۳ - یوناس با اشاره به تحقیقی که انجام گرفته ادامه می دهد که رد پای «سرود مروارید» را حتی در پارتسیفال (Parzival) می توان مشاهده کرد. در این جا باردیگر مورد مقایسه ای پیش می آید میان «سرود مروارید» و ویس و رامین، چه تأثیر این یک بر ترستان و ایرزوله (*Tristan und Isolde*) داستان معروف دیگر از اروپای قرون وسطی را به خوبی می شناسیم:

Franz Rolf Schroder, *Die Tristansage und das persische "wis und Ramin"*, in *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 1961, 1-44.

منابع:

Noldeke, Th., *ZDMG*, 25 (1871), 670-679.

Bevan, A. A., *The Hymn of the Soul contained in The Syriac Acts of Thomas*, in *TEXTS AND STUDIES*, contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by J. Armitage Robinson, Cambridge 1897.

Bousset, D. W., *Die Himmelsreise der Seele*, in *Archiv fur Religions-wissenschaft*, 3 (1900), 136-169; 4 (1901), 229-273.

Hoffman, G., *Zwei Hymnen der Thomasakten*, in *Zeitschrift fur die Neutestamentische Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 4 (1903), 273 ff.

Reizenstein, R., *Das iranische Erlosungsmysterium*, Bonn 1921.

Jonas, H., *Gnosis und spatantiker Geist*, Gottingen 1934.

Adam, A., *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnis vorchristlicher Gnosis*, Berlin 1959.

Klijn, A. F. J. *The Acts of Thomas*, Leiden 1962.

Widengren, G.

The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala/Leipzig 1954.

Der iranische Hintergrund der Gnosis, in *Zeitschrift fur Religions - und Geistesgeschichte (ZRGG)*, 2 (1952), 97-114.

Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit, Koln/Opladen 1960.

Der Feudalismus im alten Iran, Koln/Opladen, 1969.

سرود مروارید

۱ هنگامی که کودکی خردسال بودم و در پادشاهی مان در خان و مان پدری می زیستم

- ۲ از ثروت و شکوه [و پرورش] دا یگان بهره می بردم،
- ۳ پدر و مادر توشه راه بر کفم نهاده از خانه مان در خراسان به دوردستها یم فرستادند.
- ۴ از اموال خزانه باری برایم بسته بودند -
- ۵ بزرگ اما سبک، چنان که به تنهایی حمل آن می توانستم:
- ۶ زرا از ابرشهر و سیم از غزنه بزرگ،
- ۷ یاقوت از هند و عقیق از سرزمین کوشان.
- ۸ و بر گردم کمربندی از الماس بستند که [سنگهای] می خراشید آهن را.
- ۹ [اما قبلاً] از تنم به در آوردند جامه تابناکی را که با مهر از برایم کرده بودند،
- ۱۰ و ردای ارغوانی رنگی را که اندازه قامتم بافته بودند.
- ۱۱ و با پیمانی بستند و [آن را] در دلم نگاهشتند که از یاد نبرم:
- ۱۲ «اگر به مصر روی و مرواریدی را آوری
- ۱۳ که [آن جا] به دریاست و در نزد اژدهایی دمان،
- ۱۴ [آن گاه] می توانی جامه تابناکت را [از نو] به تن کنی و ردایت را بر آن افکنی،
- ۱۵ و با برادرت که جانشین ماست وارث پادشاهی شوی.»
- ۱۶ من ترک خراسان کردم و پایین رفتم با دو نگاهبان،

۲- پرورش و تربیت فرزندان توسط دا یگان نهادی اجتماعی و معمول بوده است در نزد اشراف دوره پارتی (ویس و

رامین مورد مقایسه قرار گیرد). درباره این نهاد رجوع شود به *Der Feudalismus*, 73 ff.

۳- این توشه راه با خود بردن را دیدنگرن (*The Great Vohu Manah*, 87 f.) مقایسه می کند با آن قسمت از انوکمدنچا که در آن آمده است که مردم به هنگام مسافرت توشه بیش از حد نیاز بر می دارند. «چگونه است که به آن راه توشه نخواهند که از رفتنش چاره نیست!» (۴۶) ارتباط توشه راه و سفر روان را او در ادبیات بودایی و ادبیات مذهبی ماندایی نیز پیدا کرده و سرچشمه عشاء ربانی را از این تصور هند و ایرانی می داند که از طریق گنوسیسی به مسیحیت راه یافته است.

۶- Beth-Ellaye «خانه بلندبیا» معنی می دهد. بوان (33) می نویسد که این اصطلاح شاید شکل شاعرانه باشد از «سرزمینهای بالاتر» که در ترجمه ای سریانی از متنی عبرانی یافته و منظور از آن نواحی کوهستانی ماد و پارس یا همان جبال است در برابر جلگه های هموار عراق. بعید نیست که ما در این جا با کهنستان یا قهستان روبرو باشیم. نام قدیم ولایتی در خراسان که در ویس و رامین بارها از آن نام رفته مثلاً «خراسان و کهنستان» (۳۴) یا «گرگان و کهنستان» (۶۴). و دیدنگرن (*Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961, 319) «سرزمینهای بالاتر» را با ابرشهر مقایسه می کند که در کتیبه شاپور نیز نامش آمده. گردیزی نیز در *زین الاحبار* (چاپ حبیبی، ص ۱۰۱) از «کهنستان و ابرشهر» در کنار هم و در جزو شهرهای خراسان نام می برد. در مورد ابرشهر همین طور رجوع شود به توضیحات هیننگ در *Handbuch der Orientalistik*, I, iv, 1, 94 f.

۷- کوشان سرزمینی بوده است در مشرق خراسان و در قرون نخستین میلادی دارای حکومتی مستقل.

- ۱۷ چه راه پرخطر و دشوار بود و من زیاده جوان که تنها سپارمش .
- ۱۸ از سر حد میشان - محل تجمع بارزگانان مشرق - گذر کردم،
- ۱۹ به سرزمین بابل در آمدم، ساروق را پشت سر نهادم
- ۲۰ و همچنان پایین تر شدم تا به مصر رسیدم و همراهانم از من جدا گشتند .
- ۲۱ من یکراست به نزد اژدها رفتم و نزدیک اقامتگاهش منزل گزیدم
- ۲۲ که چون به خواب رود مروارید را [از او] بر بایم .
- ۲۳ همچنان که تنها و بی کس بودم و غریب بر آنان که هم منزلم بودند،
- ۲۴ هم نژادی را از خراسان آن جا دیدم، آزاده ای را،
- ۲۵ جوانی خوش صورت و دلفریب،
- ۲۶ مسح شده ای که آمد و خویشتن به من پیوست .
- ۲۷ من او را یار و همکار خود ساختم و شریک در کالاهایم .
- ۲۸ او خواست که بپرهیزم از مصریان و همنشینی با [آن] ناپاکان .
- ۲۹ من خویشتن را هم لباس ایشان ساختم تا مبادا بر من که از خارج آمده بودم بدگمان شوند -
- ۳۰ [خود] مروارید را بردارند و اژدها را بر ضد من برانگیزانند .
- ۳۱ اما به طریقی متوجه شدند که من اهل آن جا نیستم .
- ۳۲ پس با من از در نیرنگ درآمدند و از غذایشان مرا به خوردن دادند .
- ۳۳ من از یاد بردم که شاهزاده ای هستم و شاه آنان را بندگی کردم .
- ۳۴ و از یاد بردم مروارید را که از برایش پدر و مادر فرستاده ام بودند .
- ۳۵ سنگینی خوراکشان کارگر شد و به خوابی ژرف در افتادم .
- ۳۶ از همه آنچه بر سرم آمد پدر و مادرم آگاه شدند و بر من دل نگران .
- ۳۷ پس در قلمرو پادشاهی فرمان رفت که هر کس می باید به درگاه شتابد -

۱۸ - میشان بندری بوده است بر دهانه دجله و فرات و نزدیک بصره .

۱۹ - سریانی: sarbug، سغدی: saray، فارسی: سارو(یه)، عربی: ساروق. در اصل معنی برج می دهد و نام چندین شهر بوده است. یکی از آنها در ناحیه شوشتر واقع بوده که باید همین شهر مذکور در سرودمان باشد؛ در ضمن آن را در نام شهر ساری در مازندران همچنان می بایم. برای آگاهیهای بیشتر رجوع شود به: Marquart, *Eransahr*, 1954, 124, no. 1 و Henning, *JRAS*, 1944, 139, no.6 و 135

۲۸ - اصل: من خواستم که بپرهیزد. را یترنشتاین (Archiv fur Religionswissenschaft, 1905, 174) و

یوناس (323) نیز به پیروی از هوفمان این تغییر را جایز شمرده اند .

۳۷ - قابل مقایسه است با بندهای ۲۴-۲۵ از یادگار زیران .

- ۳۸ شاهان و امیران پارت و همه بزرگان خراسان.
- ۳۹ پس ایشان از برایم به چاره جویی نشستند تا من در مصر ماندگار نشوم،
- ۴۰ و به من نامه ای نوشتند و آن بزرگان نامشان را زیر آن بنگاشتند:
- ۴۱ «از پدرت شاه شاهان و مادرت بانوی خراسان
- ۴۲ و از برادرت جانشین ما بر تو پسرمان که در مصری درود.
- ۴۳ بیدار شو و از خواب برخیز و به گفتار این نامه گوش فرادار.
- ۴۴ به یاد آر که شاهزاده ای هستی - بنگر که بردگی چه کس را می کنی!
- ۴۵ به مروارید بیندیش که از برایش به مصر شتافتی.
- ۴۶ به یاد آر جامه تابناک را و به یاد آردای پرشکوهت را
- ۴۷ که به تن خواهی کرد و چون پیرایه ای به بر خواهی داشت آن گاه که نامت را از کتاب دلاوران برمی خوانند،
- ۴۸ و با برادرت جانشین ما در پادشاهی [شریک] خواهی شد.»
- ۴۹ این نامه - نامه ای که شاه با دست راست مهر کرده بود [که حفظ کند آن را]
- ۵۰ از نابکاران [مصر] و از فرزندان بابل و از دیوان وحشی ساروق -
- ۵۱ پرواز کرد و به شکل یک عقاب، شاه مرغان،
- ۵۲ پرواز کرد و کنارم نشست و سراسر گفتار شد.
- ۵۳ از آوایش بیدار شدم و از خواب برخاستم،
- ۵۴ آن را برداشتم و بوسیدم، گشودم و خواندم.
- ۵۵ گفتاری که بر نامه نوشته بود همونا بود با آنچه در دلم نگاشته بود.
- ۵۶ به یاد آوردم که شاهزاده ای هستم و آزادگی ام مشتاق بازگشت به طبیعتش است.
- ۵۷ به یاد آوردم مروارید را که از برایش به مصر فرستاده ام بودند.
- ۵۸ پس شروع کردم به افسون کردن آن اژدهای سهمگین دمان.
- ۵۹ او را آرام آرام خواب کردم با خواندن نام پدرم بر روی او

۴۰- پس در ایران اشکانی پس از انجام رایزنی و گرفتن تصمیم هر یک از بزرگان منشور را به دست خود امضاء

می کرده است.

۴۷- از این عبارت پی می بریم که در ایران آن زمان کتابی بوده است شامل صورتی از نام دلاوران و شاید شرح

اعمال ایشان که در مراسمی به خصوص و یا به طور سالانه آنها را بلند می خوانده اند و از آن دلاوران قدردانی کرده و

تحفه شاهانه می داده اند.

- ۶۰ و نام [برادرم] جانشین اش و نام مادرم بانوی خراسان .
- ۶۱ سپس مروارید را بر بودم و روی برتافتم که به خانه پدر باز آیم .
- ۶۲ رخت چرکین و آلوده شان را بیرون کرده در شهرشان باز نهادم
- ۶۳ و راهم را راست در پیش گرفتم به سوی فروغ خانه مان در خراسان .
- ۶۴ نامه را که مرا هشیار ساخت پیشاپیش خویش بر راه یافتم:
- ۶۵ همان طور که با آوایش مرا بیدار کرده بود با فروغش مرا راه می نمود:
- ۶۶ ابریشم چین که با گوگرد سرخ بر آن نوشته بودند - با این شمایل پیش رویم می درخشید -
- ۶۷ با آوایش و راهنمایی اش مرا به شتاب ترغیب می نمود
- ۶۸ و با مهرش مرا به سوی خود می کشید .
- ۶۹ راه را ادامه دادم، از ساروق گذشتم، بابل را طرف چپ خود رها ساختم
- ۷۰ و رسیدم به میشان بزرگ، بندر بازرگانان،
- ۷۱ که قرار دارد بر ساحل دریا .
- ۷۲ جامه تابناکم را که از تن بیرون کرده بودم و ردایی که آن را در خود می گرفت
- ۷۳ پدر و مادرم از بلندبهای گرگان به آن جا فرستاده بودند ،
- ۷۴ به دست خزانه دارانی که به درستی شان اطمینان داشتند .
- ۷۵ من چگونگی آن [ها] را از یاد برده بودم، چه در کودکی در خانه پدری گذاشته بودم[ان] .
- ۷۶ همین که با آن [ها] روبرو شدم آن جامه همچون آینه ای از من بر من نمودار شد:
- ۷۷ همه آن را در کل خود دیدم - تمام خود را در آن نمایان یافتم:
- ۷۸ دو بودیم جدا از هم - یک بودیم پیوسته هم .
- ۷۹ همسان نیز دیدم خزانه داران را که جامه وردا را برایم آورده بودند:
- ۸۰ دو بودند به یک شکل . چه یک نشان بر هر دو نقش بود، نشان پادشاهی؛
- ۸۱ دستان ایشان بود که مرا باز داد گنج و دارایی ام را .
- ۸۲ جامه تابناکم به رنگهای درخشان و خیره کننده آراسته بود .
- ۸۳ به زرو [سیم] ، به زمرد و عقیق ،
- ۸۴ و گوهرهای رنگارنگ، و سزاوار با بلندی مقامش آماده اش کرده بودند؛

- ۸۵ با سنگهای الماس درزهایش همه محکم شده بود،
 ۸۶ نقش شاهنشاه تماماً بر همه جایش کشیده بود،
 ۸۷ همچو یاقوت به رنگهای گوناگون می نمود -
 ۸۸ و دیدم که همه جا بر آن جریان معرفت موج می زد.
 ۸۹ دیدم که خود را چنان که گویی برای سخن گفتن آماده می ساخت،
 ۹۰ بانگ نغمه اش را می شنیدم که همچنان که می آوردندش به گوش می رسید:
 ۹۱ «من متعلق بدان بنده کمر بسته هستم که از برایش مرا پیش پدر پروردند.
 ۹۲ و می دیدم که چگونه مطابق با کار و کوشش او رشد می کردم.»
 ۹۳ در حرکاتی شاهانه بگسترده خود را به سوی من؛
 ۹۴ در دستان آوردند گانش به شتاب آمد که من او را بپذیرم.
 ۹۵ مرا نیز مهرم به جنبش آورد تا به سوی شتابم و او را بپذیرم.
 ۹۶ پس خود را بگستردم و او را پذیرا شدم و با زیبایی رنگهایش خویشتن را بیاراستم،
 ۹۷ آن گاه ردا یم را با رنگهای درخشانش به تن کردم.
 ۹۸ چون که خود را با آنها پوشاندم گام فرانهادم به درگاه درود و ستایش،
 ۹۹ سر خم کردم و نماز بردم بر فر پدرم که آن [جامه و ردا] را برایم فرستاد.

۹۱- «بنده کمر بسته» یک اصطلاح فتودالی پارسی ست و منظور کسی ست که شاه بر گرد او کمر بندی گوهر نشان که سلاح از آن آویخته بوده می بسته (مقایسه شود با بیت ۸) و وی را جزو نزدیکان خویش در می آورده، در واقع این نشان یعنی بوده است میان او و شاه. برای اطلاعات بیشتر در این مورد رجوع شود به *Der Feudalismus im alten Iran*.

۹۲- این کلام جامه ما را به یاد آنچه دننا به روان در گذشته پرهیزگاری می گوید می اندازد و تقریباً برگردانی از آن است (هادخت نسک ۲، ارداویرازنامه ۴)؛ این را نخستین بار بوسه خاطر نشان ساخت (233, Nr.2).

۹۹- در این جا چنان که می بینیم دیگر سخن از پدر نیست بلکه از «فر» او و این تا پایان سرود ادامه می یابد. از مقایسه این ابیات با آنچه در زیر از ادبیات پهلوی نقل می کنیم معلوم می شود که این «فر پدر» چیزی نیست مگر وهومن. وهومن نخستین آفریده اورمزد است و نزدیکترین به او میانجی او و آدمیان. در بندهش (۲۶) و ارداویرازنامه (۱۱) آمده است که وهومن روان مؤمنان را به بهشت راه می نماید و به حضور اورمزد می رساند، و این مطابقت دارد با دو بیت آخر سرودمان. دیگر این که در بیت ۹۹ این فر پدر است که جامه و ردا را برای شاهزاده فرستاد. این نیز مطابقت دارد با وهومن و جامه او در معتقدات قدیم ایرانی. در آئو کمدنجا (۱۷) آمده است که وهومن «جامه ای زربافت به روان آرمزیدگان می دهد.» در بندهش (۳۴) این را به شکلی جالبتر می یابیم: آن کس که جامه از برایش به اشوداد نداده اند - جامه ای که خویشان شخص در گذشته برای تقدیس یافتن به موبدان می دهند تا بدین شکل رمزی شخص در گذشته در آن جهان برهنه نمایند (← صدرنشر ۸۶، صد در بندهش ۴۹) - در آن جهان برهنه باشد. چون که اورمزد را ستاید وهومن («مینوی گاهان») بدو جامه دهد. در این جا ما ظاهراً با تکاملی بعدی روبرو هستیم که در مفهوم جامه وهومن راه یافته و سعی شده است که برای آن جامه آسمانی معادلی خاکی نیز وجود داشته باشد، چنان که در دادستان

- ۱۰۰ من فرمان او را انجام دادم و او انجام داد آنچه پیمانش را بسته بود.
- ۱۰۱ در درگاه با اشراف و آزادگان هم صحبت شدم،
- ۱۰۲ [سپس فر پدرم] شادان مرا پذیرا شد و من با او در پادشاهی اش بودم.
- ۱۰۳ او که همهٔ بندگان با نوای ارغنون آبی می ستاییدندش
- ۱۰۴ پیمان بست که همراه من به دربار شاهنشاه سفر کند
- ۱۰۵ و به هنگام عرضه ساختن مروارید با من در پیشگاه وی حضور یابد.

یلفلد، آلمان

دینی (۳۹:۱۹) حتی سدره یا جامه ای که مؤمنان به نشانهٔ زردشنیگری به تن می کردند «جامهٔ وهومن» خوانده شده است. در مورد جامهٔ وهومن همین طور رجوع شود به Bousset, 233, Nr. 2 و آنچه دیدن گرن در *The Great vohu Monah*, 49 ff., 76 ff. آورده، مثلاً آن جا که به نقل از ویکاندر (Wikander, *Vayu*) می نویسد که در این سرود جامهٔ شاهزاده شباهتی تعجب آور به جامهٔ ویو یا وای به نیز پیدا می کند، جامه ای که در فصل سوم بندهش (TD2, 31) این طور وصف شده: «زرین و سیمین و گوهر نشان، و الفونه و رنگارنگ.»

نقد و بررسی کتاب

حشمت مؤید

مآخذ قصص و تمثیلات مثنویهای عطار نیشابوری

تألیف دکتر فاطمه صنعتی نیا

انتشارات زوآر، طهران ۱۳۶۹

۲۵۷ صفحه

یکی از کارهای نوآیین بدیع الزمان فروزانفر در زمینه ادبیات فارسی جستجو در مآخذ قصص و حکایات مثنوی معنوی بود. وی ریشه داستانهای آن کتاب مستطاب را در احادیث اسلامی و آثار ادب پارسی و تازی و روایات و تمثیلات پراکنده در نوشته های صوفیان با فسحت اطلاعی که داشت به دست آورد و کتاب مشهور مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی را نوشت که در موضوع خود مرجعی بی سابقه است. کتاب حاضر عیناً دارای همان عنوان است درباره مثنویهای عطار، و این تأسی به آن استاد فقید کاشف نیت خیر و صداقت بانو دکتر صنعتی نیاست که می توان گفت از این راه منشأ الهام خویش را نام برده است و چه افتخاری بهتر از این که محقق جوان قدم در راه چنان پیری یگانه نهد.

مستان اگر کنند فغانی به تو به میل پیری به اعتقاد به از شیخ جام نیست.

پیش از مولانا، عطار نیشابوری به حکایت سرایی سخت دل بسته بوده است. مرحوم فروزانفر می نویسد که عطار «به گرد آوردن حکایات آن طایفه (یعنی صوفیان) عشقی شگفت و ولعی عجیب داشته است و «بی سببی از کودکی باد دوستی این طایفه» در سرش جای

گرفته بود و جز این سخن نمی توانست گفت و شنید مگر به کره و ضرورت. و با چنین عشق شگرف و طلب آتشین مدتی از عمر خویش را در جمع و ضبط حکایات و احوال و قصص بزرگان تصوف گذرانید... آثار منظوم شیخ در آکنده از حکایات و قصص است و مجموعاً در مثنوی منطق الطیر، اسرارنامه، الهی نامه، مصیبت نامه، هشتصد و نود و هفت (۸۹۷) حکایت وجود دارد مطابق تفصیل ذیل: منطق الطیر ۱۷۴ حکایت، اسرارنامه ۹۴ حکایت، الهی نامه ۲۸۲ حکایت، مصیبت نامه ۳۴۷ حکایت.^۱ فروزانفر مجموع حکایات مندرج در تذکرة الاولیاء را که بر طبق احصای خود او بالغ بر ۹۸۸ حکایت می شود، به رقم بالا افزوده می نویسد: «بنا بر این مجموع حکایات در آثار منظوم و مثنوی عطار بالغ می شود به هزار و هشتصد و هشتاد و پنج (۱۸۸۵) قصه که عددی زفت و کلان است و شاید در آثار هیچ یک از شعرای فارسی زبان این مایه از قصص نتوان یافت».^۲

مجموع قصه ها و تمثیلات چهار مثنوی عطار در چاهای الهی نامه هلموت ریتر، مصیبت نامه وصال، اسرارنامه گوهرین، و منطق الطیر ظاهراً خطی که مورد استفاده فروزانفر بوده، نهصد و یک (۹۰۱) حکایت یعنی تقریباً برابر با شمارش استاد فقید است. جز آن که دقیقاً معلوم نیست که آیا تعداد حکایات تذکرة الاولیاء واقعاً نهصد و هشتاد و هشت (۹۸۸) است یا استاد فروزانفر حکایات مکرر، یعنی حکایاتی را که علاوه بر تذکرة الاولیاء در یکی از مثنویها نیز آمده است هر دو بار به حساب آورده است. بانو دکتر صنعتی نیا در کتاب حاضر مآخذ فقط ۲۲۰ حکایت از ۹۰۱ (یا ۸۹۷) حکایت چهار مثنوی، یعنی کمتر از یک چهارم مجموع قصص و تمثیلات را بررسی کرده و از آن میان برای یک صد و شست و دو (۱۶۲) حکایت و تمثیل توانسته اند ریشه ای در آثار قدیمتر بیابند. این مآخذ عبارتند از دیوانها و مثنویهای شاعران پیش از عطار مانند سنایی و نظامی و حتی کسایی مروزی،^۳ کتابهای مثنوی حکایت و نصیحت از قبیل کلیله و دمنه و قابوسنامه و مرزبان نامه و سیاست نامه، یا مناقب عارفان و روایات صوفیان مانند فردوس المرشدیه و اسرار التوحید و رساله قشیری، یا بعضی از کتابهای تفسیر و دیگر علوم دینی نظیر سوانح و احیاء علوم الدین و تفسیر میبدی، و نیز کتب قصص انبیاء و حتی آثار مربوط به ایران پیش از اسلام مانند کارنامه اردشیر بابکان و نامه تنسر. اما ۵۸ تمثیل و حکایت دیگر، به استثنای معدودی که در آثار پس از عطار مخصوصاً مثنوی مولانا رومی نفوذ کرده و گاهی به اختصار و گاهی با شاخ و برگ بیشتر تحریری جدید یافته اند، اکثراً فقط در تذکرة الاولیاء خود عطار به نثر نوشته شده اند. مؤلف محترم در همه این موارد عین سخن عطار را از تذکرة الاولیاء نقل کرده و وجوه اختلاف هر یک را با متن منظوم باز نموده اند. بدین ترتیب

کار پژوهش در تمثیلات و قصه های عطار را خانم دکتر صنعتی نیا آغاز نموده اند. ولی البته این آغاز کار است زیرا جستجو برای یافتن مآخذ ۶۸۱ قصه و تمثیل که بانو صنعتی نیا متعرض آن نگشته اند به اضافه آن ۵۸ حکایت دیگر که ذکر شد یعنی جمعاً ۷۳۹ حکایت و تمثیل باید ادامه یابد. البته نمی توان پیشگویی کرد که ریشه این ۷۳۹ قصه به دست خواهد آمد یا نه، چه بسا که منشأ حکایتی روایت شفاهی و عامیانه بوده است یا ذهن خلاق عطار خود آن را آفریده است. اما از این احتمالات که بگذریم شکی نیست که مآخذ بسیاری از این قصه ها را می توان در آثار مکتوب موجود به دست آورد.

* * *

دانشمند فقید آلمانی هلموت ریتر در شاهکار خود دریای جان ریشه های بسیاری از این روایات و حکایات را دقیقاً معرفی کرده است و هیچ پژوهشی در ابعاد گوناگون عرفان اسلامی عموماً، و عطار نیشابوری خصوصاً، بدون مراجعه به این دریای دانش کامل نخواهد بود. ریتر مآخذ بسیاری از حکایات را که ظاهراً بر ساخته ذهن قصه پرداز عطار است ولی از نظر گاه اندیشه اصلی به یکی از قصص یا روایات تاریخی وابسته است، یافته و در این کتاب نشان داده است. یک نمونه آن حکایت عمر خطاب و جوان عاشق است که آن را عطار چنین آورده است: عمر در جنگی بر کفار ظفر یافت و هر کس را که اسلام نمی آورد و کلمه شهادت را ادا نمی کرد، سر می برید. در آن میان جوانی عاشق بود که سه بار قبول اسلام را به او تکلیف کردند و چون نپذیرفت به فرمان عمر او را کشتند. این خبر به گوش پیمبر که رسید از سر درد عمر را مخاطب ساخت که:

دلت داد ای عمر آخر چنین کار که کشتی عاشقی را این چنین زار؟
چو غم کشتت عاشق، وین خطا نیست دگر ره کشته را کشتن روا نیست
ز حق کشتن نکو، وز توجه زشتت که این را دوزخ و آن را بهشتت

(الهی نامه، چاپ فؤاد روحانی، ۱۳۳۹ ص ۱۷۹)

ریتر در بخش دوم از فصل بیست و پنجم کتاب خود به این نکته پرداخته است که هر کس رگ عشق و درک عشق ندارد در نظر عارف حیوان است، و در طی این گفتار حکایت بالا را نقل کرده سپس توضیح می دهد که عمر در ادبیات نقش شحنه ای را دارد که قادر به درک احوال عشق و عاشقان نیست. چنان که تشبیب را در آغاز قصاید ممنوع می کند (ارشاد الارب، ج ۱۱/ ص ۱۰؛ آغانی، چاپ سوم، ج ۴، ص ۷۵۶)، و دستور می دهد جوانی موسوم به نصر بن حجاج را از مدینه بیرون کنند پس از آن که موی سرش را از بیخ بریده اند، صرفاً بدین گناه که زنی دل بدو بسته است (خزانة الادب، چاپ دوم، ج ۴/ ص

۶۰-۶۶، و حدیث التَّمْنِیَه، در طبقات سبکی، ج ۱/ص ۱۴۷-۱۴۹). پس از این مقدمات و معرفی کتابی به انگلیسی که مؤلف آن به موضوع تطوّر غزل در شعر عربی پرداخته است، ریتروایتی را ارائه می‌دهد که باید مأخذ قصّه عطار بوده باشد و خلاصه آن روایت این است:

پیغمبر اکرم خالد بن ولید را روانه قتال با بنو عامر فرمود و دستور داد که آنها را به اسلام فرا بخواند و اگر نپذیرفتند با آنها بجنگد... در میان اسیرانی که سپاه خالد گرفت مردی بود که می‌گفت من از اهل بنوعامر نیستم. عاشق زنی از آنها هستم و به دنبال او آمده‌ام. بگذارید یک بار دیگر او را ببینم و آن‌گاه هرچه خواستید به سر من بیاورید. پس زنی بلند اندام و سیه چرده پیش آمد، و آن مرد اسیر بدو گفت: اکنون شاد زی‌ای حُبِیسه تا زندگی به سر نرسیده است. و زن گفت، آری، جانم فدای تو باد! سپس اسیر را دور کردند و سرش را بردند. زن نزدیک آمد و خود را روی جسد انداخت و هق‌هق گریست و جان داد. وقتی سپاه برگشت و این ماجری را به پیغمبر گزارش دادند، فرمود مگر در میان شما یک انسان رحیم نبود؟^۱

یک نمونه دیگر، حکایت آن پسر خوبروست که عاشقی دلداده داشت. پسر روزی در گرما به جمال خود را در آینه دید و شتابان نزد عاشق رفت و گفت می‌خواهد که روی زیبایش را به کسی جزوی، جز مرد عاشق، نشان ندهد. عاشق پاسخ داد که اینک من از عشق تو آزاد شدم. تا حال از آن روی به تو عشق می‌ورزیدم که از زیبایی خود بیخبر بودی، حال که به جمال خود پی بردی معشوقی معیوب گشتی و دیگر مرا با تو کاری نیست... الخ (مصیبت نامه، ۲۵۹-۲۶۰).

ریترو به نقل از تاریخ بغداد و مصارع العشاق و تزیین الاسواق و روضة المحیین و دیوان الصبابة اثر شهاب الدین احمد بن یحیی بن ابی حَجَلَه (متوفی در ۷۷۶ ه. ق.) ریشه این حکایت را در عشق محمد بن داود، فقیه مشهور فرقه ظاهری (متوفی در ۲۹۷/۹۰۹)، به محمد بن جامع یافته است که تحریری مشابه آن را ماسینیون در مجموعه مقالات خویش نقل کرده^۲ و بنا بر روایت ابن جوزی، احمد غزالی در مواعظ خود آن را به همان صورتی که بعداً در مصیبت نامه عطار دیده می‌شود، تغییر داده است.^۳

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که تألیف عظیم مرحوم ریترو چه منبع سرشاری از دقائق اطلاعات عمیق است و تا چه حد باید مورد استفاده پژوهندگان عرصه تصوف واقع گردد. شک نیست که ریترو مأخذ بسیاری از تمثیلات و حکایات عطار را نشان نداده است، هم بدین علت که هدف وی در این کتاب جستجوی مأخذ قصه‌های عطار نبوده است و او کوششی بیرون از مسیر اصلی پژوهشهای مربوط به موضوع کتاب دریای جان نکرده و

نخواست است بکند.^۷

صرف نظر از این نکته، بسیاری از این ۸۹۷ یا مجموع ۱۸۸۵ قصه و تمثیل، زاده نیروی تخیل و پرورده ذهن داستان پرداز خود عطار است. علاوه بر این همه نباید فراموش کرد که ماده داستانی در همه این قصه ها و تمثیلات چندان نیست که بتوان آنها را واقعاً داستان یا حکایت شمرد. تعداد بسیار زیادی از این همه قصه در واقع چیزی جز یک نکته ظریف عارفانه یا مشاهدت پدیده ای عادی و روزمره در زندگی نیست، و این ذهن خلاق شاعر است که آن را به اصطلاح «کش» می دهد و از آن تمثیلی خواندنی می سازد.

کتاب بانو دکتر صنعتی نیا گامی بلند در رشته «عطار شناسی» ست که راه را بر محققان دیگر می گشاید، و باید امیدوار بود که بیش از هر فرد دیگر خود ایشان دنباله این کار ارزشمند را بگیرند و ما را به سرچشمه های بسیار زیاد دیگری رهنمون شوند.

بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

یادداشتها:

- ۱- بدیع الزمان فروزانفر: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد نیشابوری، طهران ۱۳۴۰، ص ۵۱.
۲- همان جا، ص ۵۱.

۳- قصه اسرارنامه بجاب دکتر گوهرین، ص ۱۸۷، این است که دیوانه ای بردکان بقالی می گذرد و بقال را ملامت می کند که شکر سبید و مغز بادام را چرا خود نمی خاید: «اگر این هردو بفروشی به صد ناز / از این هر دو چه خوشتر می خری باز». خانم دکتر صنعتی نیا این قصه را یادآور مضمونی می داند که کسانی در این دو بیت زیبای خود آورده است:

مردم کریم تر شود اندر نعیم گل
وز گل عزیز تر چه ستانی به سیم گل؟

گل نعمتی ست هدیه فرستاده از بهشت
ای گلفروش گل چه فروشی به جای سیم

هلموت ریتز این قصه را یادآور رباعی خیام می داند:

بہتر ز می نایب کسی هیچ ندید
به زان که فروشند چه خواهند خرید

تا زهره و مه در آسمان گشت پدید
من در عجبم ز میفروشان کایشان

Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*, E.J. Brill 1955, P. 375. -۴

حکایت مربوط به قتال خالد بن ولید با بنوعامر و کشتن مرد عاشق را ریتز از کتاب الاغانی، چاپ سوم (قاهره ۱۹۲۷-۱۹۳۸)، ج ۷/ ص ۲۸۲-۲۸۵ به اختصار نقل کرده است. میان عبارات الاغانی و تلخیص ریتز اختلافاتی ست که فعلاً مجال تفحص در باره آن را ندارم. از جمله این که در وصف آن زن که ریتز «بلند اندام و سیاه چرده» (*von hohem wuchs und dunklem teint*) آورده است، ابوالفرج اصفهانی وی را «جاریه ییضاء و حسناء» یعنی سبید و زیبا خوانده است. مآخذ ریتز علاوه بر کتاب الاغانی عبارتند از: واضح المبین فی ذکر من استشهد من المحبین تألیف علاءالدین ابی عبدالله مغلّطی (متوفی در ۱۳۶۰/۷۶۳) که بخش اول آن را اوتو شپیس (Otto Spies) در ۱۹۳۶ در دهلی چاپ کرده است، مغلّطی کتاب سنن تألیف ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب (مقتول در ۹۱۵/۳۰۳) و المستدرک علی الصحیفین فی الحدیث تألیف محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری (متوفی در ۱۰۱۴/۴۰۴) را به عنوان مرجع خود معرفی می کند.

Louis Massignon: *Recueil de texts inédits concernant L'histoire de la*

mystique en pays d'Islam, réunis, classés, annotés et publiés. Paris 1929, P. 240.

۶- هلموت ریتز، همان اثر، ص ۳۸۴.

۷- نیمی از این کتاب بسیار مهم استاد ریتز به کوشش دانشمند زنده یاد دکتر عباس زریاب خویی و بانو دکتر مهرآفاق بایریدی به فارسی ترجمه شده و به عنوان دریای جان، جلد اول، ۱۳۷۴، از سوی انتشارات بین المللی الهدی در طهران منتشر شده است.

فخرالدین عظیمی

Janet Afary,
*The Iranian constitutional Revolution,
1906-1911:*
Grassroots - Democracy, Social Democracy,
& the Origins of Feminism, Columbia
University Press, New York, 1996, PP.
XX1+ 448

ژانت آفاری

انقلاب مشروطه ایران، ۱۹۰۶-۱۹۱۱

انتشارات دانشگاه کلمبیا

نیویورک، ۱۹۹۶

هویت انقلاب مشروطه

همزمان با پیدایش روزافزون بحران کشورداری در اوایل سالهای روزگار مظفرالدین شاه، فرج الله حسینی سرکنسول ایران در تفلیس، طی گزارشی به وزارت خارجه، اوضاع ایران را چنین بر شمرده است:

مقاصد شخصیه و ملاحظات شخصیه ما به جای مقاصد دولتی و ملاحظات ملتی نشسته به شدت تمام حکمرانی می کند، اولیای دولت و چاکران دریاری همه متزلزل و از یکدیگر هراسان و هر کدام شب و روز به حفظ بقای خود و خیالات شخصیه خود مشغول اند و فرصتی برای پیش بینی امور دولتی و ملتی ندارند، و اگر در صرفه دولت و ملت چیزی به نظر یکی از آنها برسد، چون تنهاست از ترس نمی تواند اظهار کند، اگر مهم دولتی پیش می آید، فوراً می خواهیم سر هم بندی کرده، امروز را بگذرانیم بینیم فردا چه شود و به همین جهت امور دولت ما بی تعقل و بدون مشاوره و پیش بینی و صرفه جویی گذشته و اسباب گرفتاری دولت و ملت ما می شود. اختیار معادن را از ما گرفته اند که مبادا وقتی به معادن دست بزنیم و رفع احتیاج کنیم. اختیار راههای جنوب و شمال را از ما گرفته اند که مبادا راهی بسازیم. بانک شاهنشاهی چاشنی شهید ایران را به مذاق اروپا بیان می رساند، بانک استقراضی [روس] در هر دهکده ای مفتوح شده. دولت مقروض فرنگیها شده، آحاد ملت مقروض بانکها شدند، هر دولت و ملتی این طور مقروض می شد، شب و روز سعی می کرد که عایدات خود را افزوده و دیگر محتاج قرض نشود، ولی ما هنوز در صدد استقراضیم، فرنگیها به همه قسم حقوق و تحکم در مملکت ما نایل شده اند، اختیار

گمرکهای ما به دست فرنگی، اختیار راههای ما به دست فرنگی، اختیار پست ما، تلگراف ما، قزاق ما، سرباز ما، دخل و خرج ما دست فرنگی و آداب و رسوم ما فرنگی ست. هرات و قندهار رفت، دریای خزر و عشق آباد و مرو و سرخس حتی آبهای «اتک» از دست ما رفته، از کوه «آغری» ما کو تا مصب شط العرب دویست فرسخ خط ممتد رفته، در حدود سیستان نمی دانیم تا کجا رفته، ماهی دریا رفته، جنگل مازندران می توان گفت رفته، جنگل خراسان وقف و نذر همسا به ها شده، بنادر خلیج فارس به طیران افتاده و هزاران کرور کنوز تخت جمشید و شوش مفت از دست ما رفته است.

اغنیاء و اقویا و متمولین از همه قسم تکلفات و بده دیوانی معاف هستند و ضعفا و فقرا و مزدوران همه قسم تکلیف دارند، حکام ما به واسطه بی قانونی «کیف ما پشا» هستند، جز این که از حق و ناحق چشم پوشیده سه برابر مالیات گرفته، خرج تراشی هم کرده، جای پیشکشی را پر کنند و برای خودشان و همراهانشان برای ایام معزولی ذخیره نمایند، چیز دیگر را وظیفه خود نمی دانند.

آخر سال می بینیم جمعی رعیت بی پا و خانه خراب و فراری و جلای وطن شده و صاحبان حقوق سرشان بی کلاه مانده و وجهی که می باید به خزانه برسد، نرسیده. مبالغی هم از خزانه طلبکار شده اند و از تکالیف مملکتداری و ملت داری و عدالت و دادرسی مظلومین و آبادی ولایت و آسایش اهالی و حفظ حقوق دولت و صیانت حدود مملکت و تأمل و تدبیر در پیدا کردن صرفه دولت و انتظامات لازمه و سد راه مفاصد به کلی خود را معاف می دانند.

اداره مالیه کارش فقط بردن مواجب و گرفتن مستمریها به اسمهای مختلف و همراهی با حکام در محاسبه و اخذ انواع رسومات از مردم است و دیگر اسمی از سنجیدن دخل و خرج دولت و جلوگیری از افراط و تفریط و افزودن مالیه و کاستن از مخارج غیر لازم و تدبیر در تسهیل وصول مالیات و رفع تعدی از رعیت در میان نیست...

اداره لشکری ما اسماً هفتاد هزار نفر است ولی رسماً می توان گفت، هیچ، زیرا بعضی افواج ما تا به حال نه خدمت رفته نه احضار شده، نه سربازی هست و نه صاحبمنصبی، افواجی که موجود است اگر احضار کنیم شش ماه طول می کشد تا حرکت کند. نه اسلحه داریم، نه ذخیره مهمات، نه درس نظام، نه مکتب فنون حریبه، نه فرعه ردیف، نه قانون نظام، نه کارخانه اسلحه سازی، نه کشتی جنگی...*

* گزارش ۳۵۷ (۱۲ رجب ۱۳۲۱ ق) سرکنسول ایران در تفلیس، نقل از: نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه. دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۷-۹۲.

این کارگزار روشن بین تصویری گویا از اوضاع ایران در آستانه شکل گیری جنبش مشروطه به دست داده است. در اوپسین سالهای سده نوزدهم، روز به روز ناسازگاری دولت قاجار با مقتضیات جامعه رو به تحول ایران آشکارتر می شد و بر دامنه ناخشنودها افزوده می گشت. اقتصاد جهانی سرمایه داری و امپریالیسم اروپایی، بافت سنتی جامعه ایران را نیز دستخوش تزلزل کرده بود. ایران نیز به تدریج به سرچشمه مواد خام و بازاری برای کالاهای اروپایی تبدیل می شد و آسیب پذیری در برابر نشیب و فرازهای اقتصادی جهانی، به رویدادهایی مانند قحطی می انجامید. دولت خود را به دادن امتیازات گوناگون به قدرتهای بیگانه، و دست یازیدن به برخی اصلاحات و سازندگیها، ناگزیر می دید. اما چاره جوییهایی مانند تنظیم و افزایش مالیاتها و سامان دادن به وضع گمرک به یاری بلژیکها، ناخشنودی و نگرانی طبقاتی مانند بازرگانان و پیشه وران را بیشتر دامن می زد. از سوی دیگر شمار فزاینده ای از ایرانیان که با تمدن اروپا آشنا بودند و به دستاوردهای آن دلبسته بودند، شیوه های سنتی حکومت و اداره امور را روز به روز با مقتضیات تمدن جدید ناسازگار می یافتند. به تدریج ناخشنودها، آرزوها و اعتراضها جنبش مشروطه را پدید آورد. کند و کاو در ریشه ها و چند و چون شکل گیری، نقش گروهها، طبقات، جهان بینیها و پی آمدهای این جنبش موضوع کتاب دکتر ژانت آفاری ست که بر پایان نامه دکتری او در دانشگاه میشیگان مبتنی ست. در این کتاب طی دوازده فصل، جنبه های گوناگون انقلاب مشروطه بررسی شده است و برخلاف روش رایج، بر نقش فرودستان و اقلیتها و ابعاد چند گانه فرهنگی و فکری انقلاب تأکید نهاده شده است.

نویسنده نخست به دیدگاههای نظری رایج که درک پدیده انقلاب، به ویژه انقلاب مشروطه را یاری می کند، اشاره کرده کارآیها و کاستیهای هریک را یادآور شده است. سپس، پس از بررسی زمینه انقلاب، به تأثیر تحولاتی مانند انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و نقش انجمنهای پنهان و آشکاری که در پدید آوردن آگاهیهای سیاسی و اجتماعی تازه نقش داشته اند، و چند و چون شکل گیری انقلاب، از بست نشینها تا صدور فرمان مشروطیت، پرداخته است. از دیدگاه او گروهها و قشرهای گوناگون، انگیزه ها در هیاتهای متفاوت، با یکدیگر هماواز شدند. در میان آنان آزاداندیشان، فراماسونها و «دگراندیشان» مذهبی به ویژه ازلی ها که در بسیاری انجمنهای هوادار انقلاب در تهران و برخی شهرها فعال بودند، نقشی مهم ایفا کردند. نویسنده می گوید بسیاری از رهبرانی که روحانیونی معمولی به نظر می آمدند در واقع ازلی، پان اسلامیت، فراماسون، و آزاداندیش بودند. (ص ۳۹). اینان با پنهان کردن دلبستگیهای عقیدتی و تجدد خواهانه خود، و به یاری اقشار

فرودست، به پیدایش یک ائتلاف گسترده ناسیونالیستی یاری کردند که هدف آن لگام زدن بر قدرت شاهانه بود. اما ائتلافی که با فشارها و چشمداشت‌های گوناگون رویاروی بود و گروه‌هایی ناهمگن، از زمینداران بزرگ و روحانیان سنتی تا دگراندیشان مذهبی و فرودستان شهری را در بر می‌گرفت، شکننده و لرزان بود.

آسیب‌پذیری ائتلافی که تشکیل مجلس را ممکن کرده بود کارآیی آن را هم محدود می‌کرد. با این همه دستاوردهای مجلس اول در حوزه‌هایی مانند کاهش اختیارات شاه و فراهم آوردن زمینه قانونگذاری غیر دینی، بسیار مهم بود. نویسنده گذشته از مجلس به بررسی انجمنها و همچنین شاخه‌های سازمان اجتماعيون عاميون ايران که مرکز آن در باکو بود پرداخته است. از دیدگاه او اجتماعيون عاميون از متعهدترین مدافعان انقلاب و هوادار دگرگونی‌هایی بودند که از محدوده اصلاحات ملایم مجلس بسی فراتر می‌رفت. از سوی دیگر عناصر و انجمنهای محافظه‌کار می‌کوشیدند تلاشهای اصلاحی مجلس را ناکام بگذارند. نگرانی فرادستان و روحانیان سنتی از اقدامات و هدفهای نمایندگان رادیکال مجلس، و مسأله سازگاری یا ناسازگاری اصلاحات و قوانین مدرن با شریعت اسلامی، ستیزهای زیادی را دامن زد. محمد علی شاه بهترین راه‌ناتوان کردن مشروطیت را تأکید بر ناسازگاری آن با شریعت می‌دانست. روحانیان محافظه‌کار که قانون اساسی را تهدیدی برای نهادها و سنتهای دینی می‌دیدند، کوشیدند ضرورت هماهنگی قانونگذاری با شرع در متمم قانون اساسی بازتاب یابد. اینان همدلی روحانیان مشروطه‌خواه نجف را نیز به دست آوردند و بر مخالفت نمایندگان ترقیخواه غالب آمدند. اما انقلاب فرصت تازه‌ای نیز برای طرح و بیان اندیشه‌ها و آرمانهای نو فراهم کرده بود و یکی از ابزارهای این کار روزنامه‌نگاری بود. روزنامه‌هایی مانند صوراصرافیل که به سنجشگری و نقد نهادهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ایران می‌پرداخت و آرزوها و دلبستگیهای اقشار گوناگون از جمله دهقانان و زنان را منعکس می‌کرد، و نویسندگانی مانند دهخدا که از پابندی به خرافه تا بدرفتاری با زنان و کودکان را نکوهش می‌کرد. از جمله موضوعاتی که هواداران اصلاحات نمی‌توانستند آن را نادیده بگیرند وضع دهقانان یا مسأله زمینداری بود، مجلس به کارهایی در این مورد دست زد که مهمترین آنها از میان بردن تیول بود و از این رهگذر درآمد دولت را بیشتر کرد ولی گامهای اساسی در جهت بهبود زندگی کشاورزان برداشته نشد. نویسنده در فصلی که در آن جنبشهای دهقانی شمال را بررسی کرده است، فروماندن مجلس از توجه اساسی به مسائل زمین و دهقانان را از دلایل اساسی شکست انقلاب می‌داند.

همزمان با شدت گرفتن رویارویی محافظه کاران و سنت گرایان از یک سو و تجدّد خواهان از سوی دیگر، دو امپراتوری روس و بریتانیا - به دلایل پیچیده ای که به صف آراییهای سیاسی در اروپا و رویارویی با آلمان مربوط بود - قرارداد ۱۹۰۷ را بستند و مشروطه خواهی را در برابر دشمنان بومی آن آسیب پذیرتر کردند. با بمباران مجلس و آغاز استبداد صغیر که بیش از یک سال به طول انجامید، تبریز مرکز تکانهای انقلابی شد و اجتماعيون عاميون آذربایجان با یاری انجمن تبریز ارتشی به رهبری ستارخان و باقرخان پدید آوردند و در برابر نیروهای هواخواه سلطنت به پایداری پرداختند. مقاومت و تلاش از محدوده تبریز و ایران هم فراتر رفت؛ روشنفکران و مشروطه خواهان تبعیدی از پای نشستند؛ اجتماعيون عاميون قفقاز شماری مبارز داوطلب به آذربایجان فرستادند؛ و نیروهایی از جنوب و شمال ایران دست همیاری به یکدیگر دادند تا مشروطیت را دوباره برپا سازند. پس از پیروزی مشروطه خواهان، برکناری و تبعید محمد علی شاه، و اعدام شیخ فضل الله نوری، دوباره پایه پوندهایی که پیروزی را ممکن کرده بود، سست شد. اجتماعيون عاميون تبریز نیز، که جناح رادیکال جنبش مشروطه بودند، از اختلاف برکنار نماندند و کسانی مانند تقی زاده از توده ها گسستند و به سرآمدان میانه روز نزدیکتر شدند. با این همه در مجلس دوم، دموکراتها، چه تندرو و چه میانه رو، به حزبی سیاسی و اقلیتی مهم بدل شدند و از برنامه های رادیکال و از جمله از جدایی دین و دولت و ضرورت مقابله با امپریالیسم هواداری کردند. این هدفها در روزنامه حزب، ایران نو، بازتاب می یافت. این روزنامه عرصه ابراز اندیشه های نو بود و کسانی مانند رسول زاده و هاکوبیان، که نویسنده آنها را از هواداران «ناسیونالیسم اومانیستی» می داند، بر غنای آن می افزودند.

از دیدگاه نویسنده دموکراتها خواستار نوسازی ایران به پشتوانه دولتی متمرکز و حکومت پارلمانی بودند ولی تلاشهای اصلاحی آنان ستیزه های گسترده بومی و بیگانه را دامن زد. در تابستان ۱۹۱۰ دموکراتها در کابینه ای که سران بختیاری تشکیل دادند شرکت جستند ولی افزایش قدرت بختیارها از یک سو و تلاش برای تمرکز قدرت از سوی دیگر، ناخشنودی عشایر دیگر را دامن زد. تلاش دموکراتها در حصول دگرگونی از راه پارلمان به جایی نرسید. هواداران دموکراتها نیز یکپارچه نبودند. برخی دموکراتها هدفهای اصلاحی خود را تعدیل کردند و برخی به خشونت دست یازیدند. قتل سید عبدالله بهبهانی، خلع سلاح مجاهدین و پراکنده کردن نیروهایی که پیروزی بر هواداران محمد علی شاه را ممکن کرده بودند، به همراه مالیاتهایی که حکومت بختیارها و دموکراتها برقرار کرده بود، پشتیبانی اجتماعی دموکراتها را سست تر کرد. گزینش ناصرالملک

به نیابت سلطنت چیرگی محافظه کاران را که به اصلاحات اجتماعی و سیاسی دلبستگی نداشتند، آسانتر کرد. تزلزل فزاینده ائتلافی که مشروطیت را ممکن کرده بود، و افزایش نومیدی و ناخشنودیهای مردم، دخالت‌های روسیه و بریتانیا را در امور ایران بیشتر دامن زد. در این شرایط مسؤلیت اصلاحات مهم مالی بر دوش مورگان شوستر امریکایی - که در ماه مه ۱۹۱۱ به تهران آمد - نهاده شد. همراهی او با دموکراتها ناکام ماندن و اسپین تازشگری محمد علی شاه را یاری کرد ولی تلاشهای اصلاحی در برابر ناکامیها و فروماندگیهای دوره دوم مجلس ناچیز بود. بریتانیا و روسیه در زیر پا نهادن استقلال ایران مصمم تر شدند. تلاش شوستر در جلب پشتیبانی جهانی، آن دو دولت را برانگیخت که برکناری او را بخواهند و فشارها و تهدیدهای آنان به انحلال مجلس در ۲۴ دسامبر ۱۹۱۱ و بسته شدن دفتر انقلاب مشروطه انجامید.

این کتاب نیز مانند هر پژوهش دیگری از نکته ها و مباحث مناقشه انگیز برکنار نیست و این نگارنده به بر شمردن یا اشاره به برخی از آنها بسنده می کند.

مهمترین کاستی این کتاب، که ناشی از رهیافت نظری و روش شناختی مؤلف است، فروماندن از توجه جدی به مسأله دولت و سامان سیاسی و ضرورت پیدایش یک دولت متمرکز مقتدر و یک نظام اداری مؤثر در جامعه ایران پایان سده نوزدهم و روزگار مشروطه است. نویسنده به شیوه بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی این روزگار، توجه به بُعد سیاسی تحولات، و اصولاً تأکید بر سیاست را، کهن کیشانه می شمارد و می خواهد ابعاد اجتماعی، فرهنگی، طبقاتی، و قومی تحولات را بکاود. ولی این برداشت از سیاست ژرفانگری تحلیلی را بر نمی تابد و جایگاه و چند و چون کاربرد کارآیی قدرت را - که از اساسی ترین ابعاد روابط اجتماعی ست - نادیده می گیرد. چگونه می توان در بررسی «انقلاب» که ذاتاً پدیده ای سیاسی ست، از تأکید بر سیاست فروماند؟ انقلاب مشروطه، همان گونه که از نام آن بر می آید، بیش از هر چیز و گذشته از ابعاد جنبی و انضمامی مهم آن، تلاشی بود در جهت این که بر اقتدار سنتی پادشاهی لگام زده شود، شاه از چیرگی بر حکومت بازداشته شود و حکومت مسؤول مجلس و در نتیجه پاسخگوی مردم باشد. دولت قاجار دولتی بود که از دربار و شخصیت شاه جدایی پذیر نبود. به این ترتیب دولت مشروطه می بایست دولتی مجزا از دربار و در نتیجه دولتی عملاً نو باشد. دولتی که بتواند وظایف سترگ خود را در پاسداری از نظم و اداره مؤثر کشور انجام دهد و پاسخگوی مجلس و پایبند اصول و قانون هم باشد. انقلاب مشروطه اگر مستقیماً به تأسیس دولتی مدرن مربوط نبود،

دست کم یکی از مهمترین هدفهای آن پی افکندن دولتی مدرن بود. شکست انقلاب مشروطه را باید هم پی آمد بحران دولت دانست و هم حاصل بحران حاکمیت ملی و مردمی. در ایران نیز مانند هر سرزمین دیگر، نه تنها حصول آزادی بلکه بهره مندی از هیچ یک از موهبتهای زندگی، بدون نظم و امنیت یا سامان سیاسی ممکن نبود. این روزها بسیاری از پژوهشگران علوم اجتماعی به ویژه در امریکا، به اقتضای دلبستگیهای ذهنی و نظری رایج، و اغلب بدون توجه کافی به شرایط ویژه تاریخی جوامع، بر مقولات یا پدیده هایی که متضمن سامان ستیزی و مقاومت باشد تأکید فراوان می نهند ولی از توجه به اهمیت نظم و جایگاه یا سامان سیاسی باز می مانند. بسیاری از آنان با نوشته های کسانی مانند میشل فوکو و ادوارد سعید آشنایی دارند، ولی اگر نام توماس هابس را شنیده باشند، از اندیشه های او - که آشوب زمانه و آسیب پذیری بشر را در نبود سامان سیاسی شاید از هر اندیشگر دیگری بیشتر شناخته بود - بهره ای نبرده اند.

نویسنده از پویایی انجمنها، از دلبستگیهای ترقیخواهانه مجاهدین، از مقاومت و چندگانگی قومی - فرهنگی، و از آرزوها و تلاشهای موجود در مقابله با سلطه روحانیت سنتی یا طبقات فرادست، داد سخن داده است ولی به مقتضیات سیاسی و محدودیتهای ساختاری جامعه ایران آن روزگار توجه کافی نکرده است. وی انقلاب مشروطه را با پیدایش سه برداشت از دموکراسی - دموکراسی پارلمانی، دموکراسی ملهم از جنبش سوسیال دموکراتهای روسیه، و دموکراسی ناشی از انجمنها - مرتبط دانسته است ولی معنای دموکراسی و رابطه سه برداشت یاد شده از آن را، روشن نکرده است و سازگاری یا ناسازگاری پی آمدهای عملی، تبلور سازمانی، هدفها و رهیافتهای آنها را نکاویده است. آیا ترتیبات پارلمانی به ناگزیر لرزان و آسیب پذیری که پدید آمد با آنچه نویسنده دموکراسی اجتماعی و دموکراسی ناشی از انجمنها می داند و با گامهای اصلاح طلبانه استوار و گسترده و با رادیکالیسم اجتماعی ناشکیبا سازگار بود؟ در شرایطی که زمینه ساختاری پی افکندن دموکراسی کارا فراهم نبود، تجربه دموکراتیک ریشه ای نداشت، و معنای آزادی و حوزه امکانات آزادانه و معقول شناخته نبود، فعالیت چپ اندیشان نابردبار و زیاده رویهای بسیاری انجمنها و گروهها می توانست به آسانی تعادل لرزان جامعه را بر هم زند و مشروطیت نوپا را نیمه جان تر کند. مجلس هم با تندروان بیرون و درون و فشارها و ترفندهای کسانی روبرو بود که آزادی و نظم و مسؤولیت سیاسی را اغلب به چیزی نمی گرفتند، هم با ستیز کسانی که امتیازات ریشه دار خود را دستخوش تهدید جدی می یافتند، و هم با ناهمدلی و بدگمانی کینه توزانه محمد علی شاه. اکثر نمایندگان - از جمله کسانی مانند

[شیخ محمد تقی] وکیل الرعا یا که آفاری به سبب هواداری او از بهره مند کردن زنان از حق رای، از او به نیکی یاد می کند - سخت اندیشناک تندروها بودند. نگرانی آنان از این بود که سرانجام بهانه ای برای شاه و دیگر کسانی که مشروطیت را مایه آشوب و سستی شیرازه امور می شمردند فراهم خواهد آمد.*

بی گمان مشروطیت نوپای ایران دستخوش آشفستگیها و دشواریهای سترگ بود. محدودیتهای ساختاری، نبودن امکانات مؤثر اجرایی، بی بهرگی از پشتوانه سازمانی و تجربه سیاسی یا از احساس تأمین و پشتگرمی، و فشارها و واکنشهای خارجی، نمایندگان را از رویارویی با بسیاری دشواریها باز می داشت. حتی رفع نیازمندیهای مالی دولت و کمک به برقراری امنیت در گوشه های آشوب زده کشور نیز از حوزه توانایی مجلس فراتر می رفت. رفتار انجمنها و گروههای تندرو کارایی مجلس و کابینه های آسیب پذیر را بسیار می کاست و هر اقدامی در جهت افزایش اقتدار مجلس و حکومت، گامی در جهت استبداد تلقی می شد. بی آن که آزادی از آشوب و آزادی بیان از پرخاشگری دشنام آلود بازساخته شود. البته نباید فراموش کرد که تندروی برخی انجمنها و افراد خود تا حدی حاصل خودکامگی دیرپای و بیدادگریهای ریشه دار، و بازتاب مسائل دیگر محیط و نبودن تجربه و تعقل روشن سیاسی و دوراندیشی و فرجام نگری بود. از سوی دیگر تأثیر رهبران ماجراجو یا خیال اندیش و دست آویز قرار دادن اندیشه ها یا شعارهایی را که در شرایط آن روز ایران به کار نمی آمدند و بر دامنه دشواریها می افزودند، نباید نادیده گرفت. همان گونه که بیش از هفتاد سال بعد هم، در شرایطی که می بایست گامهای اساسی و اولیه برای حصول درک و قدرشناسی آزادیهای سیاسی و مدنی و برقراری حکومت قانون و نظم سیاسی برداشته شود، گروههایی خواستار پی افکندن بی تأمل آرمانشهر خود بودند، و بی هیچ شکیبایی، خرده گیران را بدخواهان مردم قلمداد می کردند و آماج دشنام قرار می دادند. اینان نفی میانه روی و تعادل و تعقل را به جایی کشاندند که با هر فرد و گروه تندرو، از جمله تندروانی که با گوهر آزادی و بنیاد تمدن مدرن در ستیز بودند، بی هیچ تأمل دست یاری دادند. در جریان جنبش ملی کردن نفت هم کما بیش این وضع رایج بود. ریشه نگرتن جامعه مدنی، و نبودن تجربه سیاسی دموکراتیک و تنگ نظریها و توطئه نگرهای بومی، این زیاده رویهای خالی از تأمل و دیدگاههای خشک اندیشانه را خطرناک تر می ساخت و زمینه رشد آزادیخواهی و شکیبایی و پختگی سیاسی را ضعیف تر می کرد.

* در این مورد نگاه کنید به فریدون آدمیت: ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران: جلد دوم: مجلس اول و بحران آزادی، تهران، ۱۳۷۰، به ویژه ص ۱۰۷ به بعد.

از مجلسی که با آن همه دشواریهای جدی در پی افکندن ترتیبات سیاسی تازه روبرو بود چگونه می شد موجهاً دست یازیدن به اقداماتی را چشم داشت که آن را در برابر شاه و درباریان و گروههای ممتاز و صاحب نفوذ آسیب پذیرتر می کرد؟ بی توجهی به بسیاری اصلاحات بیش از آن که ناشی از مواضع طبقاتی و محافظه کاری مسلکی نمایندگان باشد ناشی از محدودیت حوزه امکانات آنان بود. در فصل مربوط به دهقانان، نویسنده، بی آن که چندان به تحلیل خواستهای دهقانان بپردازد، مجلس را به سبب این که به مسائل زمین و دهقانان توجه جدی نکرد نکوهش می کند و این را، همان گونه که پیش از این گفتیم، از سببهای اساسی شکست انقلاب مشروطه می داند. اما دهقانان چه می خواستند؟ آیا در اندیشه گرفتن زمینهای اربابان بودند یا خواستار آن بودند که مناسبات ارباب و رعیت بر بنیادی تازه استوار شود، زندگی روستا نشینان اندکی تحمل پذیرتر گردد و از بار فشارها و مالیاتها کاسته شود؟ چگونه می توان موجهاً خواستهای دهقانان یک منطقه را به مناطق دیگر تعمیم داد؟ آیا انبوهی از دهقانان، به پشتوانه باورهای ریشه دار دینی و سنتی، مالکیت اربابان را امری طبیعی یا سلب ناشدنی نمی دانستند؟ بی گمان نظام زمینداری رایج با مقتضیات عدالت مدرن ناسازگار بود و مانند بسیاری دیگر از امور جامعه ایران نیازمند تعدیل و قانونگذاری معقول بود. از سوی دیگر رابطه مالک و زارع بر سنتها و قیود دیرپای دینی- اخلاقی، صرف نظر از نیک و بد آنها، تکیه داشت. با برهم زدن این سنتها و قیود، در شرایط آن روز ایران، چه اصولی را و به چه پشتوانه اجرایی و ضمانت قضایی می شد جانشین آنها کرد؟ تنشهای گسترده ای را که دامن زده می شد چگونه می بایست مهار کرد؟ تصور نویسنده در مورد این که مجلس نوپا، با توجه به محدودیتهای بشمار ساختاری و تنگناهایی که با آنها روبرو بود، می توانست یا می بایست در زمینه هایی مانند اصلاحات ارضی و جدایی رسمی و آشکار دین از دولت گامهای مؤثر بردارد، تصور موجهی نیست. اعتقاد به امکان تحقق جدایی رسمی دین از دولت در شرایط آن روزگار و با توجه به نقش شماری از روحانیان در انقلاب، از خیالپردازی برکنار نیست و با بینش تاریخی سازگاری ندارد.

تقابل بی چند و چون ترقیخواهی و محافظه کاری، و تصور انسجام ایدئولوژیکی نهفته در این تقابل، پیچیدگی واقعیتهای آن روز ایران را بر نمی تابد، همان گونه که باور به پیوند مستقیم میان دلبستگیهای سیاسی و وابستگیهای طبقاتی نیز، بدون شواهد جامعه شناختی و آماری کافی، مسأله انگیز است. نظر نویسنده در این مورد که ترقیخواهی حمایت توده ها را دامن می زد و محافظه کاری آنها را می راند نیز با واقعیتهای تاریخی سازگار نمی نماید. چه

شواهد و دلایل موجهی وجود دارد که رادیکالیسم نمایندگان مجلس آنها را از حمایت اجتماعی گسترده تری برخوردار می‌کرد، و میانه روی، پشتیبانی مردمی ناچیزی را دامن می‌زد؟ تاکید بر چندگانگی ابعاد فرهنگی و ایدئولوژیکی جنبش مشروطه، و بر خاستگاههای طبقاتی و قومی گوناگون دست اندرکاران آن جنبش، وظیفه مهم بررسی این را که چه دیدگاههای فکری و ایدئولوژیکی در شکل دادن به جزئیات اصلی مشروطیت چیره بوده است، و چه گروهها یا طبقات نقشی اساسی تر ایفا کرده اند، از دوش نویسنده بر نمی‌دارد. مؤلف گهگاه از جنبش ناسیونالیستی سخن به میان می‌آورد ولی تحلیلی از بنیادهای فکری و عاطفی و زمینه جامعه‌شناختی و پایگاه اجتماعی آن به دست نداده است و فراگرد پیدایش و گسترش فرهنگ ملی مدرن و خودآگاهی گسترده و تبدیل «ممالک محروسه» ایران به یک دولت - ملت را - که انقلاب مشروطه نقطه عطفی در آن بوده است - بررسی نکرده است. چنین بررسی در چارچوب نظری نویسنده، که بر چندگانگی قومی - فرهنگی تکیه دارد، به آسانی نمی‌گنجد.

توجه نویسنده به نقش «دگراندیشان» موجه می‌نماید. این امری عادی است که کسانی که با نظام عقیدتی و یا مذهب مختار جامعه سر سازگاری ندارند، هوادار دگرگونی اند و از وضع موجود ناخشنود. اما درباره ماهیت واقعی اعتقادات کسانی که نویسنده آنان را دگراندیشان مذهبی می‌شمارد نمی‌توان بدون مدرک معتبر - که در این موارد معمولاً در میان نیست - به آسانی داوری کرد. نویسنده کسانی مانند یحیی دولت‌آبادی، میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل، ملک المتکلمین و شماری دیگر از دست اندرکاران جنبش مشروطه را ازلی دانسته است و شیخ رئیس قاجار را بهایی. اما در این گونه موارد همان گونه که ادوارد براون - که از منابع نویسنده در این مورد است - اشاره می‌کند، حقیقت را از شهرت ناروا و اتهام - که در آن روزگار رایج بود - نمی‌توان به آسانی باز شناخت. نویسنده در مورد شیخ رئیس قاجار یک جا می‌گوید روحانیان سنتی او را بایی، خارج از دین و جمهریخواه خواندند، و خود نیز، محتاطانه و بر اساس گزارش یا منبعی که جزئیات آن را نداده است، او را نزدیک به بهاییها معرفی می‌کند (ص ۴۷-۴۸). ولی چند صفحه بعد احتیاط پیشین را رها کرده او را مجتهد بهایی می‌خواند (ص ۵۳). نویسنده همچنین از بی توجهی «مورخان» به نقش زنان شکوه کرده است. اما توجه به نقش زنان را از کسانی که عملاً به روزگاری دیگر تعلق داشته اند و چنین توجهی در محدوده مقولات فکری و جهان بینی آنها نمی‌گنجد است، نمی‌توان موجهاً انتظار داشت. توجه به نقش زنان در اروپا و امریکا نیز پیشینه چندانی ندارد. نادیده گرفتن نقش زنان، طبقات و اقشار فرودست و

اقلیتها، و حذف آنها از گستره اصلی تکابوی تاریخی، بیش از آن که ناشی از تعمد بوده باشد ناشی از محدودیتهای نظری و فکری و مقتضیات زمان و مکان بوده است. تاریخنگاری در ایران از محدوده کندوکاو سطحی در باره نقش سرآمدان و «رجال» چندان فراتر نرفته است. نه تنها پژوهش در تاریخ اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی بلکه بررسی روشمند و تحلیلی تاریخ سیاسی نیز در ایران هنوز به جایی نرسیده است و تاریخنگاری از تفننهای ادیبانه، انشا نویسیهای عبرت آموز، داستانسراییهای روزنامه نگارانه، و واقعه نگاریهای پرملال، باز شناخته نشده است. کسانی مانند مهدی ملک زاده را در شمار تاریخنگاران پیشرو (leading) آوردن (ص ۳۴۱) جای تأمل و گفتگوی فراوان دارد.

اکنون بپردازیم به برخی نکته ها و خطاهای جزئی کتاب که به نظر نگارنده رسیده است: مولف می نویسد روزنامه قانون را بسیاری روشنفکران ایران می خواندند (ص ۲۶) یا رساله مدینت عبدالبها شمار گسترده ای خواننده در ایران و هند داشت (ص ۲۹)، اما نمی گوید بر اساس چه شواهدی به چنین نتایجی رسیده است؛ به کار بردن عنوان نخست وزیر (Premier) در مورد ایران پیش از مشروطیت موجه نمی نماید (صفحات گوناگون)؛ تاریخ آغاز اصلاحات موسوم به «تنظیمات» در عثمانی، و اعلام موازین مورد نظر نویسنده، ۱۸۳۹ بود و ۱۸۵۶ مرحله دوم آن بود (ص ۲۹)؛ نام شیخ الرئیس قاجار ابوالحسن میرزا بود نه ابوالحسین (ص ۴۷)؛ صنیع الحضرت باید صنیع حضرت باشد (ص ۲۵۹)؛ سنگلیج درست است نه سنگلیج؛ عنوان محمد ولیخان تنکابنی نخست سپهدار اعظم بود و سپس سپهسالار اعظم، و نه سپهدار (که لقب فتح الله اکبر بود) (صفحات گوناگون)؛ شجاع السلطنه باید شجاع نظام باشد (ص ۲۲۲)؛ نام سردار محیی (عبدالحسین خان معز السلطان) در نامه کتاب عبدالحمید ذکر شده است (ص ۴۴۰)؛ مفسد فی ارض باید «مفسد فی الارض» باشد (ص ۱)، عضدالملک به ضم «ض» است نه به فتح (ص ۳۰۹)؛ دره المعالی به فتح «م» است نه به ضم (ص ۱۸۶)؛ ملک المتکلمین به فتح «ت» است نه به کسر؛ توالش به کسر «ل» است نه به فتح. از جمله اشتباهات چاپی، در ص ۳۴۱ popular به جای Hagan و Popular به جای Hasan آمده است. نویسنده از برخی آثار دست اول مهم هم بهره نگرفته است از جمله: احمد مجدالاسلام کرمانی، تاریخ انحلال مجلس، به کوشش محمود خلیل پور (۳ جلد)، اصفهان ۱۳۴۷-۱۳۵۱؛ محمود خان علامیر احتشام السلطنه، خاطرات، به کوشش محمد مهدی موسوی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷، کتاب یاد شده فریدون آدمیت نیز نویسنده را بسیار به کار می آمد.

طرح هیچ یک از نکته ها یا خرده گیریهای یاد شده را نباید متضمن ناچیز انگاشتن یا

نادیده گرفتن اهمیت تلاش و پشتکار نویسنده در روشنگری جنبه های گوناگون انقلاب مشروطه دانست. این کتاب بر شمردن متعارف رویدادهای دوران مشروطه را با تحلیل ریشه ها و بازشناخت دست اندرکاران و بررسی چند و چون کامیابیها و ناکامیهای آن تحول سترگ در هم آمیخته است. نویسنده خود را ملهم از برخی تاریخ پژوهان انگلیسی می داند که کوشیده اند به جای بررسی کارنامه سرآمدان، تاریخ مردم عادی را بکاوند، کسانی که تاریخ گذشته خود را خود ساخته اند ولی خود ننوشته اند. کتاب انباشته از جزئیات سودمند است و به ویژه درباره موقعیت و نقش فرودستان شهری، دهقانان، زنان، و اقلیتها آگاهیهای مفیدی به دست داده است. اگر نکته بیان اهل فن همه این جزئیات را دقیق یا موثق نیابند، اگر برخی نتیجه گیریها را با شواهد متناسب نیابند و آنها را بر منابع استوار متکی ندانند، یا اگر تحلیل و تفسیر مؤلف را از آنها با مقتضیات و امکانات جامعه ایران اوائل سده بیستم سازگار نپندارند، باز هم خواندن این کتاب را سودمند خواهند یافت و موجه را از ناموجه و استوار را از ناستوار باز خواهند شناخت. این کتاب از جامع ترین و مفصل ترین کتابهایی است که تاکنون به زبان انگلیسی درباره انقلاب مشروطه منتشر شده است و در میان نوشته های موجود جایگاه در خور خود را خواهد یافت.

بخش تاریخ، دانشگاه کاتیکات

مصطفی عاصی

داریوش آشوری

فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی - فارسی)

تهران، مرکز، ۱۳۷۴، صفحات: ۴۷۸

گامی فراتر از فرهنگ نگاری*

فرهنگ علوم انسانی به چند دلیل اثری در خور توجه و با اهمیت است. نخست آن که کتابی ست مرجع در زمینه ای گسترده و پر مخاطب، و دیگر آن که در چارچوب واژه نامه ای تخصصی به ارائه برابره های فارسی برگزیده و آماده برای اصطلاحهایی پرداخته که در حوزه های گوناگون کاربرد فراوان دارند. همچنین، افزون بر گزینش، در بسیاری از موارد دست به واژه سازی و نو آوریهایی زده است و مهمتر این که به گفته نویسنده، بر پایه پژوهشی بلند مدت و بر شالوده ساختاری منظمی بنیاد نهاده شده است.

بسیاری از اندیشمندان و کارشناسان نگران آنند که اگر جنبشی بنیادی در راه دستیابی به همهٔ دانشها، فنون و صنایع جهان پیشرفته انجام نگیرد، شاید برای همیشه از کاروان پر شتاب تمدن واپس مانیم؛ و باز بسیاری بر این باورند که پس از فراهم آمدن زمینه های بایسته برای دریافت، انتقال، و بومی ساختن این دانشها، مهمترین ابزار، زبانی توانا، کارا، و علمی ست. از آن جا که واژگان زبان بزرگترین سهم را در باز نمود مفاهیم و معانی داراست، می توان نتیجه گرفت که یکی از بنیادی ترین اقدامها در جهت کمک به توانمندی و کار آیی علمی زبان، تقویت و گسترش واژگان آن به ویژه در حوزهٔ دانش و فن است. هم از این روست که کار تدوین فرهنگها و واژه نامه ها، واژه گزینی و واژه سازی روز به روز اهمیت و رواج بیشتری می یابد.

برای رسیدن به واژگان فنی و تخصصی یک رشتهٔ علمی، یعنی مجموعه ای منسجم و منظم از اصطلاحات دقیق، با کمترین ابهام یا تداخل و تکرار، راهی دراز و پر پیچ و خم باید پیموده شود. از معرفی و آشنایی با این دانش و شاخه ها و مفاهیم آن گرفته تا آغاز به ترجمه یا تدوین مطالب و تهیهٔ متون آموزشی و پژوهشی و تا کوششهای پراکندهٔ نویسندگان و مترجمان گوناگون برای برابری یا واژه سازی برای اصطلاحات و مفاهیم؛ و آن گاه که شمار واژه ها فزونی گیرد، کسانی دست به گردآوری و تدوین واژگان می زنند و این می تواند مقدمه ای گردد برای گزینش برابره های شایسته تر و نیز مشخص شدن کمبودها و نارساییها. شاید گامهای نهایی در این راه پدید آوردن واژه نامه (اصطلاح نامه) و فرهنگ توصیفی هر رشته باشد.

بخش بزرگی از کارهای فرهنگ نگاری تخصصی را تا کنون کسانی انجام داده اند که پیش از آن که فرهنگ نگار حرفه ای به شمار آیند، دوستان و کارشناسان رشته های گوناگون دانش اند که بر پایهٔ شَم زبانی و درک عمومی خود از شرایط فرهنگی و علمی جامعه، و نیز برای پاسخگویی به نیاز رشتهٔ تخصصی خویش، به گردآوری واژگان یا واژه نامه ای پرداخته اند. اینان با همهٔ علاقه مندی و تلاشهای سودمندشان، شاید به این نکته توجه نداشته باشند که امروزه فرهنگ نگاری خود دانشی کاربردی و گسترده با فنون و روشهای نوین است که نیاز به تخصصهایی چند، و دانش و تجربهٔ کافی دارد. با چنین برداشتی، فرهنگ نگاران، یک فرهنگ یا واژه نامه را اثری تک افتاده و مستقل نمی دانند بلکه آن را حلقه ای از زنجیرهٔ تکوین واژگان زبان یا مرحله ای از فرایند پیچیده ای که در بالا یاد شد، می دانند. از این رو مراحل را از یکدیگر جدا می سازند و تقدّمها را در نظر می گیرند و با هر یک به گونه ای کارشناسانه برخورد می کنند.

آشوری با فرهنگ علوم انسانی آگاهانه در این میدان گام نهاده است. تجربه حرفه ای و پیگیر اومی تواند پشتوانه خوبی برای کاری منسجم و هدفمند باشد. اما دریغ که او کوشیده است با این کارچندین گام را یکباره بیماید و در نتیجه کاستیهایی را در پی آورده است.

فرهنگ نگاری، اصطلاح شناسی و واژه گزینی

با آن که واژه شناسی و تدوین فرهنگ لغات در ایران و کشورهای دیگر پیشینه ای دیرینه دارد، اما تکامل و پیشرفت آن با بهره گیری از دستاوردهای زبان شناسی نوین و رایانه در همین چند دهه پیش صورت گرفته تا آن را در جایگاه دانشی کاربردی بنشانند. هارتمن، فرهنگ نگار سرشناس اروپایی، فرهنگ نگاری^۲ را «یکی از جواترین رشته های علوم زبانی» به شمار می آورد.^۳ نخستین پیامد چنین تحولی، جداسازی مفاهیم و مقولات، مرزبندی حوزه های گوناگون، بازشناسی کارهای متفاوت از یکدیگر و تعریف دقیق آنهاست. همو، مانند بسیاری از کارشناسان دیگر، «فرهنگ نگاری» را در برگیرنده طیف گسترده ای از فعالیتها می داند که محصولات گوناگونی به بار می آورد، از این رو دیگر نمی توان و نمی باید فرهنگهای عمومی،^۴ واژه نامه های اختصاصی،^۵ مجموعه اصطلاحات^۶ و واژگان^۷ را با یکدیگر در آمیخت، چرا که هر یک هدفی متفاوت را دنبال می کند و مخاطبانی جدا دارد و به ناچار صورت و محتوای متفاوتی نیز می طلبد.

سیگر (J. Sager)، اصطلاح شناس نامدار، از دیدگاههای گوناگون به بررسی و مقایسه فرهنگ نگاری و اصطلاح شناسی می پردازد و یکی از تفاوتهای اساسی آنها را در برخوردشان با واژگان، یعنی مواد خامی می داند که باید گردآوری و پردازش شوند «فرهنگ نگار اساساً، «همه» واژه های زبان را گرد می آورد تا با روشهای گوناگون آنها را تنظیم نماید و پس از گردآوری بر حسب معنی به جداسازی آنها می پردازد. واژه نامه (فرهنگ) آرمانی وی در برگیرنده همه واژه ها و همه معانی آنهاست؛ گرچه در عمل، وی زیر مجموعه هایی را برای کاربردهای مختلف ایجاد می نماید. اصطلاح شناس از جایگاهی محدودتر کار را آغاز می کند. او تنها به زیر مجموعه هایی از واژگان علاقه مند است که واژه ها (یا واژگان) گونه های زبانی ویژه ای را تشکیل می دهند. برای دستیابی به چنین زیر مجموعه هایی، او نیاز به ساختاری از دانش دارد که وجود این زبانهای ویژه و مرزهای آنها را توجیه نماید، به گونه ای که وی بتواند هر واژه را به بخشی از این ساختار نسبت دهد. از آن جا که یک واژه می تواند به چند حوزه دانش تعلق داشته باشد - یعنی پدیده آشنای هم آوایی - در نتیجه اصطلاح شناس، باید پیش از تمایز واژه ها به تمایز

معانی بپردازد.^۸

تدوین واژه‌نامه‌های تخصصی نیز با تهیه اصطلاح‌نامه برای همان رشته‌ها یکی نیست. برگن هولتز و تارپ (H. Bergenholts & S. Tarp)^۹ با دقت و جزئیات تمام، این دو زمینه را بررسی و مشخص می‌کنند. آنان اصطلاح‌شناسی را لزوماً تجویزی می‌دانند و بر این باورند که باید بر پایه آراء و نظرهای هنجارگذار هیأت‌شورا یا سازمانی باشد که درباره مجموعه اصطلاحات و معانی ویژه آنها تصمیم‌گیری می‌کند. در صورتی که گردآوری واژگان و تألیف واژه‌نامه‌های تخصصی گونه‌ای از فرهنگ‌نگاری است که تنها با توصیف واژگان زبانها و گونه‌های خاص آنها سر و کار دارد.

زگوستا (L. Zgusta) ضمن تأیید این نکته، آن را مشروط به وجود چنین سازمانهای هنجارگذاری می‌داند.^{۱۰} وجود فرهنگستان با شوراهاى تخصصی دیگر می‌تواند پاسخگوی این شرط باشد.

فرهنگ، واژه‌نامه یا اصطلاح‌نامه؟

فرهنگ علوم انسانی آمیزه‌ای از یک واژه‌نامه تخصصی و یک اصطلاح‌نامه است با نوآوری واژگانی و واژه‌سازیهایی بسیار؛ و نویسنده سختکوش و «علم‌باور» آن گرچه با روشن بینی بر بایستگی جداسازی زبان علمی از زبان ادبی، پی‌ریزی زبان علمی و نیز گسترش دیدگاه و روشهای علمی واژه‌نامه‌نویسی تأکید داشته‌اند (نگاه کنید به «درآمد» فرهنگ علوم انسانی، ص ۱۳، ۱۷، ۲۱، ۳۳، و ۳۷) اما از آن‌جا که یک‌تنه به این کار سرگرم‌کننده اند (ص ۴۱)، با درهم آمیختن چند کار و چند منظور برخلاف مسیر علم‌گام‌زده‌اند و با ارائه بر ساخته‌های شخصی (گرچه اغلب نکته‌سنجانه و هوشیارانه)، برخی معیارهای علمی را زیر پا نهاده‌اند. در زیر نمونه‌هایی از نکات یاد شده را نه از راه خرده‌گیری بلکه با تأیید ارزشهای اثر و به عنوان پیشنهادهایی برای بهبود آن می‌آوریم.

۱- واژه‌های تازه‌ای که به جای واژه‌های موجود و جا افتاده پیشنهاد شده و صرف نظر از دوباره‌کاری می‌تواند به آشفتگی بیشتر بینجامد:

واژه تازه	واژه موجود	برابر بیگانه
کِه نوشت	کوته نوشت، اختصار	abbreviation
دستیافت، رهیافت، راهبرد	دستیابی	access
دستیافت	انجام، گزارده	accomplishment
چسبانشی	پیوندی	agglutinative
واج آرایبی	تجانس آوایی	alliteration

lynching	اعدام بی محاکمه	لینچ گری، زجر کشی
word order	ترتیب کلمات (واژه ها)	زنجیره سخن
word processor	واژه پرداز	واژه آما

۲- جا به جایی برابرهای فارسی اصطلاحهای یک رشته علمی که طی سالها بررسی و ارزیابی فراهم شده اند، تنها بر مبنای سلیقه نمی تواند پذیرش یابد، به ویژه اگر نیازی به آن نباشد به نمونه هایی در زمینه زبان شناسی بسنده می شود:

واژه نوساخته	واژه موجود	برابر بیگانه
دگر چهره	تکواژگونه	allomorph
زبان مردگی، خموشیدگی	زبان پریشی	aphasia
گویا، زباندار	تولید کردن، روشن	articulate
آواگری	تولید، فراگویی	articulation
آواساز، آواگر	اندام تولید، اندام فراگویی	articulator
آواگر	تولیدی، فراگویی	articulatory
پس انداخت	پس سازی	backformation
صفت همسنج	صفت برتر (تفضیلی)	comprative adjective
داتیو	حالت برایی (مفعول غیر صریح)	dativ
اسم - بنیاد	مصدر اسمی	denominative
گفتار کاوی	سخن کاوی، تجزیه و تحلیل کلام	discourse analysis
برابرنامه	واژه	gloss
برابرنامه	واژه نامه	glossary
لغت	تکواژ (قاموسی)	lexeme
لغت نامه ای	واژگان نگاشتی	lexicographic(-al)
واژه وام گرفته	وام واژه	loan word
دستور	دستور سازه ای	phrase structure
عبارتساختی		grammar
زنجیره سخن	ترتیب کلمات (واژه ها)	word order

۳- کاربرد یک واژه برابر فارسی برای چند اصطلاح و مفهوم متفاوت از دقت علمی به دور است:

واژه تازه	برابر بیگانه
همخوان	congruent
همخوان	congruous
همخوان	commensurable
همخوان	correspondent
همخوان	corresponding
همخوانی	congruence
همخوانی	congruity
همخوانی	concord
همخوانی	concordance
همخوانی	correspondence
همخوانی	reconcilement
دستاورد	achievement
دستاورد	attainment
دستاورد	gain
رویکرد	address
رویکرد	approach

۴- کاربرد چند واژه یا «وند» فارسی در برابر یک واژه یا «وند» بیگانه نیز از دقت

علمی می‌کاهد:

stiz (قدرت ستیز)	anti-
dshmn (دشمن مسیح)	
shkn (سنت شکن)	
zhd (ضد هنر)	
pad (باد فرهنگ)	
khalf (خلاف آمد)	
griz (جامعه‌گریز)	
azar (یهود آزار)	

آنتی (آنتی تز)

برابر (برابر نهاد)

phil-

-دوست، -باز، -باره، -پرست

۵- کاربرد واژه بیگانه در جایی که برابر فارسی رایجی برای آن هست، به ویژه اگر در ترکیبهای زیادی نیز شرکت داشته باشد، توجیه شدنی نیست:

واژه بیگانه	واژه موجود	فارسی واژه بیگانه
big bang	مهبانگ، انفجار بزرگ	بیگ بنگ
dative	حالت برایی (مفعول غیر صریح)	داتیو
ideal	آرمان، آرمانی	ایده ای
philologist	لغت شناس (تاریخی)	فیلولوگ
sex	جنس، جنسیت	سکس
shift	نوبت، نوبت کار	شیفت
system	دستگاه، نظام	سیستم
test	آزمون	تست

۶- با آن که نویسنده محترم در یکی از گروههای واژه گزینی فرهنگستان زبان ایران [پیش از انقلاب اسلامی] شرکت می کرده اند و قطعاً سهم شایانی نیز در ساخت واژه های رشته خود داشته اند، اما شاید منصفانه تر و آگاهاننده تر بود اگر واژه های فارسی پیشنهادی فرهنگستان مشخص می گردید. در زیر برخی از این گونه واژه ها یاد می شوند:

analysis	واکافت	admission fee	پذیرانه
anxiety	آسیمگی	ancestor worship	نیا پرستی
bionomics=ecology	زیستوم شناسی	biomorphic	زیباگونه
biota	زیباگان	biosphere	زیاسپهر
booklet=brochure	دفترک	birth rate	درچند زه وزاد
complex	همتافت	charisma	فره
death ratio	درچند مرگ و میر	death rate	نرخ مرگ و میر
demagogy	مردم فریبی		(بسنجید با :
emeritus	شاینده		«درچند زه وزاد» و
grade	زین، پایه		«درچند مرگ و میر»

input	درونداد	hardware	افزارگان
mass media	رسانه های همگانی	instructor	آموزشیار
normal	بهنجار (فرهنگستان اول)	norm	هنجار (فرهنگستان اول)
requirement	در بایست	output	برونداد
tuition (fee)	آموزانه	terrorism	هراس افکنی

۷- در فرهنگ علوم انسانی مانند هر کار فرهنگی و انفرادی دیگر در کنار کوشش برای واژه سازی منظم و منطقی معیارهای ذوق و سلیقه نیز دخالت داشته است (نگاه کنید به مقدمه ص ۳۹). بنا بر این با همین معیارها نیز ممکن است برخی از برابریهای ساخته شده را نامناسب یا ناخوشایند خواند. از جمله ترکیبهایی که با ریشه ها یا وندهای بیگانه شکل می گیرند. اتمیت، علمور، ملی ور، واقع ور، آبسترگی، سیستمانه، ایده گرانه، و مانند اینها. البته شمار این گونه واژه ها در برابر واژه ها و ترکیبهای درست، دقیق و خوش ساخت ارائه شده زیاد نیست، اما می تواند واکنشی منفی نسبت به مجموعه اثر ایجاد کند.

بد نیست یادآوری شود که وارد شدن در حوزه واژه گزینی و واژه سازی، خود به خود چالشی ست بزرگ. چرا که از یک سو دقت و وسواس علمی می طلبد و از سویی با سلیقه ها و عاداتهای زبانی مردم روبه روست. اما اگر بتوان دست کم دو محدوده واژگان عام و خاص را از یکدیگر جدا نمود، شاید دشواری کار کمتر گردد.

واژه ها و اصطلاحاتی که در زندگی روزانه کاربرد دارند بیشتر به وسیله عامه مردم و با معیارهای ذوقی و شم زبانی و عادت ارزیابی می شوند. بحثها و جدلهای احساسی بیشتر بر سر این گونه واژه ها در می گیرد و گاه کار به استهزا و دشنام نیز می کشد.

در محدوده واژگان تخصصی و علمی که تعدادشان صدها برابر دسته نخست و اهمیشان در توان علمی بخشیدن به زبان فارسی به مراتب بیشتر است، معیارهای منطقی، ساختمندی زبانی، نظم و یکپارچگی مجموعه واژگان و پاسخ گویی به نیازهای آموزشی، پژوهشی و ارتباط علمی حاکم است. باز هم در این قلمرو کوششهای انفرادی نویسندگان، مترجمان و فرهنگ نگاران می تواند به واژگان یک رشته علمی گوناگونی، ناهمگونی و پراکندگی ببخشد و این جاست که نقش سازمانها و گروههای تخصصی و مسؤول (که این مسؤولیت، فرهنگی و علمی ست و نه لزوماً اداری و رسمی)، در هماهنگ سازی، یکدست سازی و هنجارگذاری مجموعه اصطلاحات نمایان می گردد.

سخن پایانی این که فرهنگ علوم انسانی با افزودن دو بخش دیگر تکمیل می گردد. یکی، فهرستی از منابع و سرچشمه هایی ست که در گردآوری واژه ها و همچنین در ساخت

واژه‌های تازه از آنها بهره گرفته شده است. بخش دیگر، فهرست فارسی به انگلیسی همه واژه‌هاست که وعده آن را گردآورنده محترم داده اند و با فراهم آمدن آن هماهنگ ساختن برابرها و یافتن مواردِ تداخل، تکرار و همپوشی آنها آسان خواهد شد. در این راه روشهای نوین را یانه ای بسیار سودمند و کارساز شده است.

چاپ و آماده سازی کتاب آراسته و پیراسته است و لغزشهای چاپی انگشت شمار. دست مریزاد!

تهران

یادداشتها:

* به نقل از مجله جهان کتاب، تهران، سال ۲، شماره ۹ و ۱۰ (اردیبهشت ۱۳۷۶)، ص ۱۴-۱۵.

terminology (1) -۱

lexicography -۲

-۳ R. R. K. Hartmann, ed., *Solving Language Problems: From General to Applied Linguistics*, Exeter: University of Exeter Press, 1996, p. 230.

general dictionaries -۴

specialised (technical) dictionaries -۵

terminology (2) -۶

lexicon -۷

-۸ J. Sager, *A Practical Course in Terminology Processing*, Amsterdam: John Benjamins, 1990, p. 55.-۹ H. Bergenholts & S. Tarp, *Manual of Specialised Lexicography: The Preparation of Specialised Dictionaries*, Amsterdam: John Benjamins, 1995, p. 252.-۱۰ L. Zgusta, "Review of: Manual of Specialised Lexicography" in: *Dictionaries*, 1996, 17: 251-254.

جلال متینی

داریوش آشوری
فرهنگ علوم انسانی، انگلیسی - فارسی
ناشر: نشر مرکز
چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴
صفحات: دیباچه + که نوشت + درآمد: ۵۳+
۴۲۵
بها (؟)

داریوش آشوری
واژه نامه انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی
ناشر: مرکز اسناد و پژوهشهای ایرانی
چاپ یکم، پاریس، بهار ۱۳۷۴/۱۹۹۵
صفحات: «یادداشت» ناشر و «دیباچه»
مؤلف: ۶+ که نوشتها ۳+ «درآمد» به قلم
آشوری: ۳۸+ ۴۴۶+ بها ۵۰ دلار

«به نظر من واژگان زبان فارسی را باید از نو سرند کرد و

نخاله هایش را جدا کرد تا زبان پیراسته تر و کارآمد تر گردد».

د.آ.

داریوش آشوری نامی ست آشنا در چند یا چندین زمینه مهم که یکی از آنها ساختن واژه های فارسی ست برای اصطلاحات فلسفی، علوم سیاسی، علوم اجتماعی، علوم انسانی و غیره در زبانهای انگلیسی و فرانسه. وی در چند دهه اخیر در ایران نه تنها به عنوان یک پژوهشگر، بل به عنوان یک «روشنفکر همیشه در صحنه» نیز شناخته شده است. زیرا در این سالها «روشنفکری» برای وی - برخلاف اکثریت «روشنفکران» وطن ما - در دوسری به وجود نیاورده و خوشبختانه توانسته است در ایران و خارج از ایران به نشر آثار خود پردازد. روشنفکران همیشه در صحنه که تعدادشان در وطن ما به انگلستان یک دست نیز نمی رسد، پیوسته در بین جوانان و حتی «جوانان سابق» طرفداران قابل توجهی داشته اند و دارند که چون مریدانی صادق بر آنچه آنان می گویند یا می نویسند، بی گفت و گو مهر قبول می زنند، و این خود نعمتی ست بزرگ که هر کس را حاصل نمی شود.

و اما سابقه تألیف دو کتاب مورد بحث ما برمی گردد به سال ۱۳۵۵ و یا کمی پیش از آن که آقای آشوری کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی (برابر نهاده های* مترجمان و مؤلفان ایرانی) را در دو جلد (انگلیسی - فارسی، فرانسه - فارسی) در تهران به چاپ رسانید. وی در پیشگفتار چاپ اول آن کتاب می نویسد این مجموعه «حاصل کوششی ست برای گردآوری برابرنامه های پراکنده متنهای زبانشناسی، روانشناسی، فلسفه، منطق، حقوق و شاخه های گوناگون علوم اجتماعی. در این کار هدف ما گردآوری پیشنهادهای مترجمان و مؤلفان ایرانی در مورد ترجمه واژه های فنی این رشته ها [...] بوده است» (پیشگفتار). البته در این پیشگفتار توضیح داده نشده است که مقصود از «ما» چه کسانی هستند. اما دیباچه چاپ دوم همان کتاب این ابهام را برطرف می سازد. او می نویسد که یک سال و اندی با همکاری «پژوهشگاه علوم انسانی» با تنی چند برای تهیه یک دانشنامه علوم اجتماعی کوشش کردم و چون آن کار به جایی نرسید «این فکر به ذهنمان گذشت که تدوین و نشر واژه نامه ای از واژه های گردآمده خالی از فایده نیست. این بود که با کمک سه تن از همکارانم در پژوهشگاه» به تدوین این کتاب دست زدیم (ص ۱ و ۲، دیباچه). آن کتاب به ویراستاری آشوری چاپ شده و حسن حسینی کلجاهی دستیار ویراستار معرفی گردیده

* تأکیدها همه از نویسنده این سطور است.

است. بنده نمی دانم این « پژوهشگاه علوم انسانی » که ویراستار از آن نام می برد بخشی از همان « کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان » پیش از انقلاب اسلامی ست که خانم لیلی امیرارجمند اداره می کرد و وابسته بود به دفتر شهبانو فرح پهلوی، یا واحد مستقل دیگری بوده است! چون می دانم که در مرکز پژوهش آن کانون (به مدیریت فیروز شیروانلو) نیز در همین زمینه کوششهایی به عمل می آمد و از جمله این که واژه های فنی فارسی را که مؤلفان و مترجمان در پایان کتابهای خود آورده بودند فیش می کردند و بدین ترتیب رساله گونه ای نیز فراهم ساخته بودند. از طرف دیگر در آن سالها که پول زیاد بود و مراجع تصمیم گیری متعدد، بعید نیست دو واحد مستقل، بیخبر از یکدیگر طرح واحدی را تعقیب کرده باشند.

شیوه کار داریوش آشوری در آن کتاب عبارت از این است که معادلهای (= برابر نهاده های = برابرنامه های) فارسی واژه های انگلیسی یا فرانسه فلسفی و علوم اجتماعی و... را که بیست و یک تن از مؤلفان و مترجمان ایرانی در آثار خود به کار برده بودند، استخراج کرده و به ترتیب الفبای اروپایی در کتاب آورده است، در اکثر موارد در برابر یک واژه اروپایی، یک کلمه فارسی آمده است و در مواردی نیز تا نه کلمه. در بین این مترجمان و مؤلفان نام افراد سرشناسی چون دکتر غلامحسین مصاحب، دکتر محمود صناعی، دکتر امیرحسین آریانپور، دکتر حمید عنایت، احمد آرام، دکتر بدره ای و... دیده می شود. از جمله محاسن این کتاب آن است که در درجه اول به جز واژه های تخصصی فلسفه و علوم اجتماعی، لفظی دیگر در آن نیامده است. حسن دیگرش آن است که مراجعه کننده به آن می بیند که هر یک از نویسندگان و مترجمان متخصص در رشته خاص خود، در برابر هر لفظ فرنگی چه کلمه یا کلماتی را به کار برده اند. آن گاه وی مختار است که یا از بین آن کلمات، کلمه ای را که مناسبتر می داند - از جمله با توجه به مقام علمی پیشنهاد کننده - برگزیند، یا خود کلمه دیگری را به کار ببرد. زیرا تا زمانی که مرجعی ذی صلاحیت مانند فرهنگستان لفظی را به عنوان معادل فارسی یک واژه علمی اروپایی نپذیرد و اعلام نکند، هیچ کس ولو اعلم عالمان زمانه باشد، نباید به تنهایی وظیفه کمیته های فرهنگستان را که مرکب از متخصصان و صاحب نظران رشته های مختلف علوم است یک تنه به عهده بگیرد. البته هر یک از عالمان و متخصصان می توانند کلماتی را که به نظرشان معادل کلمات علمی اروپایی ست در دفتری به نام خود چاپ و پیشنهاد کنند و قبول ورد آن را به نظر خبرگان موکول نمایند. بدین جهت به نظر این بنده، کار صحیح در این زمینه چاپ کتابهایی ست از نوع اولین کتابی که آقای داریوش آشوری در سالها پیش با کمک

دیگری «ویراستاری» کرده است، یعنی در برابر هر اصطلاح علمی اروپایی نقل کلمه یا کلماتی که خبرگان و متخصصان در آثار خود به عنوان معادل به کار برده اند. با آن که آقای آشوری این کار را رها کرده است، خوشبختانه آقای بهاء الدین خرمشاهی در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی به صورت گسترده ای آن را در ایران دنبال کرده است.

ولی نظر آشوری جز این است. او در درآمد دو کتاب واژه نامه انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی و فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی - فارسی) بر چنان کتابهایی، و به تعریض بر فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی که ویرایش سوم آن زیر نظر خرمشاهی به چاپ رسیده، در شش قسمت خرده گرفته است از جمله آن که این کتابها «برای کسانی که به لغت و اصطلاح جا افتاده و نیز درست و دقیق نیاز دارند، سرگردان کننده است و چه بسا گمراه کننده»، «اختلاف سبکها و روشها در گزینش برابر نهاده ها میان مترجمان زبان دان و لغت شناس و با تجربه در جوار بی سبکی و بی روشی و بی ذوقی و چه بسا نااهلی و کم مایگی برخی از مترجمان در بسیاری موارد آش درهم جوشی را پدید می آورد که [...] بسیار غم انگیز تواند بود»، «... مترجمان هنگام گزینش یک برابر نهاده کمتر در اندیشه واژه های وابسته یا مشتقهای آن هستند و در نتیجه بسیاری از واژه ها یا ترکیبها یا عبارتهای دراز برابر نهاده سترون اند، یعنی امکان و استعداد ساختمانی برای بیرون دادن واژه های وابسته یا مشتقها را ندارند»، و مهمتر از همه «در کار نبودن یک نگاه فراگیر اصطلاح شناسانه...»، «چه چنین مجموعه ها [...] نشان دهنده نبود یک دیدگاه نظری و روش پیش اندیشیده و سنجیده برای برابر گذاری نیز هستند و نیز وجود آشوب و پریشانی در زبان ما...» (ص ۳۸-۳۹، درآمد). آن گاه آقای آشوری درباره محاسن دو کتاب مورد بحث ما در این مقاله می نویسد که کتاب: «... به این نیت تألیف شده که پاسخگوی نیازهای فارسی زبانان در زمینه اصطلاحات علوم انسانی باشد و، اگر از سوی مترجمان و پژوهشگران پذیرفته شود، گامی باشد به سوی فراهم آوردن زبانی سنجیده و یکدست در این زمینه و پایان بخشیدن به آشوب و پریشانی کنونی زبان اصطلاحی و نیز کم مایگی آن [...] این واژه نامه [...] بر اساس اصول نظری خود درباره مسائل کنونی زبان فارسی در برخورد با علوم و اندیشه مدرن و چگونگی پاسخگویی به آنها - که پیش از این در مقاله هایی چند باز گفته ام - و تجربه و دانش خود در لغت شناسی و لغت سازی، کوشیده ام آن دستاوردها را ارزیابی کنم [...] در حد توان خود، با روشی تا جای ممکن یکدست، در جهت چاره اندیشی برای کمبودها و مایه دار کردن این سرمایه [...]» (ص

۳۹-۴۰، درآمد).

آشوری ضمن خرده‌هایی که بر فرهنگهای نوع اول گرفته است به تلویح به ما می‌گوید که فرهنگ تازه من مشتمل است بر لغات و اصطلاحات جاافتاده و درست و دقیق، کسی را سرگردان نمی‌سازد، کلماتی را که به کار برده ام از نوع معادل‌هایی است که مترجمان زبان دان و لغت‌شناس و با تجربه در آثار خود به کار می‌برند نه از نوع کار ناهلان و کم‌مایگان. حال باید از صاحب‌نظران پرسید که آیا در این باب با مؤلف فاضل ما هم‌مقیده‌اند! در ضمن آقای آشوری به این موضوع بسیار مهم نیز اشاره‌ای نکرده است که در دوران ما - با توجه به نیاز زمان - گاهی الفاظی تنها به توسط روزنامه‌نگاران ساخته و رایج می‌گردد که نه فرهنگستان را از آن خبری است و نه لغت‌سازانی چون آقای آشوری را. روزی که شورویها «اسپوتینگ» را به فضا پرتاب کردند، خبرش در روزنامه‌های ایرانی با لفظ «اسپوتینگ شوروی» چاپ شد. پس از مدتی به جای آن «قمر مصنوعی» را به کار بردند و بعد «ماهواره» را. و چنین است: سفیه‌های فضا‌نورد، کیهان‌نورد، کیهان‌نوردی، و نیز در همین اواخر که سفینه‌آمریکاییها در مریخ نشست روزنامه‌های فارسی زبان آن را «راه یاب» و «ره یاب» خواندند.

به نظر بنده تا فرهنگستان یا مرجع ذی صلاحیت دیگری، مرکب از خبرگان و متخصصان در این زمینه دست به کار نشده است، تنها مؤلفان و مترجمان هستند که با مراجعه به کتابهایی که در آنها «برابرنهاده‌های مترجمان و مؤلفان ایرانی» - در برابر هر اصطلاح خارجی - آمده است، می‌توانند یکی از کلمات به کار برده شده را برگزینند یا خود کلمه‌ای تازه بسازند و بر غنای چنین کتابهایی بیفزایند، و البته اکثر آنان مانند آقای آشوری قادر خواهند بود که «بی سبکی و بی روشی و بی ذوقی و چه بسا ناهلی و کم‌مایگی برخی از مترجمان» را تشخیص بدهند. در صورتی که اگر شخصی برای این کار بزرگ خود را به تنهایی مرجعی صالح بشناسد و یک‌تنه درباره‌ی علوم مختلف، نه یک علم، به واژه‌سازی پردازد، یا از واژه‌های پیشنهاد شده به توسط مؤلفان و مترجمان، یکی یا چند تا را برگزیند و در کتاب خود بیاورد و بقیه را به دست فراموشی بسپارد، ظاهراً وی ناخودآگاه، گرفتار استبدادی از نوع «آسیایی» آن گردیده است که مؤلف ما در «درآمد» کتاب خود آن را محکوم ساخته است. البته این، سلیقه‌ی کسی است که مطلقاً در واژه‌سازی و پیشنهاد معادل برای اصطلاحات علوم انسانی و دیگر علوم دارای صلاحیت نیست، همچنان که برای تشخیص ترجیح یک معادل بر معادل دیگر - در برابر یک اصطلاح علمی اروپایی - نیز خود را شایسته نمی‌داند چه این‌گونه مسائل در صلاحیت لغت‌شناسان

و لغت سازان متخصص در هر یک از رشته های علوم مورد بحث است که در ضمن با زبان و ادب فارسی آشنایی کافی داشته باشند. ولی نگارنده تا حدی قادر است در «کلیات» نظری اظهار کند، و البته از زخم زبان مؤلف که به هیچ وجه در شأن چنان دانشی مردی نیست نیز بی‌می به خود راه ندهد. مؤلف که به شاگردی خود «در مکتب دو اندیشه گر بزرگ آلمانی، نیچه و هیدگر» (ص ۵۰) تصریح می کند، و به یقین شیوه تحقیق اروپا بیان را می شناسد، باید به دیگران نیز اجازه بدهد که نظر خود را در هر زمینه اظهار بدارند. ملاحظه بفرمایید وی از جمله برای توجیه این که چرا لفظ «علمور» را در برابر scientist به کار برده است، به ویلیام ویول (W. Whewell) استناد می کند که او در کتاب خود به نام فلسفه و علوم استقرایی نوشته است «به پرورندگان علم در کل نیازمندیم. من می خواهم آنان را scientist بنامم». آشوری آن گاه می نویسد «من هم همین گونه جسارت ورزیده ام و از آن جا که به نامی برای اهل علم نیازمندیم به قیاس دانشور آنان را علمور نامیده ام. با پژوهش از محضر علما!». این لحن سخن گفتن که مُرده ریگ مرحوم جلال آل احمد است در شأن پژوهشگری چون آشوری نیست. مؤلف در «درآمد» کتابش چند بار دیگر نیز معترضان احتمالی را پیشاپیش به شیوه آل احمدی به ریشخند گرفته است.

خودمانیم اگر همین کلمه «علمور» را فرهنگستان رضاشاهی پیشنهاد کرده بود، آیا مؤلف ارجمند ما بر آن نمی تاخت که فرهنگستان غلط کرده است و...، یا اگر فرهنگستان به جای دانشگاه و دانشکده و دانشسرا، کلمات علمگاه و علمکده و علمسرا را پیشنهاد کرده بود وی بر این واژه ها خرده نمی گرفت؟ پرسشی که به نظر می رسد آن است که وقتی وی «دانشور» را معادل scholar علم کرده، چرا مثلاً کلمه «عالم» را که کلمه ای بسیار آشناست در برابر scientist پیشنهاد ننموده است؟ آیا این لفظ نامناسب است؟ البته تنها تفاوت چشمگیر «علمور» با «عالم» در آن است که علمور به سبب «نو» بودنش گروهی را به خود جلب می کند، و ظاهراً این همان موضوعی است که در موارد متعدد مورد توجه مؤلف این دو کتاب بوده است.

اینک بپردازیم به دو کتاب مورد بحث در این مقاله: واژه نامه انگلیسی - فارسی برای علوم انسانی و فرهنگ علوم انسانی (انگلیسی - فارسی). آنچه در این دو کتاب چاپ شده است، از یک نظر با کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی آشوری شباهت دارد و البته از دیگر جهات با آن کاملاً متفاوت است. در کتاب واژگان فلسفه و...، به تصریح ویراستار «اصطلاحات زبانشناسی، روانشناسی، فلسفه، منطق، حقوق و شاخه های گوناگون علوم اجتماعی» آمده است، و در دو کتاب اخیر - که در حقیقت یک

کتاب است با دو نام («سه نگردد بریشم ار او را / پرنیان خوانی و حریر و پرنده»)، مؤلف می‌نویسد که در این کتاب واژه‌های علوم اقتصاد، جامعه‌شناسی، روانشناسی، زبان‌شناسی، سیاست، فلسفه، منطق را آورده‌ام و برخی زمینه‌های دیگر مانند مردم‌شناسی و هنر را. وی در جای دیگر می‌نویسد «از زمینه‌روانشناسی گاه به زمینه‌روانپزشکی کشیده شده‌ام». با تصریح این که «بر روی هم زمینه‌های فلسفه، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی در آن فراگیرتر است». وی چون به خوبی متوجه بوده است که در این کتاب یک‌تنه کار چند کمیته تخصصی یک فرهنگستان فعال را برعهده گرفته است، کمیته‌هایی هر یک مرکب از متخصصان یکی از این علوم، پس در چند مورد به توجیه کار خود پرداخته است از جمله این که: «شک نیست که در پیش گرفتن کاری با این دامنه از وسعت علمی به هیچ وجه به معنای چیرگی مؤلف بر این همه زمینه علمی و حتی آشنایی فراوان او با آنها نیست، بلکه آنچه او را جسارت بخشیده تا یکتنه زیر بار چنین کار گرانی برود [...] شوق او به لغت‌شناسی علوم انسانی و احساس نیاز به سامان دادن زبان و اصطلاحهای این حوزه [...] بوده است (ص ۴۱، درآمد)، یا در جای دیگر تصریح می‌کند «که در برخی زمینه‌ها بیش از اندازه جلورفته‌ام» (همان صفحه)، یا «بی‌گمان در چنین کارگران و جسارت‌آمیزی خطاهایی نیز رخ می‌دهد» (ص ۴۲). نویسنده این سطور گمان نمی‌کند که این عبارات مؤلف از مسؤلیت سنگین وی در چنین کارستری که یک‌تنه برعهده گرفته است، حتی اندکی بکاهد، به خصوص که وی در این کتاب به طور ضمنی وظیفه دیگری را نیز برعهده گرفته است: «بنابراین به نظر من، واژگان زبان فارسی را باید از نو سرند کرد و نخاله‌هایش را جدا کرد تا زبان پیراسته تر و کارآمد تر گردد» (ص ۴۴). در این جا این پرسش پیش می‌آید که آیا مؤلف درصدد بوده است فقط در برابر واژه‌های فلسفه و علوم اجتماعی و علوم انسانی در زبانهای انگلیسی و فرانسه، کلمات فارسی معادل آنها را عرضه کند، یا در این کتاب، به طور ضمنی وظیفه «سرند کردن» لغات زبان فارسی را نیز شخصاً برعهده گرفته بوده است. مؤلف با آن که در یک جا نوشته است «هوادار فارسی سره» نیست (ص ۴۴)، ظاهراً منظورش از «سرند کردن» واژه‌های زبان فارسی چیزی جز این نیست که کلمات «نخاله»! عربی را با شناسنامه هزار ساله، از زبان فارسی بیرون بریزد، و در مواردی چند نیز برخی از کلمات فارسی را به جرم آن که در خور فهم همگان است مشمول همین حکم قرار دهد، و کلمات برساخته خود را جانشین آنها سازد. ملاحظه بفرمایید عنوان مقدمه چاپ اول کتاب واژگان فلسفه و... «پیشگفتار» است، و مقدمه چاپ دوم «دیاچه»، ولی معلوم می‌شود که این دو کلمه با وجود فارسی بودن هنوز مقصود مؤلف را تأمین نمی‌کرده است،

پس او در دو کتاب اخیر خود در پاریس و تهران، کلمه «درآمد» را که امروز به معنای دیگری رایج است جانشین پیشگفتار یا مقدمه ساخته است. تصدیق نمی فرماید انجام دادن دو کار مختلف در یک کتاب آشفته‌گی زیادی به بار می آورد! آیا بهتر نبود مؤلف، سرند کردن کلمات فارسی را به تألیف دیگری موکول می کرد!

در این باب نظر آقای داریوش همایون که خود از پیشتازان لغت سازی در برابر واژه های اروپایی ست یاد کردنی ست:

... مسأله عربی در زبان ما امری در درجه دوم اهمیت است و بیش از اندازه نمی باید وقت ما را بگیرد. به کار بردن واژه های عربی راه یافته در فارسی مربوط به سبک و سلیقه نویسندگان است و گذاشتن معادل های فارسی سره در برابر آنها تنها از نظر زیبایی و توانایی جافتادن خود می تواند توجیهی داشته باشد... (فصلنامه ایران، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۰-۱۵).

اینک، پس از این مقدمه، نگاهی اجمالی بیفکنیم به کتاب اخیر آقای آشوری که در یک سال، با دو نام مختلف در پاریس و تهران منتشر گردیده است:

۱- مؤلف می نویسد «در واژه نامه کنونی بیش از بیست و دو هزار واژه تک و ترکیب آمده که تمامی آنها واژه های اصطلاحی و فنی نیست، بلکه حدود نیمی از آنها واژه هایی ست که به هر حال در این گونه متنها به کار می رود...». یعنی حدود یازده هزار واژه فرهنگ علوم انسانی مربوط به «علوم انسانی» نیست. اگر مؤلف این الفاظ زائد را در کتابش نمی آورد بخش لغات کتاب از ۴۴۶ صفحه به ۲۲۳ صفحه کاهش می یافت. توضیح مؤلف درباره این که کلمات نامربوط به «علوم انسانی»، به هر حال در این گونه متنها به کار می رود به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، چه بدیهی ست که در این متنها اکثر کلماتی که به کار می رود غیر اصطلاحی و غیر فنی ست. برای آن که خوانندگان بدانند چه کلمات زائدی در فرهنگ علوم انسانی آمده است برخی از آن ده یازده هزار واژه را که در هر دیکسیونر انگلیسی - فارسی نیز می توان یافت، به عنوان نمونه در این جا نقل می کنم:

mathematics	ریاضیات	nation	ملت
pharmacy	داروخانه	general	۱- ژنرال، تیمسار؛ ۲-
stepfather	پدر نانی، ناپدری		سردار، سپهسالار
thesis	۱- نظر، تز؛ ۲- در دانشگاه:	tourist	جهانگرد، توریست
	تز، پایان نامه...	widow	بیوه، بیوه زن
passport	گذرنامه	invoice	فاکتور
emperor	امپراتور، شاهنشاه	colonialist	استعمارگر

life	زندگی، حیات	medical	بزرگی
ivory tower	برج عاج	bankaccount	حساب بانک
neighbor	همسایه	third world	جهان سوم
corruption	۱- فساد، تباهی، ۲- دست بردن (در متن) تحریف	contractor	پیمانکار، مقاطعه کار
war	جنگ	higher education	آموزش عالی
Islamic	اسلامی	jew	یهودی
queen	شهبانو، ملکه	Islam	اسلام
police	پلیس	insurance	بیمه
		quatrain	رباعی

۲- به جای هزاران واژه غیر اصطلاحی و غیر فنی که در فرهنگ علوم انسانی آقای آشوری آمده، جای هزاران واژه اصطلاحی و فنی علوم انسانی در این کتاب خالی ست که متخصصان هر یک از علوم باید به تعیین آنها بپردازند. برای نمونه عرض می کنم که حتی تعداد قابل توجهی از واژه های علمی که در کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، به نقل از محققان مختلف (به ویراستاری آشوری)، چاپ شده، در این کتاب نیامده است، از آن جمله است هفده اصطلاح فلسفی، شش اصطلاح زبانشناسی، یک اصطلاح روانشناسی، و یک اصطلاح منطق، مذکور در صفحات ۱۸ و ۱۹ کتاب واژگان فلسفه...، که در دو کتاب جدید از قلم مؤلف ما افتاده است. چرا؟ آیا این گونه واژه ها به زعم آقای آشوری در شمار «نخاله های» واژگان زبان فارسی ست! توضیح آن که کلمه های از قلم افتاده منحصر به همین ۲۵ کلمه نیست. این است آن کلمات:

all-embracement	احاطه مطلق	آریانپور: فلسفه*
all-embracing	محیط مطلق	
all-forgiveness	غفران مطلق	
all-forgiving	غفار مطلق	
all-inclusive	شامل مطلق	
all-inclusiveness	شمول مطلق	
all-knowledge	همه دانی، علم مطلق	
all-merciful	رحمان مطلق	

* در این ستون، کلمه اول نام پیشنهاد کننده اصطلاح است، و کلمه دوم نشانه اختصاری کتابی ست که اصطلاح در آن آمده است.

all-mercy	رحمانیت مطلق	
all-potent	همه توان، قادر مطلق، قدیر	
all-power	همه توانی، قدرت مطلق	
all-powerful	همه توان، قادر مطلق، قدیر	
all-sustaining	رزاق مطلق	
all-sustenance	رزاقیت مطلق	
all-wisdom	حکمت مطلق	
all-wise	حکیم مطلق	
almightiness	همه توانی، قدرت مطلق	
allophon	گونه ممتاز واحد صوت (واجگونه)	اختیار: معنی شناسی
allophonic analogy	شبهت گونه واحد صوت	
alternation change	تناوب متغیر	
alternation irregular	تناوب نامنظم	
alternation regular	تناوب منظم	
alternation sporadic	تناوب پراکنده	
alternative denial	ناسازگاری (تابع)	مصاحب: منطق صورت
all-or-nothing principle	اصل همه یا هیچ	صناعی: روانشناسی

آیا اینها اصطلاحات فلسفی و زبان شناسی و منطق و روانشناسی نیست؟ اگر پاسخ منفی است، پس چرا در کتاب اول آمده است؟

۳- در مواردی که کم نیست اصطلاحاتی را که دیگران ساخته اند و آشوری آنها را در کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی به نام هر یک از آنان چاپ کرده، در کتاب جدید خود آنها را آورده، ولی از سازندگان آنها نام نبرده است. به نظر نویسنده این سطور ذکر نام آنان و لو با نشانه اختصاری لازم بوده است. زیرا مراجعه کنندگان به فرهنگ علوم انسانی آقای آشوری می پندارند که تمام بیست و دو هزار واژه فارسی کتاب را مؤلف ساخته است، حتی واژه های غیر علمی و غیر فنی را. چه کمتر کسی حوصله می کند که پیش از مراجعه به کتاب لغت، نخست «درآمد» ۳۸ صفحه ای آن را بخواند. اگر ذکر نام سازندگان لغات با نشانه اختصاری مشکل باشد، در چاپ بعدی کتاب، از جمله می توان کلمات بر ساخته و پیشنهادی شخص مؤلف را در رشته های مختلف علوم با حروف سیاه (bold letter) چاپ کرد و بقیه کلمات را با حروف عادی، تا خواننده بداند در این کتاب سهم کسانی که در

پنجاه سال اخیر در این زمینه ها قلم زده اند چقدر است. از یاد نبریم که ما در روزگاری به سر می بریم که بر محققان و پژوهشگران و حتی دانشجویان فرض است که اگر حتی عبارتی کوتاه از کتاب یا مقاله ای را نقل می کنند باید سند و مأخذ خود را با تمام جزئیات ذکر کنند. آیا ارزش کلماتی که دکتر مصاحب در منطق و ریاضی، دکتر صناعتی در روانشناسی، و دکتر آریانپور در فلسفه و علوم اجتماعی و... ساخته اند کمتر از یک جمله کوتاه است که کسی از کتابهای ایشان نقل کند! این است نمونه ای از این کلمات:

در کتاب فرهنگ و علوم انسانی در کتاب واژگان فلسفه و...

Absolute Ego	آریانپور/ فلسفه: من مطلق*	من مطلق
Absolute Essence	آریانپور/ فلسفه: ذات مطلق	ذات مطلق
absolute truth	فرامرزی/ زیبایی شناسی: حقیقت مطلق	حقیقت مطلق
acceptance	آریانپور/ جامعه شناسی: پذیرش	پذیرش
accommodated	آریانپور/ جامعه شناسی: همساز	همساز
active intellect	آریانپور/ فلسفه: عقل فعال	عقل فعال
actual	آریانپور/ فلسفه: بالفعل، متحقق عنایت/ هگل: فعلی	واقعی، بالفعل، فعلی، کنونی
actuality	آریانپور/ فلسفه: فعلیت، تحقق دریابندری/ فلسفه غرب: واقعیت	واقعیت، فعلیت، اکتوئیت
adjunct	اختیار/ معنی شناسی: ادات	ادات
aesthete	آریانپور/ فلسفه: زیبایی شناس	زیبایی شناس، زیبایی پرست، هنرپرست
all-knowing	آریانپور/ فلسفه: همه دان، عالم مطلق، عالم	همه دان، عالم مطلق
absoluteness	آریانپور/ فلسفه: مطلقیت	مطلقیت، بی چون-و-چرای
agnosiology	آریانپور/ فلسفه: جهل شناسی	جهل شناسی
albocracy	آریانپور/ جامعه شناسی: سفید سالاری، حکومت سفید بوستان	سفید سالاری، حکومت سفید بوستان
world of body	آریانپور/ فلسفه: عالم جسم، ناسوت	عالم جسم، ناسوت
world of form	آریانپور/ فلسفه: عالم صورت	عالم صورت

* کلمات به ترتیب عبارت است از: نام نویسنده یا مترجم، نام اختصاری کتاب، اصطلاح فنی فارسی

world of elements	آریانپور / فلسفه: عالم عناصر	عالم عناصر
world of intelligibles	آریانپور / فلسفه: عالم معقولات	عالم عقلیا بها، عالم معقولات
world - outlook	آریانپور / فلسفه: جهان بینی	جهان بینی
world society	آریانپور / فلسفه: جامعه جهانی	جامعه جهانی

۴- در مواردی مؤلف به گونه ای لفظ اروپایی را در «برابرنهاده های» خود به کار برده است:

	در کتاب فرهنگ علوم انسانی	در کتاب واژگان فلسفه و ...
absolute idea	ایده مطلق	عنايت: مثال مطلق
absolute idealism	ایده باوری (ایده آلیسم) مطلق	آریانپور / فلسفه: انگارگرای مطلق
abstractionism	در هنر: آستره گری	آریانپور / فلسفه: مجردگرایی
	در فلسفه: تجریدگری، آهنجشگری	فرامرزی / زیبایی شناسی: انتزاع گرای
abstractionist	در هنر: آستره گر	آریانپور / فلسفه: مجردگرایی
	در فلسفه: تجریدگر، آهنجشگر	
achievement test	تست دستاورد	صناعی / روانشناسی: آزمون تحصیلی

۵- مؤلف در مواردی، اصطلاحاتی را که اهل فن در کتابهای خود به کار برده اند، یا مطلقاً ندیده گرفته و کلمه برساخته خود را بر آنها ترجیح داده است، یا فقط یکی از آنها را در کتاب فرهنگ علوم انسانی در کنار کلمه برساخته خود آورده است:

	در کتاب فرهنگ علوم انسانی	در کتاب واژگان فلسفه و ...
acculturated	فرهنگ آموخته، فرهنگ یافته	آریانپور / جامعه شناسی: فرهنگ پذیر، فرهنگ یافته
		منصور / کاپیتالیزم، فرهیخته، فرهنگ پذیرفته
accumulation	انباشت	شیروانلو / ضرورت هنر: اندوختگی، انباشگی
		تهرانیان / تنگناهای اجتماعی: انباشت
		برهان منش / اقتصاد آموزش: تراکم، ازدیاد
		مردوخی / فلسفه اقتصادی: تراکم (سرما به)
attitude	نگره، دید، برخورد	آریانپور / جامعه: گرایش
		صناعی / روانشناسی: وضع روانی، هیأت روانی
		آرام / فقر تاریخیگری: ایستار
		شیروانلو / ضرورت هنر: نگرش، برخورد

مقدم / نوسازی جامعه: وجه نظر

فرامرزی / زیبایی شناسی: طرز فکر

صناعی / فرد در اجتماع: بازخورد

۶- مؤلف در مقدمه فرهنگ علوم انسانی به موضوع بسیار مهمی اشاره می کند و می نویسد: «... و همچنان از زبان «فردوسی و سعدی و حافظ» لاف می زنیم بی آن که از نسبت زبان «شعر و ادب» با زبان علم پریشی جدی و زبان شناسانه کرده باشیم [۰۰۰]. پرخاشها و جوش - و - خروشهای ادیبانه به نام دفاع از «زبان فردوسی و سعدی و حافظ» و پایش میراث زبان فارسی و یا دفاع از «زبان مردم» در بسیاری موارد، بیش از آن که حرفی جدی و تأمل انگیز در برداشته باشد نشانه نبود فکر تحلیلی و علمی و کوشش جدی برای فهم مسأله ای ست که در بنیاد نه چندان ربطی به «زبان فردوسی و سعدی و حافظ» دارد نه ربطی به زبان مردم...» (ص ۳۳، درآمد).

به نظر بنده بیش از هر کسی خود آقای آشوری از این امر آگاه است که جدا بودن زبان شعر و ادب از زبان علم، اختصاصی به «عصر مدرنیته» و ما «جهان سومی ها» در روزگار آشفته حاضر ندارد. در همان عصری که فردوسی و سعدی و حافظ آثار گرانقدر خود را به وجود می آوردند، عالمانی که به زبان فارسی علاقه مند بودند و زبان فارسی را به خوبی می دانستند در برابر اصطلاحهای علمی را بیج در زبان عربی کلماتی می ساختند و در آثار خود به کار می بردند که هیچ یک از آنها را نه فردوسی به کار برده است، نه حافظ و سعدی، و نه خاقانی. هر آدم عاقلی می داند که زبان شعر و ادب از زبان علم جداست. بنده اطمینان دارم که مؤلف محترم لاقلاً تمام لغت‌های علمی فارسی را که افرادی مانند اخوینی بخاری، ابن سینا، ابوریحان بیرونی، اسماعیل جرجانی، افضل الدین کاشانی و دیگران در آثار خود به کار برده اند به دقت از نظر گذرانیده است. اگر کسانی در گذشته بر مؤلف ما ایراد گرفته اند شاید در درجه اول مربوط به واژه های غیر اصطلاحی و غیر فنی برساخته اوست که عجیب می نماید: از آن جمله «پایش»، «به جای (?)»، «آگهانش» به جای اطلاعات، «درآمد» به جای پیشگفتار و دیباچه فارسی و مقدمه عربی، «بازگفت» و «گفت آورد» به جای نقل قول، و «گفتمان» به جای گفتار، «علمور» به جای عالم. از سوی دیگر شاید سبب خرده گیری بعضی دیگر از صاحب نظران بر آشوری آن بوده است که وی اصل را در مواردی چند بر «قیاس» قرار داده و یک تنه درصدد برآمده است زبان فارسی را از جمله به کمک «قیاس» غنی سازد. به برخی از این گونه واژه ها توجه بفرمایید: به قیاس «پسوند اسم ساز» «یت»، که تنها دوسه کلمه با آن در زبان فارسی به کار

می رود، کلمات: مُدَرْنِیْت، آنجِهائیت، همگانیت، سکسیست (از sex)، اکنونیت را به کار برده است، به قیاس کلمات زایمان و ساختمان و آسمان، کلمات زیستمان، دیدمان، گفتمان، به قیاس پسوند «یک» در کلمات نزدیک و تاریک، کلمات جامعه شناسیک، زیباشناسیک، با پسوند «وند» کلمات کلیساوند، دَرُونُوند، بُرونُوند، خودوند. همچنان که ممکن است کسانی بر واژه های فنی بر ساخته او نیز ایرادهایی داشته باشند. واژه هایی مانند: سکسانیدن (sexualizing)، مرکز آگهانش (information center)، اندیشه چپانی (thought insertion)، دوره کار-و-کوشش به جای دوره فعالیت (active cycle)، درخوراندن، جور کردن، جورگشت، خورایی به جای سازگاری و تعدیل (adjustment)، پُراپری به جای فراوانی و وفور (affluence)، ناشناسا انگاری به جای لادری گری، آیین لادریه، آیین توقف، آیین تعطیل (agnosticism)، چسبانشی به جای پیوندی، ملتصق، چسبیده (agglutinative)، نباشندگی به جای غیبت، عدم، نبود (absence)، واکاست به جای استهلاک (amortisation)، گزین گونه پردازانه، گزین گویانه به جای قصار، کوتاهی (aphoristic)، همنشین در زبان شناسی به جای بدل، عطف بیان (appositive)، خود کارگان، ماشینوارگان به جای آتھای خودکار (automata)، صفتگر، وصفی به جای اسنادی، وابسته (attributive)، خود کاره، ماشینواره، روبات به جای ماشین خودکار، خودکار (automation) ...

۷- مؤلف در مواردی، در ساختن کلمات، به کوتاهی، گوش نوازی و چشم نوازی آنها مطلقاً توجه نکرده است، زیرا می خواسته است به جای کلمه عربی جاافتاده فارسی شده ای، کلمه بر ساخته خود را به کار ببرد. به عنوان نمونه ملاحظه بفرماید: «گزین گونه پردازانه» یا «گزین گویانه» به جای قصار و کوتاهی، «کار-و-کوشش» به جای «فعالیت»، «نباشندگی» به جای غیبت، عدم، نبود، «برابر نهاد» و «برابرنامه» به جای معادل، «بی چون-و-چرای» به جای مطلقیت، «رفت-و-ماند»، «نایکسرگی» به جای تناوب.

تصدیق نمی فرماید که این شیوه لغت سازی یک تنه، کار مراجعان را تا چه حد دشوار می سازد و مهمتر از همه چه بلایی بر سر زبان فارسی بی زبان می آورد!

۸- موضوع قابل توجه دیگر آن است که سلیقه مؤلف در طی بیست سال گذشته درباره برخی از کلمات به کلی تغییر کرده است. آقای آشوری در پایان کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، پیوستی با عنوان «برابرنامه برخی از واژه های علوم انسانی» چاپ کرده است که کار خود اوست و نه مؤلفان و مترجمان. وی در این پیوست، معادل فارسی

برخی از کلمات انگلیسی را داده است. ولی پس از بیست سال در دو کتاب جدیدش به جای آنها کلمات دیگری را به کار برده است مانند:

در فرهنگ علوم انسانی در کتاب واژگان فلسفه و ...

citizen	شاروند	شهروند
urban area	شارستان	منطقه شهری، شارستان
urbanism	شهرنشینی	۱- شهرنشینی، شهر آیینی، ۲- شهری گری
urbanization	شارستن	شهرانی گری، شهرانیدن
urbanized	شارسته	شهر آیین (شده)، شهرانیده

نویسنده این سطور به پیشرفت حیرت آور علوم جدید در دوران حاضر و نیز نیاز زمان به ساختن واژه های فارسی در برابر اصطلاحات علمی و فنی کاملاً آگاه است و به همین جهت کوشش خبرگان و متخصصان را در این زمینه ارج می نهد، ولی در ضمن به این موضوع هم واقف است که لغت سازبهای فردی مشکلات و سردرگمیهای برای مردم به وجود می آورد که کسی نمی تواند پاسخگوی آنها باشد. آقای داریوش همایون به چند مورد از این آشفتگیها اشاره کرده است:

... رویکرد پس از دهه ها سرگردانی به فارسی راه یافت و جای «طرز تلقی» را در برابر attitude گرفت. اکنون چند سالی ست که این را به معنیهای گوناگون و دلخواه به کار می برند. یکی آن را به جای approach می گذارد، اما برای آن «رهیافت» را ساخته اند و هست. دیگری «روی آوردن» را که همیشه به کار می رفته و کاملاً بسنده است بی دلیل رها می کند و «رویکرد» را از معنی تازه و لازم آن می اندازد. کسانی در برابر این آشفتگی «ایستار» را در برابر attitude پیشنهاد کرده اند، ولی ایستار به معنی posture است و تازه اگر ایستار را هم به حال خود بگذارند و در معنی موضع به کار نبرند». «همه پرسى» در دست سهل انگاران به جای «نظر آزمایی» opinion poll نشسته است در حالی که «همه» در آن می رساند که معنی رفتارندوم می دهد. «شهروند» که بیست سالی پیش پس از بخشهای بسیار به جای citizen نشست [...] امروز بیدریغ به جای «شهرنشین» و «همشهری» به کار می رود که همیشه در فارسی بوده است و کارش را انجام می داده است. شهروندان تهران به جای همشهریان تهران یا باشندگان تهران [...] . یادمان را برای «مونومان» گذاشتیم. پیش از آن یاد و یادگار و یادبود و خاطره مصرف خودشان را داشتند اکنون [...] یادمان جانشین هر معنی دیگری ست که با «یاد» سرو کاری داشته باشد ...

او بر این موضوع بسیار مهم دیگر نیز انگشت گذارده است که

بسیاری از نویسندگان، پسند شخصی خود را در امر زبان برتر می‌شمرند. ولی اگر هر کدام ما واژه‌های خودمان را برای معنی واحد داشته باشیم تفاهم دست نخواهد داد. در فارسی به اندازه‌ای نیاز به واژه‌های تازه هست که می‌توان پسند خود را در جاهای دیگر به کار گرفت و واژه‌هایی برای معنیهای دیگر ساخت... (فصلنامه ایران، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۰-۱۵).

از این عبارت سرسری نگذریم، زیرا هر یک از ما شاهدیم که برخی از نویسندگان فاضل ما، بیشتر در مجله‌ها و روزنامه‌هایی که در خارج از ایران منتشر می‌گردد، در استعمال بعضی از کلمه‌ها تنها «پسند خود» را ملاک قرار می‌دهند. یعنی کلماتی می‌سازند - نه در زمینه اصطلاحهای علمی و فنی - که در هیچ فرهنگی آنها را نمی‌توان یافت. تنی چند از این افراد که مردم باانصافی هستند، یا در متن مقاله، پس از کلمهٔ برساختهٔ خود، لفظ متداول و رایج آن را در درون پراکنش نقل می‌کنند، و یا معادل این گونه الفاظ را در آغاز یا پایان نوشتهٔ خود می‌آورند. تصدیق نمی‌فرمایید که تنها پسند خود را در نظر داشتن، موجب سردرگمی خوانندگان می‌گردد. بنده اطمینان دارم که همهٔ این نویسندگان به ایران و زبان فارسی و غنای آن علاقه‌مندند و این کار را نه از سر دشمنی با زبان فارسی می‌کنند و نه برای خودنمایی. ولی چه باید کرد که حاصل کارشان - با وجود حسن نیت - به سود زبان فارسی نیست. آیا نویسندگان امریکایی و فرانسوی نیز بدین شیوه عمل می‌کنند؟

**

کار با ارزش آقای داریوش آشوری نوشتن چنین مقالهٔ نسبتاً طولانی را ایجاب می‌کرد. زیرا اگر مؤلف در چاپهای بعدی کتاب، تجدید نظر کلی به عمل نیاورد، همان طوری که امروز معتقدیم میرزا مهدی خان استرآبادی نویسندهٔ کتاب درهٔ نادره، زبان فارسی را به سهم خود به فساد کشید، بعید نیست که در آینده نیز صاحب‌نظران فارسی‌دان، دربارهٔ فرهنگ علوم انسانی به همان گونه داوری کنند.

اینک در پایان چند نکتهٔ دیگر را که به نظرم می‌رسد نیز می‌نویسم. باشد که مورد توجه مؤلف محترم قرار بگیرد.

۱- در چاپهای بعدی برای دو کتاب چاپ پاریس و تهران یک نام به کار برده شود.
 ۲- رسم بر این است که در چاپهای دوم به بعد هر کتاب، مقدمه یا پیشگفتار چاپهای پیش را با ذکر تاریخ می‌آورند، چنان که آشوری در چاپ دوم واژگان فلسفه و علوم اجتماعی چنین کرده است. چرا در فرهنگ علوم انسانی چاپ تهران، «یادداشت» مرکز

اسناد و پژوهشهای ایرانی ناشر چاپ پاریس، و «دیباچه» خود آشوری چاپ نشده است. آشوری در آن دیباچه به شرح از «حمایت مالی» مرکز اسناد پاریس و گردآوری کمکهایی از دوستان دور و نزدیک به توسط آن مرکز یاد کرده است. او می نویسد در «... به انجام رسیدن این کار و امداد همت دوستانم». به علاوه وی از یکی از بنیادهای فرهنگی خارج از ایران نیز تشکر کرده است که برای وی یک دستگاه کامپیوتر و یک چاپگر لیزری خریده و نیز حدود ده هزار دلار به وی کمک کرده است. چرا در چاپ تهران اینها حذف شده است!

۳- چرا دو کتابی که در یک سال در دو شهر جهان چاپ شده به عنوان چاپ اول (یا چاپ یکم) معرفی گردیده است، در حالی که کتاب طبع تهران، چاپ دوم است.

۴- مرکز اسناد پاریس با چاپ فقط دویست جلد از کتاب و پیش فروش هر جلد آن به مبلغ ۵۰ دلار، به عنوان این که چاپ کتاب در ایران مقدور نیست، توانست برای کمک به مؤلف مبلغ قابل توجهی به دست بیاورد. ولی هنوز تعدادی از مجلدات چاپ پاریس موجود بود که کتاب با نامی دیگر - به عنوان چاپ اول - در تهران به چاپ رسید که اینک در ایران و خارج از ایران به بهایی بسیار کمتر از ۵۰ دلار به فروش می رسد. این نکته را باید عرض کنم که عده ای از کسانی که کتاب را به مبلغ ۵۰ دلار خریداری کرده اند، اینک از رفتاری که با آنان شده است سخت رنجیده اند و به این شیوه کاسبکارانه نیز سخت معترضند.

۵- در چاپ بعدی کتاب بهتر است با توجه به عنوان کتاب، کلماتی که مربوط به فلسفه و علوم انسانی و علوم اجتماعی و امثال آن نیست یکسره از کتاب خارج شود.

۶- در مقدمه چاپ بعدی کتاب، نام همه مؤلفان و مترجمانی که آثار آنان در واژگان فلسفه و علوم اجتماعی مورد استفاده قرار گرفته و سپس الفاظ پیشنهادی ایشان در کتاب فرهنگ علوم انسانی نیز نقل گردیده است ذکر گردد.

۷- در چاپ بعدی کتاب، کلماتی که شخص آقای آشوری پیشنهاد کرده است با حروف سیاه چاپ شود تا هم حق دیگران محفوظ بماند و هم حق وی.

۸- تمام اصطلاحات تخصصی و فنی که در کتاب واژگان فلسفه و علوم اجتماعی آمده است در چاپ بعدی کتاب فرهنگ علوم انسانی ذکر شود.

۹- مؤلف در صورت امکان تمام اصطلاحات اقتصاد، جامعه شناسی، روانشناسی، زبانشناسی، سیاست، فلسفه، منطقی، حقوق، مردم شناسی، هنر، روان پزشکی را در چاپ بعدی بیاورد و کتاب را کامل کند. در صورتی که این کار میسر نباشد - که البته نیست، چون

انجام آن از عهدهٔ یک تن حتی آقای آشوری بر نمی آید - عنوان کتاب به عبارتی نظیر «گزیده ای یا منتخبی از فرهنگ علوم انسانی» تغییر داده شود تا عنوان کتاب با محتوای آن سازگار باشد. زیرا در روزگار ما که عصر تخصص است، کمتر کسی قادر است یک تنه معادل فارسی تمام اصطلاحات علمی و فنی ده یازده علم را در زبانهای انگلیسی و فرانسه پینشهاد کند. چه سالهاست که دوران بحرالعلوم ها و جامعان علوم معقول و منقول سپری گردیده است.

به امید آن که محقق گرامی آقای داریوش آشوری در کار مهمی که در پیش گرفته است، بتواند به نحو شایسته ای به نیاز زبان فارسی در مورد واژه های فنی و علمی پاسخ بدهد.

ایران‌شناسی در غرب

موریو فوجنی

Morio Fujii
Encyclopaedia Iranica
Volume VII, Fascicles 3 & 4
edited by Ehsan Yarshater
Center for Iranian Studies
Columbia University

دانشنامه ایران
دفتر ۳ و ۴ از جلد هفتم
زیر نظر احسان یارشاطر
مرکز مطالعات ایران‌شناسی

دانشنامه ایران یا دائرة المعارف ایرانیکا (*Encyclopaedia Iranica*) در پانزده سالی که از زمان چاپ دفتر اول آن گذشته است، در ژاپن نیز به عنوان یکی از اساسی‌ترین و متمتع‌ترین منابع ایران‌شناسی شناخته شده است و هر محقق یا دانشجویی در هر زمینه که با ایران سر و کاری داشته باشد، هنگام شروع کار خود، اول به این مخزن دانش جدید مراجعه می‌کند.

باید بدانیم که انتشار این دانشنامه در سالهای پر حادثه‌ای آغاز شد که در اثر تغییر ناگهانی سیاستهای فرهنگی در ایران، سلسله رشته‌های فعالیت‌های عمده فرهنگی که تا آن زمان جریان می‌یافت کلاً قطع شد. بدون شک تدوین مرجعی به این پرمامنگی و سرشار از انگیزش‌های علمی و حاوی معلومات جامعی از حیات ایرانیان، در آن ایام هرج و مرج، در شرایط محدود و خارج از وطن، بدون همتی بلند و تلاش علمی بی‌دریغ محققان ایرانی، که

به دلائلی خارج از ایران مقیم شده اند، امکان پذیر نبوده است.

تاریخ گواهی می دهد که در گذشته نیز دید علمی فرهیختگان ایرانی به مرزهای جغرافیایی مقید و محدود نبوده است. دل بستگی به حقایق علمی آنها را همیشه به جستجوی معیارهای علمی جهانی سوق می داده است. گرایش نخبگان علم به این بی مرزگی جنبه جهانی (Universalite) علم در تاریخ فرهنگی ایران یک سنت مثبت بوده است. چنان که در مورد استعمال زبان مشترک علمی کافی ست اشاره کنیم، همان طوری که اهل علم ایران در قرون وسطی، در شرایط ضروری، آثار پر اهمیت و متعددی را به زبان عربی عرضه کردند، در شرایط کنونی جهان، در ارائه میراث فرهنگی خود به زبان انگلیسی هیچ تردیدی ندارند. اگر در این وضعیت خاص دانشنامه ایران در خارج از وطن، جدا از برنامه های فرهنگی درون کشور ایران، به قلم ایران شناسان جهان، به وسیله زبان مشترک علمی در عصر حاضر، منتشر می شود، این خود قرینه ای ست از همان سنت علمی در میان اهل علم ایران که در کار علم مشتاق جستجوی اقالیم بازتر و کلی تر و آزادترند.

بعضی قسمتهای این دانشنامه، علاوه بر اصالت علمی در سطح تخصصی، فراگیرندگی و جامعیت بی نظیری برای مطالبی وسیع و دامنه دار دارد که می تواند به عنوان مجموعه مقالات نیز مورد استفاده پژوهندگان قرار بگیرد. از این رو، علاقه مندان باید این مقاله ها را یکا یک به دقت و تا به آخر بخوانند تا در فرایند مطالعه آن به کشف نکات وسیعی نائل آیند.

مثلاً در مدخل "desert" (دفتر سوم از جلد هفتم)، علاوه بر شرح مفصل و دقیقی از مناطق کویری، مباحثی از فرهنگ قومی ایران زمین نیز در آن مطرح شده است که به روش گفتاری مؤلف آن در پیرامون دو واژه متقابل کلیدی «بیابان» و «آبادی» می گردد. چنان که می دانیم، ناحیه بسیار وسیع کویری غیر مسکونی، که بخش مرکزی مسکونی ایران را از لحاظ جغرافیایی به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می کند در طول تاریخ در ایجاد تفاوت در فضای فرهنگی هم تأثیر کلی داشته است. ملاحظات مؤلف در باب عناصر فرهنگی این نواحی غالباً قابل قبول به نظر می آید. در دنباله تأکید بر نقش «بیابان» در گرویدن ساکنان به اسلام در مناطق بیابانی یا در شکل دادن به احساسات ایرانیان نسبت به طبیعت و غیره، مؤلف با اشاره به این که در ادبیاتی که در یک فرهنگ شهری بر اساس قنات به وجود آمده، به نقش عناصر بدوی یا ایلی بهایی نمی دهند در حالی که در ادبیات عرب به آن توجه فراوان می شود، نتیجه گیری می کند که اهمیت وجود «بیابان» همجوار «آبادی» برای شناخت درست یک محیط فرهنگی که بر مبنای وابستگی متقابل «مرکز» (آبادی)

و «پیرامون» (بیابان) بنیاد نهاده شده، به علت «انحصار ادبیات شهری» یا «تعصب ورزی شهری» در اسناد تاریخی به درستی بیان نشده است. با این که این شیوه استنتاج در مورد حجم عظیم مایه های فرهنگی مثل «ادبیات فارسی» نیاز به بررسی وسیع تر دارد، اما مؤلف، با احاطه کافی به موضوع، به بحث درباره جنبه های جغرافیایی بسنده نکرده و موفق شده است موقعیت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی مناطق کویری را مشخص تر ترسیم کند.

برای مؤلفان ایرانی دانشنامه، زندگی کردن در دوران مهاجرت فرصتی نصیبشان کرده است تا فرهنگ خویشان را از بیرون وطن مشاهده کنند، و در باطنشان خود آگاهی تازه ای نسبت به وطن پیدا کنند که معمولاً نزد مردم متمدن، به صورتهای مختلفی در می آید، به خصوص به صورت جستجوی هویت «خویشان» به طریق تأیید تداوم فرهنگی. این روند تأیید تداوم فرهنگی در خارج از وطن با تلفیق خود با منطق علمی در محیط تازه دید تحلیلی از «خویشان» را خواهی نخواهی همراه می آورد - شاید روا باشد که بگوییم ایرانیان با فرهنگ که زیستگاه همیشگی خود را ترک گفته اند، با طی کردن دگرگونیهای در حالات ظاهری و باطنی خود، امکانات بیشتری برای کسب این شعور عینیت گرایانه (Objective) پیدا کرده اند. به نظر من، اهمیت تدوین دانشنامه ایران در خارج از ایران در این جاست که این مرجع ایران شناسی حاصل تلاشهای این دسته از اهل علم ایران است که از طریق خروج از ذهنیت بومی و «عینی کردن خویشان» به ساخت علمی تری از بینش رسیده اند و محققان درجه یک جهانی نیز به این امر کمک کرده اند. تحقیقات اصیل علمی وقتی صورت می گیرد که در عمقش ذهن انتقادی همراه با هوشیاری عینیت گرایانه در کار باشد.

اتفاقاً در دفتر سوم و چهارم از جلد هفتم، حجمی قابل ملاحظه از مرجع به موضوع «مهاجرت و مسأله هویت قومی» اختصاص داده شده است. با توجه به این که در هیچ دوره تاریخ به اندازه امروز کشورها، شهرها خواه به عنوان مبدأ یا به عنوان مقصد مهاجرت تحت تاثیر مهاجرت بین المللی قرار نداشته اند و «مهاجرت» به جای خود مطلبی ست که ریشه های بسیار ژرف در تاریخ تحولات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشورها دارد، به نظر می آید که انتخاب این عنوانها در دانشنامه مناسب و به جاست.

در مدخل "deportation" (دفتر سوم از جلد هفتم) نمونه های تاریخی «ریشه کن کردن جماعتها و انتقال اجباری به محل دور» از زمان باستان تا دوره بعد از اسلام بررسی گردیده است که محور اساسی آن غالباً شیوه «کشورداری پادشاهان» است. تشریح تحلیلی مؤلفان درباره این موضوع تازگی دارد و مفید است، اما توضیحاتی که در مورد تعریف مفهوم اصطلاح deportation داده شده، به خصوص در ارتباط با مطلبی نظیر «تخته قاپو کردن

اینها» روشن نیست و کافی به نظر نمی‌رسد. به نظر من، مسأله اخراج دسته جمعی از «وطن (به معنای وسیع آن)» باید از طریق تعیین مفهوم «مرز» نزد هر جماعت مطرح بشود.

باز در ارتباط با موضوع مهاجرت، مدخل «demography» (دفتر سوم از جلد هفتم) نیز شامل مطالبی است که از چگونگی «مهاجرت‌های داخلی و خارجی» در کشورهای ایران، و افغانستان و تاجیکستان خبر می‌دهد. تازگی این بخش مفصل، که تقریباً ۲۰ صفحه از کتاب را در بردارد، در این است که اطلاعات آماری که این جا در مورد نمودهای سیاست‌های جمعیتی هریک از این سه کشور داده شده تجسمی از سیمای واقعی زندگی اجتماعی آنها را ارائه می‌کند و مطالبی در بر دارد که تاکنون در مراجع دیگر در دسترس محققان نبوده است.

مدخل «diaspora» (دفتر چهارم از جلد هفتم) که محتوای آن با مسأله مهاجرت مرتبط است، با استفاده از معنای تاریخی این اصطلاح که خاص پراکندگی قوم یهود در اقالیم بیگانه است، واقعیت «امواج مهاجرت» ایرانیان را در سراسر تاریخ ایران به تفصیل گزارش می‌دهد - (در ژاپن نیز در سالهای اخیر «diaspora» به معنای کلی «پراکندگی یک قوم در اقالیم بیگانه» به عنوان یکی از موضوعات مهم تاریخ فرهنگی مورد توجه بعضی محققان قرار داشته است). چون در بخش «دوره پیش از اسلام» که به نظرم به عنوان مقدمه خوبی برای همه بخش‌های این فقره است در وصف «پراکندگی قومی» ایرانیان بر جنبه حفظ هویت قومی با پیوستگی فرهنگی تأکید گردیده است، معلوم می‌شود که این جا مهاجرت قوم ایرانی نه فقط از لحاظ جا به جا شدن جغرافیایی بلکه از نظر فرایند تکیه بر تداوم فرهنگی و هویت خود نیز مطرح شده است. بخش «پراکندگی ایرانیان در دوره بعد از انقلاب» از این واقعیت حکایت می‌کند که شناخت محققان مهاجر ایرانی در این ایام که سالها از «انقلاب» گذشته به مرحله ای رسیده است که می‌توانند تاریخ مهاجرت خود را بدون تعصب و غرض ورزی تحلیل و تجزیه کنند.

قسمتی که اوضاع و احوال مهاجران ایرانی را در قلمرو ترکیه عثمانی یا قفقاز روسیه با استفاده از منابع آماری به دست می‌دهد یادآور نوشته‌هایی از ادبیات سالهای انقلاب مشروطه است که آن نیز خود نهضت ادبی مهاجران دوره قاجاریه بوده است. وضع کنونی مهاجران ایرانی ما را به تصدیق بصیرت بی نظیر متفکری دعوت می‌کند که در حدود صد سال پیش، در حالی که در سخت‌ترین وضع تحت ستم بوده است تا آخرین لحظه عمر ذهنیت انتقادی و اندیشمندش متوقف نگردد:

آه که عمری دراز می خواهد تا در به در شده های ایران و فرار کرده های از ظلم دسیپوت را که به خاک عثمانی و روس و هندوستان و عربستان و فرنگستان پناه برده اند دوباره جلب نموده به وطن عودت دهند، و این نمی شود مگر آن که امنیت و آسایش و راحت در وطن خویش ملاحظه کرده و میل عودت به مرزو بوم وطن اصلی کنند.

(از سه مکتوب، نوشتهٔ میرزا آقاخان کرمانی)

در حال حاضر که بعد از انقلاب اسلامی، در دانشنامه ایران ذخیره ای از نتایج کارهای جدی ایران شناسان جهان سال به سال اندوخته شده، انتظار می رود که این کار بزرگ علمی مورد استفادهٔ ایران شناسان سراسر جهان قرار بگیرد و این دانشنامه در تبادل نظرهای بین ایران شناسان جهان نقشی به سزا و سهمی بزرگ داشته باشد.

گروه فارسی، دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ژاپن

تورج نوروزی

شمس عناتی،

Shams C. Inati

"Ibn Sina and Mysticism":
Remarks and Admonitions
Columbia University Press,
New York, 1966, PP. 114.

ابن سینا و عرفان: اشارات و تنبیها

آنچه در پژوهشهای دههٔ اخیر دانشوری مغرب زمین دربارهٔ آراء، زندگی و آثار شیخ الرئیس ابوعلی سینا به چشم می آید گوناگونی مطالب و بعضاً تازگی رهیافتهای تحقیقاتی ست که بی شک ذخیرهٔ مطالعات فلسفی را در مغرب زمین غنی تر می سازد. دقیق شدن به سیر تاریخی نشر این گونه آثار جایگاه اهمیت هر پژوهش را در حیطهٔ تفسیر و تحلیل متون پایهٔ فلسفی ممتاز و مشخص می سازد.

با تکیه بر این نکته، در دههٔ اخیر چند اثر تأمل برانگیز در باب اندیشهٔ فلسفی ابن سینا نشر یافته اند که قبل از پرداختن به کتاب ابن سینا و عرفان از آنها یاد می شود.^۱ اولین اثر شایستهٔ ذکر شناخت خداوند ناشناختنی (۱۹۸۶) نوشتهٔ دیوید بورل ست که پژوهش نسبتاً پیراسته ای ست در تطبیق آراء اندیشمندانی چون ابن سینا، ابن میمون و توماس آکویناس در حیطهٔ فلسفهٔ خداشناسی.^۲ دیگر اثر، نوشتهٔ دیمتری گوتاس تحت عنوان «ابن سینا و سنت ارسطویی» ست که در آن از منطق ارسطویی و روش مشایی و عقلانی به عنوان مهمترین نحوهٔ برداشت فلسفی از آثار ابن سینا یاد می شود. گوتاس در

دانشنامهٔ ایرانیکا (ص ۷۹) نیز مقاله ای بس عالمانه در خصوص افکار ابن سینا ارائه می دهد که خواندندش خود غنیمتی ست.^۳ گودمن پژوهشگر دیگری ست که با کتاب خود ابن سینا به جنبه های جهانشمولی «وجودشناختی» فلسفی شیخ الرئیس می پردازد.^۴

خانم دکتر شمس عناتی که تا کنون آثاری چون بخش منطق از اشارات و تنبیهات ابن سینا (ترجمه ۱۹۸۴) و ترجمه و تحلیل فلسفتنا (*Our Philosophy*) محمد باقر صدر (۱۹۸۹) را در کارنامهٔ دانشوری خود دارد در کتاب اخیرش ابن سینا و عرفان، ضمن ترجمهٔ بخش عرفان کتاب اشارات و تنبیهات به بررسی و تحلیل مقولهٔ عرفان نظری از دید روش مشایی و عقلانی دستگاہ معرفت شناختی ابن سینا می پردازد.

در مقدمه، نویسنده با زبانی گویا و روشن دو مسألهٔ عمدهٔ پژوهشهای فلسفهٔ اسلامی را در مغرب زمین خاطر نشان می کند. یکی شیوهٔ مناسب تحلیل متون است و دیگری نحوهٔ کاربرد سنجیدهٔ انتخاب واژگان فلسفی به زبان انگلیسی. نمونه هایی که نویسنده از روند معادل یابی واژگان فلسفی ابن سینا در مقدمه ارائه می دهد خواننده را در پیگیری مطلب اصلی به ذوق آورده به کنج خلوت مطالعه می کشاند.

بخش بعدی «تحلیل متن» (*Textual Analysis*) اشارات و... ارزیابی انتقادی سه نمط (هشت، نه، و ده) بخش عرفان اثر ابن سینا را در بر دارد که از لحاظ دقت در امر تشریح و تحلیل بسیار مهم جلوه می کند، چرا که در تمامی این فصل، عناتی مفاهیم فلسفی/ عرفانی اشارات و... را همواره در ارتباط با سایر کتب و رسائل ابن سینا تفسیر و معنی می کند.

نمط نهم، «فی مقامات العارفين» (*The Stations of the knowers*) اساسی ترین فصل کتاب اشارات و تنبیهات است که به بیان مراتب و مقامات مختلف کشف و شهود عرفانی می پردازد. این کشف و شهود اشاره دارد به حالتی از الوایی روحی عارف در قالب جسمانی اش. این الوایش روحی همانا کشف یا رؤیت رمز و راز هستی و تجلیات گوناگون دستگاہ سرمدی در قلب عارف است. در تحلیل این «نمط»، عناتی به شرح و بسط دیگر رسالهٔ عرفانی ابن سینا سلامان و ابدال روی می آورد که تمثیلی ست از مفهوم «نهای عرفانی». ابدال نماد عارفی ست که قادر است به متبهی درجهٔ سلوک عرفانی خویش نائل شود. به دیگر سخن ابدال معرفت نهایت بینش معنوی ست، حال آن که سلامان معرفت نفس عارف و تعلقات دنیوی او می باشد. تحول معنوی ابدال در رسالهٔ ابن سینا به مثابه گذر از عقل «نظری» به عقل «مستفاد» است. ابن سینا معتقد است که عارف به عقل مستفاد نائل می گردد چون نفس ناطقه اش به کمال خود رسیده و توانایی آن را دارد که مستقیماً از

عقل فعال که همانا جبرئیل است کسب فیض نماید. در دیگر مبحث این فصل، نویسنده مفاهیمی چون زاهد و عابد و عارف را مورد تفسیر قرار می دهد. ابن سینا معتقد است که برخی از این مفاهیم قابل جمع اند ولی از چگونگی تلفیق آنها با هم سخنی نمی گوید. ناچار می توان نتیجه گرفت که زهد و عرفان و یا عبادت و عرفان قابلیت تلفیق با یکدیگر را دارند. نکته سزاوار تأمل آن است که حق جوئی عارف انگیزه ای جز کشف نفس حق ندارد. عبادت «حق» خود شریف ترین و بی پیرایه ترین عبادت است که نه از روی ترس و واهمه انجام می گیرد و نه از روی هوا و هوس. همان گونه که مسیر حق جوئی عارف بر اساس «حرکتی» استوار است در درون خود، حق نیز «حرکت» وجود دارد. منتهی جزئیات کیفی این «حرکت» (motion) را ابن سینا ذکر نمی کند، چرا که برای بیان آن محتاج «زبان» (language) است که مقوله ای این جهانی ست در حالی که حرکت درون حق ماورای امور دنیایی ست و به واسطه زبان قابل شرح و بیان نمی باشد.

عناتی می پرسد که اگر چنین است اصلاً چرا ابن سینا مقوله حرکت را مطرح می کند. پاسخ البته قدری مبهم ابن سینا این است که شرح و فهم این مقوله فقط از طریق «تفکر خلاق» (imagination) که خود قوه ای از زبان است میسر است و این یکی چیزی جز تجربیات عرفان عملی و کشف آئی حقایق ماوراء الطبیعه نمی باشد.

به دیگر سخن ابن سینا معتقد است که زبان معمولی بشری برای ابراز و القاء حقایق سرمدی الکن است، لذا باید به اشاره و تمثیل و نماد روی آورد. تمامی نمط نهم بخش چهارم اشارات و تشبیهات به مقوله شهود عرفانی اختصاص دارد و عناتی در تحلیل خود از این نمط به تأثیر آراء عرفانی ابن سینا بر دیگر متفکرین اسلامی اشاره می کند. وی تأثیر ابن سینا بر ابن طفیل را امری مهم به شمار می آورد چرا که نامبرده در رساله حی بن یقظان خویش که تضمینی از کار ابن سیناست به نقد نظریات فارابی و ابن باجه پرداخته و رهیافت آنها را در تبیین کشف و شهود عرفانی ناقص و نارسا قلمداد می کند. گرچه در آثار ابن باجه و ابن العربی از تأثیرات ابن سینا سخنی نرفته است در آثار متأخر فلسفه اسلامی به ویژه در مکتب اصفهان رد پای شیخ الرئیس را در فلسفی بیان کردن تجربیات عرفانی می توان یافت که عناتی به آن نمی پردازد. البته ابن سینا مانند غزالی یا سهروردی نشانه ای از تجربیات عرفانی خویش ارائه نمی دهد ولیکن در قالب نماد و استعاره از مکاشفاتی یاد می کند که جز بازتابی از تجربه عملی اش نمی تواند تفسیر گردد. عرفان در قاموس ابن سینا همانا تکمیل کارکرد فیلسوف بودن است، هرچند که هر دو مقوله روشی کاملاً متمایز از یکدیگر را دنبال می کنند، یکی از اشراقات آئی در قالب علم حضوری سخن می گوید و

دیگری شناخت حقایق معنوی را از قبیل براهین عقلی دنبال می کند. این که شیخ الرئیس اصلاً می تواند عارف قلمداد شود یا نه، بستگی به این عامل دارد که رابطه بین فلسفه و عرفان را در آراء او چگونه می توان رقم زد. در این خصوص عنایتی به درستی معتقد است که مآلاً در او پسین مرحله شناخت حقیقت فلسفه و عرفان به گونه ای همزمان عمل می کنند. با این که ابن سینا در درجه اول فیلسوف پنداشته می شود، عدم اقرار رسمی اش به مکاشفات عارفانه، قدری به جو ضد عرفان زمانه اش مرتبط می شود. مضافاً به این که در اواخر اشارات و تنبیهات او بیم آن را دارد که عرفان نظری و آزاداندیش او مورد سوء تعبیر واقع شود. به هر حال عنایت به این اندیشه که کمال فلسفی به عرفان می انجامد آغازگر سیر تلفیق فلسفه و عرفان در تاریخ اندیشه فلسفی عرفا و فیلسوفان مسلمان ایرانی از ابن سینا تا صدرالدین شیرازی است. عنایتی بدون ذکر این سیر تاریخی در روش تحلیل خود از متن اشارات و تنبیهات بین ابن سینا ناشر متن (emitter) و گیرنده متن که خودش باشد (reciever) ارتباطی بازتابنده (reflexive) ایجاد می کند تا هم متن ابن سینا و هم تفسیر عنایتی به سان آینه یکدیگر جلوه کنند و از این طریق نه تنها ریشه های تلفیق و بستگی بین فلسفه و عرفان را از راه بیان فلسفی الهامات عرفانی آشکار گردانند بلکه اهمیت تاریخی شیخ الرئیس ابن سینا را به عنوان یکی از پیشتازان بینش عرفانی بازشناسند. همچنین شایسته ذکر است که دانشورانی که با شیوه نثر موجز ابن سینا در اشارات... آشنایی دارند، روانی مفاهیم و انتقال همان ایجاز را در ترجمه به نحو بسنده و چشمگیری مشاهده خواهند کرد. تنها کاستی این کتاب نفیس یک واژگان فلسفی/ عرفانی ضمیمه می باشد تا دقت و حسن انتخاب نویسنده را در القاء مفاهیم اشارات و تنبیهات برجسته سازد.

مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه یوتا، سانت لیک سیتی

اردیبهشت ۱۳۷۶

پانویسها:

۱- شاید خالی از لطف نباشد که سوای پرداختن به این گونه آثار در مغرب زمین به کتابی نیز اشاره شود که در سال ۱۹۸۵ در آنکارا، ترکیه تحت عنوان سه متفکر ترک عالم اسلام: مقوله «وجود» اندر آراء و اندیشه های ابن سینا، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی توسط آقای فخرالدین الگور از طرف وزارت فرهنگ و جهانگردی ترکیه در ۱۳۶ صفحه به چاپ رسیده است (Fahrettin Olguner. Üç Türk-Islam Mutefekkeri: Ibn Sina, Nasireddin Tusi dusuncesinde varolus). احتمالاً در آینده ای نزدیک متفکرانی چون سهروردی، صدرالدین شیرازی، سید حیدر آملی، شیخ محمود شبستری و ملاحادی سبزواری... نیز به فهرست آقای فخرالدین الگور خواهند پیوست!

گرچه این گونه برخورد از سویی حاکی از تعصب و رزیهای قومی ست از سوی دیگر به قول فریدون آدمیت،

آشفتنگی فکر تاریخی و ناوارستگی علمی و پژوهشی امثال این گونه نویسنده را می‌رساند. جالب است که در کتاب «ابن سینا و عرفان» صراحةً به تبار ایرانی شیخ الرئیس اشاره می‌شود.

David Burrel, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, -۲
Notre Dame, Ind.: University & Notre Dame Press, 1986.

Dimitri Gutas. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to* -۳
Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden; New York: E. J. Brill, 1988.

Lenn, E. Goodman. *Avicenna*, London: Routledge, 1992 -۴

گلگشتی در آثار فارسی

شاهنامه، دفتر پنجم

به کوشش جلال خالقی مطلق (مجموعه متون فارسی، زیر نظر احسان یارشاطر، سلسله نو، شماره ۱)، کالیفرنیا، نیویورک (Mazda Publishers, P.O.Box 2603, Costa Mesa, CA 92626)، ۱۳۷۵/۱۹۹۷، صفحات: ۵۸۵، بها (۴)

فهرست مطالب دفتر پنجم شاهنامه فردوسی بدین قرار است: یادداشت، دستنویسهای اساس تصحیح این دفتر، مآخذ دیگر، برخی از نشانه ها، دستنویسهای دیگری که بررسی شده اند، و سپس: لهراسپ، پادشاهی لهراسپ صد و بیست سال بود (۹۱۳ بیت)؛ گشتاسپ، پادشاهی گشتاسپ صد و بیست سال بود: داستان جنگ گشتاسپ با ارجاسپ (۱۵۳۷ بیت)؛ داستان هفتخان اسفندیار (۸۴۹ بیت)؛ داستان رستم و اسفندیار (۱۶۷۲ بیت)؛ داستان رستم و شاد (۳۴۸ بیت)؛ بهمن، پادشاهی بهمن شست سال بود (۱۶۰ بیت)؛ همای، پادشاهی همای چهار آزادی و دو سال بود (۳۲۲ بیت)؛ داراب، پادشاهی داراب دوازده سال بود (۱۳۶ بیت)؛ دارا، پادشاهی دارا چهارده سال بود (۴۵۹ بیت)؛ و بعد فهرستها: فهرست نام کسان، فهرست نام جاها.

دفتر یکم شاهنامه ابوالقاسم فردوسی در سال ۱۳۶۶ به کوشش دکتر جلال خالقی مطلق استاد دانشگاه هامبورگ، و به همت استاد احسان یارشاطر رئیس مرکز ایران شناسی دانشگاه کلمبیا، در امریکا منتشر گردید، اینک با چاپ و نشر دفتر پنجم آن، قسمت اساسی و مهم شاهنامه برای اولین بار در جهان، با استفاده از تمام نسخه های خطی معتبر و کهن موجود شاهنامه، در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است.

در یادداشت کوتاه ویراستار می خوانیم که «دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری که در نیمه نخستین شاهنامه [چهار دفتر پیشین] دستنویس اساس ما بود در واقع با پادشاهی کیخسرو به پایان می رسد و از نیمه دوم شاهنامه تنها خطبه پادشاهی لهراسپ را دارد [...]». با پایان یافتن دستنویس فلورانس، در نیمه دوم شاهنامه اساس ما دستنویس لندن مورخ ۶۷۵ هجری ست که فعلاً پس از دستنویس فلورانس کهنترین دستنویس شناخته شده شاهنامه است، اما ما، همچنان که در نیمه نخستین شاهنامه همیشه ضبط اقدم را اصح نگرفته ایم، در نیمه دوم شاهنامه نیز از این روش خود که نکات اصلی آن را در پیشگفتار دفتر یکم آورده ایم، بیرون نرفته ایم».

وی می افزاید که «از دفتر سوم، بر پایه تجربه ای که در طی تصحیح دو دفتر نخستین به دست آورده بودیم تغییری در گروه بندی دستنویسهای خود دادیم بدین سان که از میان ۱۵ دستنویس ۶ نای آنها را که از اعتبار بیشتری برخوردار هستند جزو گروه اصلی قرار دادیم و نه نای دیگر را جزو گروه غیر اصلی. البته این ارزیابی نسبی است [...]». به هر حال، این اعتبار نسبی و گردنده دستنویسها، ما را بر آن داشت که بیش از نود درصد از ضبطهای دستنویسهای غیر اصلی را نیز در پایین صفحات ثبت کنیم، و به ویژه از دفتر پنجم جز در مواردی بسیار اندک، ضبط دستنویسهای غیر اصلی را نیز به دست داده ایم [...]». در نتیجه، کار تصحیح بر پایه ۱۵ دستنویس انجام گرفته است. به علاوه همه جا ترجمه عربی بنداری را نیز آورده ایم، و نیز از ضبط برخی بیتهای شاهنامه در آثار دیگر نیز یاد کرده ایم.

دفتر ششم شاهنامه به بعد مربوط می شود به دوران تاریخی شاهنامه یعنی حمله اسکندر، اشکانیان، ساسانیان، و حمله تازیان مسلمان به ایران.

چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد

نوشته دکتر محمد علی همایون کاتوزیان، نشر مرکز (خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴، تهران ۱۴۱۴۶)، صفحات: ۲۳۲، بها ۶۹۰ تومان.

کتاب با «یادداشت نویسنده» آغاز می شود و سپس چهارده مقاله در زیر چهار عنوان بدین شرح در کتاب آمده است:

ادبیات: «در باره جمال زاده و جمال زاده شناسی»؛ «جگونگی شاعر و شعر او»، «سبک مارکزی و رئالیسم سحر آمیز»، «ادبیات سیار».

اجتماع: «مشکلات توسعه سیاسی در ایران»؛ «ذکر بر دار کردن حسنک وزیر»؛ «ملاحظاتی درباره انتقادات آقای غنی نژاد از مقولات دموکراسی ایرانی و سوسیالیسم ایرانی»؛ «نامه رسانی و مقوله سیاست» (به مناسبت سالروز درگذشت خلیل ملکی).

فلسفه: کارل پوپر و رئالیسم انتقادی»؛ «کارل پوپر و فقر تاریخ گرایی».

اقتصاد: «رد الگوی برده داری - فنودالیزم - کاپیتالیسم در تحولات تاریخی ایران»؛ «دموکراسی و رشد و توسعه اقتصادی در ایران»؛ «نفت و توسعه اقتصادی در خاورمیانه»؛ «اقتصاد، اجتماع و رشد جمعیت».

دکتر کاتوزیان در «یادداشت نویسنده» توضیح داده است که «این مجموعه مقالاتی است که در دو سه سال گذشته در نشریات گوناگون به چاپ رسیده اند. گمان نمی رود که موضوع و مضمون این کتاب و مقالات گوناگونی که حاوی آنهاست در سطح کلی به توضیحات بیشتری نیازمند باشد. و جزئیاتی هم که احتمالاً نیازمند به توضیح است فقط پس از انتشار کتاب، و اظهار نظر خوانندگان روشن خواهد شد...».

برخی از مقاله های این کتاب در اصل به زبان انگلیسی و برای ارائه در کنفرانس یا سمینار خاصی تهیه شده بوده است که به توسط افرادی که نامشان در هر قسمت آمده به فارسی ترجمه گردیده است.

مقاله های این کتاب مانند دیگر نوشته های آقای محمد علی همایون کاتوزیان خواندنی و آموختنی است چه همه از سر بصیرت به رشته تحریر در آمده است.

خرده مقالات، جزوه ۴: شماره های ۳۰ - ۳۷

نوشته بیژن غیبی، انتشارات نمودار (Bielefeld, Germany)، ۱۹۹۷، صفحات (از ۲۳۴ تا ۳۳۲)، بها (۴)
این چهارمین جزوه خرده مقالات است که در آن هشت مقاله تحقیقی جالب توجه به چاپ رسیده است
بدین شرح:

- ۱- «چشمه خورشید» (ترجمه مقاله ای از V.F. Buchner در *Acta Orientalia*، سال ۱۹۲۴)
در باره اصطلاح چشمه خورشید و به عربی عین الشمس، همراه با ذیلی از مترجم؛ ۲- «سرود مروارید» که
به عقیده نولدکه تاریخ سروده شدن آن قدیمی تر از بنیانگذاری شاهنشاهی ساسانی ست، با ترجمه متن آن
به فارسی؛ ۳- «دستی از غیب»، با اشاره به عبارت «برو، دست خدا به همراهت» در فارسی و توضیح این که
سابقه این پندار که خدا همچون انسان است قدیمتر از قرآن است؛ ۴- «در شهر گرداندن»، درباره این که
در ایران قدیم و به طور کلی در مشرق زمین در مواردی محکوم را قبل از تبعید یا اعدام در شهر می گرداندند، با
ذکر شواهد تاریخی؛ ۵- «حدیثی از پیغمبر در نهی گریستن بر مردگان» ترجمه مقاله از Fritz Meier
است درباره حرام ساختن نوحه خوانی از سوی پیامبر اسلام و ذکر احادیث مشابه، و ترتیب غریب الفاظ حدیث
اصلی در کتب شش گانه حدیث و...؛ ۶- «اشک دان»، در این مقاله نوشته خانم Donaldson درباره جمع
آوری اشکها می که به یاد واقعه کربلا ریخته می شده است در اشکدان، ترجمه گردیده است همراه با
توضیحاتی؛ ۷- «امر د بازی در ایران» این مقاله مفصل مستند خواندنی سی صفحه ای را فقط در خارج از
ایران می توان به چاپ رسانید. به یقین تاکنون چنین تحقیقی با این جامعیت انجام نشده است؛ ۸- «در
پیرامون ادبیات فارسی در قرن نوزدهم»، ترجمه مقاله کوتاهی ست از Alexander von Kégl که در سال
۱۸۹۳ در ZDMG چاپ شده است.
خرده مقالات را با بد به دقت خواند.

خاطرات یک فرهنگی

نوشته محمد صدیق اسفندیاری، نشر کتاب، لوس آنجلس (1413 Westwood Blvd., LA, CA) 90024، ۱۹۹۷، صفحات: ۴+۱۴۶+۶ تصویر، بها (۴)

کتاب با نوشته کوتاهی زیر عنوان «کلاس آفتاب، مهرماه ۱۳۳۶، پنجم ادبی دارالفنون» به امضای آقای
محمد علی سپانلو یکی از شاگردان سابق آقای صدیق اسفندیاری آغاز می شود، و بعد پیشگفتاری در یک
صفحه و نیم به قلم نویسنده خاطرات می آید که در آن نویسنده با فروتنی تمام می نویسد که این کتاب کوچک
« بیان کننده مسائل علمی، ادبی، هنری، تاریخی، سیاسی یا مذهبی و مسلکی نیست که [۰۰۰] بر میزان دانش
شما بیفزاید و دریچه تازه ای را به روی شما بگشاید بلکه مانند هر نوشته دیگری به یک بار خواندن
می آرزود...». وی می نویسد که در یوش یکی از روستاهای شمال ایران متولد شده، پدرش فرهنگی بوده و او
نیز شغل پدر را انتخاب کرده است و قریب چهل سال دبیر زبان و ادبیات فارسی بوده است. او در این کتاب
کوشیده است حوادثی را که در چارچوب تشکیلات فرهنگ و آموزش و پرورش ایران می گذشته است تا
آن جا که «خود شاهد ناظر آنها بوده است» بیطرفانه بازگو کند. وی صرفاً اثرات مثبت و منفی اعمال افراد

را «در ارتباط با مدرسه و معلم و شاگرد و هر آنچه با کار آموزش و پرورش بستگی» دارد مطرح ساخته است. از خدمتگزارانی که کارهای مثبت بیشتری انجام داده اند نام برده است، اما از معرفی نادرستان و ناراستان پرهیز کرده است.

نویسنده نخست به «یوش» زادگاه خود پرداخته که نیما یوشیج نیز از همان روستا بوده است. اطلاعاتی که آقای صدیق اسفندیاری درباره یوش و خانهای آن جا نقل کرده است در جای دیگر ندیده ام. او در زیر عنوان «شاخه های اسفندیاری» به این موضوع نیز اشاره می کند که چون در زمان رضاشاه القاب و عناوین حذف گردید، صاحبان القاب خانواده اسفندیاری ابتکاری به خرج دادند و قسمتی از لقب را به نام خانوادگی خود افزودند مانند: عدل اسفندیاری، یمین اسفندیاری، نوری اسفندیاری، صدیق اسفندیاری، اسفندیاری نوری... وی پس از آن که «پدر شعر نو» را به اختصار معرفی کرده است، «به زبان و آداب و رسوم یوش» نیز پرداخته و اطلاعات جالبی در اختیار خواننده قرار داده است مانند این که در این لهجه، کوزه های گلی به نسبت کوچکی و بزرگی نامهای گوناگون دارند: دمک، دنگر، پیلک، کلا، دوشن، تا به. گوسفند نیز بر حسب سن و سال و نوع به این نامها خوانده می شود: وره یا ورکا (بره) سیلک (یک ساله)، ما کاوی (بره ماده دو ساله)، گسن (گوسفند)، نر کاوی (بره نر دو ساله)، بخته (گوسفند نر سه ساله)، نر (از سه سال به بالا). بز نیز اسامی گوناگونی دارد: بزگله (بزغاله)، ما کهار (بزغاله ماده دو ساله)، کل کهار (بزغاله نر دو ساله)، کل (بز نر از سه سال به بالا) بیل بز (بز بدون شاخ)، و ته (بز نر پیشرو گله). وی برخی از ترانه ها و فملویات و متلها و مثلهای مردم یوش را هم با ترجمه فارسی آن نقل کرده است.

مؤلف سپس از رفتن خود از یوش به تهران سخن گفته است و از مجلس مؤسسان اول، تاجگذاری رضاشاه پهلوی، تغییر کلاه و لباس، هزاره فردوسی، پیشاهنگی، کشف حجاب، که همه مقارن با تحصیل او در تهران بوده است، و آن گاه از آغاز تحصیل خود در دانشگاه، و بعد آغاز تدریس خود در دبیرستانها.

نویسنده به موازات خاطرات فرهنگی خود، در هر مورد به حوادث سیاسی ایران نیز در آن روزگار اشاره ای کرده است مانند: سوم شهریور ۱۳۲۰، تشکیل حزب، ۱۷ آذر ۱۳۲۱، اثرات ورود قوای متفقین. و در زیر عنوان «رئیس جدید دبیرستان البرز» به نقش مهم دکتر محمد علی مجتهدی استاد دانشکده فنی در ریاست آن دبیرستان اشاره می کند که چگونه با همکاری عده ای از همکارانش توانست آن مدرسه شلوغ را سر و سامانی بدهد. محاسن مدیریت دکتر مجتهدی را بر شمرده است ولی از گفتن این امر دریغ نکرده است که وقتی وی چند تن از معلمان ادبیات فارسی آن دبیرستان را از کار برکنار کرد، نویسنده کتاب دیگر در آن دبیرستان تدریس نکرد.*

او از جامعه لیسانسیه های دانشسرای عالی، نهضت ملی شدن نفت نیز یاد کرده است، و کارهای وزیران

* هنگامی که سرگرم نوشتن این سطور بودم خبر شدم دکتر محمد علی مجتهدی استاد دانشکده فنی تهران و رئیس پیشین دبیرستان البرز در روز ۱۲ تیر ۱۳۷۶ (۳ ژوئیه ۱۹۹۷) در شهر نیس فرانسه درگذشته است. نویسنده این سطور در سالهای ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۶، در زمان ریاست دکتر مجتهدی، در دبیرستان البرز به تدریس زبان و ادبیات فارسی اشتغال داشت. ناگفته نماند که دکتر مجتهدی پس از سالها تدریس در دانشگاه تهران و خدمت در دبیرستان البرز پس از انقلاب اسلامی از کار برکنار شد!

فرهنگ (آموزش و پرورش بعد) را مورد بررسی قرار داده است.

قسمت‌هایی از این خاطرات مأموریت‌های اداری نویسنده است برای انجام کاری معین در تهران یا شهرستانها یا در خارج از کشور که هیچ یک از آنها خالی از نکته ای عبرت آموز نیست. نویسنده جای جای مسائل خانوادگی خود را نیز در کتاب به اختصار آورده است.

نویسنده کتاب که اینک در لوس آنجلس نزد فرزندانش به سر می برد، با دقت مسائل ایرانیان را در آن شهر مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است و از جمله به کسانی اشاره می کند که در آن شهر در پی تغییر خط فارسی هستند. آقای صدیق اسفندیاری به عنوان معلم زبان و ادب فارسی به هموطنان خود هشدار داده است که برای جلوگیری از این خطر این که در حال بروز و ظهور است بپایبند.

تن پهلوان و روان خردمند

پژوهشهایی تازه در شاهنامه، ویراسته شاهرخ مسکوب، ناشر: طرح نو، تهران ۱۳۷۴، صفحات: ۲۳۶،

بها: ۶۴۰ تومان

کتاب مشتمل است بر یادداشت ویراستار (ص ۷-۹) و این مقاله ها: «اخلاق پهلوانی و اخلاق رسمی در شاهنامه فردوسی»: شارل هانری دوفوشکور (۱۰-۱۶)؛ «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»: عباس زریاب خویی (۱۷-۲۹)؛ «بخت و کار پهلوان در آزمون هفت خان»: شاهرخ مسکوب (۳۰-۶۳)؛ «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه»: جلال خالقی مطلق (۶۴-۹۳)؛ «نکاتی چند درباره تعابیر عرفانی شاهنامه»: محمد علی امیر معزی (۹۴-۱۰۲)؛ «بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی»: هرمز میلانیان (۱۰۳-۱۲۰)؛ «مبانی و کارکردهای شهر یاری در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران»: باقر پرهام (۱۲۱-۱۵۰)؛ «کاوه آهنگر به روایت نقالان»: جلیل دوستخواه (۱۵۱-۱۷۸)؛ «داستان زال از دیدگاه قوم شناسی»: حسین اسماعیلی (۱۷۸-۲۲۸)؛ نما به (۲۲۹-۲۳۶).

آقای شاهرخ مسکوب در «یادداشت ویراستار» می نویسد، هنگامی که یونسکو سال ۱۹۹۰ را به بزرگداشت شاهنامه اختصاص داد و در داخل و خارج ایران جلسه های سخنرانی، سمینارها و یادبودها تشکیل شد، «انجمن فرهنگ ایران» در پاریس نیز به من پیشنهاد کرد که به قصد بررسی شاهنامه و بزرگداشت فردوسی برنامه ای را تعهد نمایم. پس از تهیه مقدمات «سخنرانیها و جلسه «میزگرد» در روزهای ۲۴ و ۲۵ فروردین ۱۳۷۰ (۱۳ و ۱۴ آوریل ۱۹۹۱) [...] در تالار دانشگاه سوربن (پاریس سوم) برگزار گردید و جلسه اول با سخنرانی دوفوشکور، به عنوان میزبان، گشوده شد...».

خواننده دوستدار شاهنامه در هر یک از مقاله های این کتاب نکته های تازه ای می یابد. در این مقاله ها کمتر موضوعی مورد بحث قرار گرفته است که تکراری بنماید - چنان که زنده یاد عباس زریاب خویی با بررسی دقیق مقدمه شاهنامه به این نتیجه رسیده است که در این مقدمه نیز دست برده و آن را به صورتی دگرگون عرضه کرده اند. او با دلایل متعدد ثابت می کند که «... جهان بینی فردوسی، بنا بر این مقدمه، همان جهان بینی اسماعیلی است که در کتب معتبر اسماعیلی، با اندک اختلاف، به تفصیل مذکور است و با عقاید اسلام سنتی و شیعه امامیه و شیعه زیدیه سازگار نیست. همین مقدمه در صورت اصلی آن - که متاسفانه

در دست نیست - چه بسا سبب شده است تا فردوسی مورد پسند دستگاه درباری سلطان محمود غزنوی قرار نگیرد و یکی از مشایخ طوس از پذیرفتن جنازه او در گورستان مسلمانان جلوگیری کند. زیرا اسلام اهل شیعۀ زیدی و امامی را کافر و خارج از دین نمی شناسد، اما اسماعیلیه را «ملاحده» و کافر می شناسد...» (ص ۲۸-۲۹).

نامه های دکتر مصدق

گردآورنده: محمد ترکمان، نشر هزاران، تهران (صندوق پستی ۱۵۸۷۵/۳۱۵۶، ۱۳۷۴، صفحات: ۴۳۲، بها (۴))

کتاب با نامه مورخ ۱۳۳۰/۵/۹ دکتر مصدق به اداره کل باستان شناسی آغاز می شود که همراه آن یک جلد قرآنی را که ملک عبدالله پادشاه اردن به وی هدیه کرده بوده است به اداره باستان شناسی فرستاده و خواسته است آن را در گنجینه قرآن در منظر عموم قرار دهند، و پاسخ وزیر فرهنگ به آن. سپس فهرست نامه ها: (ص ۵-۲۳)؛ مقدمه گردآورنده (۲۵-۳۲)؛ نامه های دکتر مصدق (۳۳-۳۷۷)؛ فهرست موضوعی نامه ها (۳۷۹-۳۹۴)؛ چند دستخط دکتر مصدق (۴۱۳-۴۱۸)؛ تصاویری از دکتر مصدق (۴۱۹-۴۲۴)؛ فهرست اعلام (۴۲۵-۴۳۳).

گردآورنده می نویسد «در این مجموعه تعداد ۵۵۳ نامه و دستخط از دکتر محمد مصدق رهبر نهضت ملی ایران و یکی از مفاخر شرق و دنیای اسلام تقدیم علاقه مندان می گردد».

«آغازین مکتوب تاریخ ۲۰ جمادای الثانی ۱۳۲۷ ه. ق. (= تیر ۱۲۸۸ ه. ش.) را بر پیشانی دارد و فرجامین مراسله در اسفندماه ۱۳۴۵ ش.، چند روز قبل از درگذشت آن مرد بزرگ تحریر شده است».

«طیف وسیعی از افراد و جمعیتها مخاطب این نامه ها می باشند که از جمله از: دوستان، اعضای خانواده، دولتمردان داخلی و خارجی، عالمان دینی، مطبوعات، همراهان و مبارزان، مخالفان نهضت ملی و عوامل حکومتهای منبعث از کودتای انگلیسی - امریکایی و ارتجاعی ۲۸ مرداد ۳۲ و... می توان نام برد. در تعبیر سنت تاریخی و ادب ایران زمین، اکثر این نامه ها ذیل عناوین: اخوانیات، دیوانیات، و سلطانیات شناخته می شده است».

آقای ترکمان می نویسد: «برای تسهیل کار علاقه مندان و پژوهشگران، افزون بر فهرست عناوین و اعلام، فهرست موضوعی نیز استخراج و ضمیمه می باشد...».

کتاب برای کسانی که به پژوهش در تاریخ معاصر ایران سرگرمند، به یقین مفید است. ناگفته نماند که «فهرست موضوعی» کتاب کار مراجعان را بسیار تسهیل می کند.

۵۵ سند فارسی از دوره قاجار (گنجینه اسناد فارسی، شماره ۱)

به کوشش هاشم رجب زاده و کوئچی هاندا، انجمن مطالعه زبانها و فرهنگهای آسیا و آفریقا (ILCAA)، دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ۱۹۹۷، صفحات ۱۵۸+۲، بها (۴)

چگونه این اسناد به دست آمده است؟ آقای دکتر هاشم رجب زاده در مقدمه کتاب می نویسد «چندین

سال پیش [۱۰۰] در جستجوی کتابی قدیمی بودم که فروشنده گفت که یک دسته کاغذ کهنه در قزوین یا کاشان یافته است. نگاهی تند به چند برگ آن انداختم و چون مجال دیدن و خواندن نبود تقریباً چشم بسته بها را دادم و کاغذها را گرفتم. سر فرصت که به مرور در نوشته ها نشستم از تنوع مطالب آن به شوق آمدم. چند صد برگ کاغذ بود حاوی نمونه هایی از هرگونه امور حقوقی که در شرع و عرف معمول و در رابط اجتماعی مرسوم است، با شماری مکاتیب رسمی مانند فرامین و ارقام و عرایض. این مجموعه ظاهراً بخشی از با یگانی یکی از حکام شرع مرجع امور حقوقی مردم در دوره قاجاریه بوده است...» و بعد «در پی مشورت با دوست فاضل گرامی ام آقای کوئچی هاندا محقق تاریخ صفوی و استاد مؤسسه مطالعات و تحقیقات زبانها و فرهنگهای آسیا و آفریقا [۱۰۰] مناسب دیده شد که دفتر نخست از این مجموعه که با لطف و همت ایشان انتشار می یابد فرامین، ارقام و نامه های رسمی و اسناد دیگر مرتبط با وضع حکومت باشد، و بخشهای دیگر به تدریج در دفترهای جداگانه به تناسب موضوع مرتب و منتشر شود...».

کتاب مشتمل است بر: مقدمه؛ تذکر؛ اسناد: ۱- فرامین و رقمها برای مأموران ولایات؛ ۲- نامه وزیر به مأمور وزارت امور خارجه؛ ۳- سفارشات برای مأموران و بازرگانان؛ ۴- امور نظامی، به ویژه توپخانه؛ ۵- مالیات بندی و سر بازگیری؛ ۶- وضع فوج و سربازان؛ ۷- مالکیت دهات- ارباب و رعیت؛ ۸- مصالحه در دعوی خونبها و خسارت؛ ضمیمه: ۱- حکام قزوین؛ ۲- حکام کاشان؛ ۳- سجع مهر شاهان قاجار؛ ۴- وضع روستاها؛ ۵- یادداشت های یک مستوفی.

سالهاست که ژاپن به صورت یک قطب معتبر شرق شناسی و ایران شناسی درآمده است. ملتی که در جنگ دوم جهانی با مبارزان اتمی به توسط امریکا تسلیم بلاشرط شد، امروز در زمینه های مختلف یکه تاز است، و ما ایرانیان چه؟ نظامی گنجوی پاسخ این پرسش را به صراحت داده است:

گر به سخن کار میسر شدی کار نظامی به فلک بر شدی!

شمع جمع، شرح و تفسیری بر بخشی از غزلیات امام خمینی (قُدس سرّه الشریف)

شرح و تفسیر: محسن بیبا، ناشر: مؤسسه اطلاعات، تهران، ۱۳۶۸، صفحات: ۱۷۲، بها هفتصد ریال

شارح غزلیات، در مقدمه کوتاه کتاب به این موضوع اشاره می کند «مشکلی که در راه درک مفاهیم عرفانی در لسان شعرا هست، اصطلاحاتی است که معمول در لسان آنهاست. این اصطلاحات در قالب الفاظی است که عامه برداشته از آنها غیر از آن است که مورد نظر و کاربرد شعراست... از نظر آنها میکند جز دکه شراب فروشی و می جز شراب انگور تحریم شده از طرف شرع مقدس نیست.» وی کتاب را بدین منظور تألیف کرده است که به خرده گیران به غزلیات آیت الله خمینی پاسخ بدهد که می، شراب، ساغر، باده، میکده، و مستی در شعری چیزهایی نیست که خرده گیران می اندیشند. او می افزاید که: «از مراجع عظام افراد بسیاری بوده اند که از این اصطلاحات استفاده کرده و در کلام منظوم خود آنها را به کار برده اند که در این مجموعه با نام بعضی از آنها آشنا خواهید شد. در حقیقت حضرت امام تنها نیست که می گوید: «در میخانه گشاید به رویم شب و روز». بوده اند افرادی از همین آیات عظام که بحث باده پرستی، میخوارگی و مستی را گسترده تر و بازر مطرح کرده اند. قابل توجه است ببینیم یکی از همین روحانیون روشن ضمیر می گوید:

اساس عالم هستی، بساط باده پرستی اگر نداشت، ندانم چه داشت عالم هستی!»
 در این کتاب تنها هشت غزل آیت الله خمینی شرح و تفسیر شده است، هر غزل در هشت تا پانزده شانزده صفحه، و در پایان کتاب فهرست آیات شریفه قرآن، فهرست روایات و احادیث، فهرست اصطلاحات، فهرست کتابها، فهرست اشعاری که به عنوان شاهد در این مجموعه آمده است و فهرست اعلام چاپ شده است.

آنچه در شرح و تفسیر این هشت غزل آمده، همان مطالبی است که در شرح و تفسیر هر غزل عرفانی دیگری تاکنون نوشته شده است.

دیوان باباطاهر عریان

به کوشش دکتر سعید سلطانی یکتا، به خط مجید فدا بی منش، انتشارات سرور، قم، ۱۳۷۴، صفحات: ۱۳۶، بها ۱۶۵۰ تومان

کتاب مورد بحث از جمله کتابهایی است که در ده پانزده سال اخیر با کاغذ و چاپ و جلد درجه یک، و با تذهیب و خط خوش یکی از خطاطان ایران به چاپ می رسد و به جز زیبایی و نفاست، از نظر علمی تقریباً ارزش چندانی ندارد. در این حرفی نیست که کتاب بسیار زیبا از چاپ در آمده است و صفحه یا صفحاتی از آن را می توان قاب و زینت بخش اتاق کرد.

کتاب چاپ قم است و نخستین صفحه آن با این رباعی که معلوم نیست سرا بنده اش کیست به عنوان رباعی باباطاهر چاپ شده است:

خوشا آنان که الله یارشان بی به حمد و قل هو الله کارشان بی

خوشا آنان که دا یم در نمازند بهشت جاودان بازارشان بی

در مقدمه کتاب آمده است که: اعتقاد پاک و صفای عقیدت او [باباطاهر] چنان بود که در دین محمدی (صلی) از او دیندارتر و بیدارتر نبود.

منم طاهر که در خوابه نوشی محمد (صلی) را کمینه چاکرستم

آقای سلطانی یکتا در مقدمه کتاب نوشته است «با توجه کامل و نگاه دقیق به اشعار بابا و اشارات او به آیات قرآنی و احادیث ائمه اطهار می توان او را عارفی شیعه و از فرقه امامیه دانست. برخی به استناد بیتهای زیر او را شیعه اثنی عشری می دانند: «... خداوند به حق هشت و چارت / ز ما بگذر شتر دیدی ندیدی». درباره زبان شعر باباطاهر چنین اظهار نظر کرده است که «به طور خالص به زبان لری یا کردی یا همدانی سروده نشده است، بلکه ترکیبی از این لهجه هاست...». و راستار، به رباعیات باباطاهر چاپ کلمان هوار (سال ۱۸۸۵ م.) که در آن ۵۹ رباعی آمده است و نیز به چاپ وحید دستگردی (۱۳۰۷ خورشیدی) که در آن ۲۹۶ رباعی و چهار غزل و پنجاه دوبیتی مشکوک چاپ شده اشاره کرده است، ولی توضیح نداده است که بر اساس چه ضابطه ای بیش از ۱۷۰ رباعی، یک قصیده و سه غزل را سروده باباطاهر تشخیص داده و آنها را در کتاب خود آورده است. این همه سهل انگاری!

نقطه‌ها (مجموعه مقاله‌ها)

نوشته محمود فلکی، انتشارات سنبله (Sonboleh, c/o Copyatube, Grindelallee 40 20146, Hamburg, Germany)، صفحات: ۵۰۰، بها (؟)

کتاب با «چند اشاره» آقای محمود فلکی آغاز می‌شود و سپس مقاله‌ها در سه بخش بدین شرح چاپ شده است:

بخش نخست: تئوری و نقد شعر: مقاله‌های: «شعر چیست؟»، «الهام»، «نقش زبان در شعر»، «تکنیک زبانی در شعر»، «صدای اسطوره‌ای (تفسیر و تحلیل شعر «ری را»»، «سلوک شعر (شعر از نگاه حافظ)»، «ستیز شعری حافظ با ریای زاهد»، «بازتاب دموکراسی در شعر فارسی»، «عشق در شعر نیما»، «شور رهایی در شعر فروغ»، «سهراب سپهری و سبک هندی»، «مرثیه گوی وطن مرده (نگاهی به شعر اخوان ثالث)»، «مدرنیسیم در شعر»، «پیچیدگی مصنوعی (به بهانه انتشار مجموعه شعر لبر یخته‌ها از بدالله رؤیایی)»، «مدرنیسیم اشرافی»، «در حاشیه عروض و قافیه»، «نوآوری یا بازگشت به گذشته؟»، «چهل میلیون شمع (مقدمه‌ای بر مجموعه شعر از سرزمین تلخ از میرزا آقا عسکری)»، «رفتار رنگین و موج با اشیاء (نگاهی به جلوه‌های شعر سید علی صالحی)»، «تلخ - خاطره نگاریهای نسل شکست (نگاهی به مجموعه شعر کندوی رفته یا باد، ا.زم. پیوند)»، «اندر حکایت شعر کامپیوتری»، «شعر از درون مصاحبه‌ها».

بخش دوم: نقد داستان؛ مقاله‌های: «درآمدی بر داستان کوتاه»، «قهرمان تنهاست (نگاهی به رمان کلیدر از محمود دولت‌آبادی)»، «واقع‌گرایی یا آرمان‌گرایی (نگاهی به نگاه آقای محسن حسام)»، «حدیث ملال و سرگشتگی (نقد مجموعه داستان پنج گنج از هوشنگ گلشیری)»، «وقتی مارکز بد فهمیده می‌شود (نگاهی به اهل غرق از منیرروانی پور)»، «از خود بیگانگی (پاسخ به یک نقد)»، «داستان از درون مصاحبه‌ها».

بخش سوم: گوناگون در پهنه‌های نقد ادبی، هنر و فرهنگ: مقاله‌های: «استعداد هنری»، «ادبیات و سیاست»، «گوهر امید (تفسیر و تحلیل شعر پادشاه فتح)»، «روانشناسی یونگ و نقد ادبی»، «خود یابی در ادبیات مهاجرت»، «نقد نابسامان (نگاهی به پاره‌ای از معضلات نقد ادبی در مهاجرت)»، «درخت معجزه نیستم (نگاهی به یک معضل فرهنگی - روانی جامعه روشنفکری ما)»، «حوادث زندگی ماشینی (نگاهی به طرح‌های بیژن اسدی پور)»، «آیا موسیقی سنتی رشد پذیر است؟»، «نکاتی درباره ترجمه»، «ادبیات ایران، بومی یا جهانی؟»، «گل بیخ‌مان را به شکوفه می‌نشانیم»، «رابطه با سانسور»، «وقتی هنوز اندیشه روستایی پیرو می‌شود (به بهانه نمایش «هادی خرسندی و صمدش»)»، «روشنفکر و نابسامانی فرهنگی»، «ما» کیست؟ (بحثی پیرامون اخلاق‌شناسی و روانشناسی عدم رشد فردیت در جامعه ایرانی)»، «و در پایان کتابنامه، نامنامه».

فلکی می‌نویسد کتاب حاضر حاصل پانزده سال کار قلمی‌ام در پهنه نقد و تئوری ادبی است که در فاصله سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۷۴ نگارش یافته‌اند. وی برخی از مقاله‌های خود را که پیش از این در کتاب‌های دیگرش چاپ کرده بوده است در این مجموعه نیابوده، و نیز «پاره‌ای از مقاله‌ها را که به تصویر دیگر ارزش چاپ شدن را نداشتند نیز از گردونه این کتاب خارج شده‌اند».

برخی از مقاله های این کتاب یاد آور مقاله هایی ست که پیش از انقلاب اسلامی، در مجله فردوسی نوشته می شد و شاعران و ادیبان جوان بر یکدیگر می تاختند.

جنایتهای یک رئیس جمهور یا جنجال ایران کنترا

نوشتارها از: جونل بنرمن، دکتر جان کولمن، پیترو کورن بلوه، مالکام با یرن؛ برگردان و تنظیم از یحیی شمس، (انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابله در بزرگ دانشگاه)، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۳۷۳، بها ۱۱۰۰ تومان

کتاب مشتمل است بر پیشگفتار مترجم، پیشگفتار از جونل بنرمن، و سپس ۸ فصل: ۱- نگاهی به گذشته بوش، ۲- نقش کویلی معاون رئیس جمهور...، ۳- الیور نورث: نسخه برابر اصل بوش، ۴- جرج بوش و گروه محرمانه عاملهای پنهان، ۵- دولت ریگان بوش واقعاً چه مقدار اسلحه...، ۶- مسلح کردن عراق، ۷- واقیتهای تازه درباره ماجرای ایران گیت، ۸- آشنا سازی با ماجرای ایران کنترا، نتیجه گیری، فهرست اعلام.

مترجم سه کتاب را بدین شرح برای کار خود برگزیده است: ۱- *The Crime of a President* (جنایات یک رئیس جمهور) نوشته Joel Benerman، چاپ ۱۹۹۳، دارای سه بخش: جنجال ایران کنترا، جنگ خلیج فارس، و عملیات افتضاح آمیز وام و پس انداز؛ ۲- یادداشتی که در سال ۱۹۹۰ به توسط Dr. Coleman زیر عنوان «واقیعات تازه درباره ماجرای ایران کنترا» روانه بازار شد. این شخص پیش از این نیز کتابی به نام کمیته ۳۰۰، کانون توطئه جهانی تألیف کرده بود که وسیله همین مترجم به فارسی برگردانده شده است، و ما آن را در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» ایران شناسی معرفی کرده ایم؛ ۳- کتاب اسکاندال ایران کنترا نوشته Peter Kornbluh و Malcolm Byrn با استفاده از اسناد غیر طبقه بندی شورای امنیت ملی امریکا.

مترجم می نویسد «جنجال ایران گیت یا ایران کنترا و جنگ خلیج فارس از مهمترین رویکردهای دوران حکومت جمهوریخواهان (بوش و ریگان) و از رخداد های شاخص اواخر قرن حاضر است». لبه تیز حمله در این کتاب متوجه جورج بوش است. مترجم می نویسد «اما واقعاً مردم امریکا در مورد او [بوش] چه می دانند؟ بوش آن چنان قدرتمند شده که هرگز در باب رفتارهایش مورد پرسش قرار نگرفته است. جنجالی ترین پژوهشهایی که کنگره امریکا در مورد او انجام داده، در جریان بررسیهای ایران کنترا بود، با این همه، او هرگز برای ادای توضیحاتی احضار نشد. باید پرسید: چرا؟...»

کتاب حاوی اطلاعات قابل توجهی درباره ماجرای معروف «ایران گیت» است، ولی چون در تهران به چاپ رسیده است، به یقین مطالبی که با سیاست هیأت حاکمه ایران در این ماجرا منافات داشته در آن نیامده است، همان طوری که در امریکا هم به بسیاری از پرسشها در این موضوع جوابی داده نشد.

خاقانی در ایوان مداین و گزینشی ایرانی از دیوان خاقانی

نوشته علیقلی محمودی بختیاری، کتاب سرا (خیابان خالد اسلامبولی (وزرا)، کوچه ۶، کوی دل افروز،

شماره ۸)، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۴۳۸، بها ۱۴۰۰۰ ریال

کتاب دارای ۲ بخش است؛ در ۱۹۶ صفحه بخش اول این عنوانها آمده است: دیباجه، پیشگفتار، درآمد سخن در: جاه و گاه و زندگی خاقانی، دورنمایی از شروان و شروانشاهان، اران و دوشهر گنجه و شروان، نام و نشان خاقانی و خودستا بیهای او، خاقانی در برنخ روحی (الف در تاریکسو)، خاقانی و زن، خاقانی و بدبینی، خاقانی مدیحه سرا، خاقانی و تعبد و تعصب، (ب: در فروغ سوی زندگی)، خاقانی در ایوان مدائن، انگیزه ردیابی و سنجش، زایش دوباره، خاقانی در جهان خرد و اندیشه، بی نیازی و خرسندی و رهیدن از دام تعبد، خاقانی و مقام هنر و دانش و پایگاههای اجتماعی، بازگشت به انسان و مهرورزی به مردم، عدل و دادگری، ستایش دانشمندان و خدمتگزاران به فرهنگ، خاقانی و کیالواشیر (لیالواشیر) اسپهبد طبرستان، خاقانی و شهرهای ایران، خاقانی و زادگاهش شروان، خاقانی و بغداد - عراق، خاقانی و خراسان، خاقانی و صفاهان (اصفهان)، خاقانی و دوبانوی شروانشاهان، خاقانی و جام جهان بین، کیخسرو، جم و سلیمان و نگین انگشتری، نامهای اسطوره ای، خاقانی و شیرین، خاقانی و شماره هفت (الف - هفت خط جام؛ ب - هفت های دیگر)، خاقانی و طنز و اصطلاحهای عامه مردم، خاقانی و نرد و شطرنج. در بخش دوم کتاب (ص ۱۹۷-۴۳۸) با عنوان: «برگزیده ای از اشعار خاقانی، گزینشی ایرانی از دیوان خاقانی»، برخی از شعرهای شاعر در چهار قسمت: (۱- چکامه ها؛ ۲- ترکیب بندها و ترجیع بندها؛ ۳- غزلها؛ ۴- شعرهای پراکنده (چکامه های کوتاه - قطعه ها ...)) آمده است بی شرح و توضیح.

در زیر عنوان «دیباجه» نویسنده به شرح قصیده ایوان مدائن خاقانی پرداخته است که تاریخ ۱۳۶۹ را دارد و معلوم می شود، کتاب با «شش سال تأخیر» منتشر شده است.

آقای محمودی بختیاری می نویسد «دیوان خاقانی به ویرایش و پیرایش و گزینشی بینشورانه و دلخواه نیاز دارد.» وی سپس به این موضوع تصریح می کند که استاد فقید دکتر ضیاء الدین سجادی «نزدیک به چهل سال بر این کار همت گماشته و در این زمینه هر پژوهنده ای را از دوباره کاری بی نیاز کرده است. اکنون جای آن است که گوهرهای پربها را از لابلای همین انبوه فرآورده - دیوان خاقانی - جستجو کنند و فراجنگ آورند و بر «بیرون کشیده های ذهنی» (= فرهنگ) این ملت بیفزایند و بارو بر معنوی جامعه را سرشارتر، گواراتر و اندیشه زاتر سازند». هدف از تألیف کتاب خاقانی در ایوان مدائن وصول به چنین هدفی ست.

آنچه مؤلف در زیر عنوانهای «دورنمایی از شروان و شروانشاهان» و «اران و دوشهر گنجه و شروان» به اختصار آورده است پاسخی ست به دروغگوئیانی که سالهاست در ترکیه و آذربایجان شوروی سابق و گاهی در ایران منکر «ارانی» بودن نظامی گنجوی و خاقانی شروانی هستند و این دو تن و گروهی دیگر را شاعران فارسی زبان آن سامان را «آذربایجانی»، و ساکنان اران و آذربایجان را در قرن پنجم و ششم هجری ترک و ترک زبان می خوانند.

فمینیسم، دموکراسی و اسلام گرایی

نوشته نیره توحیدی، ناشر (ظاهراً) نویسنده، مرکز بخش: کتاب سرا، لوس انجلس، ۱۹۹۶، صفحات:

۱۳۹، بها (؟)

کتاب با مقدمه کوتاه نصف صفحه ای مؤلف آغاز می شود و سپس فهرست مطالب کتاب چاپ شده است بدین شرح: توضیح؛ بخش اول: «فمینیسم اسلامی»: چالش دموکراتیک یا چرخشی تئوکراتیک. با این عنوانها: مقدمه؛ ورای مظلومیت و فرارویی از نقش قربانی؛ ذات زدایی از فمینیسم، اسلام و زنان مسلمان؛ مدرنیسم، سکولاریسم و دموکراسی؛ اسلام و فمینیسم و «فمینیسم اسلامی»؛ منابع و پی نوشتهای بخش اول. بخش دوم: «مسئله زن و روشنفکران طی تحولات دهه های اخیر»؛ ویژگیهای «مسئله زن» در ایران؛ روشنفکران معاصر ایران و «مسئله زن»: الف - نیروهای مذهبی: جبر الهی؛ ب - نیروهای ملی و غیر مذهبی: جبر بیولوژیک و ملی؛ ج - نیروهای چپ: جبر اقتصادی؛ مسئله زن پس از انقلاب؛ منابع و پی نوشتهای بخش دوم.

در بخش «توضیح» نویسنده توضیح می دهد که قسمتهایی از بخش اول کتاب در نشریه کنکاش و مجموعه «هفتمین سمینار بنیاد پژوهشهای زنان ایران» نیز مندرج است. بخش دوم در ۱۳۶۸/۱۹۸۹ در نشریه نیمه دیگر به چاپ رسیده است که عیناً در این دفتر گنجانده می شود تا مرا از تکرار توضیح مباحث پایه ای که لازمه روشن کردن نکات طرح شده در بخش اول است بی نیاز سازد.

فلسفه روشنگری، بورژوازی مسیحی و روشنگری

نوشته Luncien Goldman، ترجمه و پژوهش شیوا (منصوره) کاویانی، انتشارات فکر روز (کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲)، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۱۷۴، بها ۴۳۰ تومان
 نخست، لوسین گلدمن (درگذشت ۱۹۷۰) فیلسوف روشنگر معاصر و برخی از کتابهای او معرفی گردیده است و بعد «مقدمه مترجم» آمده است و آن گاه سه فصل کتاب بدین شرح:
 فصل اول: ساخت روشنگری: دائرة المعارف [دانشنامه]، کانت، نقد دیالکتیکی، هگل، گوته، زمینه اقتصادی و اجتماعی، خودمختاری خرد، پیمان، برابری، عمومیت، مدارا، آزادی، مالکیت، نظریه اخلاقی، دین، سیاست، نقد ارزشهای بورژوازی، روسو، دیدرو.
 فصل دوم: روشنگری و اعتقاد مسیحی: کلیسا و جامعه خردمندش، جنبش و مسیحیت، ولتر، روسو، دیدرو، از خود بیگانگی.

فصل سوم: روشنگری و مسایل جامعه نو: بحران درونی، نقد علمی، جامعه غربی، به سوی هم نهاد (ستنز).
 و در پایان «یادداشتهای مترجم».

کتابخانه

نورج نوروزی

آیا همه نامدارانِ فارسی زبان «ترک» بوده اند!

آن مقلد صد دلیل و صد بیان در زبان آرد ندارد هیچ جان
چونک گوینده ندارد جان و فر گفت او را کی بود برگ و ثمر

مولانا جلال الدین

آقای فخرالدین الگونر کتابی نوشته است به نام بررسی مقوله هستی در آرای سه متفکر ترک عالم اسلام: ابن سینا، فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی. کتاب از انتشارات وزارت فرهنگ و جهانگردی ترکیه است در ۱۳۶ صفحه به قطع جیبی که در سال ۱۹۸۵ منتشر گردیده است.

نویسنده کتاب فخرالدین الگونر (Fahrettin Olguner) دانشیار دانشگاه، بر آن بوده است تا مقوله «وجود» را در قاموس فلسفی خود از دید سه متفکر ترک! عالم اسلام یعنی ابن سینا، فخرالدین رازی، و نصیرالدین طوسی بررسی کند. طی این بررسی نویسنده اذعان می کند که تفسیر عقلانی دین و کائنات، توسط ابن سینا وی را متهم به کفرگویی ساخته است و یکی از راههای بررسی این اتهام از طریق نگرش به آثار ابن سینا و شارحان آثار فلسفی او به دست می آید. دیگر این که اهمیت کار این متفکران در ارائه شیوه صحیح

فلسفی فکر کردن است که هم در چهارچوب دینی می تواند قرار گیرد و هم در غیر از آن. در این راستا، آقای الگونر از جنبه های تطبیقی به برشمردن نکات عمده تفاسیر رازی و طوسی بر اشارات و تنبیهات ابن سینا اکتفا کرده و در پایان نوشته خود به این نتیجه می رسد که تفسیر رازی از دیدی مستقل تر و انتقادی تر نگاشته شده است که البته موضوع قابل تأمل جدیدی نیست. ناگفته نماند که اصولاً خواننده این رساله متحیر می ماند که شأن تالیف چنین مقولانی در سال ۱۹۸۵ میلادی چگونه توجیه پذیر است. منتهی اگر به تأکید نویسنده در مقدمه در مورد اشکال ترجمه متون فلسفی اسلامی به زبان ترکی توجه شود تا حدودی از شدت این تحیر کاسته خواهد شد. اما در یکی از پانویسهای صفحه ۱۳ رساله مزبور، تحیر خواننده دوباره سبب صعدی پیدا می کند زیرا در پانویس شماره ۱۱، نویسنده صریحاً اعلام می دارد که نصیرالدین طوسی نیز مانند فخرالدین رازی و ابن سینا ترک می باشد. استدلال جناب الگونر نه تنها یکسویه و ضعیف است بلکه از لحاظی موجبات تحریک قریحه طنز پردازان خواننده را فراهم می آورد. به نظر او اثبات ترک بودن این فیلسوفان با مراجعه به دو اثر «جهانی» تأمین می شود: یکی کتاب پروفیسور حمید دیلگان تحت عنوان نصیرالدین طوسی، دانشمند بزرگ ترک،^۲ و دیگری نوشته آقای ل. کارپینسکی از اساتید رشته ریاضیات دانشگاه میشیگان به نام ریاضیات مشرق زمین.^۳

البته تلخی این استدلال جاهلانه را می توان با حلاوت طنز مولانا جلال الدین زدود:

آن یکی پرسید اشتر را که هی از کجا می آیی ای اقبال پی
گفت از حمام گرم کوی تو گفت خود پیداست از زانوی تو

نشر آثاری مانند کتابهای آقایان دیلگان و الگونر را نباید امری استثنایی و مربوط به سلیقه برخی از عالمان کشور ترکیه دانست، اینان در حقیقت بلندگوهای سیاست پان تورکیسم دولت جمهوری ترکیه در جهان هستند. دلیل ما آن است که رساله یا کتاب فخرالدین الگونر را وزارت فرهنگ و جهانگردی دولت ترکیه چاپ کرده و در اختیار جهانگردان قرار داده است نه یک ناشر معمولی.

شاید اشکال کار کسانی مانند دیلگان و الگونر در این است که سوای سختگیری و تعصبهای به ظاهر ملی گرایانه، عالماً و عامداً در پی اختراع متون پایه یا کلاسیک برای فرهنگ خویشند، حتی اگر نحوه استدلال تاریخی و فکری شان این چنین «سخت بی تمکین» بنماید.

پانویسها :

- ۱- Fahrettin Olguner. ÜÇ Türk-Islam Mütefekkiri Ibn Sina. Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düş ün cesinde Varoluş: Kültür ve Turizän Bakanliđı, Ankara, 1985
- ۲- Hamit Dilgan. Büyük Türk Âlimi Nasireddin Tusi. (I. T. Üniverssitesi, Mimarlik Fakültesi, İstanbul, 1968.

L. Karpinski, *The Mathematics of the Orient*. 1934. -۳

Louis Charles Karpinski متوفی به سال ۱۹۵۶ صاحب تالیفاتی چند در باب تاریخ علوم و ریاضی می باشد. البته نگارنده در هیچ فهرستی چنین کتابی از کاربینسکی نیافت. احتمالاً این عنوان برگرفته از یکی از کتابهای اوست که به ترکی ترجمه شده است.

جلال متینی

نیاکانِ هموطنان آذربایجانی ما چه کسانی هستند؟

اوغوزها (= ترکمانان) اجداد ترک زبانان آذربایجانند.

دکتر جواد هبنت

چند تن از خوانندگان ایران شناسی، پس از مطالعهٔ سرمقالهٔ شمارهٔ پیش مجله، زیر عنوان «پس بدِ مطلق نباشد در جهان...» تلفنی پرسشهایی را با ما در میان گذاشته اند بدین شرح: ۱- آیا به راستی دکتر جواد هبنت در کتاب خود نوشته است «زبان فارسی از خارج از ایران یعنی از آن طرف جیحون به وسیلهٔ ترکان غزنوی و سلجوقی به ایران آمده، و با قدرت سلاطین ترک، زبان رسمی و ادب ایران و آسیای صغیر و هندوستان گردیده و بعداً هم با همکاری شعرای کلاسیک ترک زبان به این پایهٔ ادبی رسیده است؟»؛ ۲- نام مورخانی که نوشته اند سلطان محمود غزنوی «چهل و پنج هزار معلم برای یاد دادن فارسی به مناطق ایران گسیل داشت» چیست؟ ۳- اگر مولانا جلال الدین و نظامی گنجوی و خاقانی شروانی و قطران تبریزی ترک زبان بوده اند، چرا آثاری به ترکی از ایشان باقی نمانده است، و چرا تمام آثارشان به زبان فارسی است؟ ۴- اصولاً ترکان غزنوی و ترکمانان به چه مقصودی زبان فارسی را از شمال جیحون به ایران آوردند؟ ۵- پیش از این اقدام ترکان غزنوی و ترکمانان سلجوقی، ساکنان ایران به چه زبانی سخن می گفتند؟ نام آن زبان چیست و چه آثاری از آن موجود است؟ ۶- محمود غزنوی لابد این معلمان زبان فارسی را همراه خود از شمال جیحون به ایران آورده بوده است، پس شمال جیحون که حدود

جغرافیا‌ییش را دکتر جواد هیث تعیین نکرده، مهد زبان فارسی بوده است؛ ۷- چه دلیلی در دست داریم که ثابت می‌کند قطران تبریزی و دیگر شاعرانی که وی نام برده است ترک زبان بوده‌اند؟

در پاسخ این گونه پرسشها به خوانندگان مجله پاسخ داده ایم که این موضوعهای بی‌سروته را ما جعل نکرده ایم، همه اینها حاصل بخشی از پژوهشهای دکتر جواد هیث است که ما از کتاب سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی نوشته‌وی، با ذکر شماره صفحه و سال چاپ کتاب، نقل کرده ایم.

برای آن که بدانیم چرا وی چنین مطالبی را نوشته است، باید نظری به گذشته بیفکنیم. از آغاز قرن بیستم میلادی تاکنون، «پان» بازی در غرب آسیا رواج بسیار یافته است: پان اسلامیسیم، پان تورکیسیم، پان تورانیسیم، پان عربیسم و حتی پان ایرانیسم. نظریه پردازان هر یک از این به اصطلاح مکتبها ادعاهایی می‌کنند که تاکنون هیچ محقق بیطرفی آنها را نپذیرفته و هیچ سند و مدرکی گفته‌های آنان را تأیید نکرده است. آنان نیز به سخنان منطقی و معقول مخالفان خود توجهی نمی‌نمایند. یکی از این دکانها «پان تورکیسیم» است که علمداران آن نخست در عثمانی و ترکیه قدم به عرصه وجود نهادند و سپس در جمهوری آذربایجان شوروی کسانی به تقویت پان تورکیسیم و پان تورانیسیم پرداختند. دکتر جواد هیث پزشک آذربایجانی هموطن ما با آن که در نامه مفصل خود به ایران شناسی این مطالب را نوشته است: «پان تورکیزم یک ایدئولوژی سیاسی ست که می‌خواهد تمام اقوامی را که زبان آنها جزء گروه زبانهای ترکی ست از شرق سبیری تا مرکز اروپا تحت یک پرچم و دولت درآورد»، «این ایدئولوژی خیالپرستانه در قوانین ترکیه جرم محسوب می‌شود»،^۱ و خود وی نیز مطلقاً با این مکتب سر و کاری ندارد، و نیز با این که بار دیگر مقاله‌ای در روزنامه کیهان، تهران با عنوان «پان تورکیزم، آرمان بی‌اعتبار» نوشته و آشکارا پان تورکیسیم را محکوم ساخته است، سالهاست که از آن مکتب الهام می‌گیرد و آراء صد در صد نادرست نظریه پردازان آن مکتب را در نوشته‌های خود به زبان ترکی و فارسی تکرار، و این دو بیت حافظ را با خود زمزمه می‌کند که «بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم / که من دلشده این ره نه به خود می‌بویم / در پس پرده طوطی صفتم داشته‌اند / آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گویم». ظاهراً سابقه‌آشنایی دکتر جواد هیث با پان تورکیست‌ها به زمانی بر می‌گردد که ایران در جنگ دوم جهانی در اشغال متفقین بود و نابسامانی مطلق بر کشور حکمفرما بود تا آن جا که حتی دولت ترکیه نیز درصدد برآمد از اوضاع آشفته ایران سوء استفاده کند، پس تعدادی بورس تحصیلی بیشتر

به جوانان ایرانی که ترک زبان بودند اختصاص داد. این جوانان به ترکیه رفتند و در دانشگاه‌های آن کشور به تحصیل پرداختند، و با پان تورکیسم نیز آشنا شدند. برخی از این دانشجویان پس از پایان تحصیل در ترکیه، با کوله باری از تئوریهای پان تورکیسم به ایران بازگشتند و به بیان و تبلیغ آراء پان تورکیست‌ها پرداختند. از حق نگذریم یکی از دانشجویان سابق دانشکده پزشکی دانشگاه استانبول که در دهه اخیر در این راه سنگ تمام گذاشته، همین دکتر جواد هیئت است، که در حکومت اسلامی ایران فرصت یافت با نشر مجله وارلیق به زبان ترکی، به طور ضمنی به نشر آراء پان تورکیستها پردازد و از ستم «فارسها» به «ترکها» (مقصود ایرانیان ساکن آذربایجان و زنجان... که ترک زبانند نه ترک) بنالد، و برخی از جوانان بیخبر آذربایجانی را در داخل و خارج ایران به دشمنی با دیگر ایرانیان وادارد. وی در این سالها دین خود را به استادان خود در ترکیه به طور کامل ادا کرده، و بدین جهت است که در یکی دو سال اخیر نیز خدماتش از سوی جمهوری آذربایجان و ترکیه به نحو شایسته ای مورد قدردانی قرار گرفته است.

برای آن که خوانندگان مجله، با آراء پان تورکیستها و پان تورانیستها بیشتر آشنا شوند، بخشهایی از کتاب آذربایجان از کهنترین ایام تا امروز، نوشته دکتر عنایت الله رضا را که ناکنون چند بار در ایران و خارج از ایران به چاپ رسیده است از نظر می گذرانیم و سپس بار دیگر به دکتر جواد هیئت پیر و مرشد این مکتب در ایران می پردازیم.

وی می نویسد:

از آغاز سده بیستم در سرزمین عثمانی - ترکیه - اندیشه «پان تورکیسم» قوت گرفت. نخست گروهی از ترکان کوشیدند «پان اسلامیس» را به خدمت «پان تورکیسم» درآورند و حاکمیت ترکان را بر سراسر کشورهای اسلامی خاورمیانه و نزدیک مستقر گردانند. اینان از یک سو درباره اتحاد اسلام داد سخن می دادند و از سوی دیگر «پان تورکیسم» و اجزاء آن، از جمله «پان تورانیسم» را تبلیغ می کردند.

برای روشن شدن مقاصد «پان تورکیستها» جا دارد بخشی از تصویبنامه کمیته مرکزی حزب «اتحاد و ترقی» که نموداری از به کار گرفتن پان اسلامیس و قرار دادن آن در خدمت پان تورکیسم است، از نظر خوانندگان بگذرد.

در تصویبنامه کمیته مرکزی حزب اتحاد و ترقی مورخ سال ۱۹۱۱ میلادی از تبدیل امپراتوری عثمانی به امپراتوری اسلامی سخن رفته و حق تأسیس سازمانهای ملی از سوی دیگر ملت‌های مسلمان منع شده است. کمیته مرکزی حزب مذکور مدعی رواج زبان ترکی در سراسر امپراتوری اسلامی شد و آن را شرط لازم برای تثبیت حاکمیت ترکان و استحاله دیگر ملت‌ها دانست. تنها

نکته ای که در این تصویرنامه اندکی مبهم می نماید، واژه «مسلمین» است. هرگاه واژه «مسلمین» را برداریم و به جای آن واژه «ترکان» را بگذاریم، مسأله تمام و کمال روشن می گردد. در تصویرنامه مذکور چنین آمده است:

«امپراتوری [مقصود امپراتوری عثمانی ست؟] باید به امپراتوری اسلامی بدل شود و به هیچ ملت دیگری نباید حق تأسیس سازمان ملی ویژه آن ملت داده شود [...] رواج زبان ترکی بهترین وسیله برای تثبیت حاکمیت مسلمین و استحاله دیگر ملتهاست».

بی اختیار دو پرسش مطرح می شود [...]]. در مورد نخست اگر مقصود تثبیت حاکمیت مسلمین باشد، آن گاه چه ضرورتی به زبان ترکی ست. حال آن که اکثر مسلمین منطقه به زبان عربی سخن می گویند. بدین سبب است که نگارنده اعتقاد دارد هرگاه واژه «ترکان» را به جای مسلمین قرار دهیم، جمله بدین صورت در می آید: «رواج زبان ترکی بهترین وسیله برای تثبیت حاکمیت ترکان است».

و اما در مورد دوم همواره «استحاله ملی» شامل مستحیل شدن ملت و یا مللی در ملت دیگر است. چنان که اشاره شد، هرگاه واژه «ترکان» را به جای «مسلمین» بگذاریم و اندیشه «رواج زبان ترکی» را نیز از نظر دور نداریم، مسأله روشن می شود و معلوم می گردد که هدف، استحاله دیگر ملتها در «ملت ترک» بوده است.

چنان که ملاحظه می شود در کشور «ترکان عثمانی» ایدئولوژی «پان اسلامیس» به عنوان وسیله ای در خدمت «پان تورکیسم» قرار گرفت. ولی در دوران ضعف امپراتوری مذکور، ایدئولوژی پان اسلامیس اندک اندک از پان تورکیسم جدا شد.

ترکان جوان و بازماندگان کمالیست، آنان که پیرو مصطفی کمال معروف به «آتاتورک» = پدر ترکان» بودند چون اتحاد اسلام را موافق مقصود نیافتند، راه «اتحاد ترکان سراسر جهان» را پیش گرفتند و در این رهگذر ضمن تلاشهای سیاسی به کوششهای «علمی و پژوهشی» در مسیر یکی شمردن تاریخ و گذشته اقوام و ملل ترکی زبان پرداختند. در این زمینه چند دگرگونی و تحریف در مسایل تاریخی عنوان شد که عبارتند از:

- ۱- ترکی زبانان ساکن سرزمینهای آسیا و اروپا، گویا از جای دیگری به این نواحی کوچ نکردند، بلکه خود گویا از ساکنان اصلی این سرزمینها بودند.
- ۲- برای اثبات این اندیشه نادرست، چاره ای نبود جز آن که اقوام باستانی سرزمینهای مذکور به عنوان اجداد و نیایان ترکان وانمود شوند.
- ۳- برای این منظور لازم آمد ماهیت قومی و زبان اقوام کهن شرق، به ویژه آسیای مقدم مورد انکار قرار گیرد و به اصطلاح در آنها «تجدید نظر» شود.

هرگاه نوشته ضیاء گوک آلپ را که یکی از نظریه پردازان مشهور پان تورکیسم است اندکی مورد توجه قرار دهیم، پس آن گاه مسیر حرکت پان تورکیستهای کوچک و بزرگ و هدفشان روشن خواهد شد. وی در کتاب خود زیر عنوان مبانی ترک شناسی چنین نوشت:

«برخی از دانشمندان می‌کوشند تا به صورتی تصنعی ترکان، از جمله ترکان آسیای میانه، کرانه رود ولگا، سیبری و آسیای صغیر را از یکدیگر جدا جلوه دهند و آنان را از ملتها و اقوام جداگانه به شمار آورند. هدف ما آن است که صد میلیون ترک را در ملتی واحد متحد گردانیم».

نظریه پردازان و تاریخ‌نگاران دیگر چون گون آلتای نیز ترکان را قدیمترین و کهنترین اقوام شرق دانسته‌اند و بر این عقیده‌اند که ترکان حدود پنج هزار سال پیش از میلاد، از آسیای میانه به سرزمینهای کنونی خویش نقل مکان کرده‌اند.

در دومین کنگره تاریخ ترکیه که از سوی جامعه مورخان آن کشور برگزار شد، اکثر سخنرانان اعلام داشتند که «ترکان نخستین مشعلداران فرهنگ جهانی بودند».

مورخان ترک در اثبات این مقصود چند نکته عنوان کردند که تاکنون هرگز از دیدگاه تاریخ به ثبوت نرسیده و تأیید نشده است:

نخست آن که سرزمین آسیای میانه را جایگاه باستانی ترکان نامیده‌اند.

دو دیگر آن که «ترکان» را با «توران» و «تورانیان» یکی شمرده‌اند.

سه دیگر آن که اقوام بسیار کهن آسیای مقدم از جمله ایلامیان، سومریان، هوریان، کوتیان،

کاسیان، میتانیان، هیتیان، اورارتیان، سویارها و سرانجام مادها را از اقوام ترک دانسته‌اند.^۳

در ضمن، با مرور آراء برخی دیگر از مورخان پان تورکیست، به هدفهای این مکتب

بیشتر آشنا می‌گردیم. ضیاء گوک آلپ مورخ ترک می‌نویسد:

وطن ترکان نه ترکیه است و نه ترکستان بلکه وطن ترکان کشور بزرگ و جاودانی توران است.

وی در جای دیگر، خطاب به ترکی زبانان جهان نوشت:

ای فرزندان اوغوزخان هرگز کشوری را که توران نام دارد از یاد نبرید!

کرزی اغلو در کتاب خود زیر عنوان از هر جهت که بنگریم کردان ترک‌اند (انکارا،

۱۹۶۴)، در پیرامون کردان به بحث پرداخت و نوشت:

«کردان از جمیع جهات ترک‌اند». وی با انکار منشأ آریایی کردان و تعلق این قوم

به زبانهای ایرانی نوشت «این نکته که کردان از جمیع جهات ترک هستند، واقعیتی است

روشن و انکارناپذیر، همانند آن که بگویم دو ضرب در دو (۲ × ۲ = ۴) می‌شود چهار»^۴

شمس‌الدین گون آلتای در کتاب تاریخ قدیم شرق از تجاوز به سرزمین هخامنشیان نیز

خودداری نکرد و نوشت:

پدید آورندگان فرهنگ شوش و مهنجو- دارو اقوام ترک بوده اند.^۶

عنایت الله رضا سپس آراء مورخان معروف جهان را درباره ترک نبودن ساکنان و اقوام باستانی آسیای میانه ذکر می کند: «بارتولد ترک شناس برجسته شوروی اقوام مذکور را از نژاد آریایی می داند.^۷ مورخان چینی، ایرانی، رومی، ارمنی، و تازی «کوچ ترکان به سرزمینهای بسیار دوردست آسیای میانه را سده ششم میلادی و در روزگار شاهنشاهی ساسانیان می دانند».^۸ بارتولد نیز معتقد است که «سده ششم میلادی نخستین دولت ترکان صحرائشین در آسیای میانه پدید آمد».^۹ از سوی دیگر محققان - به جز مورخان پان تورکیست - در این موضوع اتفاق نظر دارند که ترکان باستان در اراضی شمال چین می زیستند نه در آسیای میانه.^{۱۰} بارتولد درباره اسامی ترکی در ماوراء النهر نوشته است:

ترکان پس از سقوط دولت سامانیان بیش از پیش به آن سامان [ماوراء النهر] مهاجرت و نقل مکان کردند و متدرجاً نام «ماوراء النهر» عربی به «ترکستان» بدل گشت و نامهای جغرافیایی ترکی پدید آمد. زبان ترکی به تدریج ایرانی [کذا] را از میدان به در کرد، گویا این جریان در عهد فرمانروایی روسیان پیشرفت عظیمی کرده، تاکنون هم با بیان نیافته است. اسامی جغرافیایی ترکی بکناخت است و در سراسر ترکستان دائماً نامهای آق- کول، قرا- کول، آق- سو، قرا- سو و مانند اینها تکرار می شود. گاه نیز کلمات ایرانی پذیرفته شده به کار رفته است.^{۱۱}

و ولادیمیر مینورسکی درباره تمام دعاوی پان تورکیستها حق مطلب را به این شرح ادا کرده است:

هرجا که مسایل علمی حل نشده ای در زمینه فرهنگ اقوام شرق باستان پدید آید [...]

ترکان بی درنگ دست خود را به همان جا دراز می کنند.^{۱۲}

اکنون که با آراء پان تورکیستها به طور مختصر آشنا شدیم بد نیست بیفزاییم که برخلاف ادعای دکتر جواد هیئت که نوشته است پان تورکیسم و پان تورانیسم در ترکیه غیرقانونی ست، دولت ترکیه در عمل نه تنها مدافع آن است بلکه به صورتهای مختلف نیز به تبلیغ آن می پردازد زیرا کتابهایی که در سالهای اخیر در ترکیه در این زمینه به چاپ رسیده است یکی دو تا نیست. از جمله در همین شماره مجله ایران شناسی از کتاب فخرالدین الگور که در سال ۱۹۸۵ در ترکیه به چاپ رسیده است نام برده ایم که به توسط وزارت فرهنگ و جهانگردی ترکیه به چاپ رسیده است و در آن ابن سینا اهل بخارا، فخرالدین رازی اهل ری، و خواجه نصیرالدین طوسی اهل طوس خراسان - و هر سه فارسی زبان - متفکران ترک نامیده شده اند. به علاوه اگر دکتر جواد هیئت و برخی از

پیروانش در ایران می‌گویند و می‌نویسند که ما «پان تورکیست» نیستیم و با آنان سرو سرتی نداریم و با آنان مخالفیم، در عمل آنچه را که پان تورکیستها در ترکیه و جمهوری آذربایجان می‌گویند و می‌نویسند، تکرار می‌کنند و می‌کوشند برای استادان خود شاگردانی مطیع و گوش به فرمان باشند. به این موضوع بسیار مهم توجه بفرمایید که وی به پیروی از پان تورکیسها، با سربلندی قومیت ایرانی را از هموطنان آذربایجانی ما سلب می‌کند و به صراحت می‌نویسد:

اوغوزها [ترکمانان] که اجداد ترکان آسیای صغیر و آذربایجان* و عراق و ترکمنها را تشکیل می‌دهند از اقوام ترک هستند و قبل از آن که اسلام بیابوند در شمال ترکستان زندگی می‌کردند.^{۱۳}

یا

اوغوزهای جدید اجداد ترک زبانان ترکیه و آذربایجان و تراکه را تشکیل می‌دهند و از قرن ۱۳ به بعد، یعنی بعد از مهاجرت به غرب و آمیزش با سایر ترکان (قبچاق، اویغور) و مغولها و اهالی محلی، لهجه‌های ترکی آناتولی و آذربایجانی و ترکمنی را به وجود آوردند...^{۱۴}

یعنی ساکنان فعلی آذربایجان، برخلاف دیگر ایرانیان، نسبشان به اوغوزها می‌رسد. دکتر جواد هیئت مختار است که خود را با افتخار فرزند اوغوزها و ترکمانانی بنامد که صفحات تاریخ از قساوت و خونریزی و ویرانگری و بی‌فرهنگی آنان داستانها دارد، و البته این نیز با هموطنان ایرانی آذربایجانی شریف ماست که در ایران و خارج از ایران به سخنان زهر آگین و نَسَب‌سازی مفرضانه او پاسخ بدهند.

درباره «اوغوزها» که به زعم دکتر جواد هیئت، آذربایجانیان از نسل آنها هستند، توضیح مختصر زیر را لازم می‌دانیم. خواجه رشید الدین فضل‌الله همدانی در جامع التواریخ در ضمن بحث پیرامون قوم ترکمان که به نظری از نسل غزان هستند نوشته است:

از فرزندان اوغوز بیست و چهار شعبه پدید آمد چنان که در فهرست مفصل نوشته شد، هر یک نامی و لقبی معین یافتند و تمامیت ترکمانانی که در عالم انداز نسل این قوم اند و فرزندان بیست و چهارگانه اوغوزاند. و لفظ ترکمان در قدیم نبوده و همه اقوام صحرائشین ترک شکل را ترک مطلق می‌گفته‌اند.^{۱۵}

دکتر جواد هیئت نیز ضمن این که نوشته است اوغوزها مهمترین اقوام ترک هستند

* ناگفته نماند که دکتر جواد هیئت از یک آذربایجان سخن می‌گوید، نه از آذربایجان و آران یا آذربایجان و

افزوده است:

از قرن دهم میلادی اوغوزهای ناحیهٔ سیحون اسلام آوردند و از قرن یازدهم به طرف ایران و آسیای صغیر سرازیر شدند و از طرف مسلمانان به نام ترکمن نامیده شدند به طوری که بعد از دو قرن نام ترک و ترکمن جای اوغوز را گرفت. در سال ۱۰۳۵ میلادی، قسمتی از اوغوزها به خراسان آمدند و بعد از جنگ و جدال بالاخره خراسان را از غزنویان گرفتند و دولت سلاجقه را تشکیل دادند.^{۱۶}

تصور نفرمایید دکتر جواد هیئت شخصاً به این نتیجه رسیده است که نیاکان نامدارش اوغوزها و ترکمانانند و خود وی «اوغوز زاده» و «ترکمان زاده» ای بیش نیست. خیر. او در این مورد یکی دیگر از ثنویهای بی پایهٔ پان تورکیستها را طوطی وار تکرار کرده است. پیش از این گفتم که ضیاء گوک آلپ مورخ پان تورکیست در چند دههٔ پیش، همه ترکی زبانان جهان را فرزندان اوغوز خوانده است: «ای فرزندان اوغوزخان هرگز کشوری را که توران نام دارد از یاد نبرید». پس دکتر جواد هیئت نظریهٔ استاد گوک آلپ را در کتاب خود، سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، به زبان فارسی تکرار کرده است. در این مورد آیا قسم حضرت عباس دکتر جواد هیئت را باور کنیم که مطلقاً با پان تورکیستها ارتباطی ندارد، یا دم خروس نظریه های بنیادی پان تورکیستها را که از جیب او آشکارا نمایان است!

ملاحظه می فرمایید که خواجه رشیدالدین فضل الله (حدود ۶۴۵-۷۱۸ هـ. ق.) تصریح می کند که «لفظ ترکمان در قدیم نبوده و همه اقوام صحرائشین ترک شکل را ترک مطلق می گفته اند»، و دکتر جواد هیئت نیز در سال ۱۳۶۵ می نویسد: «اوغوزها ... از طرف مسلمانان به نام ترکمن نامیده شدند به طوری که بعد از دو قرن نام ترک و ترکمن جای اوغوز را گرفت.» یعنی: اوغوز = ترکمان (ترکمن) = ترک.

در این جا باید نخست بر این واقعیت تأکید کنیم که ساکنان آذربایجان که چند قرن ست به ترکی سخن می گویند، برخلاف رای پان تورکیست ها، «ترک زبان» اند نه ترک = ترکمان (ترکمن) = اوغوز. در نتیجه آنچه در ادب فارسی از قرن پنجم هجری به بعد در مذمت ترکان گفته شده است بی تردید دربارهٔ ترکمانان و اوغوزهاست:

وفا ناید از ترک هرگز پدید
وز ایرانیان جز وفا کس ندید
اسدی طوسی

که در این بیت «ترک» دقیقاً در برابر «ایرانی» قرار گرفته است.

ما خود ز تو این چشم نداریم ازیراک
ترکی تو و هرگز نبود ترک وفادار
سنایی

تا ولایت به دست ترکان است مرد آزاده بی زرو نان است
ناصر شمس معروف به کافرک غزنوی

چو تیغ چوبین در عهد ما امیرانند که نانشان توان زد به هیچ وجه به تیر
درازگوشی بر چارپایی افتاده درازگوش، امیر، و چهارپای سریر^{۱۷}
اثرالدین اخیسکتی

این گونه اشعار همان طوری که در جای دیگر نوشته ام اختصاصی به دوره پیش از مغول ندارد. شاعران فارسی زبان دوره های بعد نیز بارها از ستم ترکمانان و ترکان نالیده اند. یکی از آنان بدر شروانی (متولد ۷۸۹ ه.ق. در شماخی، مرکز ایالت شروان در قفقاز - درگذشت ۸۵۴ در همان شهر یا باکو) ست. وی ترکی می دانسته و ایاتی به ترکی از او در دست است، چنان که واژه های ترکی نیز در اشعار فارسی خود به کار برده است، او در شعر خود بارها از ترکمانان قراقویونلو - به جز جهانشاه - به بدی یاد کرده است. از جمله در حمله قرا یوسف به گرجستان و ویرانی شماخی در سال ۸۱۵:

... گر شماخی شد خراب از ترکمانان غم مخور مکه هم گشت از جفای لشکر مشرک خراب
گر ز راه آن ددان دوری گزیدی عیب نیست آدمی باید که خود را دور دارد از کلاب
از سنگ دیوانه کف کرده باید احتراز بد بود گر دامنی آلوده سازد از لعاب...
شاعر در دست ترکمانان اسیر بوده است:

گاه ظلم ترکمان در خانه ام آتش زند گه بلای ترک چشمان در دلم غوغا کند
و نیز به مناسبت اسارت خود در دست ترکمانان در تبریز سروده است:
بود امیدم که در تبریز عشرتها کنم من چه دانستم کز این سودا چه آید بر سرم...
هست در وی دزد و حیز و... از سنگ بیشتر [کذا] گر در این معنی دروغی گفتم از سنگ کمتر
خسته ام در چنگل مردار خور زاغان چند گرچه چون طوطی بپرورده به شهد و شکر^{۱۸}
ملاحظه می فرمایید دکتر جواد هیئت به تبعیت از پان تورکیستها در نسب نامه سرا پا
مجموع خود، چه قوم خونخوار و ویرانگر و نادانی را نیاکان آذربایجانیان معرفی کرده است!

* * *

در پایان لازم است به اطلاع خوانندگان ایران شناسی برسانم که کوششهای دکتر جواد هیئت در ایران، از نظر تیزبین استادان مکتب پان تورکیسم در ترکیه و جمهوری آذربایجان مخفی نمانده است و بدین جهت در سالهای ۱۹۹۶ و ۱۹۹۷ به ترتیب در باکو و استانبول به نحو چشمگیری از وی به شرح زیر تجلیل به عمل آمده است.
دانشگاه آذربایجان در سال ۱۹۹۶ در مراسمی که به مناسبت هفتاد و پنج سالگی دکتر

حمید نطقی برپا داشت از جمله به دکتر جواد هیئت عنوان استادی افتخاری آن دانشگاه را اعطاء کرد.^{۱۹}

در ماه مارس ۱۹۹۷ نیز دانشگاه استانبول به تجلیل از خدمات ادبی و پزشکی دکتر جواد هیئت پرداخت. رئیس آکادمی زبان و ادبیات ترکی او را دایرة المعارف زنده نامید. دیگری از شهرت جهانی دکتر جواد هیئت در زمینه جراحی و ادبیات سخن گفت. سرکنسول جمهوری آذربایجان در استانبول از سوی نویسندگان جمهوری آذربایجان درباره دکتر جواد هیئت سخن گفت. رئیس انجمن جراحان جمهوری آذربایجان وی را ستود. رئیس دانشگاه استانبول به او که فارغ التحصیل دانشکده پزشکی همان دانشگاه است لباس استادی دانشکده ادبیات آن دانشگاه را پوشاند و به وی درجه دکتري افتخاری ادبیات ترکی را همراه یک مدال اعطاء کرد. رئیس آکادمی زبان ترکی کشور ترکیه نیز که از آنکارا در این مراسم حضور یافته بود او را به عضویت افتخاری آن آکادمی مفتخر ساخت. رئیس دانشکده پزشکی دانشگاه استانبول، به مناسبت خدمات پنجاه ساله دکتر جواد هیئت در رشته جراحی، لباس استادی دانشکده پزشکی را به او پوشاند. در ضمن اجرای این مراسم، تلگرامهای تبریک فرماندار و شهردار استانبول نیز به وی تسلیم گردید. در این آیین سر کنسول جمهوری آذربایجان در استانبول نیز حضور داشت و در پایان مراسم نیز یکی از هنرمندان جمهوری آذربایجان برنامه ای اجرا کرد.^{۲۰}

یادداشتها:

- ۱- دکتر جواد هیئت، نامه ای درباره مقاله «آذربایجان کجاست؟»، ایران شناسی، سال ۲، ش ۳ (پائیز ۱۳۶۹)، ص ۶۷۳-۶۸۳.
- ۲- دکتر جواد هیئت، «بان تورکیزم، آرمان بی اعتبار»، کیهان، تهران، شماره ۱۴۳۳۸ مورخ ۲۸ آبان ۱۳۷۰ (نیز: ایران شناسی، سال ۳، ش ۴، زمستان ۱۳۷۰، «خطر بان تورکیزم برای امنیت ملی ایران»، ص ۸۷۱-۸۷۳).
- ۳- دکتر عنایت الله رضا، آذربایجان از کهنترین ایام تا امروز (آذربایجان و اران)، انتشارات مرد امروز، آلمان، چاپ دوم، خرداد ۱۳۶۷، ص ۵۹-۶۳. توضیح آن که این کتاب در سال ۱۳۷۲ از روی چاپ اول، با عنوان آذربایجان و اران (آباییای قفقاز)، به توسط موقوفات دکتر محمود افشار یزدی در تهران، تجدید طبع گردیده است.
- ۴- همان کتاب، ص ۸۴، به نقل از: *Encyclopaedia de l'Islam*, l'article "Turan, Pan-turkism=Pan-turanisme, par Minorsky, Livraison N., P. 224, 930.
- ۵- همان کتاب، ص ۱۰۱.
- ۶- همان کتاب، ص ۱۰۱-۱۰۲.
- ۷- همان کتاب، ص ۶۳، به نقل از: Bartold V.V., Sochineniia, tom II, chast 1, Izdatelstvo Vostochnoi Literatury, Moskva, 1963, str 109.

- ۸- همان کتاب، ص ۷۴.
- ۹- همان کتاب، ص ۷۵، به نقل از: Bartold V.V., *Sochineniia*, tom II, chast 1, ... str. 31.
- ۱۰- همان کتاب، ص ۷۶-۷۷.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۸۱، به نقل از: بارتولد، و. آبیاری در ترکستان، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۸.
- ۱۲- *Encyclopaedia de l'Islam*, l'article "Pan-turanisme, par Minorsky, Livraison N., P. 224.
- ۱۳- دکتر جواد هیئت، سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۱۳.
- ۱۴- همان کتاب، ص ۱۱۸.
- ۱۵- خواجه رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش دکتر بهمن کریمی، تهران ۱۳۳۸، به نقل از دکتر عنایت الله رضا، آذربایجان از کهنترین ایام تا امروز، ص ۱۸۸.
- ۱۶- سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، ص ۱۱۳-۱۱۵.
- ۱۷- رک. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، فصل دوم: «وضع اجتماعی ایران از آغاز تسلط سلاجقه تا حمله مغول»، ص ۶۸-۱۳۳.
- ۱۸- حشمت مؤید، «بدرشروانی و اشعارش، نظری به دیوانی بازیاخته»، تحقیقات ایران شناسی در امریکا، (جشن نامه استاد محمد علی جزایری)، به کوشش مهدی مرعشی، امریکا، ۱۹۹۴، ص ۶۰-۱۱۵، (ابیات در ص ۸۰-۸۱).
- ۱۹- *Reform*, Washington, D.C., year 2, No: 3-6, Autumn 1996, p 39.
- توضیح: دکتر حمید نطفی کسی ست که بر کتاب سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی تألیف دکتر جواد هیئت تقریظ نوشته است.
- ۲۰- *Reform*, Washington, D.C., year 3, No. 8, Spring 1997, pp. 21-24, 51-52.

محمود امید سالار

«گش شوراندن» و «ستیخ»

۱- گش شوراندن:

در باره ترکیب گش شوراندن در شاهنامه، ابتدا استاد خالقی مطلق و سپس من بنده مطالبی در ایران شناسی نوشتیم (نگاه کنید به همین نشریه، ج ۷، ش ۴، زمستان ۱۳۷۴ ص ۸۷۵-۸۷۸، و پیش از آن به ج ۵، ش ۳، پائیز ۱۳۷۲، ص ۶۷۹-۶۸۰). پس از آن تاریخ

بنده یک بار دیگر به این ترکیب برخورده است، و نظر به این که گُش شوراندن ترکیب نادری ست، این مورد اخیر را نیز این جا متذکر می گردد تا اگر طالب علمی در تصحیح متون به آن احتیاج یافت، شاهد دیگری نیز در اختیار داشته باشد.

در صفحه ۳۲۱ گرشاسپ نامه، تصحیح دانشمند فقید حبیب یغمائی رحمة الله علیه بیت زیر در توصیف جهان آمده است:

فرزه گنده پریست شوریده هُش بد اندیش و فرزند خور، شوی گُش
چون صورت شوریده هُش در شاهنامه گشته شوریده گُش است، بنده حدس زدم که در متن
گرشاسپنامه هم این ترکیب گشتگی یافته. هنگامی که به فیلم دو نسخه گرشاسپنامه که نزد
موجود است مراجعه کردم، دیدم که این دو نسخه نیز حدس بنده را تأیید می کنند. ضبط
این دو نسخه را به تقدیم می رسانم:

۱- نسخه طویقا پوسرای استانبول به نشانه H 674 مورخ ۷۵۵ ه.ق. که اقدم نسخ
تاریخدار این کتاب است بیت را چنین ضبط کرده:

فرزه گنده پریست شورید گُش بد اندیش و فرزند خور شوی گُش
این نسخه روی گُش ضمه گذاشته است.

۲- نسخه لندن که با شاهنشاه نامه، بهمن نامه، و کوش نامه در یک مجلد صحافی شده،
به نشانه OR 2780 مورخ ۸۰۰ ه.ق، نیز بیت را بدین صورت آورده است:

فرزه گنده پریست سوزنده گُش بد اندیش و فرزند خور، شوی گُش
که در این نسخه همچنان که ملاحظه می فرمایید شوریده گُش به سوزنده گُش گشتگی یافته.
بنده این مختصر را با ذکر شاهی دیگر از گرشاسپنامه که برای تصحیح متون قدیم
بسیار به کار می آید خاتمه می دهم.

۲- ستیخ:

به یاد دارم که مدتها پیش بین جناب خالقی مطلق وعده ای از فضلا بر سر یک بیت
از داستان رستم و سهراب بحثی در گرفته بود. خلاصه مطلب این که، استاد خالقی
به قراءت شاهنامه بنیاد که بیت ۶۴۸ داستان را (= ۶۲۱ چاپ خالقی) به صورت:

خم آورد، زان پس سنان کرد سیخ بزرد نیزه بر کند هفتاد میخ
آورده، خرده گرفته بودند و صورت صحیح بیت را چنان که در تصحیح خود آورده اند، این
گونه تشخیص داده اند:

خم آورد پشت و زدست آن ستیخ بزرد تند و بر کند هشتاد میخ
(خالقی ۲/۱۶۸/۶۲۱)

بنده یادم نیست که آیا از گرشاسپنامه نیز شاهی بر مدعای خود ارائه کرده بودند یا نه. علی ای حال صورتی که استاد تشخیص داده اند در گرشاسپنامه هم آمده است:

زرز اندر او صد ستون سستیخ از ابریشم رسته وز سیم میخ

(گرشاسپنامه، ص ۴۱۵)

ناگفته نماند که گرشاسپنامه یکی از متونی است که در تصحیح شاهنامه یا دیگر حماسه های قدیمی نباید از آن غافل شد. والسلام.

دانشگاه کالیفرنیا، لوس انجلس

نامه ها و اهدا نظر ها

- آقای سید حسن امین از ادینبورگ، اسکاتلند دو نامه به ایران شناسی فرستاده است.
- نامه مورخ ۲۳ مه ۱۹۹۷ در باره «دو تصویر ناصرالدین شاه در انگلستان» (ایران شناسی، سال ۸، ش ۴، ص ۸۴۲):
- ۱- تلفظ صحیح «بوکینگهام»، «ترفلگار»، و «گاریک»، به ترتیب: «باکینگهام»، «ترافالگار»، و «گریک» است.
- ۲- ترجمه صحیح عنوان و لقب رسمی «والاحضرت شاهزاده ویلز»، «حضرت والادوک ادینبورگ»، و «لرد چمبرلن» به ترتیب: «ولیعهد انگلیس»، «شهر ملکه انگلیس»، و «رئیس تشریفات دربار» است.
- ۳- «به Aberdeenshire رفت» یعنی به شهر ابردین (در شمال اسکاتلند) رفت.
- ۴- مقصود از «شاهپور آلبرت»، «شهر ملکه ویکتوریا» است.
- ۵- مقصود از «ارتفاعات اسکاتلند» (ترجمه Highland)، شمال اسکاتلند است (در برابر Lowland).
- ۶- مقصود از «فوطه های اسکاتلندی» لباس محلی (دامن مردانه) اسکاتلندیهاست.
- ۷- مقصود از «کوهپایه نشینان» (Highlanders) اهالی شمال اسکاتلند است.
- ۸- «به Newcastle-on رفت»، یعنی به شهر نیوکاسل (در شمال انگلیس) رفت. در پایان نامه افزوده است که «مهمترین واقعه در سفر ناصرالدین شاه به انگلستان اخذ نشان زانوبند از ملکه ویکتوریا در قصر وینزر بود.
- نامه مورخ ۳۰ ژوئن ۱۹۹۷ درباره زادگاه استاد بدیع الزمان فروزانفر:

« در دیه کوچک ما که از هر جهت فقیر و بی مایه بود و اهل سواد آن انگشت شمار بودند، دسترسی به کتاب مثنوی میسر نمی گردید» (زندگانی مولانا...، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵، مقدمه، ص: ت).

۲- مرحوم مهدی بامداد نوشته است:

«بدیع الزمان فرزانفر [۰۰۰] در آبادی زیرک که از محال بشرویه است، متولد شد» (رجال ایران، تهران، زوار، چاپ سوم، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۶).

۳- آقای دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی نوشته است:

«از دهی- و به قول فردوسی «بیچاره دهی»- [۰۰۰] قریه «زیرک» بشرویه [۰۰۰] مردی به نام بدیع الزمان فرزانفر...» (حماسه کویر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۰۱).

در مقاله حضرت عالی درباره استاد بدیع الزمان فرزانفر که در شماره زمستان ۱۳۷۵ ایران شناسی منتشر شده بود، به استناد منابعی چند، زادگاه آن مرحوم «شهر کوچک بشرویه» معرفی شده بود، در حالی که بی شک و تردید، مسقط الرأس آن مرحوم، دهکده ای محقر به نام زیرک (Zirk) در اطراف بشرویه است [۰۰۰]. اکنون برای این که جای هیچ شک و شبهه ای در این باب نماند، به اختصار تام، به چند منبع قابل اعتماد می شود و این همه بیشتر به جهت استحضار شخص حضرت عالی ست و نه به قصد توضیح اوقات خوانندگان ایران شناسی؛ هرچند در صورتی که حضرت عالی این اطلاعات را قابل نشر بدانید، بنده با چاپ آن مخالفتی ندارم.

۱- خود مرحوم فرزانفر نوشته است:

از قلم افتادگی و تصحیح

سال ۸، شماره ۴:

ص ۷۹۴، بین س ۱ و ۲ (نام نویسنده مقاله افزوده شود): حشمت مؤید

سال ۹، شماره ۱:

ص ۲۷، س ۱۵: موقتاً

ص ۱۰۱، س ۲۴: سمین

ص ۱۸۸، در دنباله س ۲۶ افزوده شود: به نقل از مجله جهان کتاب، سال ۲، شماره ۵ و ۶ (بهمین

۱۳۷۵)، ص ۱۰-۱۱.

ص ۲۰۳، س ۲۰: اثناعشر به

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریره:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: مسعود

مصاحبه‌ها، زیر نظر: امیر مصدق کاتوزیان

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد 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 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۳۰ دلار امریکایی

اروپا: ۴۹ دلار

کانادا: ۳۷ دلار

al-Mellat va al-Dīn.” Then, after the twenty-eight years that had passed since the closure of *Shams al-Nahār*, a newspaper was published in Kabul, but, apparently, the British prevented the continuation of its publication and most likely the distribution of its only issue. In the conclusion of the article, the author also discusses the Afghan newspaper, *Serāj al-Akhhbār*.

subject, and is followed by a discussion of the specificities of Ismā'ili thinking and social conduct within a historical purview.

The second part of the article focuses descriptively on Maimonides' life and works and notes his affinity with Isma'ili culture and the way that he had been inspired by Isma'ili philosophical viewpoints.

Then Hamid investigates the Isma'ili rulers' virtue of tolerance as he draws upon the considerable evidence for socio-economic conditions of the Jews under the Fātimīds in Egypt. In addition to surveying the non-Isma'ili Islamic influences on Maimonides through the works of philosophers like Avicenna, Fārābi and Ibn Bāja, Hamid explicates major Isma'ili elements in Maimonides' philosophical thinking.

In describing these elements, the author puts a specific emphasis on categories such as "Creation", "Adam", "Tolerance", "Ontology", "Emanation," "Revelation" and "God's Attributes."

The First Newspaper in Afghanistan

Nasser al-Din Parvin

Discussing the first print shops and the first works that were printed in Afghanistan, the author points out that the first print shop in Afghanistan was established during the time of Amir Shīr 'Alī Khān in Kabul in 1875. The first book published in that print shop was a refutation of Wahhābi beliefs. From 1885, several books were also published during the time of Amir 'Abd al-Rahmān Khān. However, later on, Afghans forgot all this, and Mahmoud Tarzī wrote in the newspaper *Serāj al-Akhhbār* that, prior to the time of Amīr Habībollāh Khān, there had been no print shop or publications in Afghanistan. The oldest newspaper in that country is *Shams al-Nahār*, which was published during the time of Amīr Shīr 'Alī Khān. Although the first issue of this newspaper is not available, one could surmise that it was published in the third week of October 1873. Surprisingly, the next generation of Afghan scholars also forgot the publication of *Shams al-Nahār*. *Serāj al-Akhhbār*, which was published in 1873, claims to be the first newspaper published in Afghanistan. Afghan sources indicate that this newspaper was shut down in 1878 as a result of the British attack on Kabul. The article then discusses *Shams al-Nahār* from various perspectives.

In 1901, Amīr 'Abd al-Rahmān Khān, the ruler of Afghanistan, died and was succeeded by his son, Habībollāh Khān, with the title of "serāj

The Role of Indo-European Sources in Understanding the *Shāhnāmeḥ*: The Identity of Kāveh Āhangar

Turaj Darya'i

The mythological age of the *Shāhnāmeḥ* begins with the story of Kāveh Āhangar, who helps Faridun Shāh in his battle against Ṣāhhāk Mārdush. Stories similar to this famous episode in the *Shāhnāmeḥ* can also be found in Indo-Iranian and Indo-European mythologies in which there is also mention of a hero who kills a snake or dragon. Among all the components of this myth in the *Shāhnāmeḥ*, only the identity of Kāveh is enigmatic. Even though in Avestan and Pahlavi texts, there is a great deal of information about Faridun and Ṣāhhāk, none of it makes any mention of Kāveh.

Two scholars, Christensen and Zabihollāh Safā, believe that the story of Ṣāhhāk was invented during the Sāsānian period. The author of the article, however, seeks the root of the Kāveh myth in Indo-Iranian or Indo-European mythology instead of in the Sāsānian period or in the *Shāhnāmeḥ* of Ferdowsi. He also believes that the key to this puzzle is hidden in Vedic literature, because in the Vedā, there is mention of a famous Craftsman-God by the name of Tvaṣṭr, who is at the same time divine and a craftsman or a carpenter. The author of this article then writes in detail on this point.

The Ismā'ili Influences on Maimonides' Philosophical Thoughts*

Hamid Hamid

In this article the author discusses certain Ismā'ili influences on Maimonides' thoughts by emphasizing fundamental theological-philosophical influences that different Islamic sects have left on Judeo-Christian religious thinking in the medieval period.

The first part of the article includes a review of literature on this

* Abstract prepared by the author.

been invented or developed by Persians: one is the *motaqāreb* and the other the *robā'i* meter. This opinion is rather recent with regard to the *motaqāreb* meter and, for this reason, it has been challenged from the very beginning. Among those who support this view are I.H. Marr and Parviz Natel Khanlari, and the opponents of this view include Theodor Nöldeke. With regard to the *robā'i* meter, on the other hand, this is the opinion of earlier Persian prosodists, which has been more or less accepted in contemporary times. Quoting Shams Qeys Rāzi in *Al-Mo'jam* regarding the invention of the meter of the *robā'i*, the author writes that the elegance of the *robā'i* meter has been noted from olden times. Referring to the opinion of 'Onsor al-Ma'āli Keykāvus in *Qābusnāmeḥ* and Shams Qeys with regard. To the pleasing quality of the *robā'i*, and in support of his argument that the *roba'i* meter is a Persian meter, the writer of the article points out: 1) Since ancient times, prosodists have considered the meter for the *tarāneh* to have been invented by Persians; 2) In the book by Khalil ibn Ahmad, who lived in the eighth century in Basra and is known as the originator of the craft of Arab prosody, no mention is made of such meter; 3) Examples of this meter are not found in classical Arabic poetry; 4) Contrary to other poetical meters, this meter has since early times been called by the Persian names *dobeyti* and *tarāneh* (meaning, young and fresh), whereas the term *robā'i* which is the Arabic translation of *dobeyti*, became a common term for this meter later on; 5) As can be gathered from the statements of 'Onsor al-Ma'āli and Shams Qeys Razi, the *tarāneh* was not only a favored meter of learned poets and prosodists, but from ancient times had been associated closely with the art of minstrelsy. Like the *dobeyti*, the *tarāneh* was one of the meters commonly used in minstrel songs and, therefore, had a great influence among the masses; 6) The extensive practice of poetic manipulation in this meter is not found in any of the other poetic meters; in fact; the *tarāneh* meter is something between prosodic and syllabic meters, which makes it more probable that this meter is Persian.

In the conclusion of the article, he writes that because the *tarāneh* has the four characteristics of openness of meter, brevity of form, variety of subject matter, and ability to develop a point, it has been the most suitable poetic form for nonprofessional and occasional poets. Hence, we see examples of this form used by such individuals as Avicenna, Khvājeh 'Abdollāh Ansāri, 'Omar Khayyām, Afzal al-Din Kāshāni, Mahsati Ganjavi, and several others.

Ferdowsi, Nezāmi, Rumi, Sa'di, and Hāfez. In the past sixty or seventy years, however, a number of Iranian scholars have included Khayyām among the seven or eight major Persian poets, even though in previous centuries, biographers did not judge Khayyām as a poet. The writer believes that the reason behind this type of recent judgment by Iranians with regard to Khayyām is Edward Fitzgerald's translation of the *Rubāiyyāt of Omar Khayyām* and his reputation in Europe and America. In the author's opinion, some of the Iranians who had visited or studied in Europe became familiar with Khayyām as a Persian poet through the freely-translated English renditions by Fitzgerald in verse, and other translations in European languages, whereas in Iran, he was hardly known. Hence, following the lead of the European scholars, a few Iranian scholars also engaged in research on the quatrains of Khayyām and published them. For this reason, it should be admitted that the great reputation of Khayyām in Iran is owed to the masterful verse translations of the *Rubāiyyāt* by Fitzgerald.

The author endorses Moḥammad Ali Forughī Zakā al-molk's method for identifying the authentic quatrains of Khayyām among the hundreds of quatrains attributed to him in anthologies. In other words, the criterion for identifying Khayyām's quatrains should be those quatrains attributed to Khayyām in the thirteenth and fourteenth centuries. On the basis of this criterion, Forughī is certain that sixty-six quatrains in twelve books written in the thirteenth and fourteenth centuries are authentic poems by Khayyām. Based on this model, Matini draws attention to the quatrains included in four other texts (written in the thirteenth century) and a quatrain which is found in one of them and adds it to the sixty-six quatrains identified by Forughī. He then organizes these sixty-seven quatrains on the basis of the dates of the texts in which each quatrain is found and also points out the differences in the manuscripts. He explains that only ten of those sixty-seven quatrains appear in two to five texts, while the other fifty-seven quatrains are found in only one text. At the end of the article, he includes the sixty-seven selected quatrains.

One Day I will Win You with a Song (About the Quatrain)

Djalal Khaleghi Motlagh

Among the meters of Persian poetry there are two that are said to have

Abstracts of Persian Articles

Khayyām the Poet*

Jalal Matini

UNESCO has chosen the year 1997 to commemorate the nine hundredth anniversary of death of Omar Khayyām (d. 517 A.H./ 1123 A.D.), Persian mathematician, astronomer, and poet. For this reason, the lead article of this issue of *Iranshenasi* examines Khayyām as a poet. The article begins with a brief biographical sketch of Khayyām and his works, including written observations about him from previous centuries.

It emphasizes that Khayyām is primarily a mathematician and not a poet, and for this reason UNESCO regards him as “one of the greatest mathematicians of the Middle Ages.”

Regarding Khayyām as a poet, he writes that a number of Iranian scientists who also had poetic talents composed the results of their contemplations and ideas in the form of quatrains. Quoting a few quatrains from Avicenna, Khvāḥeh Nasīr Tusi, and Afzal al-Din Kāshāni, he adds that Khayyām belongs to this group of scientists. In the twelve texts written in the thirteenth and fourteenth centuries A.D. which quote Khayyām’s quatrains, a total of sixty-seven quatrains are included, whereas, the number of quatrains ascribed to him has increased with the passage of time, reaching more than a thousand in number. The author also argues that scientists who composed poetry as a pastime were traditionally not placed on the same level with professional poets such as

* All translations, unless otherwise stated, are by M. R. Ghanoonparvar.

about the “scripture,” such as “*Kitāb Allāh*,” “*muṣḥaf*,” “*Qur’ān*” and “*qurrā*” and those to be found in Jewish materials concerned with the conflict between Scripture and “Oral Law” as sources of religious authority (p. xv, pp. xviii-xx). Given that this portion of the text is also reconstructed from a single manuscript, textual criticism is very vigorously pursued by the translator. al-Ṭabarī’s unique *isnād* authorities are always singled out (e.g. notes 21, 49, 51, 454) as against other independent sources. The translator, like others participating in the Ṭabarī Translation Project, is also very attentive to the nuances of the Arabic text (e.g., his discussion of the proposition ‘*alā* in various contexts, P. 11, notes 53, 54; his handling of “*lā aba laka*,” as “you are unworthy to be called sons!” instead of a too strong term “Bastard!” that is usually used in other volumes of the Ṭabarī Project, P. 129, and note 528, p. 162, and note 652). Special needs of the non-Arabist for background information are also met, e.g., the explanations of the stereotyped formulas with religious context (e.g., notes 68), or some archaic Arabic expressions (e.g., note 849). It is a pity that the transliteration in this volume is not always consistent (especially the spelling of the *al-* and the *tanwīn* endings), and is occasionally inaccurate (e.g., p. 54, note 222, *aynumā* for *aynamā*;). There are a few typos (e.g. WŞ given in Abbreviations (p.x) actually appears as WS throughout the book). These, however, are minor defects.

To sum up, the translators of the volumes under review, as well as the editors and translators of the entire Ṭabarī Translation Project, are to be commended and be thanked, for their conception of such an ambitious and massive project and for their enduring team effort to realize it superbly.

The University of Chicago

readable, lucid and sometimes even entertaining. For instance, p. 148, "Not for red camels," the translator supplies further information that the idiom means "the best camels," and the expression is "similar to our saying 'Not for all the tea in China (note 962)'" p. 157, A'yan b. Dubay'ah al-Mujāshi'i said to 'Ā'ishah, "I can see *little rosy!*" A point is made here as why it is such an insult since this term of endearment (*humayrā'*) to a wife is said to have been used by the Prophet to call 'Ā'ishah (note 1016). It is also worth noting here that the Leiden edition of this part of the text is based on a single manuscript that contains lacunas so the editor Prym had to seek elucidations of difficult passages and readings in later sources (p. xviii). Therefore it is interesting to see the translator's effort, in addition to vigorous textual collations and criticism, to solve some of these problems by offering, some compromises in translation; e.g., "those stationed" for the Leiden edition's emendations of both *yastamirr* and *yastahriz* (p. 40, and note 273); "and advance quickly!" for variant readings of either *wa-khubbū* or *wa-ḥuththū* (p. 84, and note 560), etc. Before any final reading can be agreed upon, this kind of effort surely is justifiable.

Volume XVII deals with the struggle between 'Alī and his enemy, the governor of Syria Mu'āwiyah b. Abī Sufyān. A large portion of the volume consists of reports concerning the Battle of Ṣiffīn and its consequences. It ends with the murder of 'Alī in Kufa. "Many of the events treated in this volume have become," as the Editor of the series puts it, "part of the historical consciousness of Muslims. The first civil war of Islam, the *Fitnah*, is widely seen as of decisive importance in dividing the Muslims into three major traditions, Sunnīs, Shī'īs, and Khārijīs, which have persisted until today." In the Translator's Foreword, everything a reader needs to know is provided: the background and summary of the events described in this volume (pp. xi-xiv), the significance and interpretation of these events (pp. xiv-xv), al-Ṭabarī's sources (pp. xvi-xvii), and manuscripts as well as parallel sources (pp. xvii-xviii). Professor Hawting, the translator of this volume, has also discussed at length some technical aspects of the translation (pp. xviii-xxi). This reviewer finds his survey of modern scholarship on the *Fitnah* and some of the related issues especially helpful in that it not only prepares the reader for the question of "where to start," but also directs the researcher on "where to go." Those issues include the discussions of some of the terms and concepts that occur in the Muslim traditions about the *Fitnah*, such as "arbitrators," "to arbitrate," and

with the election of 'Alī and ends with the Battle of the Camel. The significance of the period is highlighted as “part of the prehistory of the Shi'ite movement in Islam, which came to involve such vexed points as the position of 'Alī and his descendants (p. xvii). “Some issues regarding the manuscripts and edition of this volume are also addressed (pp. xvii-xviii). This is followed by a surprisingly terse Translator's Foreword in which the major events and their historical and religious significance are summarized. This Foreword is largely a repetition of the previous Editor's Foreword. It also contains some odd terms such as “Alid antiestablishmentarianism.” Equally succinct are the annotations of this volume. The majority of the current notes, though, are very insightful. For instance, p.177, Qays b. Sa'd al-Anṣārī replied to 'Alī's request by saying “May Allāh have mercy on you...”, the phrase, we are told by the translator, is a “polite introduction to a contradiction (note 1087).” Without this kind of background explanation, many nuances of the original will surely be lost through a word-to-word translation. However, sometimes the annotations are just too short to make any sense, especially for non-Arabist readers who make up the bulk of the audience. For instance, the bibliographic reference of “I, 2986,” for “volume I, p. 2986” of the Leiden edition of al-Ṭabarī's *History*, is not explained explicitly (p. 1, notes 2 and 3); and on p. 16, note 110 reads “in which the *ma* is presumably *zā'idah* for the sake of rhetoric”; a translation of the term *zā'idah* would help a non-specialist get a sense of what is going on here. Sometimes even an Arabist may like to know more as well; for instance, an account is transmitted through the *isnād* chain “according to al-Sari (in writing)”; the translator (p. 10, note 73) simply refers the reader to “F. Sezgin's discussion of *kitābah* (241);” one wonders what is the point here: the significance of the written record vs. oral transmission? Or are there other reasons to specify a tradition that was handed down “in writing?” On p. 86, one reads “'Alī stayed... waiting for ...”, the translator notes that (note 576) the manuscript has “*yalūm* (criticizing),” which is unlikely; but he does not tell us whether the phrase “waiting for” is provided by the Leiden edition, or it is merely his own conjectural reading. One note (p. 180, note 1102) reads, “one of the seven *duhār*”; what is *duhār*? The reader certainly deserves a little more than that. Occasionally some transliterations do not seem to be standard (e.g. p.15, note 105, *al-ḡawḡā*, for *al-ghawghā*?). The translation itself is excellent. Given that this part of the text is particularly rich in colorful conversations and dramatic story lines, the translation conveys much of the nuances of the Arabic text, and at the same time remains highly

Sayf's story (e.g., p.14 and note 92, the story of the conquest of al-Ubullah). Many of the footnotes supplied by the translator are very helpful; in these notes, some of which read like independent essays in their own right, attempts are made, painstakingly, to verify, or disqualify, the traditions transmitted on the authorities of Sayf, especially the ones that bear only Sayf's *isnād* evidence (e.g. notes 36, 56, 63, 64, 83, 89, 90, 102, 112, 114, 135, 172, 210, 222, 239, 245, 254, 265, 338, 345, 396, 495, 511, 526, 533, 545, 575, 605, 620, 633, 649, 650, 678, 856, 857, 858, 859, 862, 863, 867, 875, 876, 886, 901, 902, 930, 931, 933, 936, 954, 958, 966, 999, 1009). Although many of these indications of Sayf's fabrications or mistakes are not totally new discoveries for they are mainly drawn from Ibn Ḥajar's *Iṣābah*, *Tahdhīb* as well as modern studies such as Fred Donner's *Early Muslim Conquests*, among others; it is still a very welcome effort to bring them together, and put them systematically, within the context. And for this reason, those chains of *isnād* that are mentioned only by al-Ṭabarī, though extremely rare, as the translator points out (e.g. notes 724, 826, 838, 840, 1041, 1043), are even more original and significant. As useful as these notes are, one is not quite sure about the difference between those "unidentified, unknown" chains of *isnād* and those "mentioned only by Sayf." Are they the same? Or is further differentiation needed here? Sometimes they seem to be the same (e.g. notes 334, 336, 344) and most times these two phrases are used separately. And with regard to the translation itself, the translator has rendered the reader a thankful service in faithfully conveying the content of the text. But occasionally the translation tends to be too "literal," as it is the goal set by the translator (p.xxix). This reviewer, for instance, had to come back and forth several times in order to figure out sentences like "On the Day of al-Muṣayyakh, Jarir b. 'Abdallāh killed, among the Namir, 'Abd al-'Uzzā b. Abi Ruhm b. Qirwāsh, one of the Aws Manāh of the Namir, who, along with Labid b. Jarir, had a written document from Abū Bakr attesting their [profession of] Islam (p.64)," or "They would name what was between it and al-Firād without mentioning what was after, out of contempt for what was after in comparison to what occurred before (p.70)" The volume is carefully edited and nearly free of typos.

Unlike most of the volumes of the Ṭabarī Translation Project, Volume XVI does not open with a detailed translator's foreword. An Editor's Foreword, instead, lays out the content of this volume, that is, the beginning years of 'Ali b. Abī Tālib's reign as the fourth caliph following the assassination of the caliph 'Uthmān. The volume begins

714, 951) are also very valuable for further reading, and reconstruction, of the text. Except for a few typos (e.g., missing dots of ḥ or ḍ in footnotes) and editorial errors (e.g., the content of note 16, p.xxii, actually occurs on p. xix, that is, three pages ahead), the volume as a whole is of the highest quality.

Volume XI covers the years of the reign of the caliph Abū Bakr and the beginning of that of the caliph ‘Umar. The volume thus deals with “one of the most crucial points in the history of Islam,” as the Translator’s Foreword explains, “when the early Medinan state established by the Prophet Muḥammad was transformed into a much larger empire through the Muslim conquest of the Fertile Crescent (p.xiii).” Due to extremely complex circumstances that surrounded the basic sources of the earliest Muslim military campaigns and the fact that al-Ṭabarī’s accounts of them are far more detailed than most other early accounts, lengthy discussion of his sources is thus naturally expected. Thus it is no surprise that the bulk of the Translator’s Foreword (pp.xv-xxviii) is devoted to Sayf ibn ‘Umar, on whom al-Ṭabarī relied almost exclusively. Compared to Donner’s stance on this matter, Professor Khalid Yahya Blankinship, the translator of this volume, is more critical and more negative in his assessment of the authenticity of Sayf ibn ‘Umar’s accounts of the earliest Muslim military campaigns, claiming that since the latter’s reports are “totally devoid of historical relevance for the period they claim to cover (p. xxv),” al-Ṭabarī’s transmissions from him “belong more to the realm of historical romance than to that of history (p. xxvii).” However, given the fact that many authentic materials are embedded within Sayf’s “fabrications,” and therefore that of al-Ṭabarī’s, the picture, as the translator puts it, “may not be entirely bleak (p. xxv).” After all, Sayf’s work is important, but for other reasons. The translator is of the opinion that although Sayf’s accounts “may cast only a limited amount of light on the early Islamic conquests, they constitute one of the most important sources of the early ‘Abbāsīd period for the development of Sunni *attitudes* toward early Muslim history, as well as for the emergence of polemic between Sunni and Shī’ī (p.xxviii, italic mine).” The translator then goes on to offer his speculations of why al-Tabari adopted Sayf’s version “wholesale in his history (p. xxviii).” If the “wholesale” is the case, this may help to justify the fact that very little is said about the way al-Ṭabarī used Sayf’s materials in the Translator’s Foreword. However, as the translator himself admits, sometimes al-Tabari does take the rare and unusual step of denouncing

exception with regard to Volume X. In his Translator's Foreword, Professor Fred Donner, who has written intensively on early Islamic historiography and early Muslim conquests, discusses some important historiographic issues related to the major themes of this volume: the so-called *saqīfah* incident, during which the young Muslim community selected a leader following the death of Muḥammad, and the wars of the *riddah* (apostasy), during which the first caliph, Abu Bakr, led the government in Medina as it subjected all of Arabia. Professor Donner's discussion of the *riddah* material in early Islamic historiography is particularly significant in that it was a theme, as he points out, "closely related to theme of *futūḥ* (conquest by the Islamic state), which dominates the next several volumes in this translation of al-Ṭabarī (p. xiii)." And with regard to the *saqīfah* and the *riddah* stories in al-Ṭabarī's version, the problem is apparent: about ninety percent of this volume is drawn from the controversial Kufan compiler Sayf ibn 'Umar whose accounts have long been criticized by Western scholars, among them Wellhausen, as unreliable for "the apparent tribal chauvinism and chronological absurdity (p. xvi)." Thorny historical complexity aside, Sayf ibn 'Umar's problematic Arabic and al-Ṭabarī's fondness of citing from him, often verbatim, have also posed many difficulties for scholars, medieval and modern alike, and thereby for translators. Professor Donner warns us here that despite the richness of the later authors' treatment of the *riddah* theme, from al-Balansī, al-Diyārbakrī, and al-Balādhurī to Ibn Athir and al-Nuwayri, most of them offer very little help in clarifying the precise wording of opaque passages, in that they often avoid the problematic passages by simply dropping them altogether. Another challenge of this volume is its enormous amount of poetry, another bone of contention for reading and translating. Keeping all this in mind, the translator has accomplished a great deal in bringing out an excellent annotated translation. It has not only carefully guided the reader through a text that is as complex as the events it is narrating, but also it has opened up new avenues of inquiry. Among the Ṭabarī Translators, Donner is no doubt one of the most meticulous about the text itself. Many of the notes, 1700 in number, are extremely helpful in "trouble-shooting" philological, historical and geographical obscurities in the text. Some of them even go beyond that, offering alternate readings. A case in point is p. 106, note 700, where Donner, based on his long-time studies of early Islamic conquest, suggests the reading of "*ahl al-wabar* (nomads)" instead of the current *ahl badr* (the people of Badr). Other such notes (e.g., notes 12, 24, 44, 85, 91, 191, 207, 506, 569, 704,

following pages, an attempt is made to briefly describe the overall contents of these volumes and comment on some philological and historical aspects of the translation and other related issues.

Volume VIII covers the history of the Muslim community and the biography of Muḥammad in the middle Medinan years. In his translator's preface, Professor Michael Fishbein first gives a general historical survey of the period in question, and then highlights the major events from the collapse of Meccan resistance to Islam to Muḥammad's triumphant return to his native town Mecca as well as some controversial episodes in his private life. These include: Muḥammad's marriage to Zaynab bint Jaḥsh, the divorced wife of his adoptive son Zayd (pp. xii-xiii), the Battle of the Trench (al-Khandaq), the attack on the Jewish tribe of Banū Qurayzah (pp. xiv-xv), the slander against Muḥammad's favorite young wife 'Ā'ishah (pp. xv-xvi), and the relationship between Muḥammad and the Meccans from the agreement reached at al-Ḥudaybiyah to the Muslim conquest of Mecca (pp. xvi-xix). This is followed by a short discussion of al-Ṭabarī's sources, methods, and other textual notes. Like other volumes in the series, the translation of this volume is based on a solid textual tradition: the Leiden edition under the general editorship of M.J. de Goeje. Some later editions, such as the Cairo 1960 edition, among others, have been consulted. The translator of this volume has also consulted some parallel sources such as Ibn Hishām's biography of Muḥammad and al-Wāqidī's *Kitāb al-maghāzī*, which were themselves al-Ṭabarī's major sources. Parallel contents of these independent sources are indicated in the footnotes, so the reader would easily find the cross-references. Judging from my spot checks with the Arabic text, I find the translation of this volume faithful to the original and attentive to its textual peculiarities. Variant readings, including different vocalizations, of the Leiden edition and Cairo edition have constantly been called for comparison and thus a better version of the text is produced (e.g., notes 201,203, 206,230,231,285,286 etc.). Some rare words and difficult passages are given linguistic, historical, and theological attention as well (e.g. notes 312,313,429, etc.) Consistent with the high standard of the Ṭabarī Translation Project as a whole, this volume is nearly free of typos.

It is commonly held among today's students of Islamic history that one of the strengths of the Ṭabarī Translation project lies in the fact that many of the translators are themselves the finest scholars specializing in the periods that the volumes of their translations cover. This is no

Volume XVI, *The Community Divided: The Caliphate of 'Alī I. A.D. 656-657/ A.H. 35-36/* translated and annotated by Adrian Brockett. (1997). pp. xix+250.

Volume XVII, *The First Civil War: From the Battle of Ṣiffīn to the Death of 'Alī, A.D. 656-661 / A.H. 36-40. /* translated and annotated by G.R. Hawting. (1996), PP. XXI+250.

The books under review are volumes 8, 10, 11, 16 and 17 from the thirty-nine volume translation project of al-Ṭabarī's *History* under the general editorship of Professor Ehsan Yarshater. Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, one of the greatest Muslim historians, was born at Āmul (Āmol) in the province of Ṭabaristān in 224 or 5/839 and died in Baghdād in 310/923. His most important work is a monumental world history entitled *Ta'rīkh al-rusul wa-al-mulūk* (History of the Prophets and Kings), well known as the *History of al-Ṭabarī*. The work begins with the patriarchs, prophets and rulers of the earliest period of mankind. Then comes the history of the Sāsānian period, the period of Muḥammad and the early caliphs, and the history of the Umayyads. It ends with the middle of the 'Abbāsīd period up to the year 303/915, that is, shortly before the author's death. The importance of al-Ṭabarī's *History* has been commonly acknowledged among scholars, medieval and modern alike. Early translations into Persian and Turkish further attest to its fame. Western scholars began their studies of the work at an early stage when the general interest in the study of Muslim peoples and their cultural heritages had just started to emerge in Europe. The result of it is the famous Leiden edition of al-Ṭabarī's *History*, published between 1879 and 1901, in fourteen volumes (al-Ṭabarī's original work is said to have been ten times as long). The Leiden edition constitutes the basis for the Ṭabarī Translation Project, as it is well known to today's students of Islamic history and Iranian history. The translation of al-Ṭabarī's *History* "in its entirety for the first time for the benefit of non-Arabists" was first proposed by Professor Ehsan Yarshater, of Columbia University, in 1971, and later undertaken by the management of the Iranian Institute of Translation and Publication under his stewardship. The preliminary work on the project began in 1974 when several leading scholars in the field, Franz Rosenthal, Ihsan Abbas, C.E. Bosworth and Jacob Lassner (who was later replaced by Everett Rowson), formed the Editorial Board. A group of distinguished scholars participated in the project. The result is a highly respected and widely acclaimed series of translations of which the volumes under review here are an integral part. In the

Book Review

A Review of The History of al-Tabari: An Annotated Translation

The History of *al-Ṭabarī: An Annotated Translation* [Tārikh al-rusul wa-al-mulūk, English. Selections]. Ehsan Yarshater (General Editor). Bibliotheca Persica (edited by Ehsan Yarshater). SUNY series in Near Eastern Studies (Said Amir Arjomand, Editor). Albany: State University of New York Press.

Reviewed by Li Guo

Volume VIII, *The Victory of Islam: Muḥammad at Medina, A.D. 626-630/A.H. 5-8.* / translated and annotated by Michael Fishbein. (1997), PP.XXIII+215.

Volume X, *The Conquest of Arabia: The Riddah Wars, A.D. 632-633/A.H. 11.* /translated and annotated by Fred M. Donner. (1993), PP. XXIII+216.

Volume XI, *The Challenge to the Empires, A.D. 633-635 / A.H. 12-13.* / translated and annotated by Khalid Yahya Blankinship. (1993), PP. XXX+261.

Summary, 1976, Tehran, Iran.

Iranian Bureau of Statistics, *1986 Population and Housing Census*, First vol,1. Published by the Iranian Government.

Martin, Jean (1972) *Migrants: Equality; and Ideology*, Meredith Memorial Lectures, La Trobe University.

McCallum, John (1990) :The Mosaic of Ethnicity and Health in Later Life” in Reid, Janice, and Trompf, Peggy (eds) (1990) *The Health of Immigrant Australia*, Sydney: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

National Agenda For a Multicultural Australia, (1989), Published by the Office of Multicultural Affairs, (1989).

Shygan, Ali (1950) *Civil Codes of Iran*. Tehran University Press.

Yusuf, Farhat (1990) The Demography of Muslims In Australia, *Journal of Biosocial Sciences*, 22, pp. 77-84.

indicating a significant need and opportunity for mixed marriages among Iranians.

Analysis of data confirms the fact that the Iranian community in Australia is diverse, having different religions, different languages and different ethnic groups. Despite all the serious obstacles and barriers which Iranians face in Australian society, they do not consider themselves as an oppressed minority, rather they are trying to improve their status further. Iranians in Australia are trying to resist assimilation by guarding and using their own cultural baggage. In addition to settlement-related problems, currently the Iranian community is concerned with linguistics and cultural maintenance and with the problem of caring for an aging population.

Queensland University of Technology, Australia

References

- Australian Bureau of Statistics (A B S) Census of Population and Housing, 1986, Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S), 1986, Religion in Australia, Catalogue No. 25100, Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S) 1987 a, *Births, Australia*, 1986 Census Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S) 1987 a, *Deaths, Australia*, 1986 Census Canberra.
- Australian Bureau of Statistics, (A B S) *First Counts: National Summary*, 1991 Census, Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S) *Census of Population and Housing*, 1991, Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S) *Year Book Australia*, 1991, Government Publication Canberra.
- Australian Bureau of Statistics (A B S) *1993 Estimated Resident Population by Country of Birth, Age and Sex*, Canberra.
- Australian Financial Review, March 26, 1973.
- Adibi, Hossein, (1996) Demographic Analysis of the Muslim Population In Australia, Social Science Monographs, 19096/No.8, Queensland University of Technology, Australia.
- Adibi, Hossein, (1989) "Population Redistribution In Iran: The Case of Kermanshah City," *Urban Geography*, Vol. 10, No.3, pp, 270 - 280.
- Bureau of Immigration Research, *Settler Arrivals*, 1990 - 1991 , Canberra.
- Bureau of Immigration Research, *Statistical Focus*, Birthplace and Related Data From the 1991 Census, Western Australia, Australian Government Publication, Canberra.
- Collection of the Family Laws In Iran*, (1967) Tehran: Kayhan.
- Department of Immigration, Local Government and Ethnic Affairs, *1990 Report on Refugees*, Canberra.
- Iranian Bureau of Statistics, *The Third National Population and Housing Census*,

Table 4
Geographical Distribution

YEARS	1981			1986		
	MALE	FEMALE	TOTAL	MALE	FEMALE	TOTAL
						No. %
N.S.W.	1336	1256	2592	2360	2175	4535 60.5
VIC.	297	284	581	683	544	1227 16.4
QLD.	82	68	150	228	172	400 5.3
S.A.	54	77	117	269	226	495 6.6
W.A.	80	10	157	352	295	647 8.6
TAS.	12	5	22	13	15	28 0.4
N.T.	2	20	7	25	25	50 0.7
A.C.T.	23	63	43	57	57	114 1.5
TOTAL	1886	1783	3669	3987	3509	7496 100
%	51.4	48.5	100	53.1	46.8	100

Source : The figures are taken from the Australian Bureau of Statistics, Population and Housing Census 1986, (A B S), Canberra.

As Table 4 indicates, in 1986 more than 60 percent of the Iranians were living in N.S.W., 16.3 percent in Victoria, 8.6 percent in Western Australia, 6.6 percent in South Australia, 5.3 percent in Queensland, 1.5 percent in Canberra, 0.7 percent in the Northern Territory and 0.4 percent in Tasmania.

Conclusion

Although the influx of Iranians into Australia is a relatively recent phenomenon and dates back to the 1970s, yet during this time they have been able to establish themselves as a distinctive minority among other groups in Australia. Data on the pattern of migration indicates that family migration has been the major feature of this process. The sex ratio among Iranians is higher (117 males for 100 females) than the ratio among the general population in Australia (99 males for 100 females),

In considering divorce in Iran, it should be emphasized here that divorce is considered to be a last resort and is not encouraged. Attempts at reconciliation must be made before-hand, with both parties, views equally respected. Due to constitutional change in Iran and based on Family Law, divorce became a legal act as well as a moral one. According to the Family Law, a man cannot divorce his wife without having a proper reason. Any dispute and discrepancy among the members of a family must be solved in the Family Court. Although the divorce laws have been liberalized for women, it is still socially and religiously disfavored; and life is difficult for a divorced women within the society itself.

In considering the divorce rate among the Iranians in Australia, it is noticeable from Table 3 that the rates of divorce and widowhood among Iranians are more than those for the Muslim population and substantially less than for the total population of Australia. The divorce rate of Iranians in Australia is much higher than the national rate in Iran (0.6%) indicating a change in family structure. There are two possible explanations for this: a) the first is that Iranian women are becoming more aware of their rights in Australia and, as a result, financial support and the economic dependency rate on husbands are reduced. b) The second explanation lies in the experience of migration and the changing traditional roles of partners as well as mechanisms for with these changes which are associated with the process of settlement.

Another observation from Table 3 relates to the rate of widowhood which is higher among Iranians in Australia than among Muslims and lower than that of Australian population. The higher rate among the Australian population is mostly due to greater life expectancy. However, in comparing this with the corresponding rate in Iran in 1991, which is 6.6 percent for both sexes and 10.6 percent for women, there is a different explanation. Out of 10,432,731 women married for 10 years and more, 1,107,475 women lost their husbands during the civil war and the 8 year war with Iraq. This is an obvious example of the distractive impact of wars on families in Iran.

Geographical Distribution

Over three fourths of the Iranians were living in the two states of New South Wales and Victoria. The remaining one fourth were living in six other states and territories in Australia. Table 4 is constructed to provide information on the geographical distribution of Iranians in Australia.

It is hard for them to change their values on marriage institution and accept a de facto relationship as a marriage. Thus the marital status of Iranians does not include any de facto relationship. This is not only true for Iranian Muslims, but also it is true for Iranian Christians, Baha'is, Zoroastrians, and Iranian Jews.

In analysing data on marital status of the total Iranian population of 15 years of age and over, 62.8 percent were married. This is higher than the percentage for the total Australian population, but lower than the percentage for the Muslim population in Australia (Adibi, 1992).

Table 3 provides detailed information on various categories of marital status. As Table 3 indicates, 27.8 percent of Iranians never married. This is higher than the Muslim population but lower than the total Australian population. To some extent the differences in marital status reflect the age structures. For example only 5.1 percent of the *never married* group of Iranians were 45 years old and over. In the married group of Iranians, 50 percent were in the age group of 30-45. In comparing younger age groups, it is interesting to note that 14.1 percent of Iranians aged 15-24 years were married, which is higher than the proportion of married people in the total population aged 15-24 years (12 percent) , whereas 29 percent of Muslims aged 15-24 years were married, more than twice the proportion of married Iranians and of married people in the total population aged 15-24 years. In the 25-34 year age group, 67.7 percent of Iranians were married compared to 81 percent of Muslims in Australia and 65 Percent of the total Australian population of same age group.

Table 3
Iranians By Marital Status
15 Years of Age and Over (Percentage)

Marital Status	Never Married	Married	Separated	Divorced	Widowed	Percentage	Total Population
Iranians in Australia	27.8	62.8	2.3	3	4.1	100	6510
Muslims in Australia	25.2	67.8	2.4	2.4	2.2	100	69600
Total Australian population	28.4	57.8	2.6	4.7	6.5	100	11965300

Source: Figures are taken from the Australian Bureau of Statistics, Population and Housing Census 1986, (A B S) Canberra.

clearly indicates that they are more likely to intermarry than other groups of Iranians. This will be enforced by the fact that the Iranian Muslims are the only group who do not have a place of worship for their own religious community. They attend Muslim mosques in the community and share prayers with Muslims from other countries. This also provides an opportunity for intermarriage.

Marital Status

Until 1906, when the Iranian Constitution was established, the patriarchal family was the dominant type of family in Iran. The Constitutional Revolution led to the spreading of new Western ideas concerning human potentiality and rights. As a result of this process, the Iranian family has gone through a transition period. Although the traditional form is still influential, there is a process of struggle and coexistence going on between the old generation and some segments of the new generation.

Marriage in Iran is very popular, and the reasons for it are usually economic conditions and the social and cultural value system. It has an important religious function and it should be registered in the Civil Bureaus where the registrar himself is a religious representative. There is a period of time between the registration in the Civil Bureau and the consummation of a marriage.

With regard to the minimum age of marriage, according to the Civil Law passed in 1935, the lowest marriageable age for women was fixed at fifteen and for men at eighteen. (Shygan, 1950). This is very similar to the minimum age of marriage in Australia which is 16 for females and 18 for males. (Ray, 1988). The Family Law in Australia also indicates that in "exceptional and unusual circumstances, a court may authorise a marriage if one of the parties is no more than two years below the minimum age."

Considering average age differences, it should be noted here that the average age difference between husband and wife is six to seven years, while this figure in Australia is two to three years of age.

Also it is worth noting that Australian law gives people considerable freedom to marry or not to marry whomever they like. There are very few formalities that have to be complied with. Many of the legal effects of marriage also apply to couples who are not formally married but are in a de facto relationships. This is not the case in Iran. There, marriage is considered to be the only legitimate way of establishing a sexual relationship. This is one of the problems that Iranians face in Australia.

Table 2
Distribution of the Iranian Population in Australia by Sex Ratio
in comparison with Other Populations (percent)

Age	Iranian Population in Australia		Australian Population	Iranians In Iran	Iranians in USA
	1986	1991	1991	1986	1980
0-4	103	113	105	103	115
5-14	117	108	105	105	115
15-24	126	126	103	103	200
25-34	101	114	98	101	225
35-44	133	120	99	99	153
45-54	120	143	103	111	147
55-64	87	100	100	118	129
65+	88	94	76	104	98
Total Population	7496	14012	16,850,540	49,445,010	122,890
Average Sex Ratio	109	117	99	105	148

Source: Iranians in Australia are taken from the Bureau of Statistics, Population Census 1986 and 1991 (A B S), Canberra. The figures for Iranians in the United States are taken from: Momeni (1984); and the Iranian population in Iran from the Iranian Bureau of Statistics, population Census 1986, Tehran, Iran

Table 2 indicates that the sex ratio for Iranians in 1986 was 109 males per 100 females. This has increased to 117 in 1991. This is much higher than the corresponding ratio for the total Australian population which was 99 males for 100 females in 1991. The sex ratio of Iranians in Australia was also higher than for the Iranian population in Iran (105) but much lower than the sex ratio of Iranians in the United States (148). While these differences are a good indication of the influence of migration over the population structure they also enhance the opportunity for mixed marriages among Iranians in Australia and the United States.

It is interesting, however, to note that the sex ratio of Muslim Iranians in Australia (numbering 1549 and comprising 20.6 percent of the Iranian population in Australia) is much higher (129) than the average sex ratio for the total community. (Yusuf, 1990 : 82). This

Australia and the total Australian population, as well as the population of Iranians in the United States. There are two possible explanations for these differences. The first explanation relates to the nature of the migration process and settlement. This means that the Iranian migrants have been self-selective based on the social values they hold. In other words, people who migrated abroad were likely familiar with modernization and more inclined to adjust to this process. Thus self-selection in the decision-making process to migrate as well as in the migration process itself had influenced the structure of the population with regard to age and sex.

The second explanation lies in the composition of the Iranian population in Australia and in the United States. The majority of Iranians in the United States are Muslim whereas in Australia, Muslims are in the minority within the Iranian community, comprising only 20 percent of the Iranian population in Australia. (Other groups are Armenians, Assyrians, Baha'is and Zoroastrians.)

Another observation of the Table 1 relates to the age of 65 and over. The percentage of Iranians is much larger (5.6%) than the ratio for Iranians in Iran (3 percent). But in comparison with the ratio of the Australian population in this age group (10.6), it is significantly low. However, if we consider the age of 60 and over, for Iranians in Australia, the percentage is significant and has implications, in many areas such as pensions and health care. In health care, as McCallum puts it (1990:312), "The relationship between health, culture and ethnicity in old age can be depicted as a *mosaic* made up of a complex pattern of factors." The aged population of Iranians in Australia have their own needs and require their own culturally appropriate services. Table 1 shows also that there is a considerable difference between the ratio of working-age groups (15-65) in Iran (51.4 percent), and in the Australian population in 1986 (66.2) with Iranians in Australia (81 percent). This indicates that the ratio of the working-age group of the Iranian population in Australia is over one quarter percent larger than that of the Iranian population in Iran and over 15 percent higher than the ratio of the same group in the total Australian population. Although this seems a significant advantage over the Australian population in contributing to the economy, yet due to major difficulties that Iranians are facing in Australian society, this potential advantage is lost. Table 2 is constructed to compare the sex ratios of the Iranian population in Australia with those of Iran, the total Australian population and Iranians in the United States.

Table 1
Distribution of Iranians in Australia by Age
in a Comparative Context (Percent)

Age	Iranians In Australia		Australian Population	Iranian Population In Iran	Iranians in USA
	1986	1991	1991	1986	1980
0 - 4	2.6	1.3	7.2	18.3	2.7
5 - 14	10.8	13.2	14.9	27.2	8
15 - 24	17.7	13.6	15.9	19	3.3
25 - 34	24.9	25.3	16.2	13.4	28.9
35 - 44	20.6	22.8	15.2	7.6	13.4
45 - 54	10.3	11.7	10.8	6.4	7.1
55 - 64	7.1	6.5	8.5	5.1	3.6
65 +	5.6	5.6	11.3	3	3.3
Total Population	7,496	12914	16,850,540	49,445,010	122890

Source: Iranians in Australia are taken from the Bureau of Statistics, Population Census 1986 and 1991 (A B S), Canberra. The figures for Iranians in the United States are taken from: Momeni (1984); and Iranian population in Iran from the Iranian Bureau of Statistics, population Census 1986, Tehran, Iran

Table 1 indicates that over 31.1 percent of Iranians in Australia in 1986 were under 25 years of age. This percentage dropped to 28.1 percent in 1991. The corresponding ratio for the total population of Iran in 1986 was 64.5 percent, more than double for the same age group. This comparison indicates that the Iranian population in Australia closely resembled the Australian population in this age group (38) rather than the population of Iranians in the United States (43.7). Further analysis of this Table shows that 13.4 percent of the Iranian population in Australia were under 15 years of age where the corresponding ratio for the total Iranian population in Iran was 45.5 percent, three times higher, indicating that Iran has a young and growing population.

In comparing the ratios of various age groups, Table 1 also indicates that there are significant differences between the Iranian population in

of the Bureau of Immigration Research. Relevant literature has been reviewed and used throughout the paper as well.

Analysis of data confirms that the Iranian community in Australia consists of diverse population groups having different religions, languages and ethnic backgrounds. However, Iranians are a community to the extent that they share an identity based on their cultural heritage and a sense of ethnic honor. Culturally-based organizations constitute an important source of identity for the first generation.

Introduction

The influx of Iranians into Australia since the late 1970s has added a distinctive minority to the existing diversity of population of this country. The first official figure for the number of Iranian residents in Australia dates to 1981. According to the Australian Bureau of Statistics in 1981, about 3669 Iranians were living in Australia. The sex ratio was 106 males per one hundred females indicating that family migration had been the dominant pattern of migration in this period.

By taking the period of residency which is only available for the State of South Australia, 13.8 percent of the Iranians had a residency period of 10 years or more in 1986. Based on this information it can be estimated that up to 1975 about 500-600 Iranians were living in Australia.

In 1986 the number of Iranians increased and according to the 1986 Population Census, there were 7496 Iranians living in Australia accounting for 0.05 percent of the total Australian population of 15,602,156. This comprehensive data on Iranians will constitute the basis of my analysis here. However, I have used other data available from the Australian Bureau of Statistics, and the Bureau of Immigration Research as well as local data and information throughout this paper.

Population by Age and Sex

The age structure of the Iranian population is such that 13.4 percent of the population is under 14 years of age, 80.9 percent is working age, that is 15.64 and 5.6 percent 65 and over. In order to extend our understanding of these ratios, and the structure of the Iranian population in Australia, there is a need to compare them with the total population of Iran and Australia. Also since the United States has the largest Iranian population living outside of Iran, it is useful to include it in this comparison as well. For this purpose, Table I sets out the age structure of the Iranian population and throws some light on the similarities and differences among these populations in various age groups.

Demographic Analysis of Iranian Population in Australia

Hossein Adibi

Abstract

Australian Government policy has been the major determinant factor for the composition of Australian society. By abandoning the White Australia Policy and adopting Multicultural Policy. The Australian Government created an opportunity for people from different parts of the world, including Iranians, to migrate to Australia.

The influx of Iranians into Australia since the late 1970s has added a distinctive minority to the existing diversity of population of this country. In 1986 there were 7496 Iranians living in Australia accounting for 0.05 percent of the total Australian population of 15,602,156. By the year 1991, the number had increased to 12914, accounting for 0.08 percent of the total Australian population of 16,847,310.

The aim of the study was to provide a demographic analysis of the size and distribution of Iranians in Australia. For providing more insight in this study, a comparative approach has been used. Attempts have been made to compare Iranians in Australia with a number of other ethnic groups, the total Australian population, the population of Iranians in the United States and the population of Iran, in a number of significant areas.

The main data sources for this study were the Australian Population Censuses including 1986 and 1991, as well as data from the publications

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Khayyam the Poet	31
Djalal Khaleghi Motlagh	One Day I Will Win You with a Song (About the Quatrain)	32
Turaj Darya'i	The Role of Indo-European Sources in Understanding the <i>Shahnameh</i> : The Identity of Kaveh Ahangar	34
Hamid Hamid	The Isma'ili Influences on Maimonides' Philosophical Thoughts	34
Nasser al-Din Parvin	The First Newspaper in Afghanistan	35

Contents

Iranshenasi

Vol. IX, No. 2, Summer 1997

Persian

Articles	223
Selections	316
Book Reviews	328
Iranian Studies in the West	370
Short Reviews	379
Miscellany	391
Communications	406

English

Article by:

Hossein Adibi	Demographic Analysis of Iranian Population in Australia	11
----------------------	--	-----------

Book Review:

Li Guo	<i>The History of Al-Tabari: An Anotated Translation, vols. VIII, X, XI, XVI, XVII</i>	22
---------------	---	-----------

Editor :
Jalal Matini

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

**Editor : Iranshenasi
P.O.Box 1038**

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

Telephone & Fax: (301)279-2564

Requests for permission to reprint more than short quotations should be addressed to the Editor.

Annual subscription rates (4 issues) are \$44.00 for individuals, \$34.00 for students, and \$80.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$6.80 for surface mail. For Air mail add \$14.00 for Canada, \$29.00 for Europe, and \$34.00 for Asia, Africa, and Australia



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

Article by:

Hossein Adibi

Book Review by:

Li Guo

Abstracts of Persian Articles by:

Turaj Darya'i

Hamid Hamid

Djalal Khaleghi Motlagh

Jalal Matini

Nasser al-Din Parvin