



سال ۳، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۷/۲۰۱۸

سردبیر: محمد توکلی طرقي

ويژه استاد محمد علي اسلامي ندوشن

با همکاري محمود فتوحی رودمجنی و جواد عباسی

بخش فارسی

- ۳ ایران دوست واقع بین: تأملی در ایران پژوهی استاد محمد علی اسلامی ندوشن
جواد عباسی
- ۲۳ نبرد دو زبان: نقش دهقانان ایرانی در جدال دیرپای پارسی با عربی
محمود فتوحی رودمجنی
- ۴۵ جان جهان ایران
محمد جعفر یاحقی
- ۵۱ روزهای دیار روزها: شرح ماجرای سفر به یزد و ندوشن
فرهاد طاهری
- ۵۹ سنت کتابخوانی در مجالس و محافل عامه
حسن ذوالفقاری
- ۷۹ رسالة الطیر ابن سینا و تأثیر آن بر رسالة الطیر غزالی و منطق الطیر عطار
مهدی محبتی
- ۱۰۷ نگاهی انتقادی به شیوه تصحیح طومارهای نقالی شاهنامه
کامران ارژنگی
- ۱۴۹ رستم گشتی یا سهراب گشتی؟ بررسی تطبیقی رمان موقرمنز و داستان رستم و سهراب
اعظم نیکخواه فاردقی

۱۵۹	حضور شاهنامه فردوسی در متون تاریخی فارسی در عهد سلاجقه روم فرشته محمدزاده
۱۸۳	این عمارت نیست، ویران کرده‌اند: نقد دو چاپ از نامه‌های عارف قزوینی سعید پورعظیمی
	گزیده‌ها
۲۲۹	یادی از حقوق بشر محمدعلی اسلامی ندوشن
۲۳۷	گفت‌وگویی با دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن فرخ امیریار

بخش انگلیسی

4	خاطرات روزنامه‌نگار و غربت ایرانی: حقیقت، اخلاق حرفه‌ای، و واقعیت در میان روایت‌های سیاسی و شخصی بابک الهی و اندریا هیکرسون
26	چالش اجرایی در نخستین کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر اندرو تامپسون
48	اقلیت‌های مذهبی در جمهوری اسلامی و حق داری آنیا پستورحاتم
72	همجنس‌گرایی مردانه در قوانین و حوزه قضایی جمهوری اسلامی آرش گویتو

ایران دوست واقع بین: تأملی در ایران نگری استاد محمدعلی اسلامی ندوشن

جواد عباسی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

اگر پیش آید که نگاهی بر تاریخ بیفکنیم و نگاهی دیگر بر سراسر جهان،
ایران را کشوری می بینیم با سرگذشتی خاص، متفاوت با دیگران.^۱

ایران مانند معشوق غزل فارسی است که هم همه عوامل ستمگری را با
خود دارد و هم نمی توان از او دل برگرفت.^۲

درآمد

در هر دیداری که در سال های اخیر با استاد اسلامی ندوشن در بلاد غربت داشته ام،
هیچ گاه نشد که از "احوال ایران"، و در ادامه از خراسان و مشهد و توس، نپرسد. گویی
اینها برای او از هر چیز یا کس دیگری مهم ترند و یا شاید در نظر او وضعیت همه چیزها
و کسان را هم می توان ذیل حال و بار وطن جست و جو کرد. در شنیدن پاسخ هم،

^۱ محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش* (چاپ ۲؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰)، ۲۳.
^۲ محمدعلی اسلامی ندوشن، *روزها* (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۷۶)، جلد ۴، ۳۳۲.

Javad Abbasi, "A Realist Iranophile: Reflections on Professor Nodoushan's Contributions to Iranian Studies," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 3-22.

جواد عباسی <jabbasi@um.ac.ir> (دانش آموخته دکتری تاریخ ایران اسلامی
دانشگاه تهران، ۱۳۷۹) دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد و متخصص تاریخ ایران در دوره
فرمانروایی مغولان و تیموریان است. ایشان از ۲۰۱۲ تا ۲۰۱۵ استاد مدعو دانشگاه ایالتی اوهایو بوده اند.

مانند پدری نگران،^۳ بحث را با ابراز ترکیبی از بیم و امید دنبال می‌کند. کسی که استاد اسلامی را شناسد، در نگاه نخست ممکن است فکر کند این “احوال‌پرسی” از ایران به اقتضای دوری ناخواسته از وطن و دلتنگی است، اما وقتی نوشته‌ها و سخنان قدیم و جدید او در طی بیش از شصت سال را مرور کند به روشنی درمی‌یابد که فکر کردن به ایران برای او حکایتی کهن است که در طول عمر علمی همواره آن را با خود به همراه داشته است و هیچ‌گاه او را به حال خود نگذاشته است. در واقع، نگاهی به زندگی و آثار اسلامی ندوشن چیزی جز اندیشیدن به ایران و کوشیدن برای آن را نشان نمی‌دهد.

عنوان بیش از سی نوشته او نام “ایران” را در خود دارد و نوع عباراتی که برای آنها برگزیده شده نیز گویای همین اهتمام و دلبستگی است؛^۴ دلبستگی‌ای، که چنان که در این نوشتار خواهیم دید، با چشمان باز و همراه با نقد و آموزندگی است و نه احساسی، جانبدارانه و بنابراین گمراه‌کننده.^۵ تقریباً در تمامی نوشته‌های دیگر او هم اشاره‌ای به ایران هست. یادداشت “به ایران بیندیشیم” در آخرین مجموعه منتشرشده از او^۶ را هم می‌توان آخرین برگ و نشان این دغدغه‌مندی شصت‌ساله برای ایران دانست. از اینجاست که اگر ادعا شود واژه‌های “ایران” و “ایرانی” پر

^۳ فردی بودم ناظر و نگران. “بنگرید به اسلامی ندوشن، روزها، جلد ۳، ۱۱.

^۴ این عناوین عبارت‌اند از “ایران نیز حرفی برای گفتن دارد”، “ایران تنها کشور نفت نیست”، “ایران را از یاد نبریم”، “ایران از نو قد راست خواهد کرد”، “ایران”، “درس زندگی از فرهنگ ایران”، “ایران به چه کسانی نیازمند است؟”، “ایرانی کیست؟”، “برخورد فرهنگ ایران با فرهنگ غرب؟”، “کشور عجیبی که ایران نام دارد”، “ایران به کجا می‌رود؟”، “ایران لوک پیر”، “ایران و یونان”، “ایران و تنهائیش”، “مانائی ایران”، “چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟”، “ایرانی ایرانی است”، “ایران و ایرانیّت”، “باز هم ایرانیّت”، “قلمرو فرهنگی ایران”، “پیری ایران و مداومت تاریخ”، “تعطّل ایرانی”، “تناقض‌ها در فرهنگ ایران”، “فرهنگ ایران و زبان فارسی”، “ایران برای من چه معنا دارد؟”، “ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟”، “هویت ایرانی در دوران بعد از اسلام”، “آیا ایرانی همان ایرانی است؟”، “برخی از ویژگی‌های تاریخ ایران”، “این ایرانی که ما می‌شناسیم”، “به ایران بیندیشیم.”

^۵ “آن دخت پری‌وار که ایران من است / پیدا و نهان بر سر پیمان من است / هم نیست، ولی نهفته در جان من است / هم هست ولی دور ز دامن من است.” بنگرید به

<http://nodoushan.com/1393/11/ایران/>.

“محمدعلی اسلامی ندوشن پنهان نمی‌دارد که “ایران” را معشوق یگانه خود می‌داند و در عین حال، عشق پرشورش چشم او را بر عیوب معشوق نمی‌بندد. هم در زندگی‌نامه و هم در سفرنامه‌هایش نشان می‌دهد که عشق و اعتقاد و ارادت را می‌توان از سرسپردگی و وادادگی میرزا کرد.” بنگرید به محمد دهقانی، “نگرش و سبک ویژه اسلامی ندوشن در سرگذشت‌نامه‌های او”، در *رهاورد دیدار*، به کوشش یادالله جلالی پنداری (یزد: انجمن شعر و ادب یزد، ۱۳۸۴)، ۲۱۸. او خود نیز در خاطراتش در خصوص اقتادن در دام خامی در وطن‌خواهی هشدار داده است: “وطن‌خواهی خام نشانه سبک‌مایگی ناهنجاری است. حرف بر سر آن است که او را آنگونه که هست بشناسیم، با عیب‌ها و حسن‌هایش در کنار هم.” بنگرید به محمدعلی اسلامی ندوشن، *روزها*، جلد ۳، ۱۳.

^۶ محمدعلی اسلامی ندوشن، *برگ‌ریزان* (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۹۴)، ۷۳-۷۸.

بسامدترین واژگان در میان نام‌های خاص در آثار اسلامی ندوشن‌اند، گزاف نخواهد بود.^۷ این هم که در اشاره به ایران گاه از ضمیر “او”، به جای آن، استفاده می‌کند نشان از نگاه ویژه او به موضوع دارد.

شاید در روزگاری که ایران و ایرانی دچار انواع تلاطم‌ها و مُلک و ملت دچار سرگشتگی‌های فراوان و گوناگون‌اند و بسیاری، به‌خصوص نسل جوان، حتی در شناخت ایران و ایرانیت سردرگم و گاه نسبت به آینده آن ناامید و واگرا شده‌اند، شناخت ریشه‌دار و عمیق کسانی مانند اسلامی ندوشن بتواند با کنار زدن لایه‌های احساس و پرتو افکندن بر لایه‌های زنگارگرفته و گم‌گشته در هیاهوهای زمانه و تعصبات، چراغی باشد تا کمک کند ایران و ایرانی از این گذرگاه حساس تاریخی نیز به سلامت عبور کنند یا مرهمی باشد بر رنج‌هایی که روزگار کنونی بر ایران و ایرانی روا داشته است. با چنین فرضی، کوشش بر آن است تا در یادداشت پیش رو شناخت اسلامی ندوشن از ایران از خلال آثار او—که حاصل بیش از نیم قرن مطالعه و تأمل اوست—به خوانندگان عرضه شود.

ایران به نهاد خود معما دارد
بس معرکه نهان و پیدا دارد
هم کوه یخ است و نیز هم شعله ناک
آتشکده‌ای درون دریا دارد^۸

ایران، سرزمین “تنها”

در نگاه اسلامی ندوشن، ایران سرزمینی با ویژگی‌های متفاوت و گاه خنثی‌کننده اثر یکدیگر است. در جایی آن را “کشور آفتاب درخشان، آسمان پاک، واقع در ناف کره زمین و کم‌باران” می‌خواند که البته همین در ناف کره زمین بودن آن را تبدیل به کشوری حادثه‌خیز و قرارگرفته در حالت دفاعی کرده است.^۹ در جایی دیگر هم با قلم خاص خود اثر جغرافیا بر سرنوشت ایران را این می‌داند که “آب خوش از گُلوی مردمش پایین نرود.”^{۱۰} چنین پیداست که او در سخن از ایران و سرگذشت آن

^۷ بنگرید به اصغر دادبه، “بزرگمردی که هیچ‌گاه ایران را از یاد نبرد”، در حسین مسرت و پیام شمس‌الدینی (ویراستاران)، *دیدگاه‌ها* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۴)، دفتر ۲، ۱۵۵-۱۷۴.

^۸ بنگرید به

^۹ <http://nodoushan.com/1393/11/>.

^{۱۰} محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* (ج۳؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵)، ۱۶؛ اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۱۴۴. وضعیت جغرافیایی ایران دو پیامد داشته: دفاع و واکنش.

^{۱۱} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۱۰۸.

همچون بسیاری دیگر به نوعی به ایده جبر جغرافیایی نزدیک می‌شود: "یک نگاه کوتاه بر گذشته ایران و نگاهی دیگر بر نقشه جغرافیا باید قاعداً ما را به تأمل وادارد که با سرزمین کم‌وبیش استثنائی سروکار داریم. ایران به کشور دیگری کم شبیه بوده است... این وضع خاص از مردم او معجون عجیبی ترتیب داده، ته‌نشین شده حوادث و فرسوده روزگار، و از این رو باید از آنها خیلی بااحتیاط سخن گفت."^{۱۱} اگرچه برای او موقعیت مکانی ایران بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند اما از اثر وضع طبیعی آن (کوهستانی بودن، محصور در میان دریا و کوه و کم‌آبی) نیز غافل نمی‌ماند.^{۱۲}

تقریباً هر جا که کار به تحلیل تاریخ و فرهنگ ایران می‌رسد، برجستگی عامل جغرافیایی در نظر اسلامی ندوشن قابل ردیابی است. چنان‌که پیدایش امپراتوری ایران برای دفاع در برابر هجوم‌ها و "ناآزاد" بودن ایرانیان در نظر یونانیان و شاه محوری آنان به جای مجلس و شور و رأی را هم به موقعیت خاص ایران مرتبط می‌داند.^{۱۳} او حتی نقدهای واردشده بر ایران و ایرانی را از همین زاویه دید به پرسش می‌کشد:

گاه ایرانی را سرزنش می‌کنند که چرا این کرد و آن نکرد. چرا این گونه زندگی کرد. اگر به ژرفای تاریخ ایران برویم انصاف خواهیم داد که بهتر از آنچه کرده است نمی‌توانست بکند. نه او را محکوم کنیم و نه به او حق بدهیم. او در موقع جغرافیایی‌ای قرار داشته و درگیر مسائلی بوده که زمانه توانسته است بر او تحمیل‌هایی بکند. باز هم باید از او ممنون بود که از پا نیفتاده و تا حد ممکن پویایی خود را از دست نداده است.^{۱۴}

تعبیر معروف او درباره ایران یعنی "ایران و تنهائیش" نیز در اصل مبنایی جغرافیایی دارد و ناظر بر یگانگی موقعیت آن در جغرافیای جهان است که بقیه موضوعات (مردم، فرهنگ، سیاست و...) نیز متأثر از آن‌اند. هنگامی که اسلامی ندوشن ایرانی را "راهنشین چهار مرز: شرق و غرب، قدیم و جدید" می‌خواند،^{۱۵} این هر دو را یک‌جا به نمایش می‌گذارد.

^{۱۱} محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر* (تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۰)، ۱۸.

^{۱۲} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۱۹-۲۰.

^{۱۳} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۲۵ و ۴۳.

^{۱۴} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*؛ ۴۴؛ نیز بنگرید به محمدعلی اسلامی ندوشن، *کارنامه*

چهل‌ساله (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۸۰)، ۴.

^{۱۵} اسلامی ندوشن، *روزها*، جلد ۱، ۱۴.

او کاشف اسرار فرهنگ و تمدن این سرزمین سرافراز است.^{۱۶}

ایران باستان و میراث آن

نزد اسلامی ندوشن یک ایران بیشتر وجود ندارد و تقسیم‌بندی تاریخ آن به دو دوره پیش از اسلام یا باستان و پس از اسلام فقط ناظر بر نوعی تغییر در روش ادامه زندگی است و نه جدایی. از نظر او، نه حملات و سلطه اعراب و نه دیگران نتوانستند ایران را از هم بگسلند:

واقعیت آن است که همه حوادث کم‌وبیش سختی که بر "او" گذشته تاریخ او را منقطع نکرده است؛ گرچه گاه تا نزدیک به اضمحلال رسیده است. شبیه بوته‌های صحرایی چون قیچ و گز که عادت کرده‌اند که ذخیره حیاتی‌ای در خود داشته باشند که در خشکسالی و عسرت آن را به کار گیرند. مردم ایران که بر "کاروانگاه" زندگی می‌کرده‌اند جز این راهی نداشته‌اند که زندگانی "کاروانی" را بیاموزند.^{۱۷}

او در جاهای دیگر به تکرار از این وضعیت با عنوان زندگی ققنوس‌وار برای ایران یاد کرده است.^{۱۸}

در نظر اسلامی ندوشن، تا آنجا که به مردم ایران مربوط می‌شود، دوره باستان در حکم سرچشمه است و پیوستگی "رود تاریخ" ما را وامی‌دارد که به سراپای آن بیندیشیم و "ژن‌های تاریخی" را در آن بجویم.^{۱۹} از نظر او تداوم بیش از هزارساله تاریخ ایران باستان نیز آن را شایسته توجه می‌کند. همچنان که دین اشراقی‌اندیش زرتشتی را مهم می‌یابد که در آن "تفکر سرچشمه‌گرفته از احساس و قلب مانع نبود که اهورامزدا 'خدای' خرد نیز باشد."^{۲۰} در بُعد جهانی نیز او بارها بر "سیادت سیاسی" ایران در جهان باستان به منزله مهم‌ترین دستاورد ایرانیان در این دوران تأکید می‌کند که شکوه و عظمت آن را به رخ جهانیان می‌کشد.^{۲۱} به نظر او، پیدایش امپراتوری ایران (هخامنشی) نیز نتیجه موقعیت جغرافیایی و پیامدهای آن، از جمله

^{۱۶} شیرین بیانی، "پیام به دوستان"، در مسرت و شمس‌الدینی دیدگاه‌ها، دفتر ۲، ۱۱۴.

^{۱۷} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۲۲۵.

^{۱۸} مریم ایرانمنش و محمدرضا نصر اصفهانی، "بررسی تطبیقی *الایام طه* حسین و روزهای محمدعلی اسلامی ندوشن"، در مسرت و شمس‌الدینی، دیدگاه‌ها، دفتر ۲، ۹۶.

^{۱۹} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* ۱۴.

^{۲۰} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* ۲۰.

^{۲۱} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۱۰۷؛ اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* ۲۷.

قرار داشتن در معرض هجوم از شمال و شرق و غرب، بوده است.^{۲۲} او در نگاه به تمدن هخامنشی نیز مانند برخی دیگر آن را تلفیقی و آنچه این امپراتوری از خود بروز داده را هنر “ترکیب” می‌نامد و دو رکن این تمدن را کشاورزی و جنگاوری برمی‌شمارد. این را هم که نخستین مورخ جهان، یعنی هرودوت، سراسر کتاب‌های نه‌گانه خود را به ایران اختصاص داده نشان اهمیت ایران در این دوران می‌داند.^{۲۳}

در مقاله “ایران و یونان”، اسلامی می‌کوشد تفاوت‌ها و جایگاه هر یک از دو طرف را با واقع‌بینی بی‌طرفانه بسنجد: “هر یک زائیده اوضاع و احوال خاص سرزمین خود؛ ایران گرایش به فرهنگ عملی داشته است و یونان گرایش به فکر و چون و چرا... ایران اداره دنیای شرقی را بر عهده داشت، اما شهر-کشورهای یونان بیشتر از این باری بر دوش نداشتند که خود را بیابند. از این رو می‌توانستند در دو خط فلسفه و سوداگری کار کنند.”^{۲۴} او تعریضی هم بر “ناآزاد” خواندن ایرانیان آن دوره نزد نویسندگان یونانی و رومی دارد و ضمن پذیرش آن می‌کوشد تحلیلی به دست دهد. به نظر او، در این زمینه هم موقعیت خاص ایران اثرگذار بوده و ایرانیان و از جمله کورش را واداشته تا “آزادی جمعی” را که در فرمانروایی جهانی آنها جلوه یافته بر “آزادی فردی”، چنان که در یونان و روم وجود داشت، برتری دهند.^{۲۵}

با این همه، اسلامی ندوشن نسبت به یک‌جانبه‌گرایی در نگاه به دوره باستان و امپراتوری ایران هشدار می‌دهد: “هیچ‌کس نمی‌گوید که مردم ایران در دوران امپراتوری عیب‌هایی نمی‌داشته‌اند، ولی در میان عیب‌ها و حسن‌ها این نیز مهم است که یک حکومت ملت خود را سربلند و کارساز و ایمن نگاه دارد.”^{۲۶}

اسلامی ندوشن واقع‌بینانه به نقد اندیشه و فرهنگ ایرانیان پرداخته و در همان حال که عظمت‌ها و والایی‌هایش را ستوده، از حقارت‌ها و کاستی‌ها نیز درنگشته است.^{۲۷}

ایرانیان و اسلام

اسلامی ندوشن به ورود ایران به دوران بعد از فتوحات مسلمانان یا دوران اسلامی را

^{۲۲} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۲۳-۲۵.

^{۲۳} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۴۲-۴۶.

^{۲۴} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۴۴-۴۵.

^{۲۵} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۴۳، ۴۷ و ۴۹.

^{۲۶} اسلامی ندوشن، *ایران لوک پیر*، ۴۳.

^{۲۷} مریم نواب رضوی، “جوهره حیاتی ایرانی از نگاه دکتر اسلامی ندوشن”، در جلالی پندری، *رهاورد دیبا*، ۲۴۱.

هم با نگاه خاص خود توجه می‌کند. نخستین توجه او این است که سقوط ساسانیان و ورود اعراب به ایران را مهم‌ترین رویداد در تاریخ سه هزار ساله ایران می‌داند.^{۲۸} ایده کلی او در تحلیل دوره تازه در تاریخ ایران هم این است که “امپراتوری سیاسی” جای خود را به “امپراتوری فرهنگی” می‌دهد: “ایرانی برای حفظ حیات ملی خود دنبال یک نیروی جانشین می‌گشت و فرهنگ را جانشین سیادت سیاسی کرد.”^{۲۹} سپس، با مقایسه سرنوشت ایران و مصر در گذر از دوره باستان به پس از آن، چنین نتیجه می‌گیرد که “جاندار بودن تمدن ایران موجب پایدار ماندنش شد و جاندار نبودن تمدن مصر آن را متروک گذاشت.”^{۳۰} تعبیر او از این جاندار بودن هم قابل توجه است: “اگر ایرانی‌ها هم می‌خواستند از گذشته خود دست بردارند، فاتحان جدید یعنی عرب‌ها آنها را به حال خود وانمی‌گذاشتند، زیرا آنان برای محکم کردن جای پای خود به این گذشته احتیاج داشتند. دستگاه عباسی در راه بدل شدن به یک ساسانی جدید قدم برداشت. بدین گونه، عربان دانسته و ندانسته ایرانیان را در مرتبط ماندن با گذشته‌شان کمک نمودند.”^{۳۱} در یک بیان کوتاه هم بر آن است که “اگر اسلام ایران را گرفت، ایران هم اسلام را گرفت.”^{۳۲}

اسلامی ندوشن در آثار متعدد خود کوشیده است منابع و ارکان سیادت یا امپراتوری فرهنگی ایران در دوران بعد از اسلام را بازشناسی کند. از آن جمله‌اند زبان فارسی، شعر و ادب، علم و عرفان ایرانی. در خصوص زبان و شعر فارسی بر آن است که “زبان دیگری نیست که به اندازه زبان فارسی از لحاظ شعر شاهکار غنی باشد (در مقایسه با اروپای پیش از رنسانس). . . . باتوجه به این واقعیت من با هیچ بیانی قادر به گفتن نخواهم بود که تا چه اندازه از اینکه در ایران به دنیا آمده‌ام و زبانم فارسی است شکرگزارم.”^{۳۳} شعر فارسی برای اسلامی ندوشن ارجمندترین دستاورد و در ضمن، محمل فرهنگ و هویت ایرانی است. از نظر او، بلندترین و ابتکاری‌ترین اندیشه‌های

^{۲۸} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۶۵.

^{۲۹} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۳.

^{۳۰} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۶.

^{۳۱} محمدعلی اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد نبریم و به دنبال سایه همای* (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۷۰)، ۳۰۶-۳۰۷.

^{۳۲} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهاییش*، ۱۴۵. تعبیر دیگر او در این خصوص این است که “ایرانیان از همان آغاز به این نتیجه رسیدند که حساب اسلام را از قوم فاتح جدا کنند.” بنگرید به اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۶۹.

^{۳۳} اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد نبریم*، ۳۱۵. اصغر دادبه در اشاره به این موضوع بر آن است که از نظر اسلامی ندوشن، “زبان فارسی بزرگ‌ترین ودیعه‌ای است که نصیب هر ایرانی شده است.” بنگرید به مسرت و شمس‌الدینی، *دیدگاه‌ها*، دفتر ۲، ۱۶۲.

ایرانی در شعر بیان شده است و ستون‌های فکری، احساسی و ادراکی ایرانیان را هم باید در آثار کسانی چون فردوسی، ناصر خسرو، سنایی، نظامی، مولانا، سعدی و حافظ جست‌وجو کرد.^{۳۴} او در مقام کسی که عمری را به غور در زبان فارسی و فردوسی و شاهنامه سپری کرده، تکوین زبان فارسی و سرایش شاهنامه فردوسی را حائز اهمیت و توجه خاص می‌داند:

[در] قرن سوم دو حادثه بزرگ در آن [ایران] روی می‌کند که به نظر من مهم‌ترین قرن ایران بعد از اسلامش می‌سازد. یکی تکوین زبان فارسی دری که به کمک آن ایرانی وسیله ابراز وجود پیدا می‌کند. دیگری ایجاد شاهنامه که سند اصالت و انگیزه ادامه حیات ملت ایران قرار می‌گیرد. این دو چیز طی این هزار سال تسلا، تکیه‌گاه، تعین و دلگرمی به این مردم بخشیده است.^{۳۵}

ارجمندی و اهمیت شاهنامه نزد اسلامی ندوشن چندان است که آن را شاخص دوره‌بندی تاریخ ایران قرار داده است: “تاریخ بعد از اسلام را باید به پیش و پس از سرایش شاهنامه تقسیم کنیم، چون ایران پیش از شاهنامه مانند لخته‌ای بود که شکل نگرفته بود و فردوسی مانند یک پیکرتراش آن را شکل داد. این هزار ساله ترکیبش را از شاهنامه گرفته است.”^{۳۶}

نگرش اسلامی ندوشن به مقوله عرفان (اشراق و تصوف) و اهمیت و کارکردهای تاریخی آن در تاریخ ایران بعد از اسلام نیز اگر نه منحصر به فرد، که کم‌نظیر و در ضمن جامع است. چنان‌که گذشت، او ریشه‌های عرفان یا به قولی “اشراق” ایرانی را در دوران باستان و آیین زرتشت جست‌وجو می‌کند و آن را “اشراقی‌اندیش” می‌خواند.^{۳۷} آنچه او درباره دستاوردهای عرفان و اشراق ایرانی برمی‌شمارد، بسیار فراتر از کلیشه‌های معمول و برخاسته از ژرف‌نگری—و به نظر من همراه با حدی از تجربه شخصی—در این عرصه است: “سبب‌ساز وسعت دید،”^{۳۸} “دارنده بهترین میانه

^{۳۴} اسلامی ندوشن، ایران را از یاد نبریم، ۳۱۴-۳۱۵. در جایی دیگر می‌گوید که ایران در کتاب‌های چهار نفر حرفش رازده است: فردوسی، مولانا، سعدی و حافظ. بنگرید به اسلامی ندوشن، ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟ ۳۷-۴۴.

^{۳۵} اسلامی ندوشن، ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟ ۶۹.

^{۳۶} سخنرانی در دانشگاه فردوسی مشهد (۲۶ اردیبهشت ۱۳۸۰).

^{۳۷} اسلامی ندوشن، ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟ ۱۷.

^{۳۸} اسلامی ندوشن، ایران و تنهاتیش، ۸۴؛ اسلامی ندوشن، ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟ ۳۲.

با زیبایی،^{۳۹} ”رهاننده از بن بست،“^{۴۰} ”گشاینده پنجره به فضای باز،“^{۴۱} ”نجات‌دهنده ایران در تندباد حوادث،“^{۴۲} ”زمینه‌ساز پدید آمدن چند شاهکار زبان فارسی،“^{۴۳} ”عامل ایجاد توازن و تعدیل در میان نیاز مادی و معنوی،“^{۴۴} ”ترویج نگاه به انسان به عنوان نفس واحد،“ ”توصیه به حکومت خرد و دانش“ و ”ترویج قناعت و استغنا.“^{۴۵}

اسلامی ندوشن در تحلیل تاریخی رواج و رونق تصوف و عرفان در ایران بر آن است که

ایرانی در یک دوران کوششی کرد که به اندیشه علمی روی برد و آن در قرن سوم و چهارم هجری بود. برای آنکه شاخصیتی در برابر اعراب از خود نشان دهد، و از آن طریق حرکتی در جهت حفظ استقلال و ایرانیّت بنماید، در همه زمینه‌ها و از جمله علم به فعالیت افتاد. ولی عمر این دوران چندان نپایید. سقوط سلسله‌های ایرانی‌گرایی چون سامانی و صفاری و بویه‌ای‌ها، و ورود ترک‌های غزنوی و سلجوقی به صحنه سیاسی کشور—که نفوذ بیشتر خلافت بغداد و عنصر عرب را با خود می‌آورد—موجب گشت که قشری‌گری و تعبد چیرگی یابد و در نتیجه، مسیر فکری به جانب تصوف و راه‌حل‌های فرازمینی متوجه شود. فرصت بزرگی از دست رفت و برای آنکه زندگی قابل تحمل بماند، در توجیهات صوفیانه پناه گرفت. این دوره را می‌توانیم ”قرون وسطای طلایی“ ایرانش بخوانیم... راه دیگری نبود. اگر عرفان پا به میان نمی‌نهاد، معلوم نبود که ایرانی بتواند در میان تندباد حوادث تعادل روانی خود را حفظ کند. وضعی که حافظ آن را در یک بیت خلاصه کرده است:

از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت
عجب که بوی گلی هست و رنگ نسترنی^{۴۶}

برای اسلامی ندوشن، گرایش ایرانیان به عرفان و تصوف راه ناچار یا ”مکتب واکنش“^{۴۷}

^{۳۹} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹.

^{۴۰} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۳۱.

^{۴۱} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۷.

^{۴۲} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹۸.

^{۴۳} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹۸.

^{۴۴} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۳۳.

^{۴۵} اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد ببریم*، ۱۱۵-۱۱۹.

^{۴۶} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹۷-۲۹۸.

^{۴۷} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹.

در دوران‌های سخت و رهاکننده از بن‌بست بوده،^{۴۸} اما در عین حال او را به چیزهایی ارجمندمانند شاهکارهای ادب فارسی—نیز رسانیده است که شایسته تقدیرند. او در نقد مخالفان عرفان ایرانی که آن را مانعی در راه پیشرفت و مغایر با زندگی عملی می‌خوانند، با “ظاهربین” و “بی‌خبر” خواندن ایشان بر آن است که “عرفان ایرانی این رجحان را بر عرفان بعضی ملل دیگر من جمله هند دارد که با جنبه‌های مثبت زندگی و فعالیت خیلی بیشتر آشتی‌پذیر است.”^{۴۹} سپس، زندگانی کسانی چون عطار و مولانا را مثال می‌زند که یکی هم داروفروش بود و هم طیب و شاعر و نثرنویس و دیگری نیز هم درس می‌داده، هم مرجعیت و مقام روحانی داشته و هم تا آنجا که می‌دانیم از بهره گرفتن از مواهب حیات غفلت نکرده است. اعتقاد او به ثمربخش بودن عرفان و اشراق تا بدان جا پیش می‌رود که معتقد است حتی اگر امروزه حکمت و عرفان شرق از طریق ماهواره در سطحی جهان معرفی شود، می‌تواند تعادل بخش باشد و یکی از راهکارهای آن را هم ترجمه یک دوره از آثار بزرگ فکر و ادب شرقی به زبان‌های مهم دنیا معرفی می‌کند.^{۵۰}

به‌رغم آنچه گذشت، اسلامی مانند همیشه از شیفتگی و وادادگی در برابر عرفان و اشراق نیز پرهیز می‌کند و می‌کوشد تعادل را نگه دارد.^{۵۱} او گرایش ایرانیان به عرفان را واکنش و راه‌گریز در دوران‌های سختی دانسته است و نه لزوماً بهترین شیوه زیستن برای آنان. در نوشتار “اندیشه گراینده به اشراق و اندیشه گراینده به خرد” کوشیده است با نگاه نقادانه نقطه تعادل در میانه عرفان و اشراق در یک سو و تعقل

^{۴۸} ورود عرفان رهایی از بن‌بست (محدودیت شعر به وصف طبیعت، مدح و وصف معشوق) را با خود آورد. روح ایرانی که رنج کشیده و خسته و در عین حال پافشار و جستجوگر بود با عرفان افق وسیعی در برابر یافت، در چنین سختی‌ها پناهگاهی بهتر از فکر صوفیانه نمی‌توانست جست. “بنگرید به اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* ۳۲. در مطلبی با عنوان “اندیشه گراینده به اشراق و اندیشه گراینده به خرد” می‌نویسد: “ادبیات عرفانی ایران در لطافت، آزاداندیشی، انسان‌دوستی و پرواز فکری، نظیری برای اشراق در جهان نیست. اگر عرفان از طریق آن همه سخنان نغز در رگ و ریشه‌های ایران راه پیدا نکرده بود، معلوم نبود ایرانی چگونه می‌توانست در جو مستبدانه‌ای که با مزاجش سازگار نبود جان به در برد. عرفان زمین را با آسمان رایگان کرد، مرگ را از هیبت و زشتی بیرون آورد و حماسه اعتلای انسانی را سرود.” بنگرید به اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۱۴۸. اینکه استاد در این نوشتار، “ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟” و نیز در نوشتار مشابهی با عنوان “ایران نیز حرفی برای گفتن دارد”، در *ایران را از یاد نبریم*، ۱۰۷-۱۲۵، بیشترین تأکید را بر نقش عرفان دارد نیز نشان از ارجمندی آن در میان میراث‌های ایرانیان در نظر ایشان است. در ادامه خواهیم دید که او ضمن نقد کارکردهای عرفان معتقد است که امروزه هم چیزی برای گفتن دارد.

^{۴۹} اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد نبریم*، ۱۱۴.

^{۵۰} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟* ۲۶۵.

^{۵۱} بنگرید به هنگامه اصغرزاده، “نگاه اعتدالی به جهان: درآمدی بر نگرش و اندیشه دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن”، *روزنامه اطلاعات*، شماره ۲۵۸۹۷ (۲۶ خرداد ۱۳۹۳)، ۶.

و استدلال در سوی دیگر را نشان دهد و دائماً نگران است که خواننده از نوشته‌های او در اهمیت هر یک از این دو دچار سوء تفاهم، یک‌جانبه‌گرایی و افتادن در دام افراط و تفریط نشود.^{۵۲} چنان‌که وقتی بحث به ارائه طریق برای ایرانیان عصر حاضر می‌رسد، معتقد است که به اقتضای زندگی بشری در عصر حاضر که مدار آن باید بر علم و عقل باشد، “اندیشه ایرانی باید از اشراقی بودن و رها بودن به جانب منطقی بودن و علمی بودن سوق داده شود، باید تعادلی میان اشراق و علم برقرار گردد.”^{۵۳} اسلامی به‌رغم توجهی که به عرفان و اشراق و اهمیت آن دارد، جنبه بازدارندگی آن در صورت افراط را نیز از نظر دور نمی‌دارد و قرار گرفتن در چنین وضعی (زیاده‌روی در تعلق خاطر به عرفان) را از نشانه‌های “عدم موازنه در نحوه تفکر” می‌داند:

ایرانی مانند بعضی دیگر از ملت‌های مشرق‌زمین گرایش به تفکر اشراقی داشته است، بدین معنی که جهش‌های ذهن و تخیل و احساس بیشتر از استدلال و منطق و ادراک بنای اندیشه او را تشکیل می‌داده. این امری است که ریشه کهن دارد، اما با گذشت زمان و بر اثر عوارض تاریخی هر چه جلوتر آمده بر غلظتش افزوده شده است. وقتی فکر بر پایه استدلال و منطق حرکت نکند، بی‌پایه و معلق است و حتی اگر هم از نیت خوب سرچشمه بگیرد، در زمینه اجتماعی نتیجه‌بخش نخواهد بود. اندیشه اشراقی توانسته است بُعد معنوی قابل احترامی به ادب و عرفان و تفکر انسانی ایرانی ببخشد، ولی از جهت سازندگی و تجهیز اجتماعی مانع اول به شمار می‌رود. راه اصلاحش آن است که موضوع به موازنه نزدیک گردد، یعنی طبق یک برنامه دقیق این کوشش به کار رود که ذهن راه خود را به جانب استدلال و منطق بکشانند.^{۵۴}

و برای آنکه خواننده تکلیف خود را با تحسین و نقد او درباره عرفان و اشراق بداند، بحث را چنین جمع‌بندی می‌کند که

اندیشه اشراقی که گفتم، خواستم از نوع لطیف و عالی آن یاد کرده باشم، و گرنه این نوع اندیشه در درجه پایین خود تا حد شلختگی فکر و بی‌محوری تنزل می‌کند که بهتر است آن را فکر نامنسجم بخوانیم.^{۵۵} در جایی دیگر،

^{۵۲} اسلامی ندوشن، /یران و تنهائیش، ۱۳۷-۱۵۶.

^{۵۳} اسلامی ندوشن، /یران و تنهائیش، ۱۵۴.

^{۵۴} اسلامی ندوشن، /یران و تنهائیش، ۷۳.

^{۵۵} اسلامی ندوشن، /یران و تنهائیش، ۷۴.

نگاه میانه و متعادل او چنین جلوه می‌یابد: “اگر از عرفان به عنوان مهم‌ترین حادثه فکری و ادبی ایران یاد می‌کنیم، بدان معنا نیست که امروز بخواهیم یا بتوانیم جهان‌بینی خود را بر تفکر عرفانی مبتنی کنیم. از دو جهت سرمایه‌گرانهایی است. یکی آنکه بسیاری از ظرایف تاریخی ایران را از آن می‌توان بیرون کشید، به جهت آنکه تاریخ مکتوب هرگز آنها را ثبت نکرده است. دیگر آنکه چند اصل از اندیشه‌های بلند جاودانی انسانی در آن مضمَر است که در هر زمان و نیز امروز که دنیا بیش از گذشته در تب‌وتاب به سر می‌برد به کار می‌آید. باید این حمیت را داشت که دُرد و صاف را از هم جدا کرد و تعالیم منفی و ناسازگار با زندگی را در آن به کنار نهاد. در هر مکتب و آیینی بوده‌اند کسانی که آن را به انحطاط بکشاند و تصوف نیز از این دستبرد مصون نمانده است.^{۵۶}”

این روح فعالِ متعالی و روان روشن سیال بازنشستگی ندارد. می‌کوشد، می‌بیند، می‌اندیشد و می‌نویسد. از حیات بهره می‌گیرد و بهره می‌دهد.^{۵۷}

چه باید کرد؟

اسلامی ندوشن در گفتارها و نوشتارهای خود فقط به صورت واعظ یا ناقدی نظرپرداز ظاهر نمی‌شود. برعکس، چنان که خود بارها اشاره کرده، هدفش از گفتن و نوشتن در بیشتر مواقع یافتن راه چاره از خلال کندوکاو و تأمل در تاریخ و فرهنگ ایران بوده است. از این جهت، اگر او را “اندیشمند متعهد”، “دغدغه‌مند” و “عمل‌گرا” بنامیم سخن به گزاف نگفته‌ایم.^{۵۸} او در دورانی زیسته است که تحولات سترگی در جهان و ایران رخ داده است و این تحولات او را به اندیشیدن و تلاش برای کمک به هدایت و نجات انسان ایرانی واداشته است. پیامدهای دو جنگ جهانی برای ایران و ایرانی، تجربه حکومت پهلوی اول و دوم، نهضت نفت و کودتای ۲۸ مرداد، انقلاب اسلامی و جنگ ایران و عراق فقط جلوه‌های ظاهری این تحولات‌اند و اگر

^{۵۶} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۳۲.

^{۵۷} احمد احمدی بیرجندی، “روزها”، در مسرت و شمس‌الدینی، *دیدگاه‌ها*، دفتر ۲، ۶۰.

^{۵۸} “هرگاه مسئله‌ای را دیده که سبب رنجش او شده است، دست به تألیف کتاب زده است. با محوریت ایران درباره جوانان، آموزش و پرورش، کلانشهر تهران، آلودگی هوا، گسترش بی حساب شهرها، کثرت وسایل نقلیه، جاذبه‌های کاذب و... مقالات و کتاب‌های بی‌شماری نوشته است. “بگریزید به مسرت و شمس‌الدینی، *دیدگاه‌ها*، دفتر ۲، ۹۵-۹۶.

مسائل اساسی‌تر همچون قرار گرفتن ایران در معرض سیاست‌های امپریالیستی، گسترش کمونیسم، جنگ سرد، نوگرایی و نوسازی و جدال آنها با سنت و بالاخره نفت‌زدگی را به اینها بیفزاییم، راز دغدغه‌مندی یا به عبارت بهتر دردمندی امثال اسلامی ندوشن بهتر درک می‌شود.^{۵۹} در سال ۱۳۷۸ ش، در دیباچه کارنامه چهل ساله در این باره می‌نویسد:

آنچه در آنها [اشاره به دو مجموعه با نام‌های گفتیم، نگفتیم و قطره باران] آمده حاصل یک عمر ناظر و نگران است که در یک دوران بسیار حساس کشور [۱۳۳۷-۱۳۷۸ ش] زندگی می‌کرده و کوشش داشته است که در آنچه می‌نویسد، خلوص و خضوع را از دست ندهد. در گیرودار زیروبم‌ها، من این موهبت را داشته‌ام که همواره امید به ایران را در خود زنده نگاه دارم. پیش‌آمدهای دلسردکننده‌ای بوده است که ناشکیبان را تنگ حوصله کند که شاید هم حق داشتند زیرا هیچ‌کس دوباره به دنیا نمی‌آید. اما وقتی مجموع را در نظر بگیریم، یعنی جغرافیا، تاریخ، همسایگان و اتفاقات. . . انصاف خواهیم داد که هر ملت دیگری هم بود بهتر از ایرانی نمی‌توانست از عهده برآید. اکنون که به قرن بیست‌ویکم ورود می‌کنیم و هزاره‌ای را پشت سر می‌نهیم، جا دارد که قدری خود را وابینیم: که هستیم و چه هستیم؟ ”مگر بهره‌ای گیرم از پند خویش“... تاریخ پر از حکمت و عبرت است و مأموریت ایرانی به پایان نرسیده... ما ملتی هستیم که پیر شده است، ولی نه از آن پیرها که حافظ می‌گفت ”از میکده بیرون شو.“ این کشور چون درخت کهنی است که می‌تواند شاخسار تازه بیاورد. رفت و بازگشت در تاریخ کم نبوده است. ولو مرا به ساده‌لوحی متهم کنند، این دوبیت فخر گرگانی را در مرکز باور خود نگاه می‌دارم:

مرا گویند زو امید بردار
که نومیدی امیدت ناورد بار
همی گویم به پاسخ تا به جاوید
به امیدم به امیدم به امید^{۶۰}

اسلامی می‌کوشد نشان دهد که ایران و ایرانی همچنان فرصت درخشش و تاریخ‌سازی

^{۵۹} در جلد سوم روزها می‌نویسد: ”خیلی زود دریافتم که مادر کشور عجیبی که ایران نام دارد زندگی می‌کنیم و از آن نه کمتر عجیب، دورانی بوده است که در آن به سر برده‌ایم.“ بنگرید به اسلامی ندوشن، روزها، جلد ۳، ۱۱.
^{۶۰} اسلامی ندوشن، کارنامه چهل ساله، ”دیباچه“، ۴.

یادست کم داشتن یک زندگی شایسته را در دوران معاصر که از نظر او دورانی پرتلاطم و دگرگون‌شونده است، دارد و به شدت با نگرش‌های نوستالوژیک به گذشته و ناامید از بهبود اوضاع در می‌افتد. بنابراین، نخستین کوشش او این است که انگارهٔ ناتوان بودن و ناامیدی را از اذهان بزدايد. در سال ۱۳۳۹ش و در دورانی از سرخوردگی (دوران پس از کودتا) که پیش‌تر در ۱۳۳۸ در "ایران تنها کشور نفت نیست" آن را "برزخ تأسف‌آور" خوانده بود،^{۶۱} در نوشتار "ایران را از یاد ببریم" چنین بیدارباش می‌دهد:

اگر گمان بریم که کهنگی کشور ایران مانع می‌گردد که ما نو شویم و با نیازمندی‌های دنیای امروز هماهنگی یابیم، اشتباه بزرگی است. برعکس، گذشتهٔ بارور کشور ما پایهٔ محکمی است برای آنکه ستون‌های آینده بر آن قرار گیرد... ایران سزاوار آن است که خوشبخت و سرفراز باشد و برای آنکه خوشبخت و سرفراز بگردد، باید هم به خود وفادار بماند و هم به استیلای علم بر جهان کنونی ایمان بیاورد و در آموختن آنچه نمی‌داند غفلت نوزد.^{۶۲}

حدود سه دهه بعد، در ۱۳۷۲ش و در جستار "آیا ملتها هم پیر می‌شوند؟" اسلامی همچنان با روحیهٔ یأس و نومیدی رویارو می‌شود و آن را به چالش می‌کشد و با اشاره به سه نوع زوال در تاریخ (زوال حکومت‌ها، تمدن‌ها و ملت‌ها) معتقد است:

در میان کشورهای دیرینه‌سال، ایران سرنوشتی خاص خود را داشته است. هیچ‌یک از مصادیق شناخته‌شده به تنهایی در حق او صدق نمی‌کند، در حالی که هر یک از آنها اندکی شامل حال او هم هست. با لااقل سه هزار سال عمر مستمر متشکل تاریخی جزو سه چهار ملتی است که هنوز برپایند. اما گاه‌به‌گاه دربارهٔ او شنیده شده است که گفته‌اند: فرسوده و خسته است و دیگر بنیهٔ کافی برای جمع و جور کردن خود ندارد. این بیشتر در لحظات بدبینی گفته می‌شود. ولی عجیب است که تاکنون هر بار که این علائم خستگی نمود کرده است، جهشی کرده و خطر افت را از سر گذرانده. آنچه خالی از شگفتی نبوده، استعداد مداومت این کشور است که بیشتر به جان‌سختی شبیه بوده.^{۶۳}

^{۶۱} "جای انکار نیست که امروز [سال ۱۳۳۸] ما در حال برزخ تأسف‌آوری به سر می‌بریم. نزدیک است از گذشتهٔ خود ببریم و حال آنکه با حال پیوندی نداریم. بی‌آنکه هنوز از مزایای صنعت برخوردار شده باشیم، زبون و اسیر عیب‌ها و آشفتگی‌های آن گشته‌ایم." بنگرید به اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد ببریم*، ۳۷.

^{۶۲} اسلامی ندوشن، *ایران را از یاد ببریم*، ۲۹.

^{۶۳} اسلامی ندوشن، "آیا ملتها هم پیر می‌شوند؟" در *ایران و تنهاییش*، ۱۰۱.

در پایان همین نوشتار و پس از چند صفحه توضیح و استدلال، باز بر نظر خود اصرار ورزیده و با پیش کشیدن این پرسش که آیا همان گونه که بعضی عقیده دارند "ایرانی پیر شده است؟" می نویسد: "صمیمانه می گویم که هنوز زمینه‌ای در قوم ایرانی هست که بتواند خود را فرابکشد."^{۶۴} دو سال بعد (۱۳۷۴ ش) با اشاره به افراط و تفریط‌ها و اینکه ایران به اقتضای شرایط جغرافیایی و تاریخی خود هم بهترین‌ها و هم بدترین‌ها را پرورش داده، بر امیدواری خود چنین اصرار ورزیده است:

با این حال، من به اصالت ذاتی و نجابت فطری این مردم اعتقاد دارم. اعتقاد دارم که اگر در محیط مساعد اجتماعی و سیاسی قرار گیرد و موجبات امیدواری، ایمنی، اتحاد و تعاون در او تقویت گردد، گرایش او به جانب راه مستقیم به آسانی صورت خواهد گرفت.^{۶۵}

امروز هم که اسلامی در آستانه ۹۵ سالگی است، گرچه نگران ایران، اما همچنان امیدوار است و مترصد آن تا ایران و ایرانی راه خود را در دنیای پرماجرای کنونی بیابند.^{۶۶}

تزریق امید به جامعه ایرانی همه کاری که اسلامی کرده و می کند نیست. او خود را از آسیب‌شناسی و ارائه راه حل عملی نیز کنار نمی کشد. در ۱۳۷۱ ش هم در نوشتار "همه راه‌ها بسته است، مگر یک راه: تغییر از پایه"^{۶۷} با طرح این پرسش که "چه باید کرد و چه چیز باید تغییر کند؟" و با اشاره به تغییرات زمانه در عرصه‌های مختلف (جمعیت، سرعت سیر حوادث در جهان و...) و با این فرض که ایرانی تا پیش از دوره معاصر کمابیش با "تفکر و اخلاق و رفتاری زندگی می کرده که چندان نامتناسب با زمان خود نبوده، خود را با روزگار طوری وفق داده بوده که هویت ملی و زندگی کژدار مرزی داشته باشد، لیکن چند دهه است که ارتباط جهانی و سرعت زمان آهنگ زندگی او را دچار تکان‌هایی کرده است،" درصدد چاره‌جویی برآمده است.

او آغاز بحران [ناهمخوانی با تغییرات] را از دوره قاجار می‌داند که با تجربه‌های ناتمامی همچون انقلاب مشروطه و نهضت ملی شدن نفت و سقوط حکومت پهلوی

^{۶۴} اسلامی ندوشن، "آیا ملت‌ها هم پیر می‌شوند؟" در *ایران و تنهائیش*، ۱۱۵.

^{۶۵} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۱۵۵.

^{۶۶} نگارنده از این بخت برخوردار بوده است که در چند سال اخیر در سفر به کانادا به دیدار استاد اسلامی ندوشن و بانوی فرهیخته ایشان، دکتر شیرین بیانی، برود و خوشه‌چین خرمن دانش و تجربه و اخلاق ایشان باشد.

^{۶۷} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۶۹-۸۶.

[انقلاب اسلامی] ادامه یافته است،^{۶۸} و ظاهراً از نظر او تا زمان نوشته شدن این نوشتار (۱۳۷۱ش) هم این “نامتناسب بودن با تغییرات زمانه” برقرار بوده و به همین جهت او را دست به قلم کرده است. اسلامی برای پایان دادن به این “عدم تناسب” برخی تغییرات “پایه‌ای” را پیشنهاد می‌کند. آنچه از نظر او نیاز به تغییر دارد عبارت است از

“عدم موازنه در نحوه تفکر” (غلبه تفکر اشراقی—جهش ذهنی، تخیل و احساس—بر استدلال و منطق)

“فرداندیشی و نه جمع‌اندیشی”

“غلو، تملق، سبک گرفتن معنی”

“تناقض و سیالیت” ناشی از تقابل تفکر سنتی با علم و منطق به منزله ضرورت دنیای جدید

“جبرگرایی”

“دوچهرگی” ناشی از نداشتن امنیت روانی

“علم نه برای علم” (غلبه انگیزه‌های فرعی بر اصلی مانند مدرک و رتبه و درآمد به جای علم واقعی)

“ارباب کیست؟ مردم یا حکومت” (تداوم حکم به جای حق)

“اندازه‌شناسی” (افراط به جای اعتدال)

“پر خاش به جای دلیل” (عدم موازنه میان شور و عقل)^{۶۹}

پنج سال بعد (۱۳۷۶م/۱۹۹۵ش)، در سخنرانی در دانشگاه یوسی‌آی (UCLA) با بیانی بعضاً مصداقی‌تر عوامل سست شدن علایق وطنی در ۵۰ سال اخیر را “جدایی

^{۶۸} البته اسلامی پیش از آن و در ۱۳۶۸ش، در جایی دیگر به اهمیت این تحولات در سیر تاریخ ایران اشاره کرده بود: “همه اینها می‌نماید که ایران هرگز از تحرک باز نایستاده؛ سایه‌اش از صحنه حوادث جهان محو نگردیده، چه برنده بوده و چه بازنده، در هر حال تپنده بوده؛ می‌رفته و باز می‌گشته، حرکت ماریچی می‌کرده، دم فرو می‌بسته و از نو به آوا می‌آمده، صبر بسیار کرده و تب و تاب بسیار.” و راه حلی کلی‌تر نیز پیشنهاد کرده بود: “در دنیای امروز-۱۳۶۸- مسائل ایران به درجه‌ای از پیچیدگی رسیده‌اند که برای حل آنها نه می‌شود صبر زیاد داشت و نه تب‌وتاب به کار می‌آید. تنها خردمندی و ایثار می‌تواند گره‌گشا باشد.” بنگرید به محمدعلی اسلامی ندوشن، “سرآغاز”، در سخن‌ها / بشنویم (چاپ ۵؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰)، ۲۰. در ادامه همین مطلب هم در پاسخ به این پرسش که “ایران به چه نیاز دارد؟” با بیانی فلسفی‌تر می‌نویسد: “او به یک چیز نیاز دارد و آن انسان است.”
^{۶۹} اسلامی ندوشن، ایران و تنهاتیش، ۷۱-۸۵.

مردم از دولت‌ها، “حزب توده”، “چپ ناراستین (مرده‌ریگ توده)”，“اکنون‌بینی”，“غرب‌گرایی و اصالت پول” و “نوع آموزش (نگاه تنگ و آشفستگی در نگاه به تاریخ و فرهنگ)” برمی‌شمارد و آنها را شرح می‌دهد.^{۷۰}

دغدغه‌مندی و تلاش برای یافتن راه نجات هیچ‌گاه اسلامی ندوشن را به حال خود نگذاشته است. به همین جهت، باز هم چند سال بعد (۱۳۷۸ش) می‌کوشد امید و شور را به جامعه تزریق کند:

پس از گذشتن یک دوران پُرتب‌وتاب، اینک حرفی که بر سر زبان‌هاست این است: اکنون چه؟ جوابی که من برای خود دارم آن است که در قدم اول باید به خود اعتماد ورزیم. ما در طی تاریخ نشان داده‌ایم که ملت کوچکی نبوده‌ایم، چرا اکنون فکر کنیم که جز این است؟ جای حرف نیست که مشکلات دنیای امروز بسیار است، ولی توانایی انسان هم به موازی مشکلات جلو می‌رود. این غزل حافظ حاوی هشدار و امید هر دوست:

ای دل به کوی عشق گذر نمی‌کنی
اسباب جمع داری و کاری نمی‌کنی
چوگان حکم در کف و گوئی نمی‌زنی
باز ظفر به دست و شکاری نمی‌کنی
این خون که موج می‌زند اندر جگر تو را
در کار رنگ و بوی نگاری نمی‌کنی
ترسم کز این چمن نبوی آستین گل
کز گلشنش تحمل خاری نمی‌کنی
در آستین جان تو صد نافه مدرج است
و آن فدای طرّه یاری نمی‌کنی
ساغر لطیف و دلکش و می‌افکنی به خاک
و اندیشه از بلای خماری نمی‌کنی
حافظ برو که بندگی بارگاه دوست
گر جمله می‌کنند، تو باری نمی‌کنی^{۷۱}

اسلامی گرچه بارها بر ضرورت توجه به علم جدید و استفاده از آن تأکید کرده

^{۷۰} اسلامی ندوشن، /ایران و تنهائیش، ۱۶۲-۱۶۷.

^{۷۱} اسلامی ندوشن، “دیباچه”، در کارنامه چهل ساله، ۴-۵.

است، اما آن را برای سعادت‌مندی ایران و ایرانی کافی نمی‌داند و فرهنگ را همراه اجتناب‌ناپذیر آن در مسیر رسیدن به نیک‌بختی دانسته است: "در قرنی که هم‌اکنون آغاز شده است، داور بزرگ علم خواهد بود، ولی نه علمی که فرمانش در دست خودش باشد، زیرا علم راهگشاست، نه راهبر. رهبری را باید به فرهنگ سپرد که حاصل نجیب‌ترین و نخبه‌ترین تجربیات بشری است."^{۷۲}

او در تلاش برای ارائه راه حل پا را از ابراز نظر کلی فراتر گذاشته و از ارائه راهکارهای موردی و مشخص نیز دریغ نمی‌کند. در یک جا *شاهنامه* را راهنمای مناسبی برای زندگی دانسته و بر آن است که "تنها *شاهنامه* فردوسی کافی است که به ما بگوید که گذشتگان راه روشن زندگی را چگونه پیموده‌اند. این راه همان است که 'خرد' را 'چشم' جان می‌خواند. در یک کلمه، هر چه در جهت گسیختگی، پراکندگی و انهدام در جهت خلاف نظم طبیعت و سرشت انسانی حرکت کرده، نشانه بی‌خردی بوده است."^{۷۳} در جایی دیگر هم با نگاهی عمل‌گرایانه برای تحقق نقش رهبری فرهنگ بر آن است که "وجود لااقل ۴۰۰ کتاب در زمینه تاریخ و اجتماع و فکر و سیاست و فلسفه به زبان ساده و نیز شاهکارهای ادبی ایران و جهان برای نگه داشتن جوانان در حیطه فرهنگ متعالی لازم است. هیچ طبیب، حقوق‌دان، عالم یا متخصص نمی‌تواند وظیفه خود را در رشته خاص خود به درستی ایفا کند، مگر آنکه مقداری از فرهنگ عمومی اجتناب‌ناپذیر را کسب کرده باشد."^{۷۴}

اسلامی در توصیف وضع دوران اخیر ایران و چگونگی زیست ایران و ایرانی به محور سه‌گانه "ایرانیت"، "اسلامیت" و "تجدد" توجه نشان می‌دهد و ضمن عرضه تعریفی از هر یک، چگونگی برخورد با آنها را نیز نشان می‌دهد. در خصوص ایرانیت می‌نویسد: "فرهنگ ریشه‌داری است با عیب‌ها و حسن‌هایش که باید حسن‌هایش را قدر نهاد و در دفع عیب‌هایش کوشید."^{۷۵} درباره اسلامیت بر آن است که "دین همیشه محترم است، باید راه آن را باز نگه داشت و بسیار مراقب بود که نزاهت آن خدشه‌دار نشود.

^{۷۲} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۲۹۸.

^{۷۳} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۱۹۸.

^{۷۴} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۹۱.

^{۷۵} در جایی دیگر توضیح بیشتری در خصوص ایرانیت می‌دهد: "این ایرانیت کلمه بسیار مبهمی است، حتی قدری مرموز... مخلوط عجیبی است از دین و معتقدات ملی و آداب و عادات و نحوه اندیشیدن و ویژگی‌های منبعث از طبیعت و اقلیم و جغرافیا و عوارض ناشی از حوادث و مصائب آمیخته‌ای است از مقداری حسن و عیب با هم و آمیخته‌ای است از مجموع رسوب جریان قرون، در سرزمینی پر از حوادث که تجربه‌ها و درس‌ها را مقداری به صورت خصلت و طبیعت در آورده است و چون یادگارهایی است از دوران‌های خوش و ناخوش زندگی، ناچار از اجزایی متفاوت و متعارض ترکیب گرفته است و این خود بعضی از واکنش‌های ایرانی را پیش‌بینی‌ناپذیر کرده است." بنگرید به اسلامی ندوشن، *ایران و تنهائیش*، ۲۲۶-۲۲۷.

بزرگ‌ترین دشمن این نزاهت الزام به ریاورزی است^{۷۶} و در زمینهٔ تجدد معتقد است “چه خوب باشد چه بد، ما در چنگ اوییم و از آن خلاصی نیست. تجدد خود را در قالب علم می‌نمایاند و علم در قالب نان. بنابراین، اگر به کسی بگویند از تجدد دور بمان، مانند آن خواهد بود که بگویند نان مخور. نمی‌شود هم نان او را خورد و هم او را به خانه راه نداد.”^{۷۷} در چنین عرصه‌ای و در تعامل با این سه عنصر یا محور، او نیاز ایران معاصر را در این می‌داند که مردم “فرزند زمان خود” بشوند و در این میان “توسازی فرهنگی” را مقدم بر هر چیز می‌داند.^{۷۸}

اسلامی نیز مانند همهٔ روشنفکران دوران معاصر تاریخ ایران متوجه امکان تعارض علم جدید با فرهنگ کهن ایرانی هست.^{۷۹} او در پاسخ به این پرسش که در میانهٔ این تعارض چه باید کرد می‌گوید: “راهی که برای هر ملت باقی می‌ماند آن است که به یک انتخاب باریک و دقیق دست بزند که می‌توانیم آن را فرهنگ‌پالایی بنامیم. جرئت داشته باشیم که با چشم باز به چیزهایی که تاکنون برحسب عادت یا کاهلی در هاله مصونیتی بودند، ولی امروز مندرس و متروک شده‌اند، بنگریم.”^{۸۰}

ایران به هزار جلوه در کار آید
که دل به نشاط و گاه بیمار آید
او را که دوصد بار به بازار آید
آن نیست که هر سفله خریدار آید^{۸۱}

سخن آخر

پیوند میان زندگانی و آثار استاد اسلامی ندوشن با ایران، ایرانی و ایرانیّت از چنان ژرفایی برخوردار است که حکایت از نوعی وحدت وجود دارد. او با نگاهی تیزبین، متعادل و دقیق به اجزای متفاوت هویت و فرهنگ و تاریخ ایران نگرسته است. برای او جغرافیا و طبیعت ایران، مردم آن و تمامی رفتارهای آنان در طول تاریخ اعم

^{۷۶} اسلامی ندوشن، *ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟*، ۷۸-۷۹.

^{۷۷} اسلامی ندوشن، *ایران و تنهاتیش*، ۸۰.

^{۷۸} از نظر اسلامی (گفتیم و نگفتم، ۱۳۶۲) فرهنگ ایران امروز با بزرگ‌ترین آزمایش عمر خود روبه روست برای معارضه با فرهنگ‌های بیگانه. فرهنگ‌های معارض گذشته مثل ترک و مغول در سطحی پایین‌تر از فرهنگ ایران بودند. اما این بار فرهنگ غرب مجهز به صنعت و اقتصاد است. “به نقل از مسرت و شمس‌الدینی، دیدگاه‌ها، ۹۶.

^{۷۹} جلالی‌پنداری، *رهاورد دیدار*، ۲۴۲؛ به نقل از هستی، شمارهٔ ۳ (پاییز ۱۳۷۳)، ۷-۱۲.

^{۸۰} <http://nodoushan.com/1393/11/> ایران/.

از مثبت و منفی همگی معنادار و شایسته توجه است و هر یک از منطقی پیروی می‌کنند. به همین سبب، نباید با نگاه صفر و صد به آنها نگاه شود، بلکه باید هر یک را در ترازوی منطق و واقع‌بینی به سنجش گذاشت. ایران و ایرانی در هر دوره‌ای کوشیده‌اند راهی برای بقا بیابند و در این راهیابی بوده است که میراث فرهنگی و تمدنی ایرانیان شکل گرفته است. این کوشش‌ها، که با ترکیبی از کامیابی‌ها و ناکامی‌ها همراه بوده‌اند، در نهایت حکایت از تداوم و بقای همراه با تغییر و تحول دارند و ایران و ایرانی هیچ‌گاه به ناتوانی کامل و نقطه آخر نرسیده‌اند. چنین درکی از تاریخ ایران، اسلامی ندوشن را متقاعد کرده است که در زمان حاضر نیز نباید به چنین چیزی (ناتوانی و ناامیدی) فکر کرد. به جای آن باید میراث گذشته را بازبینی و تصحیح کرد و هم‌زمان با ضرورت‌های دنیای جدید کنار آمد.

نبرد دوزبان: نقش دهقانان ایرانی در جدال دیرپای پارسی با عربی

محمود فتوحی رودمعجنی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

نبرد زبانی دهقان و تازی

به گواه منابع ادبی و زبانی فارسی، رویارویی ایرانیان با اعراب از سده چهارم تا هشتم در میدان زبان و ادب بیش از دیگر ساحت‌ها جریان داشته است. ایرانیان چه در مقام دفاع از هویت خویش و چه در مقام کشورگشایی به نیروی زبان و ساز و برگ سخن و ادب بیش از هر چیزی تمسک جسته‌اند. زبان پارسی برای نخبگان ایرانی، به‌ویژه طبقه دهقان، حامل آیین و فرهنگ و هویت ایرانی بوده و از همین رو، این گروه تا قرن ششم در تربیت و تکریم شاعران و دبیران پارسی‌دان همت بسیار می‌ورزیدند. رقیب قدرتمند زبان دهقانان، زبان تازی بود که از پشتوانه نیرومند شعر، ادب، و معارف دین تازه‌ای برخوردار و نماینده هویت تمدن عربی بود.

Mahmood Fotoohi-Rudmajani, "The Contest of Languages: The Role of Iranian Dehqan's in the Enduring Competition Between Persian and Arabic," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 23-44.

محمود فتوحی رودمعجنی <fotoohirud@gmail.com> (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد و سردبیر فصلنامه نقد ادبی است. مدتی نیز رئیس انجمن نقد ادبی ایران بوده است. علاوه بر صد مقاله در حوزه ادبیات فارسی، کتاب‌های نقد ادبی در سبک هندی، نظریه تاریخ ادبیات، نظریه‌ها و رویکردهای سبک‌شناسی و آیین نگارش مقاله پژوهشی را منتشر کرده است.

شاعران پارسی‌گوی هم‌زمان که به شعر دری خود می‌نازیدند، برای اثبات توانایی خود در ادب عربی، دیوانی هم به عربی فراهم می‌کردند تا قدرت شاعری خود را هم در زبان مسلط بر میهنشان نشان دهند و هم توان خود را در زبان میهنی خویش بیازمایند. نازش شاعران و دبیران پارسی به قوت طبع و مهارت سخنوری خود در شعر و نثر دری در کنار زبان عربی گواه صف‌آرایی دو زبان، حتی نزد یک شاعر، است. در فضاهای اجتماعی، فرهنگی و دینی این رویارویی زبانی بسیار جدی‌تر بود. حکیم سنایی این جدال را در ترکیب‌بندی که در مدح شاعر سرشناس روزگار خود، خواجه مکین‌الدین از آل نظیری،^۱ سروده به روشنی گزارش کرده است. از محتوای ترکیب‌بند سنایی چنین بر می‌آید که مکین‌الدین، شاعر معاصر وی، در شعر فارسی و عربی چیره‌دست بوده است. سنایی در دیوان دو زبانه مکین‌الدین فرونگریسته و رویارویی مقتدرانه دو زبان پارسی و عربی را در آن دیوان، چونان نبرد دو لشکر، به تصویر کشیده است.

گرچه سنایی رویارویی دو زبان را در دیوان یک شاعر به تصویر می‌کشد، اما تصویری که ارائه می‌کند بازنمایی یک واقعیت بزرگ‌تر در تاریخ سیاسی زبان فارسی است؛ گزارشی از نبرد طولانی میان زبان تازی که قلمروش از حله عراق تا قیروان در تونس گسترده است، با زبان دهقانان که در شرق از دجله تا کاشغر در ایالت سین کیانگ در شمال باختری چین رواج دارد. سنایی کتاب شعر لدین نظیری را چونان میدان نبردی انگاشته که در آن، لشکر واژگان از دو اردوی تازی و دهقان (پارسی) با یکدیگر در ستیزند. در سوی دهقانان، رودکی و عنصری و شاکر جلاب^۲ و در سوی تازیان، شاعران بزرگی همچون ابوتمام، بختری، آعشی و اخطل در کارزارند و به مصاف زبانی بزرگی از شرق تا غرب اندرند. بند پنجم از ترکیب‌بند سنایی چنین است:

دی در آن تصنیف خواجه ساعتی کردم نظر
لفظ‌ها دیدم فصیح و نکته‌ها دیدم غُور
عالمی آمد به چشم من مزین و اندر او
لشکر تازی و دهقان در جدل با یکدیگر

^۱ مکین‌الدین شاعر و خواجه بوده و سنایی در ترکیب‌بندی شش بندی شعر او را بسیار ستوده است. او را امام راستین، آفتاب اهل فضل، آفتاب آسمان شاعری، تاج فرق اصفهان، شاعر ساحر خوانده است. بنگرید به حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، *دیوان/شعار*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: سنایی، ۱۳۶۲)، ۷۶۰-۷۶۵.

^۲ شاکر جلاب بخاری، از شاعران قدیم ایران، در اوایل قرن چهارم در ماوراءالنهر می‌زیست.

در یکی رو رودکی و عنصری با طعن و ضرب
وز دگر سو بوتمام و بحتری در کَر و فر
اخلط و اعشی در آن جانب شده صاحب نفیر
شاکر جَلاب ازین جانب شده صاحب نفر
از قفای بُحتری از جَله در تا قیروان
بر وفای رودکی از دجله در تا کاشغر
مرکباناش وافر و کامل، سریع و مُنسرَح
ساخت‌هاشان وافر و سالم، صحیح و معتبر
معنی اندر جوشن لفظ آمده پیش مصاف
خود بر سر همچو کیوان تیغ در کف همچو خور
از نهیب شوکت ایشان ز چرخ آبگون
زهره و مریخ مانده کام خشک و دیده تر
هر زمان گفستی خرد زین دو سپاه بیکران
مر کرا باشد ظفر یا خود که دارد زین خبر
مر خرد را خاطر من در زمان دادی جواب
من ندانم خواجه داند تا که را باشد ظفر
آنکه اندر هر دو صف دارد مجال سروری
پیش ازین هرگز که را باشد کمال سروری^۳

مرکب و ساز و برگ جنگی دو لشکر، وزن‌های عروضی (وافر، کامل، سریع و منسرح، سالم) است، معانی به جنگ هم آمده‌اند و جوشن لفظ بر تن کرده. سنایی پس از توصیف نبرد دو زبان می‌گوید: خرد می‌پرسد کدام یک از این دو سپاه بیکران پیروز خواهند شد؟ چه کسی از سرانجام این نبرد خبر دارد؟ گرچه پرسش سنایی به برتری شعر تازی یا پارسی در دیوان دو زبانه مکین‌الدین معطوف است، اما این پرسش به ساحتی گسترده‌تر از رویارویی و جدال بزرگ دو زبان و دو هویت و تمدن کشیده می‌شود؛ به‌ویژه آنجا که سنایی در حقیقه/حقیقه چند بار از بیهودگی نزاع بر سر تازی و پارسی سخن می‌گوید و توصیه می‌کند که این نزاع بیهوده را کنار باید نهاد.

پیش از حکیم سنایی (م. ۵۲۵ق) تقابل دو لفظ “تازی و دهقان” به مثابه دو هویت زبانی متقابل و متناظر در شعر فارسی به شکل یک ترکیب دوگانه رایج درآمده بود.

^۳ سنایی غزنوی، “ترکیب‌بند: مدح مکین‌الدین نظیری”، در دیوان/شعار، ۷۶۴.

شواهد کاربرد واژه دهقان، به معنی ایران یا پارسی، در سخن شاعران قرن پنجم و ششم زیاد است:

نه دهقان نه ترک و نه تازی بود

سخن‌ها به کردار بازی بود^۴

هر کس به عید خویش کند شادی

چه عبری و چه تازی و چه دهقان^۵

سواران تازنده را نیک بنگر

در این پهن میدان ز تازی و دهقان^۶

مأمون آن کز ملوک دولت اسلام

هرگز چون او ندید تازی و دهقان^۷

طواف حاج کنون گرد قبله تازی است

طواف ماست کنون گرد قبله دهقان^۸

همیشه تا که دارد شمس حکم سال دهقانان

جهان چون حکم سال تازیان سیر قمر دارد^۹

ای به دل همچو قبله تازی

خیز و بفروز قبله دهقان^{۱۰}

جز امر تو به مشرق و مغرب نمی‌رود

جز حکم تو به تازی و دهقان نمی‌رسد^{۱۱}

^۴ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه (مسکو: آکادمی علوم روسیه شوروی، ۱۹۸۹)، جلد ۹، ۳۱۹.

^۵ فرخی سیستانی، دیوان/شعار، تصحیح علی عبدالرسولی (تهران: مطبعة مجلس، ۱۳۱۱).

^۶ ناصر خسرو قبادیانی، دیوان/شعار، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ق)، ۸۳.

^۷ ابوحنیفه اسکافی، به نقل از ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، به اهتمام محمدجعفر یاحقی (مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۳)، ۶۰۳.

^۸ محمدبن عبدالملک نیشابوری امیرمعزی، دیوان/میرمعزی، تصحیح عباس اقبال (تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۱۸)، برگ ۶۱۲.

^۹ امیرمعزی، دیوان/میرمعزی، ۱۹۴.

^{۱۰} قطران تبریزی، دیوان حکیم قطران تبریزی، تصحیح محمد نخجوانی (تهران: ققنوس، ۱۳۶۲)، ۲۵۴.

^{۱۱} رشیدالدین وطواط، دیوان/شعار، تصحیح سعید نفیسی (تهران: چاپخانه بارانی، ۱۳۳۹)، ۱۲۴.

عالمی آمد به چشم من مزین و اندر او
لشکر تازی و دهقان در جدل با یکدگر^{۱۲}

در این ابیات، دهقان در برابر تازی به صراحت بر هویت ایرانی و عمدتاً زبان فارسی دلالت دارد. در منابع کهن گوناگون، زبان ایرانیان با نام‌های فهلوی، دری، فُرس، فارسی، پارسی، عجم، خسروان، و دهقان معرفی شده است. اما در این میان، اطلاق “دهقان”^{۱۳} اهمیت ویژه پیدا می‌کند. چرا زبان دهقان و نه زبان شاه؟ یا چرا زبان دهقان و نه زبان ایران یا ایرانشهر؟ پاسخ این پرسش نسبت یک طبقه پرنفوذ ایرانی را با زبان پارسی و نقش آن طبقه را در پاسداری و ترویج هویت ایرانی نشان خواهد داد. تقابل زبانی که در این ابیات مطرح می‌شود از مسائل جدی تاریخ فرهنگ و زبان فارسی است و شایسته است مورخان فرهنگ و تمدن ایران پس از اسلام با دقت و جدیت بیشتر آن را بکاوند تا بنیان‌های شکل‌گیری یا احیای هویت ایرانی پس از اسلام بهتر و دقیق‌تر شناخته شود. در این مجال کوتاه، دو موضوع مورد پرسش است: یکی چرایی کاربرد صفت دهقان برای زبان فارسی و دیگری گستره جغرافیایی دو “زبان دهقان” و “زبان تازی”.

طبقه دهقان، نگاهبان زبان و فرهنگ

در میان نام‌هایی که برای زبان مشترک ایرانیان ذکر کردیم، تعبیر “زبان دهقان” گویای نقش برجسته دهقانان به منزله یکی از طبقات اجتماعی ایرانشهری در نگاهبانی و تداوم عنصر زبان و تاریخ ایرانی در برابر هویت‌های دیگر است.^{۱۴} در شاهنامه فردوسی، گرشاسب‌نامه و دیگر آثار ادبی پارسی، واژه دهقان در ترکیباتی مانند “مرز دهقان، زبان دهقان، تاریخ دهقان، آیین دهقان، دین دهقان، نوروز دهاقین، سال دهقان (تقویم)، قبله دهقان” دقیقاً مترادف ایران و ایرانی است. یکی

^{۱۲} سنایی غزنوی، دیوان/شعار، ۷۶۴.

^{۱۳} دهقان: معرّب دهگان. بزرگ کشاورزان (جمع: دهاقین و دهاقنه). در برابر شهرگان (شهریان) که در عربی به شکل شهرجان (شهارجه) به کار رفته است.

^{۱۴} برای اطلاع از تطور معنای دهقان و جایگاه اجتماعی دهقانان در تاریخ ایران، بنگرید به احمد تفضلی، “DEHQAN” در دانشنامه/ایرانیکا؛ احمد تفضلی، “دهقان”، ترجمه ابوالفضل خطیبی، نامه فرهنگستان، سال ۱، شماره ۳ (بهار ۱۳۷۶)، ۱۴۸-۱۵۵. نیز، برای آگاهی از نقش آنان در دوران گذار از ساختار پادشاهی ساسانی به اسلامی بنگرید به محمود طاووسی و علی اصغر میرزایی، “دهقانان در دوران انتقال”، مجله مطالعات/ایرانی دانشگاه باهنر کرمان، سال ۳، شماره ۶ (پاییز ۱۳۸۳)، ۴۷-۸۰؛ عباسعلی آذرنیوشه و کورش صالحی، “دهقانان ایرانی در روند گذار از دوره ساسانی به دوره اسلامی”، مجله پژوهش‌های تاریخی/ایران و اسلام، دوره ۶، شماره ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، ۱-۱۶.

از معانی دهقان در *شاهنامه*، شخص ایران دوست است که در برابر هویت‌های بیگانه و دیگری مانند تازی، ترک، رومی، قرار دارد. واژه دهقان همچنین در کنار واژه‌های تازی، ترک، رومی، عبری، یونانی دلالت بر هویت و قومیت دارد و به تعبیر اهل علم سیاست، یک مفهوم سیاسی است.

ملک الشعراء بهار در معرفی دهقان می‌نویسد:

دهقان در اصل رئیس طبقه سوم مردم ایران (و آستریوشان) و بزرگ برزیگران بوده، ولی در اسلام به بزرگان ایران، دهقان می‌گفته‌اند و احیاناً پادشاه و مرزبان یک شهر و ضیعتی را هم به نام دهقان می‌خوانده‌اند و عربان برای دهقانان از لحاظ حکمت و عقل و درایتی که در آنان سراغ داشته‌اند احتراماتی قائل بوده‌اند. و در حقیقت، این دهقانان بعد از محو شدن طبقه سواران که صنف عالی ایرانیان بوده‌اند، سمت ریاست و کلانتری بر مردمان ایران داشته‌اند و احساسات ملی و حکمت و آداب ایرانی به وسیله آنان در ایران پابرجا و محفوظ بوده است.^{۱۵}

در *شاهنامه*، از یک سو دهقان در کنار "آزاده"، به معنی "ایرانی" دیده می‌شود و از سوی دیگر به همراه "موبد" (روحانی زرتشتی) در معنای "نگاهبان و روایت‌کننده داستان‌های باستان".

دهقانان ایرانی تا قرن ششم همچنان در گوشه و کنار سرزمین‌های کشور در شمار رهبران و بزرگان جامعه و به‌ویژه کشاورزان و برزیگران بودند.^{۱۶} آنان از مرفهان و داراییان ایرانی بودند. وصفی که سهمی جرجانی در *تاریخ جرجان* از دهقانان اوایل قرن پنجم در جرجان و استرآباد در شمال ایران امروزی داده است گویای رفاه مالی و پایگاه ممتاز اقتصادی این طبقه است. سهمی از قول الیسع الجرجانی الواعظ این جملات را آورده است: "ای گروه ثروتمندان جامعه خَز می‌پوشید و زنانان جامعه ابریشمین به تن می‌کنند؛ گوشت غاز می‌خورید. این از عزیزی است که خاک را بر می‌کشید و دین را فرومی‌نهیید. به دارایی و فرزند فخر می‌فروشید. گویی که شما

^{۱۵} *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار (تهران: بی‌نا، ۱۳۱۴)، پانوش صفحه ۸۱.

^{۱۶} ابن‌سلام هروی در *کتاب الأموال*، در گزارشی از نقش دهقانان در گردآوری باژ (جزیه) برای لشکر عمر آورده است: "وقتی عمر به سردارانش فرمان داد تا از مردم جزیه بگیرند، آنها بر هر فردی چهار درهم در ماه باژ وضع کردند. به دهقان هر روستا گفتند که روستای تو این مقدار! بروید و بخش کنید بر سر مردم. آنها جزیه کل اهل ده را از دهقان می‌ستاندند." بنگرید به أبوعبید القاسم بن سلام بن عبدالله الهروی البغدادی، *کتاب الأموال*، تحقیق خلیل محمد هراس (بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۶م)، ۶۵.

دهقانانید.^{۱۷} پیش از جرجانی، حکیم ترمذی نیز به رسم پوشیدن خز در میان دهقانان قرن چهارم اشاره کرده است.^{۱۸} در زمان خلافت امام علی بن ابی طالب، دهقانان سوار بر اسب غیرتازی (برذون) می شدند و مهرهای امضایشان را از طلا می ساختند.^{۱۹} دهقانان در زمان ثعالبی یکی از پنج طبقه فرهنگی (فقیهان، ادیبان، شاعران، دهقانان، غُرّاء)^{۲۰} نیشابور بودند که از اشراف شهر به شمار می رفتند.^{۲۱} دهقانان ایرانی که در سخنی منسوب به عمر، خلیفه دوم، اشراف الاعاجم^{۲۲} (مہتران عجم) نامیده شده اند، دانش اداره ملک داشتند. دهقان زادگانی مانند نصر بن اُحمد المیکالی به قول ثعالبی "آداب ملوکیه" می دانستند.^{۲۳}

دهقانان اهل دانش و حکمت و فرهنگ بودند. فرزندان ایشان با آداب و رسوم ایرانی پرورش می یافتند و نگهبانان سنت ها و فرهنگ ملی ایرانی بودند. دهقان زادگان که در دبیری و حسابداری ورزیده می شدند به مقام دبیری، صدارت و وزارت می رسیدند. جایگاه دهقان زادگان خراسانی مانند ابومنصور عبدالرزاق طوسی، ابوالقاسم علی بن

^{۱۷} ابوالقاسم حمزة بن یوسف بن ابراهیم السهمی القرشی الجرجانی، *تاریخ جرجان*، تحت مراقبة محمد عبدالعیدخان (الطبعة ۴؛ بیروت: عالم الكتب، ۱۴۰۷ق)، ۵۰۲.

^{۱۸} ابوعبدالله محمد بن علی بن الحسن بن بشر حکیم الترمذی، *المنهات*، تحقیق محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ۱۴۰۶ق)، ۱۲۱.

^{۱۹} ابوالفرج قدامه بن جعفر البغدادی، *الخراج و صناعة الكتابة* (بغداد: دار الرشید، ۱۹۸۱م)، ۳۶۸.

^{۲۰} غُرّاء، ج. عاز: در منابع عربی قرن سوم و چهارم بسیار آمده است. در *تاریخ طبری*، در گزارش نبرد میان امیر طاهر و الغُرّاء در بغداد به سال ۱۹۷ق، غُرّاء در کنار راهزنان، زندانیان، اوباش، غوغایان، طراران و اهل سوق زمان آل طاهر در نیشابور آمده است. بنگرید به ابوجعفر محمد بن جریر الأملی الطبری، *تاریخ الرسل والملوک* (الطبعة ۲؛ بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق)، جلد ۸، ۴۴۸؛ ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه، *تجارب الأمم و تعاقب الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی (طهران: دار سروش للطباعة و النشر، ۱۴۰۷ق)، جلد ۴، ۸۸. اما به صورت "الغُرّاء و العیارین" در صفحه ۸۹ *تجارب الأمم و تعاقب الهمم* و نیز به صورت "الغُرّاء العیارین" در *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک* در گزارش از همان واقعه آمده است. بنگرید به جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن الجوزی، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق)، جلد ۱۰، ۳۸. عمر کحاله الغُرّاء را نام یکی از قبایل عراق گفته است. به هر حال، عیاران و فتیان معمولاً در شمار معترضان یا مبارزان برای عدالت بودند و از این رو در مسائل سیاسی و اجتماعی نقش داشتند.

^{۲۱} عبدالملک بن محمد بن اسماعیل ابومنصور الثعالبی، *تیمه الدهر فی محاسن اهل العصر*، تحقیق مفید محمد قمحیه (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق)، جلد ۵، ۱۸۷.

^{۲۲} "عَمَرَ بَنَ الْخَطَّابِ، فَرَضَ لِأَشْرَافِ الْأَعَاجِمِ لِدَهْقَانِ نَهْرِ الْمَلِكِ قَبُورَ بَنِ يَزْدَجَرْدَ، وَالنَّخِيرَ جَانَ، وَجَمِيلَ، وَخَالِدَ ابْنِي بَسْمَهْرِي دَهْقَانَ الْفُلُوجَةِ، وَبَسْطَامَ بَنِ بَرْسَا دَهْقَانَ بَابِلَ، وَجُفَيْئَةَ الْعِيَادِي، وَالرَّقِيلَ الْفَقِينِ الْفَقِينِ، فَقِيلَ ذَلِكَ لِعَمَرَ، فَقَالَ: قَوْمٌ أَعَاجِمُ أَشْرَافُ، أَحَبَّبْتُ أَنْ أَتَأَلَّفَ بِهِمْ غَيْرَهُمْ." بنگرید به ابوالقاسم حمید بن مخلد بن قتیبه بن عبدالله الخراسانی ابن زنجویه، *کتاب الأموال*، تحقیق شاکر ذیب فیاض (السعودیه: مرکز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامیه، ۱۴۰۶ق)، ۵۲۴.

^{۲۳} الثعالبی، *تیمه الدهر*، جلد ۸، ۱۴۸.

عبدالله جوینی مشهور به سالار بوژگان، عمیدالملک ابونصر کُندری^{۲۴} (مقتول در ۴۵۶ق) و خواجه نظامالملک طوسی در مقام وزارت سامانیان، غزنویان و سلجوقیان گویای نقش بنیادین این طبقه در بازسازی ساختارهای فرهنگی و سیاسی ایران است. عمیدالملک کُندری به زبان فارسی علاقه‌مند بود و در زمان وزارت وی، زبان دیوانی از عربی به فارسی تغییر یافت. خواجه نظامالملک نیز مفهوم ایران‌شهری را احیا کرد. ممدوحان سوزنی سمرقندی در قرن ششم همه از اولاد دهقانان و از سخن‌شناسان و دبیران و مستوفیان شرق خراسان بودند.

در دو قرن نخست اسلام که هنوز دولت‌های محلی ایرانی شکل نگرفته بود، دهقانان ایرانی نزد خلفای اسلام شأن و منزلتی داشتند. آنها به مدد دانش و میراث تمدنی خود، دولت‌های نونهاد اسلامی را در پی‌ریزی ساختار اساسی و شیوه اداره کشور کمک می‌کردند، روش گردآوری مالیات را به آنان می‌آموختند و به فقیران زکات بسیار می‌دادند.

دهقانان طبقه میانی بودند که میان رعیت و نظام شاهی حاکم قرار داشتند. در تحولات اجتماعی همان نقشی را داشتند که طبقه متوسط شهری امروزی دارند. این طبقه از روزگار ساسانیان تا قرن ششم هجری در سلسله‌مراتب اجتماعی و اقتصادی و همچنین در شکل دادن به قدرت سیاسی مرکزی نقش بسزایی داشتند. آنها گرچه به اسلام گرویدند، اما سخت به فرهنگ و سنت‌های نیاکان خویش پایبند ماندند و در پاسداری از هویت خود بسیار کوشیدند. محتوای فرهنگ ایرانی که دهقانان دلبسته و پاسبان آن بودند، به روایت دیباچه شاهنامه/ابومنصوری عبارت است از "فرهنگ شاهان و مهران و فرزاتگان و کار و ساز پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین‌های نیکو و داو و داور و رای و راندن کار و سپاه آراستن و رزم کردن و شهر گشادن و کین خواستن و شبیخون کردن و آزرمت داشتن و خواستاری کردن."^{۲۵}

دهقانان پایگان اصلی فرهنگ و هویت ایران‌شهری بودند و به سه رکن اساسی این فرهنگ توجه ویژه داشتند: ۱. ساختار سیاسی پادشاهی و فرهنگ مهتری؛ ۲. تاریخ گذشته و داستان‌های رزمی و اساطیری؛ ۳. آیین‌های کهن ایرانی. همه اینها در

^{۲۴} در زمان این دهقان‌زاده دانشمند ترشیزی، زبان دیوانی به فارسی رواج یافت. او علاقه وافر به زبان فارسی داشت.

^{۲۵} دیباچه شاهنامه/ابومنصوری (گردآوری ۳۴۶ق) و مقدمه شاهنامه فردوسی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک (تهران: گلاب، ۱۳۸۲).

یک زبان مخصوص و مشترک میان اقوام متفاوت ایرانی شکل می‌گرفت و تداوم می‌یافت. آنجا که می‌گویند دهقانان از خداوندان کتاب بوده‌اند به همین معنی است: ”پس دستور خویش ابومنصور المعمری را بفرمود تا خداوندان کتب را، از دهقانان و فرزندان و جهان‌دیدگان از شهرها بیاورد.“^{۲۶} به طور خلاصه، دهقان (دهگان یا دهیگان) عضوی از یک طبقه اجتماعی ایران بود که چنین اوصافی داشت:

۱. دهقان از گروه بزرگ زمین‌داران ایرانی در زمان ساسانیان تا سده‌های چهارم و پنجم هجری بود.

۲. از نظر پایگاه اقتصادی در مرتبه دوم پس از خاندان سلطنت (شهرگانان) قرار داشت. گاه نیز خود حاکم و مرزبان یک ناحیه بود.

۳. خراج‌گزار اصلی و بزرگ‌ترین و مهم‌ترین منبع درآمد حکومت‌های ایرانی بود.

۴. شاه‌نژاد و ایرانی نژاده بود و تبارش به شاهان پیشین تا ایرج می‌رسید.^{۲۷}

۵. اهل کتاب و حامی فرهنگ، آداب، جشن‌ها،^{۲۸} دین، تاریخ و روایات باستانی ایران و آگاه به فنون برزگری و اداری بود.

طبقه دهقان در سراسر سرزمین‌های ایران، از تیسفون در کناره دجله تا مرزهای شرقی ایران در ماوراءالنهر، نقش اقتصادی و فرهنگی همانندی داشت. پایگاه اقتصادی و نقش اجتماعی و سیاسی که دهقانان در روستاهای شرق ایران در بلخ،

^{۲۶} دیباچه شاهنامه ابومنصوری.

^{۲۷} ابوالحسن علی بن حسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، راجعة کمال حسن مرعی (بیروت، صیداء: المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ق)، جلد ۱، ۲۱۵. فردوسی در باب نژاد دهقان گوید: ز دهقان بپرسید زان پس قباد / که ای نیکبخت از که داری نژاد / بدو گفت کز آفریدون گرد / که از تخم ضحاک شاهی ببرد / پدرم این چنین گفت و من این چنین / که بر آفریدون کنیم آفرین. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق (تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی، ۱۳۹۳)، جلد ۷، ۶۷. مسعودی در مروج الذهب دهقانان را طبقه دوم بعد از شهرگانان آورده است و تبار آنها را به کیومرث رسانده است: ”ووصفنا الأبیات الثلاثة التي شرفها كسرى على سائر من بسواد العراق وهم مشهورون في أهل السواد إلى وقتنا هذا، وأشراف السواد بعد الأبیات الثلاثة من الشهارة الذين شرفهم أيرج وجعلهم أشراف السواد ثم الطبقة الثانية بعد الشهارة وهم الدهاقين وهم ولد وهكرت بن فردال بن سیامک بن نرسی بن کیومرث الملک. وکان لولد وهكرت عشر بنین، فأبناء هؤلاء العشرة هم الدهاقين، وکان وهكرت أول من تدهقن. والدهاقين تنفرع على مراتب خمس ومن ذكرنا كانت ملابسهم تختلف على قدر مراتبهم. وقتل یزدجرد الآخر من ملوکهم على حسب ما ذكرنا.“ المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد ۱، ۲۱۵، ذیل اجناس الفرس.

^{۲۸} پیشنهادهای مکرر دهقانان برای تأخیر یک ماهه نوروز و توجه به سال کیبسه در زمان هشام، رشید و متوکل عباسی در کتاب/اللائل ابوهلال عسکری (م. ۳۹۵ ق) خواندنی است. بنگرید به الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعید بن یحیی بن مهران ابوهلال العسکری، کتاب/اللائل (طنطا: دار البشیر، ۱۴۰۸ق)، ۲۷۰-۲۷۲.

خوارزم، جوزجان، سمرقند، مرو، توس، نیشابور و بیهق و دامغان دارا بودند با دهقانان غرب ایران در بین النهرین، فلوجه، اهواز، بابل، و دیگر مناطق یکی بود. البته دهقانان غربی (السواد العراق) اسلام آوردند و در فرهنگ و زبان عرب حل شدند، اما دهقان شرقی تا مدت‌ها پس از اسلام اهل ذمه بودند و بر دین زرتشتی و آداب ایرانی باقی ماندند و توانستند بخشی از هویت ایرانی را ماندگار سازند.

زبان پارسی، کانون کنشگری دهقانان

یکی از کنش‌های دهقان که در *شاهنامه* و آثار ادبی فارسی بسیار از آن سخن می‌رود، فعل “سخن گفتن” است که به صورت‌های “گفتار دهقان”، “گفته دهقان”، “زبان دهقان”، “سخنگوی دهقان” “نامه دهقان”، و “گزارنده دهقان” در آثار فردوسی، ناصر خسرو، سنایی، نظامی و دیگران آمده است. دهقان *شاهنامه* سخنگوی پرمایه، آگاه از تاریخ و سنن ایرانی و آموزگار آیین و آداب ایرانی است. *شاهنامه* گفتار دهقان را همراه با “گفته باستان” و یادکرد تاریخ کهن ایران همراه آورده، یعنی گفته دهقان همه از تاریخ و اخبار و سنن ایران باستان و گذشته تاریخی ایرانیان است. در باور دهقان، زبان بسیار ارجمند است، زیرا حامل فرهنگ، اعتقاد و هویت است. دهقان پاسدار زبان پارسی است و از این رو شاعرانی مثل ناصر خسرو، سنایی، و سوزنی زبان پارسی دری را “زبان دهقان” نامیده‌اند. راوی داستان‌های نظامی “دهقان فصیح پارسی‌زاد” است. اطلاق “زبان دهقان” بر زبان پارسی دری به اعتبار نام کسانی است که شناسنده، پاسدار و مروج آن زبان بوده‌اند.

ناصر خسرو دهقان را برابر با ایرانی، در برابر ملل مختلف از تازیان، هندوان، چینیان، یونان، رومیان، بغدادیان آورده است. در یکی از قصایدش، از سوارکاری در میدان سخن می‌گوید. مردمان هر کدام از ممالک در صنعتی سوارکارند: تازی و دهقان سواران تازنده در میدان سخن‌اند. عرب در شعر سوارکار است و یونانیان در پزشکی، هندیان در افسون، رومیان در حساب و موسیقی، چینیان در نگارگری، بغدادیان در صناعات الوان:

سوار سخن را ضمیر است میدان
سوارش چه چیز است؟ جان سخن‌دان
خرد را عنان ساز و اندیشه را زین
بر اسب زبان اندر این پهن میدان

به میدان خویش اندر اسپ سخن را
اگر خوب و چابک سواری بگردان
به میدان تنگ اندرون اسپ کره
نگر تا نتازی به پیش سواران
سواران تازنده را نیک بنگر
در این پهن میدان ز تازی و دهقان
عرب بر ره شعر دارد سواری
پزشکی گزیدند مردان یونان
ره هندوان سوی نیرنگ و افسون
ره رومیان زی حساب است و الحان
مسخر نگار است مر چینیان را
چو بغدادیان را صناعات الوان

...

در این هر طریقی که بر تو شمردم
سواران جلدند و مردان فراوان^{۲۹}

ناصر خسرو هم مانند سنایی، تقابل دهقان و تازی را در سخنوری و بر مبنای رویارویی دو زبان طرح کرده است. او در قصیده‌ای دیگر اوج زبان‌دانی در تازی را در حفظ فرقان و "ختم قرآن" و نهایت زبان‌ورزی در اردوی پارسی را در "مدح دهقان" دانسته است، اما این شاعر پارسی‌گوی توانا ختم قرآن تازی را بر مدح دهقان پارسی ترجیح می‌دهد:

چرا خوانم چو فرقان کردم از بر
به جای ختم قرآن، مدح دهقان^{۳۰}

ناصر خسرو دهقان را در معنی هویت ایرانی چند بار طرف مقابل تازی آورده است. او هر بار می‌پرسد: "چه گفته است اندرین تازی؟ چه گفته است اندر آن دهقان؟"^{۳۱}

^{۲۹} ناصر خسرو قبادیانی، دیوان/شعار، ۸۳.

^{۳۰} ناصر خسرو قبادیانی، دیوان/شعار، ۱۰۷.

^{۳۱} ناصر خسرو قبادیانی، دیوان/شعار، قصیده ۱۸۸.

و "چون باز نجویی که اندر این باب/ تازیت چه گفت و چه گفت دهقان"^{۳۲}

دهقانان سمرقند، در نیمه نخست قرن ششم همچنان مجالس مدایح خوانی برگزار می کردند و شاعران در مدح دهقانان آن نواحی مدیحه های خود را می خواندند. در دیوان سوزنی سمرقندی (م. ۵۵۰ق)، شاهدیم که ممدوحان این شاعر از دهقانان شرق خراسان هستند و سوزنی از مدایح خوانی خود در آن مجالس گزارش می دهد:

نشاط دیدن روی تو باشدم یک روی

اگر مدایح خوانم به مجلس دهقان^{۳۳}

دهقانان ممدوح سوزنی از احرار و آزادگان (ایرانیان) ماوراءالنهر و از حامیان سخن و سخنوری هستند و سوزنی پیوسته آنها را به سخن شناسی و سخن دانی می ستاید و آنها را "اهل قلم" می خواند. یکی از آنها احمد مسمار، دهقان بزرگ و شاه احرار (آزادگان) و قدردان سخن و سخنوری، است.^{۳۴} سوزنی در شعری سعدالدین خواجه مستوفی را که اولاد دهقان و از نژاد دهقان است مدح می گوید.^{۳۵} این خواجه مستوفی نیز "آزاده" است، دبیر است و اهل سخن و خط. ممدوح دیگر سوزنی دهقانی است با نام شرفالدوله احمدبن علی که او نیز اهل قلم، سخن شناس و دبیر است.

در روایت نظامی گنجوی—که در منطقه شمال غربی ایران در گنجه می زیسته است—دهقان فصیح و پارسی زاد همان ایرانی است که گزارشگر رازهای نهفت و گزارنده تاریخ باستان است. دهقان در آثار نظامی نیز جهان دیده و سخن پرور است، دیوان دارد و کتاب و تاریخ.

پیوند میان دهقان و سخن چندان شهرت داشته که در فرهنگ عربی، سخنوران بزرگ را با استعاره "دهاقین الکلام" یاد می کردند. ابن رشیق القیروانی در قرن پنجم در کتاب *العمده*، آنجا که درباره "أشعار الکتاب" سخن گفته، می نویسد: "کاتبان در شعر نازک طبع ترین اند و نمکین ترین صناعت را دارند و شیرین ترین الفاظ و

^{۳۲}ناصرخسرو قبادیانی، *دیوان/شعار*، قصیده ۱۸۲.

^{۳۳}سوزنی سمرقندی، *دیوان حکیم سوزنی سمرقندی*، تصحیح ناصرالدین شاه حسینی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۸)، ۳۲۶.

^{۳۴}چون گردن احرار ز بار مین خویش / دهقان اجل احمد مسمار شکسته / هست او شه احرار و زپیرامن تختش / تا حشر نگرده صف احرار شکسته / ممدوح سخن دانی و نزد تو سخن را / نبود شرف و قیمت و مقدار شکسته / جز مدح تو گر نقش کنم بر رخ کاغذ/ باد از کفم انگشت قلمدار شکسته. سوزنی سمرقندی، *دیوان حکیم سوزنی سمرقندی*، ۳۳۳.

^{۳۵}سوزنی سمرقندی، *دیوان حکیم سوزنی سمرقندی*، ۳۲۹.

لطیف‌ترین معانی را، آنان در تصرف تواناترین‌اند و از تکلف دورترین؛ و گفته‌اند که کاتبان دهاقین الکلام هستند.^{۳۶} یک قرن پس از وی، افضل‌الدین خاقانی شروانی (م. ۵۸۱ق) نیز استعاره «دهاقین الکلام» را در یک نامه عربی برای یکی از بزرگان روزگارش به نام أُوْحِدِالدِّينِ الْغَزْنَوی به کار برده است: «وَبَلْ هُوَ سَيِّدُ دَهَاقِينَ الْكَلَامِ وَ عِنْدَهُ حَرْثٌ كَثِيرٌ مِّنْ خَامَةِ الْأَقْلَامِ، عَرَبِيَّتِهَا وَ دَرِيَّتِهَا.»^{۳۷} این اوحدالدین نیز شاعری است دوزبانه که به گفته خاقانی در عربی و پارسی دری سرور دهقانان سخن است.

خراسان، میدان نبرد دهقان با تازی

کوشش دهقانان برای پاسداشت زبان و فرهنگ و تاریخ ایران از ظهور آل طاهر در قرن سوم تا پایان قرن ششم و در روزگاری اوج گرفته بود که خراسان بزرگ دارالعلم زبان و فرهنگ عربی شده بود. منابع مهم حدیث، تفسیر، ادبیات، تاریخ، نحو و لغت عربی که در شهرهای خراسان آن روزگار به نگارش درآمده است گواه گسترش رواج زبان عربی و عمق دانش علمای خراسان در ادب عربی است.^{۳۸} در این مجال، فقط به روزگار فردوسی نظری می‌افکنیم تا با ترسیم تصویری از سلطه زبان عربی بر خراسان، میدان نبرد دو زبان دهقان و تازی، را بازسازی کنیم. با بازشناسی وضعیت زبان، علم و دین در شهرهای پیرامون زادگاه شاهنامه اهمیت نقش دهقانان و دهقان‌زادگان خراسان در پاسداشت زبان و هویت ایرانی بهتر دریافته خواهد شد.

در زمانی که فردوسی گرم سرودن شاهنامه بود، یعنی سال‌های ۳۷۰ تا ۴۰۰ق، کتاب جغرافیایی حدود العالم (نگارش ۳۷۲ق) از وضعیت عرب‌ها در شهرهای هرات و گوزگانان خراسان چنین گزارش می‌دهد:

در شهر هرات: اندر وی تازیان‌اند بسیار.^{۳۹} و این همه شهرها راکی یاد کردیم از آن پادشایی ملک گوزگانان است. و اندر بیابان‌های این شهر مقدار بیست هزار مرد است عرب، مردمانی‌اند با گوسپندان و شتران بسیار

^{۳۶} أبوعلی الحسن ابن رشيق القيروانی الأزدی، العمدة فی محاسن الشعر وآدابہ، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید (الطبعة ۵؛ بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۱ق)، جلد ۲، ۱۰۶.

^{۳۷} نامه‌های عربی خاقانی (نسخه دستنویس).

^{۳۸} برای اطلاع از نقش خراسانیان در گسترش و ارتقای زبان و تمدن عربی بنگرید به منیره ناجی سالم، الحركة الفکرية فی خراسان فی القرن السادس الهجرى (بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۲۰۰۰م)؛ رفاة تقی‌الدین عارف الدورى، اثر علماء خراسان فی الحركة الفکرية فی بغداد ۱۳۲- ۳۳۴ ق (بغداد: دار الکتب والوثائق العراقیة، ۲۰۰۴م).

^{۳۹} حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده (تهران: طهوری، ۱۳۶۲)، ۹۱.

و امرشان از حضرت ملک گوزگانان رود و صدقات بدو دهند و این عرب
تُونگرترند از همهٔ عرب کی اندرند پراکنده به هر جای. ^{۴۰}... آنجا ادر تبت
ماوراء النهر [مسلمانان اند که باژ ستانند و راه نگاه دارند. ^{۴۱}

درست همان زمان که فردوسی توسی در تلاش برای پی افکندن نظم بلند خویش
بود و کاخ نظم پارسی را می ساخت، در فاصلهٔ ۱۵۰ کیلومتری وی، ابرشهر نیشابور
دارالعلم تحصیل و تحقیق در زبان و ادب عربی بود. در همان سال ها، حاکم نیشابوری
در کتاب *تاریخ نیشابور* (نگارش ۳۸۸ق) طی گزارشی از نواحی نیشابور قرن چهارم،
در وصف ولایت بُشت چنین نوشته است: ^{۴۲}”آن را عربستان خراسان گفتندی از
بس که ادبا و بلغا آنجا و از آنجا بودند یک دیه معمور آن خارَزَنج و دیگر کُندر که
با قهندز بنا کرده اند.“ ^{۴۳}همچنین، دو ولایت دیگر نیشابور، ولایت ارغیان و ولایت
زوزن، به کثرت علما و شعرای عربی دان مشهور بوده است. ^{۴۴} ناحیهٔ بُشت نیشابور در
قرن چهارم بنا به گفتهٔ مقدسی در *احسن التقاسیم*، ”هفت منبر داشته و بسیار آبادان
بوده، قصبهٔ طُرثیث (تُرشیز/ کاشمر) مسجد جامع آجری بزرگی داشته که بازار و
دکان های بسیار داشته و پس از مسجد جامع دمشق در شمار ثروتمندترین مساجد
بلاد اسلام بوده است.“ ^{۴۵}

برای نشان دادن منزلت زبان عربی در خراسان، گزارش سمعانی از وسعت و عمق
دانش عربی مرد خراسانی در قرن چهارم شنیدنی است. به گفتهٔ سمعانی، امام اهل
ادب در خراسان از خارَزَنج (بسکون الرء وفتح الزای) که امروز خلیل آباد کاشمر نام

^{۴۰}حدود العالم من المشرق الى المغرب، ۹۸.

^{۴۱}حدود العالم من المشرق الى المغرب، ۱۲۱.

^{۴۲}بُشت (بُشت) منطقهٔ پُشت رشته کوه جنوبی نیشابور است که امروزه قلمرو شهرستان های کاشمر، تربت
حیدریه، و زاوه است. یاقوت حموی نیز در کتاب *معجم البلدان* (ذیل بُشت) از ابوالحسن بن زید البیهقی
روایت می کند که ”بُشت، کوره ای (ناحیه ای) است که قصبهٔ آن طُرثیث (تُرشیز، ترشیش، طُرثیث) است.
وجه تسمیه اش آن است که بُشتاسپ (گشتاسپ شاه) آن را ساخت. و گفته اند که بُشت گفتند چون برای
نیشابور مانند بُشت (بُشت در فارسی) است. این ناحیه دارای ۲۲۶ پارچه آبادی (قریه) بوده از جمله کُندر
که ابونصر کندی وزیر طغرل بیک سلجوقی پیش از نظام الملک از آن روستا بوده است. اینجا را بُشت العرب
گویند به جهت بسیاری ادیبان و فاضلاتش.“ شهاب الدین ابوعبدالله یاقوت الحموی، *معجم البلدان* (الطبعة
۲؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۹۵ق)، جلد ۱، ۴۲۵. آن گاه شماری از علما را با لقب بُشتی متعلق به بُشت نیشابور
فهرست کرده است.

^{۴۳}محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ترجمهٔ محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح و
تعلیق محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: نشر آگه، ۱۳۷۵)، ۲۱۶.

^{۴۴}حاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ۲۱۶.

^{۴۵}ابوعبدالله محمد بن أحمد المقدسی البشاری، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم* (لیدن: بریل، ۱۹۰۶م)،
۳۱۸.

دارد برخاسته است. ابوحامد أحمد بن محمد الخارزنجی البُشتی (م. ۳۴۸ق) که به إمام أهل الأدب واللغة فی خراسان شهرت داشت، در سال ۳۳۰ق از نیشابور به حج رفت و پس از ادای حج به بغداد، مرکز خلافت، آمد. علمای بغداد از دانش لغت عربی او در شگفت شدند و گفتند: "این خراسانی هرگز به بادیه (وادی اعراب) درنیامده، اما از ادب شناس ترین مردمان است. خارزنجی گفت: من از میان دو عرب هستم: بُشت و طوس."^{۴۶} خارزنجی تکلمه‌ای بر لغتنامه عربی "کتاب العین"، منسوب به الخلیل بن أحمد فراهیدی نوشته است که حاکی از قدرتش در لغت عرب است.

یکی دیگر از منابعی که تصویر روشنی از ادب عربی در قلمرو بشت نیشابور و توس به دست می‌دهد کتاب *یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر*، نوشته ابومنصور ثعالبی نیشابوری (۳۵۰-۴۲۹ق) است. ثعالبی از متفردان در نحو و لغت عرب و از متضلعان در ادب تازی است که هم‌زمان با فردوسی در نیشابور زاد و زیست. باخرزی، ادیب دیگر خراسانی، این نیشابوری ادیب آریب عربی‌دان را "جاحظ نیشابور" نامیده است.^{۴۷} ثعالبی بیش از ۱۵ کتاب در ادبیات عرب نوشت که همه از منابع اصیل برای شناخت ادب عربی است. او فصلی از کتاب *یتیمه الدهر* را به شاعران تازی گوی بشت و سجستان و خراسان اختصاص داده است. گزارش از محافل ادبی در شهرهای خراسان همراه با معرفی روستازادگان ادیب و شاعر خراسانی در این کتاب تصویر روشنی از غلبه زبان و ادب عربی بر خراسان عصر غزنوی ارائه می‌کند. تقریباً پنج طبقه از اهالی نیشابور (فقیهان، ادیبان، شاعران، دهقانان، عیاران) به روایت ثعالبی به عربی شعر می‌سرودند و او کوشیده در کتابش از سرآمدان هر طبقه ابیاتی برگزیند.^{۴۸} یکی از شواهد غلبه عربیت بر نیشابور خبری است که ثعالبی از رئیس نیشابور، *أبو محمد عبدالله بن إسماعیل المیکالی* داده است. به گفته ثعالبی، این میکالی صد هزار بیت از شعر متقدمین و محدثین عرب در یاد داشت.^{۴۹} در کتاب *منتخب السیاق* حاکم نیشابوری، نام فرزندان دهقانان که در علم حدیث و عربیت شهرت داشته‌اند نیز آمده است.

کتاب دیگری که بلافاصله پس از ثعالبی خراسان عربی قرن پنجم را معرفی می‌کند

^{۴۶} ابوسعید عبدالکریم بن محمد ابن منصور التمیمی السمعانی، *الانساب*، تقدیم و تعلیق عبدالله عمر البارودی (بیروت: دار الجنان، ۱۹۸۸م)، جلد ۵، ۷-۸.

^{۴۷} أبو الحسن علی بن الحسن بن علی بن أبی الطیب الباخری، *دُمیة القصر وعَصرة أهل العصر* (بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۴ق)، جلد ۲، ۹۶۶.

^{۴۸} الثعالبی، *یتیمه الدهر*، جلد ۵، ۱۸۷.

^{۴۹} الثعالبی، *یتیمه الدهر*، جلد ۴، ۴۸۱.

دُمیةُ القصر و عَصرةُ اهل العصر، تألیف ابوالحسن باخرزی، است. او خود از شاعران و ادیبان طراز اول در ادب عرب است که در نشابور زیست. باخرزی در این کتاب بسیاری از شاعران ایرانی را معرفی کرده که در قرن چهارم و پنجم به عربی شعر می‌سرودند و از دربار قابوس‌بن وشمگیر زیاری و نیز از نظام‌الملک توسی، وزیر سلجوقیان، مستمری می‌گرفتند. باخرزی طی سی سال (از ۴۳۴ تا ۴۶۴ق)، که سرگرم تألیف این کتاب بود، برای دیدار شاعران تازی‌سرای خراسانی به شهرهای اطراف می‌رفت. حدود ۵۳۰ شاعر تازی‌سرای ایرانی را در کتاب دُمیةُ القصر معرفی کرده است. فقط در طبقه السادس (فی شعراء خراسان و قهستان و بست و سجستان و غزنه) زندگی و اشعار ۲۲۵ نفر از شاعران این مناطق را آورده که شخصاً بسیاری از آنان را ملاقات کرده است. دو کتاب یتیمه‌الدهر و دُمیةُ القصر دو دانشنامه معتبرند درباره ادبیات عرب در خراسان، درست مصادف با روزگار دهقانان توس از ابومنصور عبدالرزاق توسی تا فردوسی و اسدی توسی.

نام زادگاه‌های شاعران، که پس از نام و القاب آنان آمده، تصویری از گستره رواج زبان و ادب عربی در سرزمین‌های پیرامون زادگاه فردوسی در همین منطقه خراسان امروزی در اختیار ما می‌گذارد. نام برخی از روستاها و شهرها در پسوند لقب شاعران از این قرار است: البُشتی، الکُندری (روستای کندر کاشمر)، الرُّخجی (رُخ از ولایات نشابور)، البوشنجی (پوشنگ هرات، ۴ نفر)، الدوغ‌آبادی، قریة من ناحیة بُست (دوغ‌آباد در تربت حیدریه)، الباسفُری (باسفر تربت حیدریه)، خوافی، الزوزنی (زوزن خواف)، البیهقی، الزورآبادی (زورآباد: یکی در سبزوار و یکی در صالح‌آباد مشهد) الخواری (خوار بیهق در سبزوار)، الشرمقانی (شرمقان اسفراین) السراوندی (سراوند در خواف)، التیرشادی (تیرشاد^۵ روستایی در نیشابور)، مُشکانی (مشکان: روستایی در بخش خوشاب نیشابور)، الجوینی، الزاوهی (زاوه بخشی از تربت حیدریه)، الخشکانی (خشکان روستایی در شهرستان قائنات)، السنجانی (سنگان خواف)، القلندوشی (ناحیه سرخس)، سبزواری (سبزواری)، ریود (در بیهق)، بوزجانی (بوزجان در ۱۷ کیلومتری تربت جام)، البوزجانی (بوزجان نزدیک تربت جام)، جامی، القائنی، الطبسی، الأسفرایینی، القهستانی، السرخسی، السجزی، الأسفزاری، البردسیری (کرمان).

تصویر دیگری هم ابن‌فندق در قرن ششم از ناحیه بیهق خراسان (سبزوار) می‌دهد

^۵ نام این روستا در شعری از خطیب باخرزی در یادکرد روزگار کودکی خود در یتیمه‌الدهر ثعالبی آمده: "أهیم بذكر التیرشاد صباة... وَمَا بِي إِلَّا حُب من حل وادیها." الثعالبی، یتیمه‌الدهر، جلد ۵، ۲۲۵.

که در این موضوع شنیدنی است. ابن‌فندق ۲۰ شاعر ذولسانین از بیهقی را نام برده است که به فارسی و عربی شعر می‌سروده‌اند. همچنین، حکایت شگفتی را که از دید وی نیز از «عجائب دنیا» بوده گزارش کرده است. می‌گوید از پیران شنوده‌ام که در دیه ریود از قُرای بیهقی، ناطوری (دشت‌بانی) بوده است که کتاب *العین* فراهیدی در لغت عرب را در یاد داشته و آن را تکرار می‌کرده است.^{۵۱}

اگر فهرستی از آثار عربی برجسته که در خراسان قرن چهارم و پنجم به نگارش درآمده است فراهم شود، تصویر روشن‌تری از اردوی رقیب زبان دهقان در خراسان به دست داده خواهد شد. ابوالحسین شاماتی از ربع شامات شهر نیشابور شرح‌هایی بر دیوان متنبی، کتاب *الحماسة* ابوتمام، و کتاب *الامثال* ابوعبیده جراح نوشته است. آثار ثعالبی، کتاب *تاریخ نیشابور* حاکم و *دمیة القصر* و دیگران هر کدام گوشه‌ای از چیرگی زبان و ادب عرب بر شهرهای خراسان را ترسیم کرده‌اند.

در زمانی که ثعالبی و باخرزی کتابشان را می‌نوشتند—از ۳۸۰ تا ۴۶۴ ق—خراسان دوره غزنوی و سلجوقی پر بود از شاعران بزرگ پارسی‌گوی بزرگی مانند فردوسی، منوچهری، عنصری، ناصر خسرو، اسدی طوسی، لامعی گرگانی، امیر معزی، و... اما آنها هیچ نامی از این بزرگان فارسی‌گوی خراسان نیاورده‌اند. حال آنکه بسیاری از مداحان تازی‌گوی دو وزیر سلجوقی عمیدالملک کُندری و نظام‌الملک طوسی یا مُشکانی زوزنی، شاعر مداح وزیر میمندی، را یاد کرده است.^{۵۲} باخرزی حتی از مداحان پارسی‌گوی آن دو وزیر محبوب خود، مثل لامعی گرگانی، امیرمعزی یا از شاعران شهرهای نزدیک زادگاهش هیچ نام و نشانی نیاورده است. خاموشی ثعالبی، باخرزی، جرجانی، صاحب‌بن عباد طالقانی و دیگر ادیبان ایرانی نسبت به شعر فارسی و شاعران بزرگ فارسی‌گوی زمان خود علت روشنی دارد: آنها ادیبان عرب‌اند و صاحب نظر در ادب عربی. ادب پارسی یا زبان دهقان برای مخاطبان ادب عرب در بغداد و بلاد عرب نه فقط ارزشی نداشت، بلکه چنان که ناصر خسرو می‌گوید، رقیب زبان قرآن نیز محسوب می‌شد. این خاموشی گواه است بر تقابل آشکار میان دو ادب پارسی و تازی در خراسان. ادیبان عربی‌نویس شأنی برای زبان فارسی قائل نبودند. از دیرباز، احادیث و روایات بسیاری در کراهِت فارسی نقل کرده و زبان فارسی را

^{۵۱}ظهیرالدین ابوالحسن علی‌بن ابی‌القاسم زید بیهقی ابن‌فندق، *تاریخ بیهقی*، تصحیح احمد بهمنیار (تهران: انتشارات فروغی، ۱۳۶۱ ش)، ۲۶۴.
^{۵۲}الباخرزی، *دمیة القصر*، ۱۸۹.

زبان دوزخیان قلمداد می کردند.^{۵۳} سخنان امثال ابوریحان بیرونی در اجتناب از زبان پارسی و ناخرسندی از آن گواه نبرد دو زبان از قرون نخست حضور اسلام در ایران است.^{۵۴}

سنایی در ترکیب بند خود مرزهای زمینی دو زبان تازی و دهقان را به خوبی ترسیم کرده است: پیروان بحتری از جله کوفه تا قیروان هستند و وفاداران به رودکی از دجله تا کاشغر.

از قفای بحتری از جله در تا قیروان
بر وفای رودکی از دجله در تا کاشغر

نظریه میانه‌روان: تساوی پارسی و تازی

چالش زبانی که در ترکیب‌بند سنایی غزنوی در آغاز مقاله طرح کردیم گزارشی است از یک رویارویی که در یک سوی آن ایرانیان هوادار زبان عربی مثل امیران آل بویه و قابوس بن وشمگیر زیاری همراه مخالفان زبان فارسی مثل ابوریحان بیرونی ایستاده‌اند و در دیگر سوی کسانی مثل مرداویج زیاری و دهقانان خراسانی که از زبان عربی دل خوشی ندارند. سنایی که در غزنین می‌زیست و تا سرخس و توس و نیشابور در رفت و آمد بود و با فضای ادبی و زبانی خراسان آشنایی کامل داشت، شاهد بالا گرفتن چالش‌های شدید میان نخبگان ایرانی بر سر زبان پارسی و عربی بود. او در کتاب *حدیقه/حقیقه* در باب بیهودگی نزاع بر سر زبان می‌گوید: کشور نیازمند کارسازی است؛ فارسی یا تازی به چه کار مملکت می‌آید؟ عدل و دین اگر باشد تازی و پارسی چه خواهد کرد؟ مرد بی‌هنر چه عرب باشد چه عجم، ارجی

^{۵۳} مثل این احادیث: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ تَكَلَّمَ بِالْفَارْسِيَّةِ زَادَتْ فِي حُبِّهِ وَنَقَصَتْ مِنْ مُرُوَّتِهِ». «الحاكم نیشابوری، تاریخ نیشابور، شماره ۷۰۲؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَحْسَنَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ فَلَا يَتَكَلَّمَ بِالْفَارْسِيَّةِ فَإِنَّهُ يُورَثُ النَّفَاقَ». «الحاكم نیشابوری، تاریخ نیشابور، شماره ۷۰۱؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «أَبْغَضُ الْكَلَامِ إِلَى اللَّهِ الْفَارْسِيَّةَ وَكَلَامَ الشَّيَاطِينِ الْخَوْزِيَّةَ وَكَلَامَ أَهْلِ النَّارِ الْبَخَارِيَّةَ وَكَلَامَ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْعَرَبِيَّةَ». «المقدسی البشاری، أحسن التقاسیم، جلد ۲، ۴۱۸.

^{۵۴} ابوریحان بیرونی در کتاب *الصیدنه* به دشمنی امیر یمین‌الدوله-احتمالاً مرداویج زیاری-با زبان عربی اشاره کرده است. نوشته است: «هجو به عربی را دوست‌تر دارم از مدح به پارسی. درستی سخنانم را کسی درمی‌یابد که در یک کتاب علمی، نقل شده به فارسی تأمل کند. چگونه از رونق می‌افتد و معنایش در سایه قرار می‌گیرد؛ سیمایش تار می‌شود و بهره‌ای نمی‌دهد. زیرا این زبان، تنها شایسته نقل داستانهای شاهانه و قصه‌های شبانه است.» محمدبن احمد ابوریحان البیرونی، کتاب *الصیدنه*، تصحیح و تحشیه عباس زریاب خوئی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰)، ۱۴-۱۵.

ندارد. ارزش اعراب به معنای اسلام است، نه به صورت آن. صورت زبان عرب از معنی دین اسلام ارزش یافته است. عالم روح با عقل و علم می‌زید و کاری به صورت‌های مجازی تازی و پارسی ندارد. ابیات حدیقه (ص ۴۰۲-۴۰۴) از این قرار است:

اندر تسویت پارسی و تازی
فضل دین در ره مسلمانی‌ست
هنر ملک ره فرادانی‌ست
هست محتاج کارسازی ملک
چه کند پارسی و تازی ملک
از پی دین و شغل‌پردازی
هیچ در بسته نیست در تازی
تا عمر شمع تازیان بفروخت
کسری اندر عجم چو هیمه بسوخت
ملک عدل‌ست و دین پردرد
تازی و پارسی چه خواهد کرد
پارسی بهر کارسازی تست
تازی از بهر کره‌تازی تست
گر به تازی کسی ملک بودی
بوالحکم خواجه فلک بودی
تازی ار شرع را پناهستی
بولهب آفتاب و ماهستی
مرد را چون هنر نباشد کم
چه ز اهل عرب چه ز اهل عجم
بهر معنی‌ست قدر تازی را
نز پی صورت مجازی را
هر که شد جان مصطفی را اهل
چکند ریش و سبلت بوجهل
بهر معنی‌ست صورت تازی
نه بدان تا تو خواجگی سازی
روح با عقل و علم داند زیست
روح را پارسی و تازی چیست؟

این چنین جلف و بی ادب زانی
که تو تازی ادب همی خوانی^{۵۵}

سنایی زبان تازی را ادب نمی داند. بیت آخر خطاب به کسی است که در باب ادب عربی چیزی گفته است. در ادامه گفته است که علم و ادب تازی و فارسی نمی شناسد، چنان که ابولهب عرب بود و ایمان نیاورد، اما سلمان عجم بود و از اهل بیت شد. به خاطر پارسی بودن یا عربی بودن کسی مقام و مرتبه ای نمی گیرد.^{۵۶} (همان ص ۴۰۴). نظریه تسویت زبانی سنایی یک دیدگاه میانه‌رو است که بسیاری از عارفان ایرانی، از جمله مولوی و عطار، هم بدان قائل اند. عارفان پارسی گوی چندان به ممیزه‌های جداساز انسان‌ها قائل نبودند. اگر کسانی مثل روزبهان و عین‌القضات برخی آثارشان را به نثر فارسی می نوشتند، به قصد عرضه اندیشه‌ها و افکارشان به همشهریان و آشنایانی بود که عربی نمی دانستند و از ایشان می خواستند تا به زبان فارسی آثار خود را بنویسند یا ترجمه کنند.

انجام سخن

جدال میان زبان فارسی و عربی یک قرن پس از سروده شدن شاهنامه در خراسان سخت بالا گرفت. معلوم می شود که شاهنامه توانسته "زبان دهقان" را به مثابه سازنده و حامل هویت ایرانی تثبیت کند. اوج رویارویی زبان دهقان و تازی در قرن چهارم حاکی از به ثمر نشستن تلاش‌های دهقانان توس است. آنچه فردوسی از سخنگوی دهقان و گفتار دهقان به نظم کشید، بلافاصله مقبولیت و رسمیت یافت و هویت جمعی مقتدری را در برابر تمدن‌های همجوار شکل داد. بیگانه برای ایرانیان بهیشتی در زبانشان نمود یافته است تا در عقیده، دین، نژاد و مانند اینها. به دیگر سخن، هویتی که ایرانیان برای خود در برابر بیگانه استوار ساخته‌اند بر سازه زبان و تاریخ بیشتر متکی است تا بر سازه‌هایی مانند دین، نژاد، سرزمین یا قومیت. بر این مبنا، ناسیونالیسم ایرانی از قرن سوم و چهارم هجری در شکل نوعی ناسیونالیسم زبانی و ادبی نمودار شده و تا دوران معاصر همچنان تداوم یافته است. در ایران، در شش قرن نخست پس از اسلام، بیگانه یا انیرانی بیشتر رویاروی با زبان پارسی است تا در برابر یک دولت یا یک نظام اعتقادی. دیگرهایی که رویاروی زبان پارسی قرار

^{۵۵} ابوالمجد محدود بن آدم سنایی غزنوی، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ۴۰۲-۴۰۳.
^{۵۶} سنایی غزنوی، *حدیقة الحقیقة*، ۴۰۴.

دارند عبارت‌اند از هندی، چینی، رومی، تازی، ترک، یونانی. نبرد بزرگ ایرانیان برای بقای ایران و اندیشهٔ ایرانشهری در میدان زبان و ادبیات بیش از دیگر عرصه‌ها شدت داشته است.

تقابل دو مفهوم عجم و عرب، رویارویی دو هویت زبانی است؛ عجم (در لغت به معنی گنگ) به غیر عرب‌زبانان و اختصاصاً ایرانیان اطلاق می‌شد. شاید اصرارهای بسیار اعراب بر برتری زبانشان بود که بر غیرت زبانی ایرانیان می‌افزود.^{۵۷} طبقهٔ دهقان هوشمندانه در پی تقویت زبان مشترک اقوام ایرانی برآمد. دهقانان با تازیان فاتح کنار آمدند و با قبول جزیه امکان ماندن در جایگاه اجتماعی و اقتصادی خود را یافتند. آنها برخلاف شعوبیان دشمنی با تازیان را آشکار نکردند و حتی در مقام سازش و مواصلت با اعراب برآمدند. در این میان، گروهی از دهقانان، به‌ویژه دهقان‌زادگان توسی، با هدف پاسداشت هویت خود نبرد را به عرصهٔ زبان و ادب و فرهنگ کشاندند. از نظر آنها، فقط یک زبان توانا می‌توانست در برابر زبان قدرتمند رقیب حافظ فرهنگ و هویت باشد. زبان عربی البته که بسیار غنی و نیرومند بود، چرا که هم زبان مشترک اقوام مختلف بود، هم ادبیات غنی داشت و هم دین نوین و فراگیر در آن شکل گرفته بود. در طرف مقابل، زبان پارسی نیز فقط یک زبان نبود، بلکه نظامی از نشانه‌های یکپارچه‌ساز اقوام بود که حامل آداب کشورداری، آیین نبرد و رزم، تاریخ، سرگذشت، رسوم فرهنگی، باورها، تجارب و ساختارهای سیاسی و اجتماعی مشترک میان اقوام ساکن سرزمینهای ایرانشهر بود. طبقهٔ دهقان از نقش زبان در استمرار و تداوم فرهنگ و اندیشهٔ ایرانشهری آگاهی داشت. بنا به اهمیتی که برای سخن فصیح و والا قائل می‌شد، شاعران توانمند را بسیار ارج می‌نهاد و در ازای مدایح شاهان و امیران و دهقانان صله‌های شایسته می‌بخشید.^{۵۸} دهقانان به مدح و ستایش آداب و فرهنگ خویش تا آنجا اعتبار دادند که ناصر خسرو مدایح دهقان را رقیب ختم قرآن و حفظ فرقان دانسته است.

زبان دهقان زبان مادری یک قوم خاص نبود، بلکه زبان ادب و فرهنگ مشترک اقوام

^{۵۷} اعتقاد به فضیلت زبان عربی حتی در آثار ایرانیان نیز رایج بود. ثعلابی نیشابوری دربارهٔ شرافت عرب در شعر و ادب گفته است: «وَلَمَّا كَانَ الشَّعْرُ عُمْدَةَ الْأَدَبِ وَعِلْمُ الْعَرَبِ الَّذِي اخْتَصَتْ بِهِ عَنْ سَائِرِ الْأُمَمِ وَبِلْسَانِهِمْ جَاءَ كِتَابُ اللَّهِ الْمَنْزِلَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْهُمْ الْمُرْسَلُ (ص)». «الثعلابی، بنیمة الدهر، جلد ۱، ۲۶. نیز، بنگرید به آرای ابو حاتم رازی (۱۹۵-۲۷۷ ق) در کتاب الزینة. احمد بن حمدان ابوحاتن الرازی، کتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیه العربیة، تصحیح حسین بن فیض الله الهمدانی (صنعاء یمن: مرکز الدراسات والبحوث الیمنی، ۱۴۱۵ق)، ۱۳۰-۱۳۲.

^{۵۸} سوزنی سمرقندی، دیوان حکیم سوزنی سمرقندی، ۲۰۰، ۲۲۴، ۳۱۱، ۳۲۶ و ۴۳۶.

یک سرزمین بود که هر کدام زبان مادری ویژه‌ای داشته و دارند. اما این زبان دهقان در برابر زبان بیگانه به مجموعه اقوام متنوع ایرانی هویت واحدی می‌بخشید. این گونه بود که عرصه شعر و ادب آوردگاه رویارویی دو زبان تازی و دهقان شد. تصویرهایی از این رویارویی زبانی را در دیوان شاعران بزرگ پارسی می‌توان یافت. خاقانی گفته است:

دید مرا گرفته لب، آتش پارسی ز تب
نطق من آب تازیان برده به نکته دری^{۵۹}

سعدی هم مدعی است که شعرپارسی او چونان آب روان همیشه پیش خواهد رفت و مرکب تازی نمی‌تواند از آن پیشی بگیرد:

چو آب می‌رود این پارسی به قوت طبع
نه مرکبی است که از وی سبق برد تازی

در دیوان‌های شعر فارسی دری چندان که از "اقلیم زبان دری و پارسی"، "نظم کشورگشای دری"، "اقلیم ادب"، "ملک سخن" و "کشور سخن" یاد شده از ملک و اقلیم و کشور ایران سخن نرفته است. جدال دهقان و تازی چند قرن ادامه یافت تا آن‌گاه که زبان پارسی به کمال مطلوب خود نزدیک شد و شاهکارهای ادبی همچون شاهنامه، گلستان، مثنوی و دیوان حافظ در گرانیگاه فرهنگ و زبان مشترک اقوام ایرانی قرار گرفت. هنگامی که شاهنامه، مثنوی و دیوان حافظ لقب "قرآن پارسی" گرفتند، در واقع زمانی بود که زبان دهقانان به مرکز ثقل فرهنگ و حلقه نگاهدارنده هویت ایرانی‌شهری بدل شد. در قرن هشتم، زبان دهقان به چنان اقتداری رسید که به سرزمین‌های هند و چین وارد شد و نقش زبان دوم جهان اسلام، به‌ویژه در شرق اسلامی، را به عهده گرفت و بیش از سه قرن، زبان فرهنگ و ادب و سیاست در دربارهای دو امپراتوری عثمانی و گورکانی هند بود.

^{۵۹}افضل‌الدین ابراهیم‌بن علی خاقانی شروانی، دیوان/شعار، تصحیح علی عبدالرسولی (تهران: چاپخانه سعادت، ۱۳۱۶)، ۴۲۹.

جان جهان ایران

محمد جعفر یاحقی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اگر همه یادداشت‌هایی را که از پنجاه‌و‌اند سال پیش در حواشی کتاب‌هایی که از دکتر اسلامی ندوشن خوانده و نوشته‌ام سرجمع کنم، خود کتابی می‌شود دیدنی و خواندنی. حالا اگر جملاتی را هم که زیر آن خط کشیده و برای خودم مثلاً برجسته کرده‌ام بر این بیفزایم، این کتاب ارزش و برجستگی بیشتری پیدا می‌کند.

به یاد نمی‌آورم که از کی با نوشته‌های دکتر اسلامی آشنا شده‌ام. هر چه هم دیر باشد، قضیه باید به سال‌های دبیرستان من باز گردد، یعنی اوایل دههٔ چهل. من آن سال‌ها مجلهٔ یغما را از دبیر ادبیاتم امانت می‌گرفتم و می‌خواندم. اولین خواننده‌هایم از مقالات و نوشته‌های دکتر اسلامی به آن سال‌ها باز می‌گردد. وقتی به دفتر یادداشت‌های دوران دبیرستانم، که خود جُنگی است از نوشته‌ها و منتخباتی که از خواننده‌های خود برمی‌گرفتم، نگاه می‌کنم اولین مطلبی که از دکتر اسلامی در این دفتر به چشم

Mohamad Ja'far Yahaghi, "The Soul of the Iranian World," *Iran Namag*. Volume 3, Number 4 (Winter 2-19), 45-50.

محمدجعفر یاحقی <mgyahaghi@yahoo.co.uk> استاد ممتاز دانشگاه فردوسی مشهد، عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی و مدیر قطب فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان در دانشگاه فردوسی مشهد و نیز عضو آکادمی علوم، فرهنگ و هنر جمهوری تاجیکستان است. بیش از ۶۰ کتاب تألیف و ترجمه و ۳۵۰ مقاله منتشر کرده است. در سال ۱۳۹۶، عنوان دانشمند برگزیدهٔ کشور را از بنیاد نخبگان دریافت کرد. برخی از آثار پُرشمار ایشان عبارت است از فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، سخن آشنا، فرهنگ نام‌آوران خراسان، ترجمهٔ قرآن ری، و چون سبوی تشنه.

می‌خورد، شعری است در قالب چارپاره، که آن سال‌ها میان نوپردازان کهن‌گرا بسیار معمول بود، با این بند آغازین:

شب آخر دوان دوان رفتم
تا ببینم به آخرین بارش
نرم نرمک زدم به در انگشت
کردم از خواب ناز بیدارش

این شعر را به تاریخ ۱۳۴۶/۷/۱۰ از روزنامه‌ای برگرفته و در آن دفتر یادداشت کرده‌ام. دنباله شعر را نمی‌آورم که می‌دانم استاد اسلامی بعداً شعر را کنار گذاشتند و به نثر روی آوردند و شاید راضی نباشند که خوانندگان امروز آثارشان، که همواره ایشان را به‌عنوان نویسنده و متفکر می‌شناسند، بدانند که روزگاری هم شعر می‌سروده‌اند.

از کتاب‌های دکتر اسلامی می‌گفتم و یادداشت‌هایی که در کنار این کتاب‌ها نوشته‌ام؛ از *داستان داستان‌ها*، *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، *سرو سایه‌فکن و نامه نامور* که در دنیای حماسه و پهلوانی خواننده را سیر می‌دهد تا فرهنگ و شبه‌فرهنگ و نوشته‌های بی‌سرنوشت و هستی که درد فرهنگ و هوشیاری از سطور آنها زبانه می‌کشد تا *ایران را از یاد نبریم و ایران و تنهایی‌اش و ایران: لوک پیر و ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟ و ایران و یونان در بستر باستان و "ایران به کجا می‌رود؟"* در بخش پسین سخن‌ها را بشنویم و... این همه "ایران ایران" در کجا به گوشتان خورده یا در کدام کتابخانه با چشم خود دیده‌اید، تنها نه در نوشته‌ها، که حتی در شعر؟

آن دخت پریوار که ایران من است
پیدا و نهان بر سر پیمان من است
هم نیست ولی نهفته در جان من است
هم هست ولی دور ز دامن من است^۱

روزی که قرار بود دکتر اسلامی با یاری جمعی از اهل فرهنگ و هنر و ادب ایران مؤسسه مردم‌نهادی برای رسیدن به هدفی بزرگ، یعنی برکشیدن نام بلند فردوسی و رسیدگی جدی به آرام‌جای او، بنیاد نهد، نام آن را از سر کمال دل‌آگاهی گذاشته

^۱ محمدعلی اسلامی ندوشن، بهار در پاییز: سفینه هفتادوهفت رباعی، به خط غلامحسین امیرخانی (تهران: انجمن خوشنویسان ایران، ۱۳۸۴)، ۵.

بود "ایران سرای فردوسی." دریغ که ایران سرای فردوسی به سبب کارشکنی و نادلبخواهی برخی از دستگاه‌های دولتی و جز آن، مثل خود ایران، بی‌سامان و بی‌سرانجام در دل دوستداران ایران و فردوسی باقی ماند و هرگز روی عمل به خود ندید. اما دکتر اسلامی هرگز از دغدغه ایران و ایران سرا فارغ نماند.

گمان می‌کنم این مرد دردی را حس می‌کند که ما با آن آشنا نیستیم و دورادوری را می‌بیند که کمتر کسی را چشم دیدن آن هست. ایران، فرهنگ، خودنگری، خودگری و روشن‌اندیشی کلیدواژه‌های اصلی آثار دکتر اسلامی ندوشن است. باید دانست، باید دید، باید باور کرد، باید آگاه بود، باید رفت، باید بود...، بایسته‌ها و شایسته‌هایی است که آثار وی به خواننده توصیه می‌کنند.

چه با شگون و معنی‌دار است که این نوشته‌ها در پاسداری حق استاد اسلامی و حق‌گزاری به ساحت فرهنگی او در *ایران‌نامگ* چاپ می‌شود، همین نام هم می‌تواند برای او که یک عمر "ایران ایران" گفته احترام‌انگیز باشد.

یکی از بهترین و روشن‌ترین زمینه‌هایی که تقریباً همه این بایسته‌ها و دربایسته‌ها را در خود انعکاس می‌دهد، آثار سفرنامه‌ای اوست. دکتر اسلامی مرد سفر است. تا دست و پا و امکان رفتن داشت یک جا قرار نمی‌گرفت. بی‌قراری او برای قراری بود که با سرزمینش گذاشته بود، قرار یافتن ایرانی که از بخت بد از روزی که او چشم به این جهان گشوده روی قرار به خود ندیده است.

صفیر سیمرغ، آزادی مجسمه، در کشور شوراه‌ها، و کارنامه سفر چین مشتمل بر چند هزار صفحه رهاورد سفرهای اوست به چهار گوشه ربع مسکون. کجاها که ندیده است! و چه‌ها که نیافته است! اینها که بماند، من چهار جلد روزهای او را هم رهاورد سفری می‌دانم به درازای زندگی یک مرد که از گوشه کویر همچون سیمرغ صفیر کشان به دنبال سایه همای به راه افتاد، چشم‌ها را شست: دیدن دگر آموخت، شنیدن دگر آموخت، گفت و نگفت، اگر شد با آوا و اگر نشد با ایما، ذکر مناقب حقوق بشر را به گوش جهانیان رسانید، گفته‌ها و نگفته‌ها را در مسیر رسیدن به جام جهان‌بین با تشنه کامان وادی خودآگاهی، نه با افسانه و افسون، که با شوری که در زندگی آنها به راه می‌انداخت در میان گذاشت. روزها سلوک یک دلباخته خاک و آبادانی است که آرام، اما بی‌قرار، رهسپار سرمنزل جانان است که از جانان تا جان جهان راهی نیست و

معشوق هزار ماجرا انگیزد
تا جان جهان به پای عاشق ریزد

خواندن سفرنامه‌های اسلامی آدمی را مشتاق سفر می‌کند؛ دلش می‌خواهد راه بیفتد و همه آن جاها را ببیند و از همه آن چیزهایی که او دیده سر در بیاورد؛ ببوید و ببوید، بخواهد و بجوید و نادانسته‌های خود را کمتر کند. اگر بگویم بعد از آنکه آزادی مجسمه را خواندم از پای ننشستم تا خودم را به پای مجسمه آزادی رساندم، سخن ناروا و بی‌پروایی نیست. اگر بگویم *کارنامه سفر چین* او پای مرا به چین و ماچین باز کرد، خواهش می‌کنم آن را یک ادعا تصور نفرمایید و به قول بیهقی، مرا از «مُبرمان» بشمرید. *کارنامه سفر چین* بود که مرا به صرافت نوشتن انداخت؛ «دیدار پکن» حاصل این صرافت بود و ایضاً دیدارهای دیگر که از اینجا و آنجا داشتم، مثل اسلامی در شرق و غرب عالم. *کارنامه سفر چین* سفرنامه‌نویسی را به من یاد داد و از این رهگذر چندین کارِ بد و خوب را در کارنامک من گذاشت، تا آنجا که امروز یکی از دلخوشی‌های این قلم نیز سفرنامه‌نویسی و سیاحت‌نامه‌نگاری است. جلد اول *روزها* را که خواندم به این صرافت افتادم که از آن سال‌ها بنویسم و نوشتم. خدا می‌داند چند تن دیگر مانند من هستند که به همین طریق راه او را رفته‌اند. مگر ما از یک کتاب چه انتظاری داریم؟ مگر یک نویسنده چه باید بکند و چقدر باید تأثیر بگذارد تا سزاوار احترام باشد؟

سفر یک ماهه مؤلف به چین در سال ۱۳۵۴ش دست داده بود، اما چاپ اول کتاب در ۱۳۶۲ش منتشر شد. این تأخیر در ثبت وقایع اثری نداشته، به طوری که خواننده آنها را در زمانه خود می‌بیند و حس نمی‌کند که زمان بر آنها گذشته است. من در روزهای اول فرودین ۱۳۶۴ش این کتاب را تمام کردم. تصویری که پس از خواندن کتاب از چین در ذهن من ماند، تا دو سال بعد از آن که به پکن رفتم، برایم زنده بود و مرا به دنبال خود می‌کشاند. در این کتاب، پیش‌بینی‌هایی درباره آینده چین صورت گرفته که تا امروز—که چهل‌و‌اند سال از آن تاریخ می‌گذرد—اغلب آنها آرام آرام محقق شده است. برخی از آن پیش‌بینی‌ها را من در همان سفر اولم با چشم خود دیدم که به عینیت پیوسته است و بسیاری را در سفر دیگری که ۱۵ سال بعد به ناحیه دیگری در جنوب چین داشتم ملاحظه کردم. چین در سال ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م که در چشم‌انداز این کتاب قرار داشت، تازه از انقلاب فرهنگی مائو قد راست کرده بود و بنابراین، هنوز از خشونت و سرسختی و توهم و فردپرستی روزگار گذشته کاملاً

فاصله نگرفته بود. با این حال، می‌شد دید که این اژدهای فروخته برای بلعیدن همه عرصه‌های اقتصادی جهان و رسیدن به آینده‌ای روشن و قرین توفیق دورخیز کرده است.

نویسنده از فرصت یک‌ماهه‌ای که در بهار ۱۳۵۴ ش برای او دست داده به خوبی استفاده کرده است. همه نواحی چین را دیده و با لایه‌های مختلف اجتماعی، از کارگر و کشاورز و روستایی بی‌سواد و باسواد گرفته تا مسئولان بلندپایه حکومتی و تحلیلگران آگاه سیاسی و اقتصادی و استادان دانشگاه، به گفت‌وگو نشسته است. به همه جا سرکشیده است یا نه، خواسته است که او را ببرند: به مدرسه و دانشگاه و کارگاه و مزرعه و گاوداری و خوک‌بانی و مرغداری سنتی و کارخانه مدرن و به همه جا تا ببیند مردم چه می‌کنند و چه می‌گویند و از کجا به کجا رسیده‌اند.^۲ سفر او کاملاً حساب‌شده و همه جا زیر چتر حمایتی و راهنمایی‌های همه ارگان‌های رسمی بوده است، به طوری که اگر جای دیگری می‌بود یا اگر کنجکاوی‌های علمی و نتیجه‌گیری‌های دیگر نویسنده که از طرق آزاد به دست آمده نمی‌بود، می‌توانستی بپنداری که این تصویر کاملاً حکومتی و یک‌سویه برای وی حاصل شده است. او در همان سال‌ها به درستی سازمان سیاسی چین را "سازمانی با انعطاف و مصلحت‌گرایی (pragmatique) و پیوسته در حال شدن"^۳ معرفی کرده است؛ شذنی که امروز در آستانه سال ۲۰۱۹ تا حد زیادی به عینیت پیوسته و سخت‌کوشی و مدیریت سازمان‌یافته چین در عرصه رقابت‌های اقتصادی اینک چشم جهانیان را خیره کرده است. خواننده کارنامه سفر چین با سرزمینی عظیم، استثنایی، تاریخی، و به وسعت کار و همدلی مواجه می‌شود که سازمانی متشکل و هم‌پیوند و رو به جلو، زاینده و در حال نو شدن آن را اداره می‌کند.

نباید از یاد برد که از هر چهار تن که در این کره خاکی نفس می‌کشند، تقریباً یک تن آن چینی است که هر جای دنیا که باشد با همان انضباط مائویی و سخت‌کوشی و انعطاف پس از انقلاب فرهنگی کار می‌کند و رنج می‌برد و سود کارش عاید کشورش می‌شود. پس چینی حق دارد که در مراکز جمعیتی و شهرهای بزرگ جهان با گرد هم آمدن و کار کردن در منطقه‌ای خاص با نام "شهرک چینی" (China Town) تشخیص کاری و هویت ملی خود را به نمایش بگذارد.

^۲ محمدعلی اسلامی ندوشن، کارنامه سفر چین (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ۱۹۰.

^۳ اسلامی ندوشن، کارنامه سفر چین، ۱۷.

نمی‌دانم سعدی به من اجازه می‌دهد که شعر او را با تصرفی در این زمینه به کار ببرم که

از من بگوی تاجر مردم‌گرای را
کو سود پول خویش به آرام می‌برد
تاجر تو نیستی چینی است از برای آنک
او رنج می‌برد و او کار می‌کند

مائو تسه تونگ از لزوم "انقلاب مستمر" سخن به میان می‌آورد، یعنی حرکت دائمی و تلاطم همیشگی در جامعه، به‌طوری که اجاق انقلاب هرگز خاموش نشود تا هم ضد انقلاب مجال سرجنبانی پیدا نکند و هم جامعه به آرامش رختناک و تن‌آسانی معهود دچار نشود. او معتقد بود که تجدید انقلاب در هر هفت هشت سال ضرورت دارد تا "ارواح شریر" از تن آن زدوده شود. دکتر اسلامی که این اندیشه را با "جنبه امنیت‌طلبی طبع بشر" در تضاد می‌بیند،^۴ تلویحاً تردید می‌کند که این روحیه بتواند دوام بیاورد. وی جای دیگر در مقدمه کتاب،^۵ بر نکته‌ای دیگر انگشت می‌گذارد که تا حد زیادی این نظریه را تعدیل و اجرایی می‌کند و آن "نیاز به تطابق دائم با زمان" است که وی از آن با تعبیر عامیانه "موج‌سواری" یاد می‌کند، به این معنی که جامعه چین بر پشت امواج به جلو می‌رود: اگر موجی به علت فرسودگی ناتوان و بی‌استفاده ماند و استقامت کشیدن این بار را از دست داد، بر موجی دیگر سوار می‌شود و در جهت گشاده شدن و آزادتر شدن پیش می‌رود. این پیش‌بینی درستی بود، همان که توانست چین عصر مائو و انقلاب فرهنگی را به جامعه نوین، مولد، خستگی‌ناپذیر و بی‌رقیب این روزگار بدل کند.

اسلامی همه این‌ها را می‌بیند و با شور و شوق و امید بسیار به زبانی ساده و همه‌کس‌فهم خوبی‌های آن را ترسیم می‌کند، با چراغی در دست، چراغی در دل، فرا راه فرزندان از جان جهان او، یعنی ایران.

برای استاد اسلامی شادمانگی و دیرزیستی آرزو دارم.

^۴ اسلامی ندوشن، کارنامه سفر چین، ۵۴۳.

^۵ اسلامی ندوشن، کارنامه سفر چین، ۱۷.

روزهای دیار روزها: ^۱ شرح ماجرای سفر به یزد و ندوشن و... در کنار استاد دکتر اسلامی ندوشن

به نقل از روزنامه خاطرات فرهاد میرزا معترض الدوله ^۲

فرهاد طاهری
دانشنامه‌نگار و پژوهشگر

پنج‌شنبه ۱۰ اسفند ۱۳۹۱

کتابخانه وزیری یزد با همکاری بنیاد میبیدی به مناسبت انتشار جلد چهارم کتاب *روزها*، مجلس بزرگداشتی در ادای احترام به استاد محمدعلی اسلامی ندوشن، نویسنده کتاب *روزها*، برگزار کرد. از تهران فرخ امیرفریار، سردبیر مجله جهان

^۱ *روزها* نام مجموعه چهارجلدی زندگانی‌نامه خودنوشت دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن است. استادان و منتقدان و پژوهشگران عرصه ادبیات معاصر ایران در مقالات خود درباره این اثر بسیار مهم دکتر اسلامی ندوشن آراء خود را بیان کرده‌اند. از جمله بنگرید به غلامحسین یوسفی، *یادداشت‌های استاد غلامحسین یوسفی در درس‌های منابع و روش تحقیق* (تهران: سخن، ۱۳۸۸)، ۸۸-۹۸؛ یدالله جلالی پندری، «در چشمان خاطره‌ها»، در *رهاورد دیدار: مجموعه سخنرانی‌ها، مقالات و پیام‌های دیدار دوستانه با دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن*، به اهتمام یدالله جلالی پندری و حسین مسرت (یزد: انجمن شعر و ادب، ۱۳۸۴)، ۱۹۳-۲۰۱؛ فرهاد طاهری، «روزها»، در *فرهنگ آثار ایرانی و اسلامی* (تهران: سروش، ۱۳۹۶)، جلد ۴، ۳۱۰-۳۱۱.

^۲ *روزنامه خاطرات فرهاد میرزا معترض الدوله* عنوان یادداشت‌های روزانه نویسنده مقاله است.

Farhad Taheri, "The Days of the Land of Days: Recounting Nodoushan's Journey to Yazd," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 51-58.

فرهاد طاهری <taheri_takestan@yahoo.com> دانش‌آموخته دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دانشنامه‌نگار و پژوهشگر تاریخ معاصر ایران است.

کتاب؛ اصغر دادبه، استاد بازنشسته دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی و مدیر بخش ادبیات دایرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ کریم فیضی، پژوهشگر روزنامه/اطلاعات؛ و شخصی با نام صادقی، خبرنگار روزنامه/اطلاعات، به این بزرگداشت دعوت شده بودند. از مشهد نیز دکتر محمدجعفر یاحقی قرار بود که در مجلس بزرگداشت حاضر شود. به دلایلی که متوجه نشدیم، نیامد و پیامش را خواندند؛ در موضوع شاهنامه‌پژوهی و شاهنامه‌دوستی دکتر اسلامی مطلبی نوشته بود. دکتر شیرین بیانی هم حضورنیافت و پیامش را کریم فیضی خواند. میهمانان تهران غیر از دکتر دادبه، که پیش از ما به یزد رفته بود، همگی با حضور خود دکتر اسلامی ندوشن و نیز پیام شمس‌الدینی در فرودگاه مهرآباد با هم آشنا شدیم و با پرواز ۶/۳۰ صبح به سوی یزد بال گشودیم.

دو نفر از نمایندگان مردم استان یزد در مجلس شورای اسلامی نیز در این پرواز همسفرمان بودند. بی‌اعتنایی مسافران به آنها خیلی برایم جالب بود. در فرودگاه یزد، حسین مسرت، دکتر یدالله جلالی پندری، عبدالعظیم پویا، مدیر بنیاد میبدی، حسین بشارت و چند تن از تجار و فرهنگ‌دوستان یزدی با دسته‌های گل به استقبال آمدند. ما میهمانان این بزرگداشت سوار چند اتومبیل متشخص—تویوتا کمری و زانتیا و ماکسیما—شدیم و در نهایت تکریم و با همراهی چند اتومبیل پژو، که سرنشینانشان بسیار مبادی آداب بودند، ما را به هتل مشیرالملک بردند. برگزار کنندگان مراسم رونمایی از کتاب روزها نهایت خردورزی و تدبیر را معمول داشته و تا ساعت ۵ بعدازظهر، که آغاز مراسم بود، هیچ برنامه اجباری و کسل‌کننده‌ای برای میهمانان در نظر نگرفته بودند.

در هتل، صبحانه‌ای بسیار دلپسند و دلپذیر در مصاحبت با استاد ندوشن خوردیم و کمی در اتاق‌های خود استراحت کردیم. گشتی هم در موزه کتابخانه وزیری زدیم. بعد از ناهار هم مست خواب خوش نیم‌روزی شدیم و قضای خواب ناتمام شب قبل را به جا آوردیم.

مراسم در تالار اجتماعات کتابخانه وزیری، جنب مسجد جامع یزد، ساعت ۵/۳۰ شروع شد. بعد از پخش سرود جمهوری اسلامی و تلاوت آیات قرآن، مجری جلسه، پیام شمس‌الدینی، دکتر دادبه را به جایگاه فراخواند تا مدیریت جلسه را به عهده گیرد.

دکتر دادبه بعد از کمی مقدمه‌چینی رشته کلام را به دست گرفت و در جملاتی از دکتر ندوشن ستایش کرد و گفت: «این مرد در طی عمر خود اگر گاه پیش آمده است که خود را فراموش کرده باشد، اما هیچ‌گاه ایران را از یاد نبرده است.» این جمله دکتر دادبه با تشویق حاضران مواجه شد. بقیه سخنرانان هم هر یک در موضوعی سخن گفتند. موضوع سخن دکتر جلالی پندری درباره نقد ادبی در آثار استاد اسلامی بود. فرخ امیرفریار هم از نثر اسلامی ندوشن تعریف کرد. موضوع سخنرانی من هم سنت و تجدد در کتاب *روزها* بود.^۳ من تنها سخنرانی بودم که درباره *روزها* سخن گفتم. دکتر اسلامی هم در پایان مراسم چند دقیقه‌ای سخن گفت و از سخنرانان تشکر کرد. دکتر اسلامی گفت: «خود را لایق این همه محبت نمی‌دانم و اگر کاری کردم برای ایران بوده است و منتهی بر هیچ‌کس ندارم.» بعد از اتمام مراسم، هجوم مشتاقانی بود که دکتر اسلامی را از هر طرف محاصره کردند و با او عکس و از او امضاء می‌گرفتند.



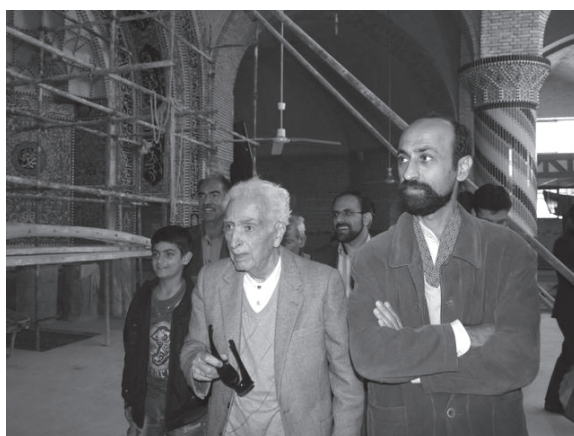
جمعه ۱۱ اسفند ۱۳۹۱

صبح بعد از صرف صبحانه عازم ندوشن، زادگاه دکتر اسلامی، شدیم. از یزد تا ندوشن حدود ۸۰ کیلومتر بود. در دل کویر رانندیم و هیچ سبزه و درختی هم در طی مسیر ندیدیم. برایم این جاده امروز بسیار خوف‌آور بود. نمی‌دانم در روزگار کودکی دکتر

^۳ برای مشاهده روایت نهایی مکتوب و حکواصلاح‌شده این سخنرانی بنگرید به فرهاد طاهری، «روزهای سنت و تجدد»، *پیرانشهر/امروز*، شماره ۴ (آبان و آذر ۱۳۹۵)، ۱۰۹-۱۱۵؛ دسترس‌پذیر در <http://www.mirasmaktoob.ir/fa/news/6687/>.

اسلامی مردم چگونه و با چه جرئتی از این مسیر می‌گذشته‌اند. وقتی داشتیم به سمت ندوشن می‌رفتم، تازه توصیفات دکتر اسلامی در روزها برایم ملموس‌تر می‌شد. در طی مسیر از صدرآباد، که دکتر اسلامی از آنجا به عنوان سعیدآباد در کتاب خود یاد کرده است، رد شدیم و حدود ساعت ۱۱/۳۰ رسیدیم به ندوشن. سیل مشتاقان و هم‌ولایتی‌های دکتر اسلامی به ماشین‌های ما هجوم آورد. معنی ذوب شدن در شخصیت کسی را آن لحظه فهمیدم. بوی اسپند همه‌جا را گرفته بود و در دود غلیظ آن چشم چشم را نمی‌دید.

دکتر اسلامی به ناچار از همراهان خود جدا شد و خود را به سیل جمعیت سپرد. صحنه‌ای از محبت پیرمردها و پیرزن‌های ندوشن به استاد اسلامی دیدنی بود. دستان پُرمهر خود را بر سروصورت و لباس‌های استاد می‌کشیدند و او را کشان کشان به سوی خانه پدری‌اش می‌بردند. من هم به اتفاق چند نفری از جمعیت فاصله گرفتیم و به خیال راحت در کوچه پس‌کوچه‌های ندوشن گشتی زدیم و چند خانه قدیم روستایی را دیدیم. جوی آبی زلال و پُر تحرک از کوچه‌های ندوشن می‌گذشت؛ همان آبی که دکتر اسلامی از آن به عنوان تنها جنبنده و رشته حیات کبوده (یا همان ندوشن) یاد کرده است. در خانه پدری دکتر اسلامی خانه فرهنگ دکتر اسلامی ندوشن بنا شده است. خانه‌ای بسیار خوش ساخت و امروزی، با چند اتاق و با یک تالار سخنرانی، که مانده بودم چنین سالنی در چنین شهری دورافتاده به چه کار می‌آید؟ کمتر از سالن‌های تهران نبود، هم از نظر فضا و هم از نظر صندلی و معماری و شیب کف سالن.



چند نفر از هم‌ولایتی‌های استاد، از جمله دکتر جعفری ندوشن و نیز حسین بشارت، در جمع حاضران سخنرانی کردند. صحنه بسیار هیجان‌آور و تأثرانگیز سخنرانی دکتر اسلامی بود که از شدت بغض و تنگی گلو و فشار اشک نتوانست بیش از چند کلمه بگوید. مردم هم مدام صلوات می‌فرستادند. اهالی ندوشن مردمی مذهبی با معتقدات بسیار عمیق به نظر می‌آمدند. حجاب سفت و سخت چادر خانم‌ها شاید بارزترین جلوه آن بود. پیرمردها هم عمدتاً مَریش و تسبیح به دست و انگشتی در انگشت بودند. برایم جالب بود این مردم که در این روزگار این‌گونه‌اند در روزگاران کودکی دکتر اسلامی چگونه بوده‌اند. جای بسی تعجب است که از میان این مردم شخصی چون دکتر اسلامی ندوشن برخاسته است.

از مغازه‌ای در ندوشن پنیر محلی آنجا را گرفتم و به همراه دکتر اسلامی عازم صدرآباد شدیم. دکتر اسلامی در صدرآباد سر قبر خواهرش حاضر شد و سخت هم گریست. خیلی تعجب کردم وقتی به سنگ قبر چشم انداختم. خواهر دکتر اسلامی بیش از ۹۰ سال زیسته بود. چنین اشکی در فراغ آن خواهر دیرسال زیسته شاید با اعتدال و عقلانیت دکتر اسلامی چندان تناسبی نداشت. از صدرآباد بی‌فوت وقت عازم میبد شدیم. در میبد یکی از کاروانسراهای قدیم را بازسازی کرده و رستورانی بسیار دلچسب و موافق طبع و باب میل بیشتر ایرانیان ترتیب داده بودند. جای بسیار باصفایی بود. مخصوصاً تخت‌هایش بسیار آدمی را وسوسه می‌کرد تا سر بر بالش بگذارد و به خوابی عمیق برود. ناهاری مفصل از انواع کباب‌های پرنده و چرنده برای ما تدارک دیده بودند.

در سر میز ناهار حالتی برای دکتر اسلامی رفت که گویی محراب به فریاد آمد. عجیب در عوالم خود رفته بودند. ناخودآگاه از روی زیبایی می‌گفت که روز پیش در یزد دیده بود. می‌گفت مدت‌ها بود که چنین چشم و ابرویی عقل و هوش او را مات و مبهوت نکرده بود. به شیطنت گفتم: "جناب استاد کجا بود که دوباره برویم شاید ما هم بهره‌ای بردیم؟" خندید و گفت: "شما توانایی و استعداد درک این زیبایی‌ها را ندارید! جوانان امروزی اصولاً زیبایی را تشخیص نمی‌دهند." لحظه‌ای بعد البته آرام شد. در همین احوالات، به مناسبتی سخن از استاد ایرج افشار به میان آمد. دکتر اسلامی گفت: "به جرئت می‌توانم بگویم در قرن بیستم در ایران تنها یک نفر ایرج افشار بوده است!" جمله‌اش کمی برایم نامفهوم آمد. خودش توضیح داد که استثنایی‌ترین شخصیت فرهنگی و ادبی و تاریخی ایران قرن بیستم ایرج افشار بوده است. می‌گفت:

”در نظر استاد افشار و در چشم و دیده او زیبایی و زیبارویی زن معنی نداشت. افشار زیبایی زنان را نمی‌دید و برایش کاملاً علی‌السویه بود که زنی زیبا با او مواجه شود و دربارهٔ مسائل نسخه‌شناسی و ایران‌پژوهی از او پرسشی کند یا زشت‌ترین زن عالم. از این لحاظ تنها کسی که دیده‌ام، فقط افشار بوده است.“ گفتیم: ”این روحیات او مرا به یاد یکی از استادان بسیار محقق ایران می‌اندازد!“ خنده ملیحی کرد و سخنی نگفت. بعد از ناهار رفتیم منزل مدیر بنیاد میبدی، جناب عبدالعظیم پویا. دکتر اسلامی در این خانه بسیار زیبا و با معماری محلی میبد کمی استراحت کرد و ما هم مشغول گفت‌وگو شدیم.

در جمع دوستان میبدی که به ما پیوسته بودند، استادی حضور داشت که به تازگی عذرش را از گروه ادبیات فارسی دانشگاه یزد خواسته بودند. دکتر اسلامی از اخراج این استاد خیلی تعجب کرد و گفت: ”مسئولین سیاسی حکومت با این شیوه‌ها نهایت دلزدگی اصحاب فرهنگ را موجب می‌شوند.“ گفتیم: ”جناب دکتر اسلامی، با نهایت احترامی که برای حضرت‌عالی قائل هستم، اجازه بفرمایید در این اظهار نظر با شما مخالف باشم.“ دکتر اسلامی با خنده‌ای زیرکانه گفت: ”چرا؟“ گفتیم: ”جناب استاد، همهٔ مشکلات را نمی‌شود به گردن مسئولین سیاسی یا رئیس دانشگاه یا دانشکده انداخت. خود حضرات استادان معظم هم در این ماجراها بی‌تقصیر نیستند. در همین دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران چه کسانی زمینهٔ تنزل آن را فراهم آورده‌اند؟... جهانگیر تفضلی در خاطراتش می‌گوید وقتی قرار شد دکتر احسان یارشاطر را به امریکا اعزام کنیم، نظر استاد فروزانفر را جویا شدم که آیا دانشکدهٔ ادبیات با مأموریت او موافقت خواهد کرد؟ فروزانفر گفت نه تنها موافقت که استقبال خواهد کرد، چرا که خیلی از استادان از حضور یارشاطر چندان خرسند نیستند.“ در ادامهٔ صحبت به جناب استاد ندوشن عرض کردم: ”من کوتاهی و تقصیر بسیاری از فضایی معاصر را در انحطاط اخلاق و دانش و تنزل دانشگاه کم نمی‌بینم. ظاهراً بسیاری از فضلا و دانشمندان خوششان می‌آید عده‌ای بی‌مایه و چاپلوس دورشان را حلقه کنند.“ دکتر اسلامی به دقت داشت به حرف‌هایم گوش می‌داد و با نهایت تأمل سر تکان می‌داد. گفت: ”متأسفانه من به این جنبه‌ها فکر نکرده بودم، کاملاً حق با شماست.“

بعد از ظهر به مجتمع فرهنگی اردکان رفتیم و دکتر اسلامی در آنجا برای جمعیت بسیاری سخنرانی کرد. موضوع سخنرانی هم کلیاتی دربارهٔ شکوه و عظمت ایران

گذشته، هویت ملی و زبان فارسی بود. در پایان سخنرانی، سؤالاتی از دکتر اسلامی شد که عمدتاً هم بی‌ربط یا سخیف بود. مثلاً کسی پرسید که ”چرا شما تاریخ ادبیات معاصر را نمی‌نویسید“ یا ”به نظر شما شعر نو بهتر است یا شعر کهن“ یا ”شما بهترین شاعر را چه کسی می‌دانید؟“ اما یک نفر پرسش بسیار جالبی کرد. او پرسید: ”ملت ایران با این نجابت و گذشته افتخار آفرین خود چرا به چنین روزی افتاده است؟“ دکتر اسلامی هم جواب داد: ”ملت ایران تاوان ناشکری روزگاران گذشته را پس می‌دهد.“ بعد از پایان جلسه، انبوه جوانان دختر و پسر ما را تا لحظه سوار شدن به اتومبیل‌ها بدرقه کردند. در اطراف ماشین‌های ما انبوه مشتاقان دکتر اسلامی موج می‌زد و همه داشتند با نهایت اشتیاق برای دکتر اسلامی و همراهان او—که ما بودیم—دست تکان می‌دادند. لحظه بسیار تأثر انگیز و تأثیر گذاری بود. ادای احترام به علم و فرهیختگی حادثه‌ای است که به ندرت اتفاق می‌افتد. من و فرخ امیرفریار در صندلی عقب اتومبیل حامل دکتر اسلامی نشسته بودیم. به امیرفریار گفتیم: ”اولین بار است که در عمرم هوس می‌کنم شخصیت نامبرداری شوم. دست تکان دادن جوانان، آن هم دختر، عجیب به هوسم انداخت بروم و شخصیت مشهوری شوم.“ دکتر اسلامی به حرفم خندید.

شام را در یک رستوران سنتی در اردکان خوردیم. هنگام صرف شام، خانم‌های سیه‌چرده ملیح اردکانی، که میهمان داران رستوران بودند، خیلی دور ما می‌چرخیدند؛ البته غیر از دکتر اسلامی به کسی توجه نمی‌کردند.

در راه رفتن به فرودگاه یزد، صحبت سید محمد فرزانه را پیش کشیدم و به دکتر اسلامی گفتم: ”کتابی درباره فرزانه نوشته‌ام که در حال چاپ است.“ دکتر اسلامی در جملاتی بسیار عاطفی از فرزانه بسیار ستایش کرد و گفت در عمرش آدمی به اخلاق مداری و فرزاندگی و شرافت نفس فرزانه ندیده است. معتقد بود فرزانه نماد یک انسان اصیل و مسلمان واقعی بود که او نظیرش را ندیده است. از من هم خیلی تشکر کرد که کتابی درباره فرزانه نوشته‌ام. گفتم کتاب که چاپ شد، نسخه‌ای تقدیم محضرش می‌کنم. کریم فیضی هم از ماجرای تألیف کتابش درباره استاد شفيعی برایمان تعریف کرد.



پرواز ما از یزد ساعت ۱۱/۲۰ شب بود و حوالی ساعت ۱۲/۲۰ شب در فرودگاه مهرآباد به زمین نشستیم، در حالی که با شخصیت دیگری از دکتر اسلامی ندوشن آشنا شده بودم یا بهتر بگویم اسلامی ندوشن دیگری را شناختم که متفاوت بود با آنچه سال‌ها می‌شناختم: از پوسته سخت خود به در آمد، با ما گفت و خندید، و گاه گریست و گاه به تعجب به حرف‌هایمان گوش داد و توجه کرد و گاه مواظب بود که از همراهان عقب نمانیم و در محل راحتی سر بر بالش بگذاریم. از او تا امروز هیچ‌گاه چنین رفتارهایی ندیده بودم.

سنت کتاب‌خوانی در مجالس و محافل عامه

حسن ذوالفقاری

استاد دانشگاه تربیت مدرس

حضرت استادی دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن (زاده ۱۳۰۴) استاد بنده در درس مکتب‌های ادبی در دوره دکتری دانشگاه تهران (۱۳۷۲) بود. جز آن لحظات خوش که با جناب استادی به سر شد، هنگام جوانی، مطالعه کتاب‌های وی آرام‌بخش من بود و هر کتاب که از وی می‌یافتم می‌خواندم. نشر گیرا و بیان گرم استاد چنان مرا به خود مشغول می‌کرد که وقت و زمان را حس نمی‌کردم. یکی از مقالات بنده با عنوان "ادب غنایی"،^۱ که تحقیق درس ایشان بود، نیز به لطف استاد و شاگردنوازی وی در ماهنامه وزین هستی منتشر شد. جز ادب درس و نفس، آنچه از استاد آموختم آرامش و متانت و وقار و استواری بود. دیدارهای

^۱ حسن ذوالفقاری، "ادب غنایی"، ماهنامه هستی، سال ۳، شماره ۳ (پاییز ۱۳۷۴)، ۱۱۸-۱۳۱.

Hasan Zolfagari, "Reading Books in Public," *Iran Namag*, Volume 3, Number 3 (Winter 2019), 59-77.

حسن ذوالفقاری <zolfagari_hasan@yahoo.com> (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵) عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، رئیس مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده، پژوهشگر و مؤلف کتاب‌های درسی، متخصص ادبیات عامه و مدیر گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی است. برگزیده رتبه دوم پژوهش‌های کاربردی در نوزدهمین جشنواره بین‌المللی خوارزمی و رتبه اول پژوهش برتر فرهنگی سال ۱۳۹۴ و مشاور عالی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و مؤسس انجمن علمی نقد ادبی ایران است. در کنار سردبیری فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه، بیش از ۴۰ کتاب و ۱۵۰ مقاله علمی تألیف کرده است که از آن جمله‌اند فرهنگ بزرگ ضرب‌المثل‌های فارسی، ادبیات مکتبخانه‌ای ایران، یکصد منظومه عاشقانه فارسی، فارسی بیاموزیم و باورهای عامیانه مردم ایران.

پیوسته همه و همه دل‌بستگی من را روزافزون می‌کرد. بی‌دلیل نبود که هنگام اشتغال در سازمان کتاب‌های درسی و تألیف و گزینش متون درسی سه متن از آثار ایشان را بافتخار در کتاب‌های دبیرستان آوردم. یکی از این متون از کتاب *روزها* بود که از بخش آغاز کودکی و هنگام «سعدی‌خوانی» استاد با خاله خود انتخاب شده بود. به گفته استاد، سعدی برای او مانند شیر آغوز بود که استخوان‌بندی روحی او را شکل داده بود. این نکته یک خطی اشاره‌ای دارد به سنت شعرخوانی و کتابخوانی در جامعه کم‌سواد گذشته و میان عوام. سنت نیکوی کتابخوانی، علی‌رغم نبود کتاب و سواد در جوامع گذشته، چنان ریشه داشت که روح تشنه مردم را سیراب و اوقات آنان را خوش می‌کرد؛ خلاف امروز که با وجود کتاب فراوان و انواع دسترسی به آن، حس خواندن وجود ندارد و رسانه‌های مجازی جایگزین بدی برای کتاب شده‌اند. این مقاله بیان شرح عطش مردمان گذشته به کتابخوانی و هدیه موری کوچک و شاگرد کمترین استاد به حضرت سلیمان با حشمت فرهنگ و ادب گرانشنگ فارسی است به پاس قریب هفتاد سال حضور باشکوه و سیمرغوار ایشان در فرهنگ و ادب ایران‌زمین.

مقدمه

یکی از سنت‌های دیرین در ایران، خواندن کتاب‌های معروف ملی و دینی یا تربیتی در محافل خانوادگی یا مجالس رسمی در ایام جشن و شادمانی مثل یلدا و نوروز و شب‌های دراز زمستان یا روزهای ماتم مثل محرم یا در ماه‌های رمضان بوده است. خواندن از رو، به خلاف نقالی که کاری فنی و نمایشی بود، برعهده افراد باسواد بود و مهارت خاصی نمی‌خواست و حتی در محافل خصوصی خانوادگی در شب‌های دراز زمستان و یلدا امری رایج بود. سبب رواج این امر نیز بی‌سوادی عامه مردم بود که یک نفر باسواد متن را برای بقیه می‌خواند. گاه این امر چنان رواج می‌یافت که نام خاص می‌یافت؛ چنان‌که در برخی از مناطق پنجشیر همسایه‌ها و نزدیکان در سه شب اول مرگ کسی که در گذشته است به کتابخوانی می‌پردازند و به آن «بزم غم» می‌گویند؛ زیرا در گذشته مصیبت‌نامه‌های منظوم را در چنین مناسبتی می‌خواندند. در برخی مناطق، هنگام ماه رمضان یک باب از منظومه‌ای دینی—حماسی را می‌خواندند و به آن باب‌خوانی می‌گفتند.

در ماه رمضان، اوقات فراغت به دو بخش تقسیم می‌شد: فراغت‌های روزانه خاص زنان و فراغت‌های شبانه خاص مردان. زنان به مراسم جمعی و

نغمه‌های عبادی و مذهبی مثل تلاوت قرآن، برگزاری جلسات ختم انعام، صحیفه‌خوانی، دعاخوانی و ذکر گفتن می‌پرداختند و مردان معمولاً یا در مجالس وعظ، خطابه و تلاوت قرآن حضور می‌یافتند یا مجالس روایتگری و غزل‌خوانی تشکیل می‌دادند. در ماه رمضان، منظومه‌هایی مانند *خاورنامه* ابن حسام خوسفی، *حملة حیدری* راجی کرمانی و *معراج‌نامه* را روایت می‌کردند. تداوم و ممارست هر ساله در اجرای این گونه روایتگری‌ها در ماه رمضان باعث شد تا موسیقی و آوازهای خاصی پدید آید و در کنار سایر نغمات موسیقی ماندگار شود که هر کدام را می‌توان به‌عنوان یک شیوه دانست؛ مانند “حملة خوانی” که از خواندن نسخ مختلف *حملة حیدری* حاصل شده یا “معراج‌نامه‌خوانی” که به حکایت به معراج رفتن پیامبر اکرم (ص) اختصاص دارد و “باب‌خوانی” که نوع خواندن یک باب از یک منظومه دینی—حماسی است.^۲

به خواندن کتاب‌هایی نظیر *رَوْضَةُ الشَّهَدَا* و *طُوفَانُ التَّبَكَاءِ فِي مَقَاتِلِ الشَّهَدَا* در بوشهر “کتاب‌خوانی” می‌گویند. نیم ساعت قبل از روضه‌خوانی، کتاب‌خوان که جلوی مجلس نشست، به شیوه‌ای خاص و آهنگی حزین کتاب می‌خواند و در برخی از جاها که به شعری می‌رساند، آخر مصراع یا بیت را کشیده‌تر می‌خواند که با “های” چند نفر نشسته در کنار کتاب‌خوان همراه می‌شود.

در مناطق متفاوت ایران رسم بود به مقتضای محفل و زمان متنی خاص را می‌خواندند؛ مثلاً جوهری‌خوانی و روضه‌خوانی مخصوص محرم و حملة‌خوانی خاص رمضان و به‌خصوص ایام ضربت و شهادت حضرت علی (ع) بود و شاهنامه‌خوانی در محافل و همه شب‌های زمستان اجرا می‌شد. رفته‌رفته این کتاب‌خوانی‌ها رایج شد و نام خاص گرفت و آیین‌های ویژه یافت که در ادامه تشریح می‌شود. در پنجشیر افغانستان، شماری از داستان‌های مثنوی، شاهنامه، *ورقه و گلشاه*، *یوسف و زلیخا*، *لیلی و مجنون*، *شیرین و فرهاد* و افسانه‌هایی مثل *نجمای شیرازی* و *دختر پادشاه* بیشتر مورد علاقه بانوان و دوشیزگان بوده است. حتی محافل عروسی با کتاب‌خوانی برگزار می‌شد، به گونه‌ای که زنان با نواختن دف و دایره عروسی را جشن می‌گرفتند و مردان هم بزم کتاب‌خوانی می‌آراستند و بخش‌های عاشقانه شاهنامه یا داستان‌های عاشقانه‌های *لیلی و مجنون* را می‌خواندند.

^۲ هوشنگ جاوید، موسیقی رمضان در ایران (تهران: سوره مهر، ۱۳۸۳)، ۲۰.

کتاب‌خوانی آدابی هم داشت: یک یا دو نفر از کتاب‌خوانان خوش‌آواز بیت‌هایی از مثنوی یا شاهنامه را به آواز می‌خواند و یکی از ملاها یا کسی که بر موضوع تسلط داشت، تفسیر می‌کرد. در این شیوه، متن از رو و نه از حافظه قرائت می‌شد. البته همیشه ممکن نبود کتاب را از رو بخوانند. گاه خوانندگان حرفه‌ای از حافظه می‌خواندند. در سنت‌های شعرخوانی عامه، مثل منظومه‌خوانی و سخنوری و نقل آواز و مناقب‌خوانی و فضایل‌خوانی، خواننده اشعاری را از حافظه می‌خواند. نقل‌خوانی و منظومه‌خوانی شامل حکایت‌ها، نقل‌ها، روایت‌ها و داستان‌هایی است که خواننده‌ای به شکل آواز و گاه با ساز اجرا می‌کند. از آن جمله است نقل آوازهای لیلی و مجنون و ورقه و گلشاه و شیرین و خسرو یا منظومه‌های عامیانه فلک‌ناز، حیدریک و صنم‌بر، سیه‌مو، سبزپری و زردپری و سرخ‌پری و منظومه‌های عاشقانه‌ای چون بی‌بی‌جان قرایی، نسایی و مغول دختر و زهره و طاهر که از شهرت بیشتری برخوردارند. کتاب‌هایی که برای مردم خوانده می‌شد چند دسته بود که در زیر به شرح می‌آید.

الف. کتاب‌های ملی و تاریخی

شاهنامه‌خوانی

شاهنامه را به دو شیوه در مجالس اجرا می‌کرده‌اند: نقالی که شکل نمایشی دارد و نقال به نظم و نثر داستان را براساس طومارهای نقالی روایت می‌کند. نقالی شیوه‌ای از شاهنامه‌خوانی است که نقال آن را در مجلس عامه مردم و در قهوه‌خانه‌ها به صورت ایستاده همراه با تصاویری از صحنه‌های رزم و بزم از شاهنامه اجرا می‌کند. شکل دیگر خواندن از روی شاهنامه بود. به این روش "مجلسی" می‌گویند؛ "شیوه‌ای که در مجلس اشراف و بزرگان ایل اجرا می‌شود. در این شیوه، شاهنامه به شکل نشسته خوانده می‌شود. این نوع شاهنامه‌خوانی بیشتر در میان ایلات و عشایر و همچنین روستائینان مرسوم بود."^۳ در ایل بختیاری، افراد باسواد شاهنامه‌خوانی می‌کنند و شاهنامه‌خوان برخلاف خنیاگران سنتی و نقالان شهری از راه شاهنامه‌خوانی امرار معاش نمی‌کند.^۴ این گروه گاه بر وزن شاهنامه شعرهای جدیدی نیز می‌سرودند و آن را همراه با اشعار شاهنامه در مراسم شاهنامه‌خوانی می‌خواندند.^۵ بعضی از سران ایلات همواره شاهنامه‌خوان در دستگاه خود داشتند که هنگام بزم و رزم

^۳ محمد رضا درویشی، دایرةالمعارف سازهای ایرانی (تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ماهور، ۱۳۸۰)، ۴۹۹.

^۴ سکندر بهاروند امان‌اللهی، موسیقی در فرهنگ لرستان (تهران: نشر افکار، ۱۳۸۴)، ۱۲۶.

^۵ درویشی، دایرةالمعارف سازهای ایرانی، ۴۹۹.

به شاهنامه‌خوانی می‌پرداختند. عشایر در هنگام درگیری‌ها از اشعار شاهنامه به منظور تقویت روحیه جنگاوری استفاده می‌کردند.^۶ از این رو، در گذشته مجلس شاهنامه‌خوانی به‌طور معمول قبل از آغاز جنگ بر پا می‌شد و تا نیمه‌های شب به درازا می‌کشید.^۷ همچنین، شاهنامه‌خوانی الگوی اساسی سرودن شعر در بین افراد باسواد ایل بود و لرها چه در سرودن شعر و چه در نامه‌نگاری و تهدیدات جنگی به نحوی از اشعار شاهنامه اقتباس یا نقل قول می‌کردند.^۸

برزنامه‌خوانی

این منظومه منسوب به شمس‌الدین کوسج (سده هشتم هجری) و عطایی رازی (م. ۴۹۱ق)، معروف به ناکوک و سرگذشت حماسی برزو، پسر سهراب، است که به تقلید از شاهنامه فردوسی سروده شده است. این شیوه در منطقه لردگان اجرا می‌شود. داستان‌های روایت‌شده در این شیوه در شاهنامه وجود ندارد، اما شاهنامه‌خوانان بختیاری آن را بخشی از شاهنامه می‌دانند. بنا به شنیده‌هایم، در یکی از روستاهای مسجدسلیمان با نام سی‌میلی در منطقه گلگیر، همه‌ساله جمعیت فراوانی از بختیاری‌ها از طوایف، شهرستان‌ها و استان‌های گوناگون گرد هم می‌آیند و این مراسم را برگزار می‌کنند.

جنگ‌نامه‌خوانی

گونه‌ای از شعر حماسی محلی در وصف دلیری‌های قهرمانان ملی و دینی است که به تأثیر از شاهنامه در مناطق گوناگون پدید آمد. جنگ‌نامه معمولاً شکل آوازی هم دارد که

معمولاً در شب‌نشینی‌ها و گردهمایی‌های اهل ادب و فرهنگ اجرا می‌شده است. جنگ‌نامه همچنین در مراسم عزا و سوگواری اجرا می‌شود، اما اشعار آن از شاهنامه نیست و از کتاب‌های دیگری از جمله کتاب جوهری [طوفان‌البكاء] برگزیده می‌شود. در این نوع مراسم، معمولاً جنگ‌نامه حضرت علی اکبر^(ع)، جنگ‌نامه حضرت علی^(ع) و مانند آن را می‌خوانند.^۹

^۶ بهاروند امان‌اللهی، موسیقی در فرهنگ لرستان، ۱۲۹.

^۷ درویشی، دایرة‌المعارف سازهای ایرانی، ۴۹۹.

^۸ بهاروند امان‌اللهی، موسیقی در فرهنگ لرستان، ۱۲۹.

^۹ محمدرضا درویشی، مقدمه بر شناخت موسیقی نواحی ایران (تهران: حوزه هنری، ۱۳۷۳)، ۷۶.

جنگ‌نامه‌ها اغلب به تأثیر از شاهنامه سروده می‌شدند. جنگ‌نامه محمد حنیفه که ماجرای جنگ محمد حنیفه و حسنین با قطران و جمهور شاه را در بحر تقارب روایت می‌کند از نمونه‌های مشهور جنگ‌نامه است. خواندن جنگ‌نامه خیبر و صفین در آذربایجان در مناسبت‌های مذهبی مرسوم بوده است. جنگ‌نامه با مضامین شیعی در اوصاف دلاوری‌های حضرت عباس، حضرت علی^(ع) و حضرت علی‌اکبر در لرستان و بخشی از کردستان و در بین عشایر بختیاری و در جنوب کشور رایج است.

جنگ‌نامه‌های تاریخی نیز تحت تأثیر شاهنامه در مناطق مختلف شکل گرفتند و شاعران و نقالان مناطق و نواحی اشعار و آوازهایی را در توصیف دلاوری‌های سران ایل و خوانین سروده و می‌خوانند. از آن جمله جنگ‌نامه نصیرخان در وصف پایمردی و دلاوری سرداری از ایل بختیاری است که در راه حفظ و حراست از کیان ایل به مبارزه برخاست. این جنگ‌نامه‌ها بیشتر روایت واقعی مبارزات امیران منطقه و مبارزات خوانین، همراه با مبالغه، است. رفته‌رفته جنگ‌نامه‌خوانی از صورت وقایع‌نگاری خارج و با ذوق عالی‌تری آمیخته شد. برخی منابع متأخر گواهی می‌دهند که آثار منظوم ملی یا بومی نقل مجالس و محافل نظامیان بوده است و جنگ‌نامه‌خوان‌ها اشعار ذکرشده را با آوازهایی خاص آمیخته و در جمع سپاهیان می‌خواندند.^{۱۰}

شاید بتوان دو منظومه “جنگ‌نامه کشم” و “جرون‌نامه” را، که در سال‌های ۱۰۳۲ تا ۱۰۴۲ ق به نظم درآمده‌اند، از نمونه‌های قدیم‌تر جنگ‌نامه به شمار آورد. مبارزات ترکمن‌ها در جنگ‌نامه عبدالستار قاضی‌پور انعکاس یافته است. جنگ‌نامه لیراوی در ۲ هزار بیت اثر محمدعلی صادقی مروزی بر تاریخ معاصر لیراوی و دیلم است.^{۱۱} جنگ‌نامه تحفة‌النصیر از نمونه‌های جنگ‌نامه بلوچی اثر جام دُرک دومبکی، ملک‌الشعرای دربار نوری نصیرخان (۱۷۵۰م)، است. در میان کردان، جنگ‌نامه و “شهنانه” با گویش‌های مختلف به صورت کتبی و شفاهی دیده می‌شود. الماس‌خان کندوله‌ای از شاعران شاخص جنگ‌نامه‌سرا است.^{۱۲} “سوت” در مازندران معادل جنگ‌نامه است که معمولاً در رثای قهرمانی‌ها، سلحشوری‌ها و مبارزات قهرمانان محلی سروده و خوانده می‌شود.

^{۱۰} آرمیوس وامبری، سیاحت درویشی دروغین، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)، ۴۱۲.

^{۱۱} الله‌کرم لیراوی، شاهنامه‌سرایی و گامی در تاریخ معاصر شهرستان دیلم (بوشهر: طلوع، ۱۳۸۱)، ۲۰۷-۳۵۰.

^{۱۲} بهروی چمن‌آرا، “درآمدی بر ادب حماسی و پهلوانی کردی با تکیه بر شاهنامه‌کردی”، پژوهش‌های ادبیات و زبان‌شناسی، سال ۱، شماره ۱ (۱۳۹۱)، ۲۳-۵۲.

نظامی خوانی

بیشتر در مناطق لرنشین اجرا می‌شود و "شیرین خسرو" یا "شیرین و خسرو" یا "خسرو خوانی" نیز می‌گویند. این شیوه یکی از مقام‌های آوازی در موسیقی لری هم شناخته می‌شود و به صورت گوشه‌ای مستقل در ردیف موسیقی سنتی ایران جای گرفته است که با همراهی ساز کمانچه اجرا می‌شود.^{۱۳} اکثر اشعار این مقام از منظومه شیرین و خسرو است، اما به مرور زمان اشعار شاعران لری نیز به آن اضافه شده است. برخی این ابیات را از دیوان نظامی انتخاب کرده و برخی به گویش محلی لری اشعار شیرین خسرو و یا اشعار لری دیگری را به سبک نظامی خوانی می‌خوانند.^{۱۴} امروزه تعدادی از اشعار شیرین خسرو به گویش لکی میان مردم مناطق لرستان مشهور است که تکبیت‌های پراکنده از آن در دیوان منظوم لکی بر جا مانده است. در مجلس نظامی خوانی بیشتر مجادله‌های خسرو و فرهاد و نیز گفت‌وگوی شیرین و خسرو در داستان خسرو و شیرین خوانده می‌شده است. سکندرنامه خوانی هم در افغانستان رواج تام داشت.

ب. کتاب‌های دینی و مذهبی

روضه خوانی

روضه خوانی یکی از مراسم آیینی در فرهنگ شیعی و رایج در میان توده مردم است که ریشه‌ای ۵۰۰ ساله دارد. مرثیه‌خوانان در گذشته حوادث کربلا را از روی کتاب روضة الشهدا (تألیف ۹۰۷ ق) نگاشته حسین واعظ کاشفی (م. ۹۱۰ ق) می‌خواندند. به همین سبب بعدها به چنین مجالسی به‌طور عام روضه خوانی گفته شد که مقصود همان روضة الشهدا خوانی است. رفته‌رفته روضه خوانی از روی کتاب منسوخ شد و روضه‌خوان‌ها مطالب کتاب را حفظ کرده و در مجالس عزاداری می‌خواندند. تا پیش از تألیف این کتاب، مرثیه‌خوان‌ها که اغلب کم‌سواد بودند، می‌باید به مقاتل عربی مراجعه می‌کردند. با نگارش این کتاب به زبان فارسی، کار مرثیه‌خوان‌ها آسان شد و همین کتاب را در مجالس از رو می‌خواندند.

روضه الشهدا/ تا مدت‌ها پس از تألیف تنها کتاب جامع ذکر مقاتل و مصائب بود. شیعیان در ایام عزاداری و روزهای جمعه در مجلسی فراهم می‌آمدند

^{۱۳} حمیدرضا اردلان و مهدی لطفی، موسیقی لرستان (تهران: انجمن موسیقی ایران، ۱۳۷۵)، ۳۱.

^{۱۴} سیدمحمد سیف‌زاده، پیشینه تاریخی موسیقی لرستان (لرستان: افلاک، ۱۳۷۷)، ۱۴۹-۱۵۰.

و کسی که صدایی خوش داشت، یا یکی از مُرّصع‌خوانان (کسانی که نظم و نثر را با هم می‌خوانند) کتاب *روضه‌الشهدا* را می‌خواند و دیگران می‌گریستند. پس از روضه‌الشهدا کتاب‌های دیگری در مقاتل تألیف شد که مهم‌ترین آنها *طوفان‌البكاء* معروف به جوهری و *اسرارالشهدا* است. روضه‌خوانان نیز هم منبع روضه‌های خود را عوض کردند و به کتاب‌های جدیدتر روی آوردند و هم روش آن را تغییر دادند و روضه‌های خود را حفظ کردند و با سرمشق گرفتن از کار روضه‌خوان‌های ماهر و موفق در تکمیل اجرای آن کوشیدند. اما نام این مراسم به یاد قدیم‌ترین کتاب جامع فارسی که در مقاتل نوشته شده است همچنان «روضه‌خوانی» باقی ماند.^{۱۵}

حاجی میرزا احسین نوری (۱۲۱۳-۱۲۸۲ ش) در مقدمه کتاب *لؤلؤ و مرجان* می‌نویسد:

این صنف از مؤمنین [روضه‌خوان‌ها] اسمی مخصوص نداشتند تا ملاحسین کاشفی کتاب *روضه‌الشهدا* را تألیف نمود... مردم رغبت نمودند در خواندن آن کتاب در مجالس مصیبت و به جهت فصاحت و اغلاق آن کتاب، هر کس از عهده خواندن آن بر نمی‌آمد، بلکه اشخاص مخصوصه بودند که آن را درست آموخته، در مجالس تعزیه‌داری می‌خواندند و ایشان معروف شدند به روضه‌خوان؛ یعنی خواننده کتاب *روضه‌الشهدا*. پس از آن کم‌کم از آن کتاب به کتاب دیگر انتقال نمودند و از آن به خواندن از حفظ و آن اسم اول بر ایشان ماند و کار این طایفه اندک‌اندک بالا گرفت و برای اصل مقصد که گریانیدن باشد، مقدماتی پیدا شد از قصص و حکایات و... و فنی شد مخصوص و ممتاز و کار ترقی آن به آنجا رسید که یکی از علمای اعلام می‌فرمود در مقام مطایبه و مزاح که در این اعصار روضه‌خوانی داخل در علوم شده و علمی شده مخصوص که باید در تعریف آن گفت: علمٌ یَبْحَثُ فیه عن عوارضِ اجساد الشهداء و ما یتعلّق بها.^{۱۶}

ورود افراد بی‌سواد بی‌آواز به این صنف و روضه‌خوانی از روی کتاب‌های *اسرار* / *الشهدا* ملا آقای دربندی و کتاب جوهری عامل از رونق افتادن مجالس روضه‌خوانی

^{۱۵} محمدجعفر محجوب، *ادبیات عامیانه ایران: مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران*، به کوشش حسن ذوالفقاری (تهران: چشمه، ۱۳۸۳)، ۱۲۳۵.

^{۱۶} میرزا احسین نوری، *لؤلؤ و مرجان*، به کوشش مصطفی درایتی (قم: احمد مطهری، ۱۳۷۹)، ۸۷.

شد. روضه‌خوان برای حسن تأثیر کلامش باید با موسیقی آشنا می‌بود. طبقه‌ای از روضه‌خوان‌ها بودند که مستقیماً وارد ذکر مصیبت می‌شدند و به کمک آواز و صدای خوش و به‌خصوص بهره‌مندی ذاتی از هنر موسیقی، اشعار را با زیباترین و سوزناک‌ترین نغمات می‌خواندند. این دسته از روضه‌خوان‌ها را «ذاکرین» می‌گفتند. عبدالله مستوفی گزارشی از مجالس روضه‌خوانی و دو صنف آن می‌دهد:

یکی واعظین که بعد از خطبه افتتاحیه و طرح کردن یکی از آیات قرآن، وارد تحقیق در اطراف آیه شده و با ذکر امثال و حکم، مطالب عالی اخلاقی و مذهبی را تشریح و توضیح و با ذکر اشعار مناسب، مطالب را دل‌نشین کرده و در آخر هم مقداری ذکر مصیبت نموده، منبر خود را به دعای شاه اسلام و عموم مسلمانان و صاحب‌خانه ختم می‌کردند؛ دسته دیگر، روضه‌خوان به معنی اخص بودند که منبر را با سلام بر سیدالشهدا شروع و بلافاصله وارد ذکر مصیبت شده و به قدر ده دقیقه، نظم و نثر به هم مخلوط کرده و در آخر، باز هم منبر را به دعای سابق‌الذکر ختم می‌نمودند. برای واعظین، سواد و برای ذاکرین، آواز از لوازم بود. حتی ذاکرین هم اکثر مردمان باسوادی بودند و از عهده موعظه برمی‌آمدند.^{۱۷}

گاه برخی از روضه‌خوان‌های معروف روضه‌های خود را می‌نوشتند و به شکل کتاب در دسترس دیگران قرار می‌دادند. یکی از بهترین نمونه‌ها کتاب *دره‌التاج و مرقة المعراج* (تألیف ۱۲۸۳ ش) است که حاج میرزا محسن نیشابوری (۱۲۲۷-۱۳۰۳ ش)، ملقب به تاج‌الواعظین و متخلص به تاج واعظ، آن را نگاشته است.^{۱۸}

حمله‌خوانی

حمله‌خوانی جمع‌خوانی و نقل قسمت‌هایی یا وقایع متفاوتی از کتاب *حمله حیدری* سروده میرزا محمد باذل مشهدی، ملقب به رفیع‌خان (م. ۱۲۲۴ ق) شاعر ایرانی مهاجر به هند، است. *حمله حیدری* در ۲۴ هزار بیت و در بحر تقارب یکی از مشهورترین

^{۱۷} عبدالله مستوفی، *شرح زندگانی من با تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، (چاپ ۳؛ تهران: زوار، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ۲۷۵.

^{۱۸} درباره این کتاب بنگرید به محمود طاهر احمدی، «تشکل‌های مذهبی: مجالس روضه‌خوانی به روایت تاج واعظ»، *تاریخ اسلام*، شماره ۸ (زمستان ۱۳۸۰)، ۹۹-۱۲۶؛ احمد گلچین معانی، «حماسه‌های دینی»، در *فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی* (مشهد: انتشارات کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۴۶)، جلد ۷.

حماسه‌های مصنوع ادبیات فارسی است. موضوع *حملة حیدری* شرح زندگی حضرت علی^(ع) و جنگ‌های وی تا ضربت خوردن اوست. این کتاب بر اثر مرگ ناظم آن ناتمام ماند و چندین شاعر تکمله‌هایی بر آن نوشتند، از جمله *غزوات حیدری* (تألیف ۱۳۵ق) از میرزا ابوطالب میرفندرسکی (۱۰۴۹-۱۱۲۷ق). از *حملة‌نامه‌های* دیگر می‌توان به *حملة حیدری* (تألیف ۱۲۱۱ق) اثر ملا بمانعلی راجی کرمانی با حدود ۳۰ هزار بیت در بحر تقارب، *حملة حیدری* اثر میرزا محمدصادق آزاد کشمیری (م. ۱۱۵۹ق)، *صولت حیدری/صفدری* (تألیف ۱۱۴۳ق) اثر محبعلی خان حکمت، *جذبہ حیدری* (تألیف ۱۱۵۱ق) از عبدالعلی خان احسن بنگالی، *حربہ حیدری* (تألیف ۱۱۳۵-۱۱۵۰ق) از کرملی بیگ و متخلص به کریم یا کرم، *تکمله حمله حیدری* از سیدپسندعلی بلگرامی (م. ۱۱۸۳ق) و *حملة حیدری* (تألیف ۱۲۳۰ق) اثر فقیر قهدریجانی یاد کرد. *جنگ‌نامه آتشی* که مشتمل بر افسانه‌های غیرتاریخی درباره جنگ‌های علی^(ع) است و سال ۱۱۸۸ ق سروده شده، *هفت‌خون حیدری* سروده عیانی که «محراب‌ات حیدر کرار» است و در اوایل قرن سیزده سروده شده و ظاهراً فقط منتخبی از آن در تذکره‌ها به‌جامانده است،^{۱۹} و *غزونا‌مه یا غزوات* (تألیف ۱۲۴۰ق) اثر میرزا عبدالوهاب قطره چهارمحالی و *افتخارنامه حیدری* (تألیف ۱۳۰۴ق)، *خلافت‌نامه حیدری* (تألیف ۱۳۶۴ق) سروده محمدعلی یزدی نجفی متخلص به «خاموش» و مشهور به خاموش یزدی و خاموش میبیدی (۱۲۸۷-۱۳۷۹ق) از دیگر نمونه‌ها هستند.^{۲۰}

حملة خوانی در برابر روضه‌خوانی رایج شد، با این تفاوت که *حملة حیدری* به نظم و در ذکر جنگ‌های علی^(ع) بود و *حملة خوانان* آن را به آهنگ می‌خواندند، اما *روضه‌الشهدا* به نثر و در ذکر واقعه کربلا بود و روضه‌خوانان بر منابر می‌خواندند. همه *حملة‌نامه‌ها* شکل حماسی دارند و در بحر متقارب سروده شده‌اند و وجه تمایز آنها با دیگر اشعار مذهبی اجرای حماسی آنهاست.^{۲۱} این گونه ادبی ریشه در سده‌های پیشین و به‌ویژه قرن نهم دارد. پیش از *حملة حیدری* چند منظومه درباره جنگ‌های علی^(ع) پدید آمده بود که در شکل‌گیری این‌گونه حماسه دینی مؤثر بودند که از آن جمله‌اند *علی‌نامه* (تألیف ۴۸۲ق) از سراینده‌ای شیعی با نام شیخ

^{۱۹} آقابزرگ تهرانی، *الذریعه الی التصانيف الشيعيه* (قم: بی‌نا، ۱۴۰۸ق)، جلد ۷، ۳۴۰؛ گلچین معانی، *فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی*، جلد ۷، ۳۲۰.

^{۲۰} حسن ذوالفقاری، «حملة‌نامه: گونه‌ای از حماسه‌های دینی پس از شاهنامه»، در مجموعه مقالات *همایش شاهنامه پس از شاهنامه*، به کوشش فرزاد قائمی، زیر نظر محمدجعفر یاحقی (مشهد: به‌نشر، ۱۳۹۵)، ۲۰۳-۲۲۹.

^{۲۱} صادق عاشورپور، *نمایش‌های ایرانی* (تهران: سوره مهر، ۱۳۹۰)، ۳۶۱.

عبدالملک بنان و متخلص به ربیع در بحر متقارب و *خاور/نامه* در شرح احوال و ذکر دلیری‌ها و دلاوری علی^(ع) اثر ابن حسام خوسفی (م. ۸۷۵ ق.).

این گونه ادبی در دوره صفویه به اوج باروری و بالندگی خود رسید. حمله خوانی در قلمرو زبان فارسی، به‌ویژه در جامعه شیعیان، بسیار شایع بوده و در امام‌باره (حسینیه)‌های هندوستان به‌عنوان کتاب روضه خوانده می‌شده است.^{۲۲} حمله خوانی را هنرمندان صاحب‌ذوق و دارنده صدای خوش و آگاه از رموز ادای کلام حماسی اجرا می‌کنند. به این ترتیب، عده‌ای خوش‌لحن و زیباسخن تحت تأثیر مثبت آیین تشیع به شرح مبارزات مولای صاحب‌سخن پرداختند و “حمله‌خوان” نام گرفتند. در روزگاری نه‌چندان دور، حمله‌خوانان به سخن نغز از دلاوری‌های علی^(ع) گریز می‌زدند. حمله‌خوانان به هنگام حمله خوانی نخست از جهان‌کردگار یاد می‌کنند و از او—برای توصیف رزم‌نامه‌ها—امداد می‌جویند. سپس، از صف‌آرایی دو لشکر معارض در برابر هم خبر می‌دهند و حریف را در برابر حریف می‌نشانند. با توجه به این نظم و نظام لشکر بود که حمله‌خوانان شرح اصول جنگ و وصف شیوه رزم را از سینه باز می‌گفتند و پس از صف‌آرایی، به توضیح هم‌اورد خوانی می‌پرداختند. “ارجوزه خوانی” یا “رجز خوانی” مرحله دیگری از مراحل حمله خوانی است.^{۲۳}

در افغانستان نیز خواندن *حملة* حیدری رسم بوده است. از قرن دوازدهم که این اثر چاپ و وارد افغانستان شد، جای شاهنامه خوانی و حافظ خوانی مرسوم را گرفت و مردم سنی‌مذهب در مناطق مختلف، از جمله شهر غزنی و کابل و قندهار، هنگام بیکاری و به‌ویژه در زمستان‌ها به خواندن آن مشغول می‌شدند. گاه با توجه به مذمت موسیقی و خواندن ترانه‌های محلی از سوی علما یا منع آنان، مردم در محافل عروسی و مسابقات تیراندازی و جشن تولد فرزند و غیره نیز به خواندن فرازهایی از *حملة* حیدری اقدام می‌کردند.^{۲۴}

حمزه خوانی

حمزه‌نامه‌ها عنوان تعدادی داستان درباره پهلوانی‌ها و رشادت‌های حمزه بن

^{۲۲} محمد مظفر حسین صبا، *روز روشن* (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۳)، ۳۲۴؛ ذیل ترجمه میرزا آقاخان زائر لکهنوی که از احفاد باذل و در زمره کتاب‌خوانان و روضه‌خوانان لکهنو بود و *حملة* حیدری را خوب می‌خواند.

^{۲۳} جابر عناصری، “هنر ایرانی و تأثیر تشیع بر گونه‌های آن”، *شیشه‌شناسی*، شماره ۸ (زمستان ۱۳۸۳)، ۹۴.

^{۲۴} عبدالمجید ناصری، “عواداری امام حسین در میان اهل سنت”، *معرفت*، شماره ۷۷ (اردیبهشت ۱۳۸۳)، ۷۹-۹۴؛ نقل از ۹۲.

عبدالمطلب، عموی رسول اکرم، است. مشهورترین آن “قصه امیرالمؤمنین حمزه” نام دارد که بعدها نام آن به داستان “امیر حمزه صاحب قران” و سرانجام به “رموز حمزه” تبدیل شده است. این داستان از داستان‌های عامیانه و مشهور جهان اسلام از نویسندگانی ناشناس است که راوی در مقدمه تصریح می‌کند قصه “به روایت صحیح از امیرالمؤمنین عباس رضی‌الله عنه، ابوطالب و عباس، اودران حضرت رسالت (ص)” است. ملک الشعراء بهار ضمن بحث درباره حمزه بن عبدالله الشاری خارجی و نقل پاره‌ای از حوادث، به نقل از تاریخ سیستان می‌نویسد: “و قصه تمامی به مغازی حمزه گفته آید.”^{۲۵} در این صورت، کتاب مغازی حمزه باید در زمان حمزه یا کمی پس از او به دست خوارج سیستان، که بیشتر آنان ایرانی و فارسی‌زبان بوده‌اند، در باره حمزه بن عبدالله الشاری خارجی نوشته شده باشد و حمزه‌نامه که حاوی غزوات حمزه عموی پیامبر و مناسبات او با انوشیروان شاهنشاه ساسانی است، همان داستان حمزه بن عبدالله است که بعدها ایرانیان غیر خارجی‌ای به جای حمزه خارجی و مناسبات او با پادشاهان سند و هند و غیره، حمزه عم پیغمبر را ساخته و جایگزین کرده‌اند. بهار (همان) درباره حمزه بن عبدالله نوشته است: “این شخص را مورخان عرب و صاحب تاریخ بیهقی حمزه بن آذرک یا اترک یا ادرک، ضبط کرده‌اند و معلوم می‌دارد که نام پدرش آذرک بوده و تاریخ سیستان او را عبدالله ضبط کرده است و مسلمانان نام پدران مجوس خود را ‘عبدالله’ می‌نهادند.”^{۲۶} به اعتقاد محجوب، حمزه قهرمان این داستان، در تحریرهای قدیمی آن، حمزه سیدالشهدا عموی پیامبر نیست، لیکن در دوران‌های بعد چون حمزه‌ای سرشناس‌تر و نام‌آورتر وجود نداشت، قهرمان این داستان را نیز همین حمزه قرار دادند و سرانجام داستان او را به جایی رساندند که مطابق تاریخ واقعی، در جنگ احد به دست وحشی غلام هند از پای درآید.^{۲۷} تاریخ دقیق تألیف قصه حمزه دانسته نیست. ذبیح‌الله صفا (۱۳۷۸: ۵۸۴/۱) نیز معتقد است که کتاب قصه حمزه درباره حمزه بن عبدالله خارجی تألیف شده که در قرن دوم هجری در نواحی شرقی ایران حکومت داشته است.^{۲۸} این حمزه پسر آذرک شاری قلمرو خود را به نواحی سند رساند و در سیستان بر عامل خلیفه عباسی پیروز شد تا آنجا که هارون الرشید خود در

^{۲۵} ملک الشعراء بهار، سبک‌شناسی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵)، جلد ۱، ۱۸۲.

^{۲۶} اولریش مارزلف، طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمه کیکاووس جهانگیری (چاپ ۲؛ تهران: سروش، ۱۳۷۶)، ۲۸۱.

^{۲۷} محجوب، ادبیات عامیانه ایران، ۵۲۷.

^{۲۸} همچنین، بنگرید به ذبیح‌الله صفا، “حمایت پادشاهان ایرانی از زبان و ادب فارسی”، روزنامه اطلاعات، شماره ۱۲۴۲۰ (۱۳۴۶).

سال ۱۹۲ق برای دفع وی به خراسان آمد، اما در همین سفر درگذشت. حمزه در غزو هند در سال ۲۱۳ق درگذشت. بر اساس این دیدگاه، سابقه روایت‌های قصه حمزه به پیش از روزگار سروده شدن *شاهنامه* بازمی‌گردد، ولی هیچ قرینه تاریخی یا درون‌متنی وجود ندارد که این موضوع را تأیید کند.^{۲۹} از طرفی، وجود ابیاتی از *شاهنامه* و سبک نثر که به قرن پنج تا هفت بازمی‌گردد، نشان می‌دهد بعدها این روایت‌های احتمالاً شفاهی با تبدیل حمزه خارجی به حمزه امیرالمؤمنین شکل گرفته است.

تحریرهای گوناگون به زبان‌های عربی و فارسی و اردو و سایر زبان‌های رایج در شبه‌قاره هند و حتی زبان‌های مالایا و اندونزی از این قصه در دست است. در زبان عربی، قصه حمزه در چهار جلد با نام *قصه الامیر حمزة البهلوان* در مصر (بی‌تاریخ) چاپ شده است. به اعتقاد افشاری، به دلیل خصایص و اندیشه‌های عربی‌گونه‌ای که در قصه نمودار است، مثل زشت جلوه دادن شخصیت انوشیروان و ازدواج‌های متعدد حمزه پس از هر نبرد، این قصه اصل و نسب ایرانی ندارد، بلکه از عربی به فارسی برگردانده شده است.^{۳۰} مارزلف این داستان را همتای اسلامی شده «اسکندرنامه» می‌داند.^{۳۱}

این قصه در دربار امیرعلیشیر نوایی (م. ۹۰۶ق) نیز خوانده می‌شد.^{۳۲} خواندن و بازگو کردن داستان‌های جالب کتاب *حمزه‌نامه* مورد علاقه جلال‌الدین اکبر، پادشاه گورکانی هند (۹۴۹-۱۰۱۴ق)، هم بود، ولی دانشمندان و علمای عصر با این کتاب چندان موافق نبودند و چنین کتاب‌هایی را بدعت می‌دانستند. از جمله فاضل ابهری از استاد خود محقق کرکی عاملی روایت کرده: «اگر کسی استماع نماید قصه‌ای را که بر حمزه، عم پیغمبر آخرالزمان و سید شهدا، بسته‌اند، هم قصه‌خوان را پرستیده و هم شیطان را عبادت نموده و هرگاه چنین باشد، پس ملاحظه نمای حال کسی را که قصه‌ای را شنود و افسانه‌ای گوش کند که در تعریف ابومسلم خارجی پرکین ساخته‌اند.»^{۳۳}

^{۲۹} درباره حمزه خارجی بنگرید به غلامحسین مصاحب (ویراستار)، *دایرةالمعارف فارسی* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸)، ذیل مدخل حمزه خارجی.

^{۳۰} مهران افشاری، «حمزه‌نامه»، در *دانشنامه زبان و ادب فارسی* (تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۶)، ۷۵۱.

^{۳۱} مارزلف، *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*، ۲۸۱.

^{۳۲} زین‌الدین محمود واصفی، *بدايع الوقایع*، به کوشش الکساندر بلدروف (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۹)، جلد ۱، ۴۷۹.

^{۳۳} ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران* (چاپ ۷؛ تهران: فردوس، ۱۳۷۸)، ۱۵۱۰.

ابوالفضل علامی، دانشمند معروف عصر اکبر گورکانی، در نامه‌ای که به شاهزاده دانیال پسر اکبر و حکمران دکن نوشته، در خصوص خواندن قصه حمزه چنین می‌نویسد: ”و قصه‌خوانان را امر شود تا قصه امیر حمزه عرب را رضی‌الله تعالی عنه می‌خوانده باشند؛ اگر چه در آن چندان صحت نیست، ولیکن در این وادی دخل کلی دارد.“^{۳۴} او از شدت علاقه‌ای که به این قصه داشت، دستور داده بود نسخه‌ای از آن را به بهترین خط بنویسند و با زیباترین نقوش و تصاویر و تذهیب‌ها بیارایند و حتی عبدالنبی فخرالزمانی (م. پس از ۱۰۴۱ ق)، مؤلف تذکره میخانه و قصه‌خوان مشهور و متخصص نقل قصه حمزه، به اشاره وی کتابی با نام دستور الفصحا در آداب قصه‌خوانی و نقل قصه حمزه تألیف کرد.^{۳۵} این کتاب در دست نیست، اما در کتاب دیگر خود، طراز الاخبار، اشاراتی به حمزه‌خوانی و آداب و سبک‌های چهارگانه آن دارد.^{۳۶}

جوهری خوانی

به خواندن کتاب طوفان البكاء فی مقاتل الشهداء اثر محمدابراهیم جوهری (م. ۱۲۵۳ ق) در بوشهر و برخی مناطق ایران جوهری‌خوانی می‌گویند. طوفان البكاء از معروف‌ترین و پرخواننده‌ترین کتاب‌های مقتل نزد عامه مردم است. کتاب به دستور حاجی محمدصالح و آقاصالح خان‌بان در سال ۱۲۵۰ ق تألیف و به فتحعلی‌شاه تقدیم شده است. طوفان البكاء یک مقدمه و دوازده آتشکده و یک خاتمه دارد. مقدمه چهارده بند در مصیبت امام حسین؛ آتشکده اول: در احوال خاتم انبیا؛ آتشکده دوم: در مصیبت فاطمه زهرا (س)؛ آتشکده سوم: در مصائب سید اوصیا؛ آتشکده چهارم: در احوال حضرت امام حسن (ع)؛ آتشکده پنجم: در مصائب امام حسین (ع) و خاتمه در احوال مؤلف است. ۲۷ نسخه خطی و ۱۷ چاپ سنگی از آن در دست است که قدیم‌ترین چاپ سنگی آن متعلق به سال ۱۲۵۰ ق است.^{۳۷} نثر کتاب شیوا و نظم آن از مؤلف است. اشعار جوهری روان و به زبان گفتار، دلنشین، سوزناک، تأثیربرانگیز و پراحساس است. او نیز چون کاشفی کوشیده با لطایف شعری و هنر شاعری خود کتاب را پرجاذبه کند که چنین هم شد و سالیان دراز مرجع واعظان و تعزیه‌نویسان قرار گرفت.

^{۳۴} رقعات ابوالفضل، “به نقل از مهدی غروی، “حمزه‌نامه: بزرگ‌ترین کتاب مصور فارسی، “هنر و مردم، دوره ۸، شماره ۸۵ (آبان ۱۳۴۸)، ۳۱-۳۴.

^{۳۵} ملا عبدالنبی فخرالزمانی، تذکره میخانه، تصحیح احمد گلچین معانی (تهران: بی‌نا، ۱۳۴۰)، ۷۶۹.
^{۳۶} درباره طراز الاخبار بنگرید به محبوب، ادبیات عامیانه/ایران، ۱۰۸۹؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، “اصول قصه‌گویی در ادب فارسی، “در ارج‌نامه شهریار، به کوشش پرویز رجبی (تهران: توس، ۱۳۸۰)، ۳۵۷.
^{۳۷} سیدمحسن امین عاملی، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق)، جلد ۲، ۲۰۳.

نوری خوانی

اشعاری در حمد و سپاس خداوند و مناقب اهل بیت و وقایع تاریخی صدر اسلام از دیوان سیدمحمد نوربخش شیرازی در ۳۰ هزار بیت است که در استان هرمزگان می‌خواندند. تکرار این اشعار باعث شده بسیاری از مردم این اشعار را حفظ کنند و در محافل و مجالس و شب‌نشینی‌ها و در گرمای تابستان در پشت بام‌ها و سکوهایی شاخ و برگ نخل‌ها و هر شب در خانه یک نفر اشعار این کتاب را به‌صورت تفنن قرائت کنند.

ریاض خوانی

ریاض خوانی گونه‌ای مرثیه‌خوانی امام حسین^(ع) است که در بندر ریگ رواج دارد. ریاض خوانی در اصل خواندن از کتاب مقتل فارسی *ریاض‌الشهاده* اثر حاج معصوم حائری قزوینی شیرازی (م. ۱۲۴۰ ق) است. این کتاب تاریخ و مقتل پیامبر و امامان است که مؤلف در سال ۱۲۲۷ ق به نام حسینعلی میرزا فرمانفرما پسر فتحعلی‌شاه قاجار در سی "مجلس" و سه جلد نگاشته است: جلد یکم شامل چهار مجلس در شرح حال چهار تن از پنج تن آل کساء، جلد دوم شامل هجده مجلس در شرح حال و شهادت امام حسین^(ع)، جلد سوم شامل هشت مجلس در سرگذشت دیگر امامان. سپس، خود آن را برگزیده و *نورالعیون هادیه فی ذکر مصایب‌السادّه* نام نهاده است. *ریاض‌الشهاده* علاوه بر نسخه‌های خطی متعدد، چندین بار در تبریز و تهران چاپ سنگی شده است.^{۳۸}

ریاض‌خوانان چندین روز قبل از هر مجلس به مطالعه این کتاب مشغول می‌شوند تا بتوانند مطالب را به‌درستی در مجلس عرضه کنند. ریاض‌خوانی با مقدمه‌ای از اشعار فارسی و عربی شروع می‌شود. شنوندگان اطراف با ریاض‌خوان همراهی کرده و "دم‌گیری" می‌کنند. اوج هنر ریاض‌خوان در دم‌گیری است که مجلس را به شور می‌آورد. دم‌گیری همخوانی و کشیده خواندن حرف آخر ابیاتی است که از حروف صدادار (ا، ای، او) باشد. حضار مجلس حرف آخر ابیات را همانند گروه کُر اجرا می‌کنند. آخرین اشعار و دم‌گیری‌ها که منتهی به شروع *ریاض* می‌شود، اشعار فارسی و به‌خصوص اشعار محتشم کاشانی است. در این حالت، حضار مجلس در دو گام به همان سبک و سیاق دم‌گیری می‌کنند که این حالت ۳۰ ثانیه به طول می‌انجامد

^{۳۸} خان‌بابا مشار، فهرست کتاب‌های چاپی فارسی (تهران: نشر مؤلف، ۱۳۴۰)، جلد ۲، ۲۷۷ و ۱۸۰۹.

و ریاض خوان با گفتن "احسنتم لیغفرالله لنا ولکم" از همخوان‌ها تشکر و مطلب خود را شروع می‌کند. لحن ریاض خوان هرچه به واقعه کربلا نزدیک‌تر می‌شود، آهنگ محزون‌تری می‌گیرد. در بندر ریگ، بلافاصله پس از پایان ریاض خوانی، نوحه پامنبری خوانده می‌شود. معمولاً ریاض خوان نوحه پامنبری را هم اجرا می‌کند.^{۳۹} ریاض خوانان مشهور بندر ریگ عبارت‌اند از قاسم قاسمیان، ابوالحسن صادقی، ملا محمد درخشنده، ملا حسین بحرینی، شیخ غلامحسین اسلامی، عبدالعلی بحرینی، احمد سلیمانی، حاج ابوطالب طالبی، ملا عباس گوهری، غلامحسین قائدی، استاد حسن درخشنده، عبدالرسول زاهدی و بهرام عبدامامی.

ج. کتاب‌های عاشقانه و سرگرمی

فلک‌نازخوانی

خواندن اشعار این کتاب میان ایلات و عشایر و منطقه بوشهر و لیرای دیلم و مناطق جنوب رایج بوده است.^{۴۰} از جمله آوازاها و اشعار محلی است که به‌عنوان شاهنامه فلک‌ناز خوانده می‌شود.^{۴۱} *فلک‌نازنامه* یا *سرو و گل* یا *فلک‌ناز* و *خورشیدآفرین* یا *کتاب فلک‌ناز* منظومه‌ای عامیانه و عاشقانه در عشق آفتاب، دختر شاه خاور، به فلک‌ناز، فرزند عزیز مصر، است که پس از دشواری‌های فراوان به هم می‌رسند.^{۴۲} سراینده این منظومه شاعری با نام ملا تسکین شیرازی (زنده در ۱۱۸۹ ق) است که این منظومه را به سال ۱۱۸۹ ق سرود. او شاعری عرب‌تبار و شیرازی بود که داستان فلک‌ناز، شاهزاده یهودی تبار مصری، را به تشویق یکی از بزرگان شیراز با نام میرزا شرف در بحر هزج و مشتمل بر ۸۰۹۳ بیت به نظم درآورد. میرزا شرف قبلاً از شاعری با نام ضیایی چنین درخواستی کرده بود که ضیایی از عهده برنیامد. ضیایی از شاعران عصر کریم‌خان بود و از زندگی او اطلاعی در دست نیست. *فلک‌نازنامه* در میان داستان‌های عامیانه شهرتی بسزا دارد و گاه جزء کتب درسی مکتب‌خانه‌ها نیز بوده است. از این داستان روایت‌های دیگری نیز در دست است که مشهورترین آن سروده تسکین است و تاکنون بارها در ایران و هند با نام‌های گوناگون چاپ شده است که این موضوع نشان از علاقه مردم به این افسانه دارد. از داستان فلک‌ناز چندین روایت شفاهی دیده می‌شود که از آن جمله است روایت بلوچی در کتاب

^{۳۹} عبدامام یزدانی، "گذری بر ریاض خوانی در بندر ریگ"، *روزنامه نصیر* (۱۳۸۱) به نقل از <http://www.hossiniyahkhan.ir/>.

^{۴۰} الله کرم لیرای، *گویش و ادبیات و فرهنگ مردم لیرای و دیلم* (تهران: پازینه، ۱۳۸۰)، ۳۴۹.

^{۴۱} درباره شرح داستان بنگرید به حسن ذوالفقاری، *یکصد منظومه عاشقانه فارسی* (تهران: چرخ، ۱۳۹۲).

قصه‌های مردم،^{۴۲} که تفاوت‌های اساسی با این داستان منظوم دارد.^{۴۳}

نگارخوانی

منظور خواندن منظومه عامیانه عزیز و نگار در منطقه الموت و برخی نواحی دیگر است. نگارخوانی سنتی دیرینه‌ای است و اکنون در همه روستاهای طالقان، و از جمله روستای سوهان، رواج دارد. همه اهالی قدیمی حداقل چند دوبیتی از دوبیتی‌های این داستان معروف را حفظ هستند و در مجالس و شب‌نشینی‌های سخت زمستان طالقان چندین بار آن را از زبان بزرگان و نگارخوان‌های معروف شنیده‌اند. این منظومه داستان عشق دو دل‌داده است که قدمت آن به چند قرن می‌رسد. این عشق‌نامه در زبان تاتی و در میان مردم روستاهای منطقه طالقان، رودبار، الموت، تنکابن و اشکور با روایت‌های متفاوت رواج دارد. این افسانه یادآور “عزیز و کبری” در ادبیات کردی است. از این داستان روایت‌های شفاهی فراوانی برجاست. علی‌خانی در کتاب خود پنج داستان مکتوب را گردآورده است: عزیز و نگار منظوم و منثور محمدعلی گرکانی؛ عزیز و نگار منظوم محمدعلی اکبریان؛ عزیز و نگار منظوم کمالی دزفولی؛ عزیز و نگار منثور سیدمحمدتقی میرابوالقاسمی و عزیز و نگار منثور ملاعمو.^{۴۴} یکی از روایت‌ها سروده محمدعلی اکبریان متخلص به عاطف است که روایت خود را بر اساس روایت مردم طالقان در سال ۱۳۷۴ ق سروده است.^{۴۵} عاطف منظومه خود را در ۱۸۱۰ بیت و طی هشتاد روز به انجام رساند. روایت منظوم کمالی دزفولی،^{۴۶} که در سال ۱۳۳۰ ش منظوم و در سال ۱۳۴۸ ش چاپ شد، مضمونی متفاوت با داستان اصلی و جنبه‌های ادبی قوی‌تری نسبت به بقیه دارد.^{۴۷}

حافظ‌خوانی

دیوان حافظ را در هر خانه ایرانی می‌یابیم. حافظ حافظه مردم ایران و بیت

^{۴۲} سیداحمد و کیلیان، قصه‌های مردم (تهران: سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۲)، ۲۲۴.

^{۴۳} همچنین بنگرید به حسن ذوالفقاری، “بررسی نقش مایه‌های شخصیت‌ها در منظومه فلک‌نازنامه،” فرهنگ مردم/ایران، شماره ۱۷ (تابستان ۱۳۸۸)، ۱۲۱-۱۴۵.

^{۴۴} یوسف علی‌خانی، عزیز و نگار (تهران: ققنوس، ۱۳۸۱).

^{۴۵} محمدعلی اکبریان، دیوان عزیز و نگار طالقانی (تهران: فضیلت، ۱۳۵۷ [زعیم، ۱۳۸۱]).

^{۴۶} علی کمالی دزفولی، عزیز و نگار (تبریز: علی کمالی دزفولی، ۱۳۴۸).

^{۴۷} هوشنگ بوستان‌افروز، “نظری تطبیقی بر خسرو و شیرین نظامی و عزیز و نگار کمالی،” روزنامه اطلاعات (۱۸ اسفند ۱۳۸۴)، ۶.

دیوانش بیت‌الغزل زندگی مردم است. الفتی را که عامه با غزل‌های او دارند می‌توان از ابیات بی‌شمار مثل‌شده و تفأل به دیوان خواجه دریافت. در مکتبخانه‌های قدیم بیشتر شهرها و برخی روستاها نیز دیوان حافظ یکی از کتاب‌های درسی بود. "ملای مکتبی به بچه‌مکتبی‌ها، پس از آموزش قرآن کریم، اشعار حافظ را می‌آموخت. در نظر عامه مردم دهات و شهرهای سنتی، باسواد کسی بود که بتواند گلستان سعدی و دیوان حافظ را درست و روان بخواند."^{۴۸} حافظ را جز مکتبخانه، در شب‌های دراز زمستان و یلدا و نوروز می‌خواندند. از دیرباز اهل دل در محافل خصوصی حافظ‌خوانی با شرح و تفسیر آن برقرار می‌کردند.

مثنوی‌خوانی

این سنت از قدیم در سراسر حوزه ایران و افغانستان و از هند تا ترکیه و نیز بخش‌هایی از آسیای میانه و بالکان اجرا می‌شده و حتی در جمع‌خانه‌ها و مساجد و تکایا خواندن مثنوی بخشی از هزینه موقوفات بوده است. علاقه به مثنوی‌خوانی در افغانستان چنان بود که اگر صاحب بینشی سواد و دانش خواندن مثنوی را نداشت، داستان‌های مثنوی را به مرور زمان حفظ و در بزم‌های مثنوی‌خوانی آنها را تعبیر و تفسیر می‌کرد. به این افراد "جوینده" می‌گفتند و به آنها احترام می‌گذاشتند. در نواحی ایران نیز خواندن مثنوی با لهجه و حالت موسیقایی محلی رواج دارد. از جمله در شمال خراسان و منطقه تربت جام نوعی مثنوی‌خوانی با نام "مثنوی کاشمری" مرسوم است. در موسیقی دستگاهی ایران نیز خواندن و نواختن مثنوی جایگاه ویژه‌ای دارد. در ردیف موسیقی دستگاهی، مثنوی معمولاً در بخش‌های پایانی دستگاه و آواز بسیار مرسوم است.

بیدل‌خوانی

سنت بیدل‌خوانی و عرس بیدل خواندن اشعار میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۱۱۳۳ق)، شاعر بزرگ سبک هندی، است که تا امروز در افغانستان و تاجیکستان اجرا می‌شود. گویا این سنت از زمان خود او باقی مانده است؛ چنان‌که

خانه بیدل در دهلی محل تجمع یاران شاعر او بود و از "سر شام" تا "نیم‌شب" ابتدا بیدل و سپس دیگران اشعار خود را می‌خواندند. گفته‌اند

^{۴۸} محمود روح‌الامینی؛ به شاخ نباتت قسم: باورهای عامیانه درباره فال حافظ (تهران: پازنگ، ۱۳۶۹)، ۲۷.

که بزرگان شهر نیز در این مجلس حضور می‌یافتند و بیدل اشعار خود را باصلا‌بت و مه‌ابت می‌خوانده‌است. ظاهراً این مجلس نخستین هستهٔ مجالس ”بیدل‌خوانی“ را تشکیل می‌دهد. پس از درگذشت بیدل، به نشانهٔ استمرار جلسات شعرخوانی که در خانهٔ او تشکیل می‌شد، به رسم صوفیان در سال‌مرگ او در کنار مزارش مجلس ”عُرس بیدل“ برگزار شد. در این مراسم که ظاهراً تا ۳۰ سال پس از مرگ او در دهلی و سپس در کابل اجرا می‌شد، دوستداران بیدل به شعرخوانی می‌پرداختند. پس از آن، جلسات ”بیدل‌خوانی“ در ماوراءالنهر و افغانستان ادامه یافت.

شاعران و ادیبان نواحی یادشده برای تربیت و تقویت ذوق شعری خود به خواندن آثار بیدل پرداخته‌اند؛ به نحوی که تأثیر این توجه را می‌توان در اشعار افغان، تاجیک و ازبک دید. جلسات ”بیدل‌خوانی“ که در این نواحی برگزار می‌شده‌است، استمرار حضور بیدل را در جامعهٔ فارسی‌زبان آن دیار نشان می‌دهد. این جلسات یادآور جلسات شاهنامه‌خوانی در ایران و مثنوی‌خوانی در حلقه‌های صوفیانه‌است. از سوی دیگر، شعر بیدل در مکتب‌خانه‌های نواحی یادشده در کنار شعر حافظ به کودکان تعلیم داده می‌شود و حضور خود را در میان عامهٔ مردم حفظ کرده‌است؛ چنان‌که برخی ترانه‌های عامیانهٔ مردم ماوراءالنهر و افغانستان برگرفته از اشعار بیدل‌است. همچنین، آوازخوانان اشعار بیدل را به آواز می‌خوانده‌اند. به این ترتیب، با آنکه چراغ شعر بیدل در ایران و هندوستان به خاموشی گراییده، در نواحی آسیای میانه و افغانستان، همچنان فروزان باقی‌مانده‌است.^{۴۹}

^{۴۹} یدالله جلالی‌بندری، ”بیدل دهلوی“، در *دایرةالمعارف بزرگ اسلام*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰)، جلد ۱۳، ۵۳۵۳.



کتاب ایران نامگ

طنز و طنزینه

ویراست دوم

هدایت

دکتر همایون کاتوزیان

رساله الطیر ابن سینا و تأثیر آن بر رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار: تطبیق و تحلیل محتوایی و کارکردی

مهدی محبتی

دانشیار دانشگاه زنجان

درآمد

تصویری که از ابن سینا در فرهنگ غالب و ادبیات قالبی ما رقم خورده است، او را مردی نشان می‌دهد که آیینۀ تمام‌نمای عقل و عاقلی است؛ نظیر ارسطو در فرهنگ و تمدن یونانی. به گونه‌ای که انگار جز فلسفیدن و مطالعه امور منطقی و معقول جنبه شاخص دیگری نداشته و از مقوله‌هایی نظیر عشق و الهام و ذوق و هنر چندان بهره‌ای نبرده است. به حدی که مثلاً شاعری همچون سنایی صد سالی پس از او به صراحت می‌سراید:

Mehdi Mohabbati, "Aveenna's Recital of the Bird and its Impact on Ghazzali's Epistle of Bird and Attar's The Conference of Birds," Iran Namag, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 78-106.

مهدی محبتی <golmakan110@yahoo.com> دانش‌آموخته حوزه و دانشگاه فردوسی مشهد در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد است. دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه تهران گذرانده و زمینه تخصصی او نقد ادبی و عرفان ایرانی است. اکنون دانشیار دانشگاه زنجان است. از ایشان تا به حال ۷۰ مقاله و ۲۷ کتاب منتشر شده است که برخی عبارت‌اند از: *زلف عالم‌را: شناخت رموز عارفانه در شعر فارسی*، *از معنا تا صورت*، *ترجمه الممعه فی التصوف از ابونصر سراج طوسی*، *تصحیح و تعلیقات بر ترجمه رساله قشیریه*، *پیمانه‌های بی‌پایان: قصه‌های کوتاه عرفانی*، *آینه‌های خندان: رمان ادبی-اجتماعی و قصه و قصه‌گویی در اسلام*.

عقل در کوی عشق نابیناست
عاقلی کار بوعلی سیناست^۱

و در دیوان هم او را چندان در حکمت برمی کشد و والا می بیند که آرزو می کند:

که یارب مر سنایی را سنایی ده تو در حکمت
چنان کز وی به رشک آید روان بوعلی سینا^۲

غالب شاعران و نویسندگانی هم که پس از سنایی آمده‌اند، به‌ویژه شاعران عرفان‌گرا، چنین دید و باوری دارند و همگی بوعلی را نماد عقل و خرد می‌دانند و تا بدانجا پیش می‌روند که از آثار بی‌نظیر او به‌ویژه *قانون و شفا* و *نجات* استعاره‌هایی می‌سازند که مخالفت با آنها و طعن و تازش بدان‌ها را نماد فلسفه‌ستیزی و شرع‌ستایی و عشق‌گرایی می‌شمارند، چنان که مثلاً خاقانی می‌گوید:

خاقانیا، نجات مخوان و شفا مبین
کآرد شفا علت و زاید نجات بیم^۳

و نیز عطار می‌گوید:

علم جز بهر حیات حق مخوان
وز شفا خواندن نجات خود مدان^۴

این نگره تقریباً حاکم بر کلیت فرهنگ و ادب کلاسیک ماست، مگر در اندک کسانی نظیر نظامی عروضی که پس از تکریم بی‌بدیل بوعلی، درباره *قانون* او می‌نویسد: "اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بود که پیش این کتاب سجده کنند و هر که بر این دو بزرگ اعتراض کرد، خویشتن از زمره اهل خرد بیرون برد."^۵ انوری نیز جان و روان بوعلی را فراتر از آن می‌داند که بسیاری از شاعران به فهم دقیق آن برسند.^۶ برخی دیگر از بزرگان هم دیدی دگرگون درباره بوعلی داشته‌اند. بوعلی البته فیلسوف

^۱ ابوالمجد سنایی، *حدیقه الحقیقه*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸)، ۳۰۰.

^۲ ابوالمجد سنایی، *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: انتشارات سنایی، ۱۳۸۰)، ۴۳ و ۵۷.

^۳ افضل‌الدین خاقانی، *دیوان*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی (تهران: زوار، ۱۳۳۸)، ۸۹۹.

^۴ فریدالدین عطار، *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: سخن، ۱۳۸۶)، ۱۵۶.

^۵ نظامی عروضی، *مجمع‌النوادر (چهار مقاله)*، تصحیح محمد معین (تهران: زوار، ۱۳۳۳)، ۱۱۱.

^۶ اوحدالدین انوری ابیوردی، *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ۵۹۵.

و خردورز بسیار بزرگی است و به درستی نماد عقل و عاقلی، اما او فقط به این ساحت بسنده نکرد و خود را از قلمروهای دیگر وجود محروم نساخت. شیوه سلوک رفتاری و معرفتی او در طول زندگی—از همان آغاز کودکی و در خانه پدر که به تعلیمات باطنیان گوش می‌سپارد، اما بدان گفته‌ها دل نمی‌دهد و نمی‌پذیرد،^۷ تا واپسین روزها که بخش‌های پایانی/ اشارات و تنبیهات و رسایل رمزی را می‌نویسد—بهترین گواه این محدودیت‌ناپذیری است. توان هوشی و جولان فکری و شخصیتی ابن‌سینا مانع از آن می‌شد که فقط به یک ساحت از داشته‌های وجودی بسنده کند و صرفاً دلباخته قدرت یا ثروت یا شهرت یا شهوت یا طبابت یا فلسفه و عقل و عقلائیّت باشد.^۸

ابن‌سینا و پی‌اندازی رساله‌های رمزی

از همین روی، ابن‌سینا در طول حیات حوزه‌های بسیار متنوعی را تجربه کرد و تا عمق شناخت و شکافت بسیاری از دانش‌ها پیش رفت، اما دل‌داده و سرسپرده آنها نشد. یکی از این حیطه‌های گیرا و جذاب برای او کشف و تبیین “تجربه عرفانی و ذوقی” و نوع نگاه آنها به وجود است که بسیاری از مورخان در تاریخ تفکر فلسفی بدان پرداخته‌اند چنان که مثلاً ماجد فخری به تصریح می‌گوید که ابن‌سینا از فلسفه مشاء خوشنود نبوده و در بسیاری موارد این ناخرسندی را اظهار کرده است. بوعلی طرّحی در نظر داشته تا در مبانی علم حقیقی آثاری تألیف کند که کسی نفهمد جز خود او و کسانی که مثل اویند. هرچند شاید تمامی آن خواسته جامه عمل نپوشیده باشد، اما “خواه ابن‌سینا واقعاً موفق به اجرای طرح خود برای تشریح این حکمت اشراقی شده باشد، یا نه، آنچه به یقین می‌توان گفت این است که در اواخر عمر، حالتی در او پیدا شده بود که می‌خواست از شیوه متداول مشائیان فاصله بگیرد و به مکتب دیگری نزدیک شود که در آن از رده عرفان و ذوق به حقیقت می‌رفتند. این مکتب ذوقی و عرفانی را اشراق نامید.”^۹ او سهرودی را شخصیتی می‌داند که این فکر و خواسته ابن‌سینا را تحقق بخشید.^{۱۰}

فصل‌های هشتم، نهم و دهم/ اشارات و تنبیهات که ساخت معنایی مسلسل‌واری دارند و در حقیقت سه ضلع یک مثلث به شمار می‌روند و همگی در بیان معنای سعادت

^۷ سیدابراهیم دیباجی، ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ۳۵-۳۶.

^۸ هانری کربن، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی (تهران: صوفیا، ۱۳۸۹)، ۴۴۹.

^۹ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروه مترجمان (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۹۱)، ۱۷۵.

^{۱۰} فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ۳۱۳.

و تبیین نگاه عرفانی و تأویل مقامات عارفان است، بخشی از کوشش‌های او برای درک و فهم نگاه عرفانی است که در آن حیطه نیز بسیار چیره دست و موفق ظاهر می‌شود، چنان که امام فخر رازی—که غالب کارها و نگره‌های بوعلی را نقد و جرح می‌کند—دربارهٔ نمط‌های یاد شدهٔ /شارات اقرار می‌کند که «ابن سینا در آن، علوم و معارف صوفیه را به نحوی مرتب نموده است که پیش از او کسی چنین نکرده و بعد از او نیز کسی بر آن نیفزوده است.»^{۱۱}

بوعلی در درک و چشیدن این نوع تجربهٔ خاص به همین سه نمط در /شارات بسنده نکرده است و طرحی پخته‌تر و بسیار وسیع‌تر می‌پرورانده است که ظاهراً موفق به تکمیل آن نشده است، یعنی پی‌اندازی نوع نگاهی ویژه دربارهٔ هستی که از آن در مقدمهٔ کتاب /الانصاف خویش با نام «حکمت مشرقی» یاد می‌کند و بنیاد این نگاه مبتنی است بر شیوهٔ خاصی از شناخت که صرفاً متکی بر عقل متعارف و دریافته‌های متعارف عقلی و منطق و حکمت یونانی نباشد.^{۱۲} علاوه بر نکته‌های صریحی که بوعلی در مقدمهٔ کتاب عظیم شفا و خصوصاً آغاز کتاب منطق/المشرقیین خود آورده و در آن به شدت از متوسطان و مقلدان محض فلسفهٔ یونانی انتقاد می‌کند و آنها را ابلهان عیسوی بغداد خوانده،^{۱۳} از طرح عظیم خویش در پی‌اندازی حکمت مشرقی یاد می‌کند، سه رساله و یک منظومهٔ دیگر هم در میان آثار او دیده می‌شود که نقشی مهم و ممتاز در تأسیس این نگاه خاص بوعلی دارد: نخست قصیدهٔ عینیّه که بسیار مشهور است و توصیف هبوط روح به صورت پرنده‌ای است از محلی رفیع و جایگیری‌اش در بدن و سه رسالهٔ دیگر عبارت‌اند از حی بن یقظان، رسالهٔ الطیر و سلمان و ابسال.

بوعلی اگرچه در نمط نهم و دهم /شارات و تنبیهات و همچنین در فحوای رسائل دیگرش مثل «رسالة العشق» و رسالهٔ «قضا و قدر» و نیز «یازده پاسخ [منسوب به] او به ابوسعید ابوالخیر» و نظایر آنها دربارهٔ عرفان و حقیقت آن نکته‌ها می‌گوید، اما در این ساحت خاص (یعنی پی‌اندازی زبان نمادین پرندگان) مهم‌ترین منابع ما همین چهار اثرند که هم‌زمان ما را با چند پرسش جدی در این حیطه مواجه می‌سازند:

^{۱۱} ابن سینا، /الشارات و /التنبیهات (قم: آرمان، ۱۴۰۳ق)، جلد ۳، ۳۶۳؛ ابن سینا، /شارات و تنبیهات، ترجمهٔ حسن ملک‌شاهی (تهران: سروش، ۱۳۹۲)، جلد ۳، ۱۱۲-۱۱۳ و ۴۳۹.
^{۱۲} هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ سیدجواد طباطبایی (تهران: کویر، ۱۳۷۷)، ۲۳۹-۲۴۰؛ کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ۴۶۴-۴۶۶.
^{۱۳} عبدالرحمان بدوی، /رسطو عند العرب (قاهره: بی‌نا، ۱۹۴۶)، ۱۲۰.

۱. آیا بوعلی در خلوت ضمیر خود و به صورت انفرادی به این شیوه بیان رسیده و ضرورت چنین طرح و بنیاد هنری—زبانی را دریافته است یا با تأسی به آثار دیگران دست به آفرینش چنین آثاری زده است؟

۲. آیا هدف از خلق این نوع آثار صرفاً ارضای خواست و میل شخصی بوده یا هدف او از این سنخ مکتوبات خاص پی‌اندازی و تبیین و گسترش یک مکتب یا نهضت فکری و اجتماعی ویژه برای رسیدن به اهداف خاص سیاسی—اجتماعی بوده است؟

تردیدی نیست که بوعلی نمونه‌ها و الگوهایی پیش رو داشته است، اما این نمونه‌ها و الگوها چندان نبوده که سرمشق مستقیم کار بوعلی قرار گیرد. بدین معنا، بوعلی اگرچه از برخی ویژگی‌های زبانی، بیانی، هنری و ساختاری آثار پیش از خویش بهره برده، اما در نهایت طراح و مبتکر اصلی این سنخ نوشتار خود او بوده است. جست‌وجو و تأمل در احوال و آثار او نشان می‌دهد که احتمالاً مهم‌ترین الگوهای هنری—زبانی بوعلی در نوشتن چنین رسائل و مکتوباتی نخست قرآن کریم و مخصوصاً قصه‌های مرتبط با سلیمان و هدهد و شخصیت‌ها و پرندگانی مشابه بوده است و سپس، معراج پیامبر و آیات و احادیث و وقایع مرتبط با این واقعه شگفت که بوعلی پیوسته ذهنش با آن درگیر بوده و حتی گفته‌اند رساله‌ای هم درباره معراج نوشته است.^{۱۴} سپس، کلیله و مخصوصاً باب‌های کبوتر طوق‌دار و بوم و غربان و در آخر هم مفاهیم و شیوه‌های روایی رسائل/اخوان/الصفاء که در کودکی و در محیط خانوادگی بر ذهن و جاننش ریخته بودند.^{۱۵} بوعلی همه این سرچشمه‌ها را می‌گیرد و با بسی گفته‌ها و نکته‌های دیگر درمی‌آمیزد و طرح شگفت “رسائل رمزی” خویش را پی می‌اندازد و راهی نو برای بسیاری از متفکران می‌گشاید.^{۱۶}

اهداف کارکردی ابن‌سینا و نگره‌های مرتبط

می‌توان گفت رسائل رمزی پورسینا تبیین و بازگفت حکمت مشرقی او در زبانی نمادین است. همچنین، تردیدی نیست که بوعلی فقط برای دل و جان خود چنین حرکتی را پی نریخته است و علاوه بر خوشنودی شخصی، از گشایش چنین فضا

^{۱۴} ابن‌سینا، معراج‌نامه، تصحیح نجیب مایل هروی (تهران: بی‌نا، ۱۳۶۶).

^{۱۵} شکوفه تقی، دو بال خرد: عرفان و فلسفه در رسالة‌الطیر/ابن‌سینا (تهران: مرکز، ۱۳۸۷)، ۱۴-۱۵، ۲۰۶-۲۰۸ و ۲۷۸؛ اخوان‌الصفاء، رسائل (بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر، ۱۹۸۳)، ۱۷۰، ۱۴ و ۲۶۸-۲۶۹.

^{۱۶} فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ۱۴۹؛ جمال‌الدین قفطی، تاریخ‌الحکماء، تصحیح یولیوس لیبرت (لایپزیگ: بی‌نا، ۱۹۰۳م)، ۱۴ و ۴۰.

و رویکردی در جهان اسلام اهداف و انگیزه های مهم دیگری نیز داشته است. تاریخ‌پژوهان و دانشوران بسیاری درباره انگیزه‌ها و اهداف ابن‌سینا در پی‌اندازی این حکمت مشرقی و به‌ویژه رسائل رمزی که ساحت عمیق و هنری‌تر آنهاست سخن گفته‌اند. یادکرد همه آنها مقدور نیست، اما محض نمونه می‌توان از محمد عابد الجابری نام برد که در آثار متعدد و متنوعی که نوشته، بارها و از زوایای گوناگون بدین مسئله پرداخته و از جمله در یکی از نوشته‌های خود، ضمن تحلیل نقش و جایگاه ابن‌سینا در کلیت فکر و اندیشه اسلامی، به حکمت مشرقی و رسائل رمزی او هم پرداخته است. او ابتدا به اصرار می‌کوشد که اثبات کند وجود ابن‌سینا و حضور نوع تفکر او آغازگر انحطاط عقلانی در تمدن اسلامی است و بزرگ‌ترین ضربه به دست ابن‌سینا به فلسفه و عقلانیت در جهان اسلامی وارد آمده است.^{۱۷} برخی از نویسندگان معاصر عرب هم نگاهی نزدیک به جابری دارند و حسن ظنی را که به فارابی و دیگران دارند، بر ابن‌سینا روا نمی‌دارند.^{۱۸}

جابری اساس رویکرد فلسفی ابن‌سینا را ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین و تأسیس نوعی فلسفه دین‌محور جدید، نظیر اخوان‌الصفاء می‌داند تا با تمسک و توسل به آن و از طریق ایجاد رابطه هرم‌وار در هستی (بیان اینکه صادر اول و اجرام سماوی که دارای نفوس زنده‌اند و بعد زمین و رسیدن نفس انسانی به عقل اول و امتداد و اتصال به آن) نیاز به وجود نبی بر طرف شده، آدمی بی‌میانجی وحی به درک حقیقت نایل شود.^{۱۹} از نظر او، غزالی و سهرودی هم اگرچه اختلافات و تعارضاتی با ابن‌سینا دارند، اما در واقع و در نهایت، هر دو چیزی نیستند جز ادامه و امتداد حرکتی که ابن‌سینا آغاز کرد.^{۲۰}

از نگاه جابری، هدف اصلی و نهایی ابن‌سینا در تأسیس حکمت مشرقی و رسائل رمزی، پی‌اندازی نوعی نظام نوین معرفتی بر مبنای آموزه‌ها و گفته‌های ایرانیان کهن و خصوصاً باز یافت نکته‌های مغفول در ناخودآگاه قوم ایرانی و ایجاد گونه‌ای حکومت خیربنیاد شرقی بر پایه این گفته‌ها و رویکردهاست.^{۲۱} او اقبال و استقبال ابن‌سینا به

^{۱۷} محمد عابدی جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ترجمه اسماعیل باغستانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۴)، ۱۸۶، ۲۷۳ و ۲۹۰.

^{۱۸} حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳)، ۵۱۴.

^{۱۹} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۲۱۹ و ۲۲۳.

^{۲۰} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۱۸۷، ۲۷۸ و ۲۹۰-۲۹۱.

^{۲۱} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۲۸۰ و ۲۸۹.

فارسی‌نویسی را بر همین مبنا تحلیل می‌کند و ریشه اصلی این گرایه‌ها را تأثیرات تربیتی دوران کودکی و نوجوانی ابن‌سینا می‌داند که تحت تلقینات و تعلیمات اسماعیلیه و اخوان‌الصفا شکل گرفته بود. به باور برخی، کاربرد اصطلاحاتی نظیر «برادران حقیقت و برادران دروغین» در آغاز رساله‌طیر، و اصطلاحاتی نظیر آن که مخصوص متون اخلاقی زرتشتی است، می‌تواند از مقومات نگره جابری تلقی شود.^{۲۲} با این همه، از نظر جابری، خودِ بوعلی در ایام حیات ملتزم به هیچ عقیده‌ای نبود و شیوه سلوک زندگانی‌اش، که مبتنی بر عیش و عمل بود، با توصیه‌ها و گفته‌های عرفانی و رمزی و حتی فلسفی او هماهنگی نداشت.^{۲۳} جابری نهایتاً نتیجه می‌گیرد که «بدین‌گونه فلسفه مشرقی‌سینایی یکی از تجلیات آگاهی قومی ایرانیان مغلوب است که همچنان به حیات خود ادامه داده است و پیوسته با تکبر و نخوت تمام بازگشت خود را انتظار می‌کشد.»^{۲۴}

هانری کوربن هم اگرچه مانند جابری راه افراط نمی‌پیماید، بر آن است که حکمت مشرقی ابن‌سینا تفنن و طبع‌آزمایی صرف نیست، بلکه ابعاد مختلف این حکمت، خصوصاً در سه رساله رمزی، بسیار هوشیارانه و آگاهانه پی‌ریزی شده و اساساً پدید آمده تا مهم‌ترین و متعالی‌ترین بُعد فلسفه ابن‌سینا را تأسیس کند، چرا که هر تجربه‌ی ممثل عرفانی، ناچار متکی بر شالوده‌های مستحکم فلسفی و اغراض بیرونی ویژه‌ای است.^{۲۵}

از نکته‌ها و گفته‌های کوتاه و گاه‌گویایی که بوعلی در فحوای آثار و خصوصاً در مقدمات و بالاخص در مؤخرات رساله‌ها و مکتوباتش آورده است، می‌توان به این اطمینان رسید که از نوشتن آثار و به‌ویژه تألیف رساله‌های رمزی خود اهدافی بسیار کلان و گسترده در ذهن داشته و هرچه بیشتر زمان را از دست می‌داده، بیشتر به اهمیت و ضرورت تدوین مبانی نظری و پی‌اندازی طرحی نو برای ایجاد حکومت حکمت و جامعه‌ای مطلوب پی می‌برده است که مرگ ناگاهان همه رشته‌های امید او را در این باب بریده است.

^{۲۲} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۲۸۱؛ احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (تهران: سخن، ۱۳۷۶)، ۱۸۵، ۲۰۱ و ۲۱۷.

^{۲۳} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۲۹۱-۲۹۳.

^{۲۴} جابری، بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ۲۸۰.

^{۲۵} هانری کوربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی (تهران: توس، ۱۳۶۹)، ۱۲-۱۳، ۱۲۰ و ۱۴۱-۱۴۶.

به هر روی، تردیدی نیست که بوعلی با طرح حکمت مشرقی و خصوصاً نوشتن سه رساله رمزی *حی بن یقطان*، *رسالة الطیر و سلامان و ایسال*، جهان فکری-درونی خویش را بسیار گسترده‌تر ساخت و از تنگنایهای محدود سازنده فلسفه مشایی بسیار فراتر برد و با طرح "عالم میانی یا مثالی" که حد واسطی میان عالم معقول و محسوس صرف است، آفاقی تازه‌تر بر روی حکمت ارسطویی-یونانی حاکم بر جهان اسلامی نیز گشود.^{۲۶} این سه رساله که علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری عمیقاً وابسته به هم و به مثابه سه ضلع یک مثلث واحدند، شأن و جایگاهی دیگر به ابن سینا بخشیدند و باعث پیدایش رویکردی تازه درباره تجربه‌های معنوی و قدسی شدند و بر پاره‌ای از مهم‌ترین متفکران مسلمان تأثیراتی عمیق و ماندگار گذاشتند که از جمله آنها سهرودی، غزالی و عطارند. در عین حال، برخی محققان در تأثیرگذاری رسائل رمزی سه‌گانه ابن سینا بر سهرودی و غزالی و عطار و میزان این تأثیر تردیدهایی دارند. از جمله نالینو می‌نویسد: "قد بیتنا فی جلاء و وضوح أنّ هذه الحکمة المشرقیة مختلفة اختلافاً شديداً عن حکمة الاشراق ای عن مذهب السهرودی المقتول."^{۲۷}

ابن سینا در ابتدا وانتهای رساله‌های خود انگیزه‌ها و اغراض خود را از نوشتن چنین رسائلی یاد کرده و از جمله می‌گوید که این شیوه کار رویکردی است که فقط برادران حقیقت زبان آن را درمی‌یابند و بیگانگان و ناآشنایان از فهم آن درمی‌مانند. و به همین سبب است که گویندگان و روندگان از گزند بدخواهان در امان می‌مانند. از همین رو، بوعلی از کسی که آغاز به خواندن این رسائل یا اقدام به رهسپاری این منازل کرده است به اصرار و الحاح می‌خواهد که این گفته‌ها را از نااهلان و کم‌خردان دور نگه دارد. مثلاً در آخرین بند/شارت (پایان نمط دهم) به صراحت می‌گوید:

ای برادر، من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدم‌های پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرت که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بی‌دین که مگسان ناتوان این میدان‌اند پاس دار. اگر کسی یافتی که پاک‌طینت و آدم درستی باشد و زود به طرف وسوس نمی‌شتابد و با چشم رضا و خوشنودی و صدق به حق می‌نگرد،

^{۲۶} کربن، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ۱۳-۷۳، ۷۷ و ۴۴۹.

^{۲۷} بدوی، *ارسطو عند العرب*، ۲۸۹؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، "مقدمه"، در عطار نیشابوری، *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: سخن، ۱۳۸۴)، ۲۸۹؛ ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶)، ۲۶۳.

پس هر چه خواست به تدریج و جزء جزء و تکه تکه در اختیار او بگذار ...
اگر این علم را شایع یا ضایع کنی، خدا میان من و تو حاکم خواهد بود.^{۲۸}

همین نکته‌ها را در آغاز رساله‌الطیر هم می‌آورد و از نبود "دوستان خالص و برادران حقیقت که در دوستی درست و راست باشند و خود را به زمانه نفروشد و زنگار رشک از دل‌های دوستی خویش بزدایند" می‌نالد و توصیه‌هایی اکید مبنی بر پوشش راه و مرام خویش می‌کند، از جمله اینکه "مثل مور آهسته بروید تا کسی صدای پای شما را نشنود، مثل مرغان پرنده یا شب‌پره زندگی کنید و آشیان در جایی نگیرید و به روز بیرون می‌آیید تا گرفتار دشمن نشوید."^{۲۹}

این نکته‌ها بسیار شبیه وصایای مؤکدی است که شیخ اشراق و غزالی و عطار در لابه‌لای آثار خود آورده‌اند و به جد توصیه می‌کنند که این گفته‌ها و حقایق را باید از اغیار و کم‌ظرفیتان دور نگه داشت، چرا که بیم جان می‌رود. عطار در منطق‌الطیر درباره همین مفاهیم می‌سراید:

من کیم آن را که شرح آن دهم
ور دهم آن شرح خط بر جان نهم^{۳۰}

به نظر می‌رسد که در میان متفکران و عارفان جهان اسلام، عین‌القضات بیش و احتمالاً پیش از همه به این ساحت کلام شیخ‌الرئیس پی برده است که صریح و بی‌پرده از آن وجهه مغفول ابن‌سینا پرده برمی‌دارد که

ای دوست، در رساله‌اضحوی مگر نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر—رحمة الله علیه—پیش بوعلی سینا نوشت که دلّنی علی الدلیل. فقال الرئيس ابوعلی فی الرسالة علی الطريق الجواب: الدخول فی کفر الحقیقی والخروج من الاسلام المجازی... فقال ابوسعید: اوصلتني هذه الكلمات الی ما لا اوصلنی الیه عمر مائة سنة عباده [یعنی این کلمات مرا به جایی رساند که با صد سال عبادت بدان نمی‌رسیدم]... اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود. اگر چشیده بودی، همچنان که بوعلی و دیگران مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان

^{۲۸} ابن‌سینا، رساله‌الطیر، تصحیح تقی پورنامداریان (تهران: سخن، ۱۳۹۲)، ۴۹۲.

^{۲۹} ابن‌سینا، رساله‌الطیر، ۱۱۷.

^{۳۰} فریدالدین عطار، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: سخن، ۱۳۸۴)، ۴۳۵.

خلق، اما صد هزار این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده است راه بی‌راهی را.^{۳۱}

به هرروی، ابن سینا با طرح حکمت مشرقی و خصوصاً رسائل رمزی و بالاخص شخصیت و زبان نمادین پرندگان سه هدف بسیار مهم را پی گرفت: ۱. افق معرفتی جدیدی در جهان اسلام گشود و فلسفه عقل‌گرایی مشایی یونانی را از خرسندی و بسندگی به مبانی صرفاً منطقی و عقلانی رها کرد و ارتقا داد؛ ۲. مبانی نظری جهان آرمانی و جامعه مطلوب خویش را به صورتی فشرده و موجز در یک سه‌گانه مرتبط مطرح ساخت ۳. ژانر یا نوع ادبی قصه‌های نمادین و مخصوصاً پرنده‌نامه‌نویسی (رسالة الطیر) را در جهان اسلامی-ایرانی رواج داد.

جایگاه و دامنه تأثیر

در این ژانر جدید، رسالة الطیر بیش از همه بر متفکران دیگر، خصوصاً در قلمرو شرقی خلافت اسلام، اثر گذاشت. به سبب اهمیت این رساله و تأثیراتش بر سهرودی و غزالی و عطار، اندکی از ویژگی‌های ساختاری و محتوایی آن را برمی‌رسیم و با رسالة الطیر غزالی و منطق الطیر عطار مقایسه می‌کنیم.

اینکه نگاه رمزبنیاد ابن سینا و ساختار رسائل سه‌گانه او بر متفکران بعدی تأثیر بسیار نهاد-علاوه بر گواهی صادق خود آثار در هر دوسو-نکته‌ای است پژوهشگران بسیاری تأیید کرده‌اند. گفتنی است که علی‌رغم گفته نالینو، شیخ اشراق هم در صورت و هم در محتوا و هم در روش بیشترین تأثیر را از مبانی حکمت مشرقی ابن سینا پذیرفته است.^{۳۲} شیخ اشراق اگرچه با توسل به تمثیلات و حکایات و گه‌گاه بیان مستقیم تبیین مراحل و اهداف به عمق معنایی رسائل رمزی پورسینا بسیار افزوده، اما در نهایت از چارچوب ساختاری و محتوایی ابن سینا چندان فراتر نرفته است. او به تلمیح و گاه به صراحت اقرار کرده است که رساله‌های رمزی او ادامه رسالات رمزی ابن سیناست. در آغاز رساله قصه عربی خویش آورده است که

اما بعد، چون داستان حی بن یقظان را خواندم، هرچند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است، آن را عاری یافتم از

^{۳۱} ابوالمعالی عین‌القضات همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران (تهران: منوچهری، ۱۳۷۲)، ۳۴۹-۳۵۰.
^{۳۲} کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ۳، ۲۱ و ۱۳۸؛ نصرالله پورجوادی، اشراق و عرفان (تهران: سخن، ۱۳۹۲)، ۵، ۳۱ و ۱۵۸؛ تقی، دو بال خرد، ۱۴۱-۱۴۳ و ۱۴۷.

تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم یعنی طامۀ کبری که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون، و هم در داستان *سلامان و ابدال* که گوینده قصۀ *حی بن یقظان* آن را پرداخته، پوشیده آمده است. رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رسالۀ *حی بن یقظان* بدان اشارتی نیست، جز در پایان کتاب آنجا که آمده بود که «یکی از مردمان به نزدیک وی شود» تا پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن شیوۀ داستانی به نام قصۀ غربت غریبه برای بعضی دوستان بزرگوار بپردازم.^{۳۳}

در اینجا، سهرودی به صراحت هم وجود آثار رمزی ابن سینا را تأیید می‌کند و هم به نوعی خود را شارح و متمم شیوۀ شیخ‌الرئیس در این نوع خاص ادبی می‌داند. او بعدها با ترجمۀ *رسالۀ الطیر* ابن سینا در گسترش این نگاه و شیوۀ کار بوعلی می‌کوشد و احترام خود را به او نشان می‌دهد.^{۳۴}

تأثیرات ابن سینا بر ذهن و زبان سهرودی به‌ویژه در آثار روایی و رمزی او بسیار است و طرح آنها مجالی فراخ‌تر می‌طلبد. محققان به برخی جنبه‌های آن اشاره کرده‌اند.^{۳۵} هدف تأکید بر نقش سهرودی در انتقال این میراث و مخصوصاً نشان دادن تأثیر ابن سینا بر *منطق الطیر* عطار از طریق سهرودی است. غزالی هم بی‌تردید زیر نفوذ شدید ابن سینا در این حیطه و یکی دیگر از مجاری اصلی انتقال میراث ابن سینا به عطار است.

ابن سینا با تأمل در مجموع میراث گذشته، طرحی برای رسائل رمزی و به‌ویژه *رسالۀ الطیر* خویش ریخت که الگویی همیشگی برای نگارش این نوع ادبی در جهان اسلام شد، هم برای موافقان راه و اندیشه او و هم در دستان مخالفان او. در واقع، همه کسانی که بعد از ابن سینا آمده‌اند و به نوعی آرمان یا ایده‌ای داشته و خواسته‌اند آن را در هیئت پرندۀ نامه‌ای تجسم بخشند، خواسته یا ناخواسته پیرنگی داستانی همچون بوعلی سینا را به کار گرفته‌اند.^{۳۶}

نکتۀ بسیار قابل تأمل آن است که علیرغم پراکندگی ظاهری سه رسالۀ او و پراکندگی

^{۳۳} شهاب‌الدین سهرودی، *عقل سرخ*، تصحیح تقی پورنامداریان (تهران: سخن، ۱۳۹۲)، ۱۱۱.

^{۳۴} کرین، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ۱۴۴؛ سهرودی، *عقل سرخ*، ۳۹۹.

^{۳۵} تقی پورنامداریان، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی* (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶)، ۴۳۰-۴۳۱.

^{۳۶} بدوی، *ارسطو عند العرب*، ۲۹۳.

ساختار ظاهری *رساله الطیر*، هم سه رساله منطقاً و مفهوماً متمم و مکمل هم‌اند و هم *رساله الطیر* با ظاهری پریشان‌نما و پراکنده مثل قرآن و دیوان حافظ،^{۳۷} در ژرفا به هم پیوسته است و در حقیقت معنایی واحد را دنبال می‌کند. کُربن و پورنامداریان هم به جدّ بر این باورند که سه رساله رمزی در حقیقت سه ضلع یک مثلث واحد به شمار می‌روند، بدین صورت که الف. در *حی بن یقظان* سالک موقعیت خود را و غربت خود را درمی‌یابد؛ ب. در *رساله الطیر* برای رهایی اقدام به عمل می‌کند و به درگاه ملک می‌رسد، اما بند برپای برمی‌گردد؛ ج. در *سلامان و ابسال*، با مرگ ابسال نفس سالک به کمال معنوی خویش و پایان سرنوشت خود که بازگشت به شرق است نایل می‌شود، بی‌بقایایی از بند برپای.^{۳۸} پورنامداریان از این هم فراتر می‌رود و سه‌گانه عطار را نظیرهای بر سه رساله شیخ‌الرّییس می‌داند و می‌نویسد: *”الهی‌نامه و منطق الطیر و مصیبت‌نامه نوعی نظیره‌سازی محض در مقابل سه رساله رمزی ابن سینا [یعنی] حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال است که همانند آنها سه مرحله از سیر و سلوک روحانی را از نظرگاه عرفانی با توجه به سه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت باز می‌نماید.”*^{۳۹} شکوفه تقی هم به صراحت *رساله الطیر غزالی* را نظیره مستقیم *رساله الطیر ابن سینا* می‌داند، هرچند بر آن است که قصه غزالی در برابر آن رساله فروغی ندارد.^{۴۰} پیرنگ این رساله‌ها ممکن است در برخی اجزاء و حتی بسیاری اهداف و اغراض تفاوت‌هایی با ابن سینا داشته باشد، اما طرح کلی و ساختمان قصه همان است که بوعلی در *رساله الطیر* کوتاه خود پی انداخته است. پژوهشگرانی مثل پیترو هیث و هانری کربن ساختار رساله بوعلی را سه بخشی و شامل مقدمه و متن داستان و مؤخره دانسته‌اند، اما برخی دیگر با نگاهی دیگرگون ساختمان آن را چهاربخشی و شامل وصیت، حدیث، رسالت و برائت دانسته‌اند و بخش وصیت را هم با تکیه بر نمادشناسی حیواناتی که در ابتدای رساله نام برده می‌شود دربرگیرنده‌ی نه مقام می‌انگارند و برای هر کدام از این حیوانات تأویلی متناسب با اهداف ابن سینا در سلوک نمادین پرندگان ذکر می‌کنند. این حیوانات عبارت‌اند از خارپشت، مار، کرم، کژدم، پرنده، شترمرغ، افعی، سمندر و خفاش و نه مقام مساوی با عدد کوه‌هایی هم هست که مرغان ابن سینا در *رساله الطیر* در سفر روح پشت سر می‌گذارند تا به شهر

^{۳۷} تقی، دو بال خرد، ۱۹۶.

^{۳۸} کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ۲۵؛ پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۴۱۳-۴۱۵.

^{۳۹} پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۴۲۳؛ انشالله رحمتی، “مقدمه”، در ابن سینا و تمثیل عرفانی، ۱۴۴.

^{۴۰} تقی، دو بال خرد، ۱۹۳.

ملک اعظم برسند و آن نه‌گانه‌ها همان مقامات عارفان است که به صورت روشن‌تری در نمط‌های انتهایی/اشارت و تنبیهات/شیخ و آثار دیگر او تبیین و تفسیر شده‌اند.^{۴۱}

نکته بسیار مهمی که درباره ساختار این پرنده‌نامه‌ها باید در نظر داشت این است که با وجود شباهت‌های ظاهری در ساختار رساله الطیرها، فقط رساله ابن سیناست که مراحل پیمایش کوه‌های هشت یا نه‌گانه در آن با جهان‌نگری و وجودشناسی ویژه ابن سینا هم‌خوان است. پیرنگ رساله بوعلی با تکیه بر هیأت بطلمیوسی و مخصوصاً نظریه صدور و فیض، یعنی نحوه پیدایش موجودات و عقول از صادر و عقل اول و امتداد آن تا عقول عشره، معقول و منطق‌مدار می‌نماید، حال آنکه مراتب هفت یا هشت یا نه‌گانه در رساله غزالی و منطق/الطیر عطار که خود را مبرا و بر کنار از چنین نگاه جهان‌شناختی و آن نحوه صدور می‌دانند، بی‌ارتباط و مبهم به نظر می‌آید.

همچنین، ظاهراً صحبت از انسانی که از طریق سلوک عقلی نظری و عملی می‌تواند به مقام خدایی برسد، نخستین‌بار به صورتی مستدل و مستند در اثر سترگ ابن سینا، شفا، به میان کشیده شده است و این البته غیر از آثار تمثیلی و رمزی شیخ‌الرئیس است که در هیئت پرنده، آدمی را به عقل فعال پیوند می‌دهد و همسان و همسو با حق می‌سازد. محض نمونه، بوعلی در پایان شفا درباره انسان کمال یافته می‌نویسد: ”و من اجتمعت له معها [= حکمت عملی] الحکمه النظریه، فقد سعد، و من فاز مع ذلک بالخواص النبویه، کاد ان یصیر رباً انسانياً و کاد ان تحل عبادته بعد الله تعالی و ان تفوض الیه امور عبادالله و هو سلطان العالم الارضی.“^{۴۲} این خدای انسانی یا انسان خداگونه به هر معنایی که باشد حتی متفاوت با اناالحق حلاج و سبحانی بایزید-باز هم می‌تواند الگویی کامل برای طرح‌هایی باشد که بعدها در آثار رمزی کسانی مثل عطار بسیار بال‌و‌پر می‌گیرد و غایت همه واحد یا مشابه است.

سه اثر رساله الطیر ابن سینا، رساله الطیر غزالی و منطق/الطیر عطار اگرچه از نظر ساختار و شاکله ظاهری همسان و همسو به نظر می‌رسند، اما از منظر اهداف و غایات و کارکردها تفاوت‌ها و تمایزهای بسیار عمده‌ای با هم دارند که ابتدا به پاره‌ای از همسانی‌ها و شباهت‌ها و سپس به تفاوت‌ها و تمایزهای آنان به اختصار تمام اشاره می‌کنم. ابن سینا از جهات عمده‌ای بر پرنده‌نامه‌های پس از خویش تأثیراتی بسیار مهم نهاده است که از جمله آنها پی‌اندازی ساختار اصلی این سنخ از حکایت‌های

^{۴۱} تقی، دو بال خرد، ۸۵ و ۱۱۰.

^{۴۲} ابن سینا، رساله الطیر، ۵۰۸.

تمثیلی است. اجزاء و عناصر اصلی روایت و آغاز و انجام آن در همه رساله‌هایی که بعداً پیدا می‌شود تحت تأثیر الگوی سینیوی است. تشبیه و تمثیل روح به پرنده و سالکان به ارواح یا پرنده‌هایی که با سلوک می‌توانند “خداگونه” یا به گفته خودشان “رباً انسانی” شوند نیز با قلم او بسیار ممتاز نمایانده می‌شود و اساساً طرح بنیادین عبور سالک از گردنه‌های چندگانه (همان عقول افلاکی و رسیدن به عقل فعال یا عنقا یا سیمرغ) و درک محضر یا وصل او نوعی دیدگاه نوافلاطونی محض و همسو با جهان‌نگری بوعلی است. در حقیقت، بوعلی برای اولین بار تعریف دقیق و قابل تأملی از عارف و تفاوتش با زاهد و عابد به دست می‌دهد و از منازل و آفات سلوک و قلمرو طیران عارف و گذر از مراتب چهارگانه تا حد وصول مطلوب سخن می‌گوید.^{۴۳}

برای شناخت نقش و تأثیر ابن‌سینا در این حیطه و به‌ویژه تأثیر او بر عطار از دو شخصیت مهم نباید غافل بود، یکی سهرودی و دیگری سنایی. پورجوادی به بخشی از این تأثیرات بر سنایی، خصوصاً در حوزه قصاید و سیر/العباد و تا حدودی حدیقه/الحقیقه، اشاره کرده و در چند کتاب خویش بدان‌ها پرداخته است. از جمله می‌گوید: “عناصر داستان عطار و بسیاری از مفاهیم و رموزی که به کار می‌برد شبیه به سیر/العباد سنایی است و بدون شک، عطار تحت تأثیر سنایی بوده و من غیر مستقیم تحت تأثیر ابن‌سینا.”^{۴۴} در جایی دیگر با صراحت بیشتر می‌نویسد: “داستان پرواز مرغان به طرف جزیره سیمرغ (= عنقا در رساله غزالی) که عطار از آن به شکل داستان اصلی منطق/الطیر استفاده کرده است، در اصل متعلق به متفکر بزرگ نوافلاطونی در عالم اسلام یعنی ابوعلی سیناست. این تمثیل عرفانی—فلسفی را ابتدا احمد غزالی سعی کرده است دینی و اسلامی کند و عطار هم از همین صورت دینی شده استفاده کرده است.”^{۴۵}

هانری گُربن، شکوفه تقی، پورنامداریان و ابراهیمی دینانی و دیگران هم به ساحت‌هایی از این اقتباسات و شباهت‌ها اشاره کرده‌اند.^{۴۶} به این ترتیب، ساختار و طرح اصلی رساله/الطیر غزالی و منطق/الطیر عطار در کلیت بر طبق الگوی پورسیناست، هرچند بوعلی در مقام فیلسوف بزرگ عقل‌محور و غزالی در کسوت فقیه متکلم صوفی مشرب

^{۴۳} ابن‌سینا، رساله/الطیر، ۴۴۰-۴۴۲.

^{۴۴} پورجوادی، اشراق و عرفان، ۱۶۰.

^{۴۵} پورجوادی، اشراق و عرفان، ۱۹۷.

^{۴۶} گُربن، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ۳۴۹؛ تقی، دو بال خرد، ۵-۷؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ۱۵۵-۱۵۸، پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۴۲۰-۴۲۳.

و عطار در جایگاه عارفی سوخته‌جان و عاشق اهداف و انگیزه‌هایشان ناچار در نوشتن رساله تفاوت‌هایی داشته است. بدین معنا که گرچه در هر سه رساله مرغانی جمع می‌شوند و گریوه‌ها و بیابان‌ها و وادی‌هایی را با آرمان‌ها و آمالی خاص طی می‌کنند و سرانجام به حضور موعود خویش راه می‌یابند، اما انگیزه‌ها و نوع رفتن‌ها و منزل‌ها و گردنه‌هایی که پشت سر می‌گذارند و نحوه حضور و جنس و سنخ خواسته‌هایی که دارند و رفتار و گفتار و نوع نگاه و گفتمان و کرداری که موعود (سیمرغ یا عنقا) و عمالش با مرغان سالک به جا می‌آورد، تفاوت‌ها و تمایزهای عمده‌ای دارد که نفس این کنش‌ها و واکنش‌ها و گفت‌وگوها بهترین و استوارترین نشانه‌ها و نمادها برای تبیین و تعلیل اغراض و اهداف هر سه است.

اشتراکات و تمایزهای محتوایی و کارکردی

انگیزه و هدف اصلی بوعلی تغییر اخلاق و عادات اجتماعی از طریق عقل با تمسک به عمل جمعی بود. در رساله او هیچ‌کس رهبر نیست؛ همه باهم می‌روند و با هم از درگاه ملک همراه با رسول ملک بازمی‌گردند. در آغاز هم، همگی با هم بندهای وجود خویش را درمی‌یابند و با الگوگیری از هم و با همیاری هم به گسیختن بند می‌پردازند: ابتدا سر را از بند بیرون می‌کشند، چراکه تا فکر و خرد رها و آزاد نشود، امکان رهایی انسان نیست. سپس، با هم گردنه‌ها را طی می‌کنند و به صورت جمعی با ملک گفت‌وگو می‌کنند و در نهایت هم بند بر پای با همدیگر برمی‌گردند.

در رساله الطیر بوعلی، هدف سلوک مرغان "فنا" نبوده و اساساً اصلی با نام فنا مطرح نیست. هدف دیدار است و پرسش برای گشودن بند و بازگشت برای پی‌ریزی نوعی زندگی معقول و متعالی از طریق نزدیکی به عقل. هسته اصلی تفاوت و تمایز نگاه ابن سینا با غزالی و عطار همین است. ابن سینا هرگز نمی‌خواهد پرندگان در محضر ملک (عنقا یا سیمرغ) فانی شده، از خویش بروند. بلکه برعکس، می‌خواهد مرغان با دیدار او و رفع مشکل‌ها به خود بیایند و خود را بیابند و برگردند و خویش و جامعه خویش را طوری دیگر بسازند. هم از این روست که مرغان سالک در پیشگاه ملک، شرمنده و ورشکسته و عاجز و بیچاره نیستند، بلکه آزادوار و گستاخ با او سخن می‌گویند و عزتمند و سربلند مشکل خویش را عرضه می‌دارند و راه نجاتی می‌یابند و بازمی‌گردند. ملک هم قدرت عمل را از آنان نمی‌گیرد و "بندگشایی" را به خود مرغان و آنی که بند بر پایشان نهاده حواله می‌کند و در عوض، "رسول" خود را همراهشان می‌سازد تا نیروهای خفته و احیاناً از یادرفته آنان را به یادشان آورد و

داستان چنین پایان می‌یابد:

پس به حجره‌ای رسیدیم و چون قدم در حجره نهادیم، از دور نور جمال ملک پیدا آمد. در آن نور دیده‌ها متحیر شد و عقل‌ها رمیده گشت و بیهوش شدیم. پس به لطف خود عقل‌های ما باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرد. لابه‌های خود و رنج‌های خود پیش ملک بگفتیم و قصه‌ها شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم. پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است. و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد و حاجبان بانگ برآوردند که باز باید گشت. از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم. با رسول ملک می‌آییم.^{۴۷}

آنچه از منظر نگاه فلسفی—حکمی ابن‌سینا مهم به نظر می‌رسد و اساساً این رساله را بدان دلیل پی ریخته است آن است که ملک نه فقط از بیهوشی و فناء مرغان خرسند نیست و آنان را به بدان حال رها نمی‌کند، که با لطف خویش عقل‌های آنها را بدیشان بازمی‌گرداند. چرا که عقل محور هرگونه تغییر و تحول در نظام تربیتی سینایی است. مرغان (سالکان) هم نه فقط خوار و شرمند نیستند و تحقیر نمی‌شوند، که خود ملک آنها را به سخن‌گویی گستاخ می‌کند و در واقع پا و پر و دل و جرئت می‌دهد که نترسند و نیرو بگیرند و صمیمانه قصه دردها و رنج‌های خویش را مثل دو دوست باز گویند. ملک انگار از سنخ آنهاست و می‌تواند با هم گفت‌وگو کنند. بگویند و بشنوند، نه اینکه فقط بشنوند و بپذیرند و سکوت کنند. ملک با همه توانایی، بندگشایی و بندزدایی را به خود مرغان سالک وامی‌نهد تا در فرایند عمل به رهایی برسند و صرفاً منفعلانه و بی‌کنش رهایی را تجربه نکنند. مهم‌تر از همه، همه مرغان باید از پیشگاه ملک برگردند و بروند و مرغان در بند را بیاموزند که راه رهایی چیست و ملک هرگز به دست خویش از کسی بند نمی‌گشاید، چون بند را همانجا می‌توان برداشت که نهاده‌اند. رسول ملک همراه مرغان است تا راهگشایی و راهنمایی کند، نه این که تصمیم بگیرد و بند بردارد.

نکته‌هایی هم که ابن‌سینا بعد از پایان داستان از زبان خویش می‌گوید، نوعی تتمیم و تکمیل طرح داستان است برای کسانی که یا هنوز چشم‌اندازی از طرح عجیب او

^{۴۷} ابن‌سینا، "رسالة الطیر"، ترجمه شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی در مقدمه منطق/الطیر، ۱۱۷-۱۱۸.

ندارند یا آن را می‌فهمند، اما این قالب را مناسب برای چنان طرح عظیمی نمی‌بینند و احیاناً پورسینا را متهم به “جنون و پری‌زدگی” می‌کنند و ابن‌سینا راسخ و استوار، جواب این سؤالات مقدر را می‌دهد که هم عقلم برجاست و هم دقیقاً می‌دانم چه می‌کنم. شما باید کمی خود را تغییر دهید تا برسید و دریابید!

به روشنی پیداست که در این رساله، از آغاز تا انجام، نیروی نجات در عقل و عمل جمعی است و هر مرغی (سالکی) می‌تواند با تمسک و توسل به عقل و به‌ویژه بالاتر و والاترین مرتبه عقل مرتبط با حیات، یعنی عقل فعال، پیام‌آور و پیامبر وجود خویش شده، از قید تعیین‌های سنگینی که وجودش را به بند می‌کشد رها شود. از آنجا که آدمی موجودی ذاتاً اجتماعی است و حیطه اعمال اجتماعی عمیقاً به هم وابسته است و نجات و رهایی و نیل به سعادت در گرو عمل جمعی، ناچار باید با هم بکوشند تا به نجات و رهایی برسند. این همان نکته‌ای است که کبوتر طوق‌دار به پرندگان در بند آموخت و از کودکی هم در ذهن بوعلی، از طریق کلیله و رسائل/اخوان‌الصفا، جا گرفته بود که راه رهایی هماهنگی عمل معتدل جمعی است؛ یعنی با هم، هماهنگ و همسو پر زدن و دام را برداشتن و از چنگ صیاد گریختن. این نکته را اخوان‌الصفا علاوه بر داستان کبوتر طوق‌دار بارها در مواضع دیگری از رسائل نیز تکرار می‌کنند. از جمله هر سالکی باید دریابد که “آن یری و یعلم کل واحد منهم انه لا یتم له ما یرید من صلاح معیشة الدنيا و نیل الفوز و النجات فی الآخرة الا بمعونة کل واحد منهم لصاحبه.”^{۴۸} در واقع، آنچه که فروزانفر ضعف رساله ابن‌سینا می‌داند و می‌گوید: “مرغان عطار قصد فنا و اتحاد با حق دارند و در رساله بوعلی فنا معنایی ندارد، بنابراین هدف عطار عالی‌تر است،^{۴۹} با این نگره قوت کار اوست، چرا که فنا و تفرید که برای عارف و اهدافش حسن شمرده می‌شود، همسو با اهداف بوعلی، که پی‌ریزی جامعه‌ای مبتنی بر عقل و عمل اجتماعی است، نبود.

مرغان رساله الطیر برادران غزالی نیز اگرچه همانند مرغان ابن‌سینا به حرکت درمی‌آیند و “بیابان‌های بی‌پایان” و “دریاهای خون‌خوار” را پشت سر می‌نهند، اما مقصود اصلی آنها هم رهایی از بند نیست، بلکه “آرزومندی حضرت ملک” است و “دیدار پادشاهی که هر وقت به درگاه او رویم و حاجت خویش به وی پردازیم.” آنان اتفاق می‌کنند که “هیچ کس زیبنده‌تر از سیمرغ نیست و شرایط پادشاهی وی را

^{۴۸} اخوان‌الصفا و خلان الوفا، رسائل (بیروت: داربیروت للطباعة و النشر، ۱۹۸۳م)، جلد ۴، ۱۴ و ۱۷۰.
^{۴۹} بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار (تهران: هرمس، ۱۳۸۸)، ۱۱۳۲.

میسر است و بس.^{۵۰} حال آن که این خواسته در *رسالة الطیر ابن سینا* در فراز پایانی و در فرایند عمل قصه رخ می‌دهد و مرغان از ابتدا همت و هدفشان ملک نیست. آرام آرام پیش می‌روند و در انتها درمی‌یابند که ملک یا سیمرغ کیست و چیست. از همین روست که برای مرغان غزالی رهایی از بند و رسیدن به آزادی انگیزه اصلی حرکت نیست. انگیزه اصلی ایجاد آرزومندی و اشتیاقی است که رسیدگان و واصلان برای ندیدگان و نرسیدگان مطرح می‌کنند و سپس جستجوی امنیت و انجام بندگی. نهی و منعی هم که هست عملاً حرص مرغان را بیشتر می‌کند و راسخ‌ترشان می‌سازد که حتماً بروند و ببینند چه خبر است که الانسان حریص علی ما مُنْع. در واقع، عمده انگیزه‌ها روانی و عاطفی است و به دل مرتبط است و نه به سر و عقل و اقناع. در نهایت،

پروندگان بر بارگیر همت می‌نشینند و پای در بادیۀ اختیار می‌نهند تا به دریای اضطراب می‌رسند و جمعی عظیم هلاک می‌گردند و گروهی اندک بمانند که و قلیل من عبادی الشکور [سوره ۳۴، آیه ۱۳] و به جزیره ملک آمدند و بر درگاه عزت او نزول کردند و کس فرستادند تا ملک را از آمدن ایشان خبر داد. ملک بر تخت عزت بود در حصار کبریا و عظمت. پس ملک سیمرغ فرمود تا از ایشان پرسیدند: به چه مقصود آمدند؟ گفتند آمده‌ایم تا تو ملک باشی که ایاک نعبد و ایاک نستعین [سوره ۱، آیه ۵] ملک سیمرغ گفت ایشان را بگویید که ما پادشاهیم، اگر شما گوئید و اگر نه و اگر گواهی دهید و اگر نه. و ما را به خدمت و طاعت شما حاجت نیست. باز گردید. پس همگنان نومید شدند و خجل گشتند و متحیر و سرگردان و اندوهگن شدند. و گفتند که اگر چه تو از خدمت ما بی‌نیازی، ما از خدمت و دولت و مملکت تو بی‌نیاز نیستیم. و این درگاه نیازمندان است. ما را به حضرت خود راه ده . . . پیغام ملک باز آمد که: برخیزید و با کلبه ادبار (احزان) خویش شوید که این حضرت حضرت کبریا و بزرگی است. چشم شما طاقت تجلی این حضرت را ندارد، چنان که چشم خفاش را طاقت دیدن خورشید نبود.^{۵۱}

در حقیقت، مهم‌ترین و شاخص‌ترین تمایز کنش/واکنش یا حادثۀ قصه در

^{۵۰} احمد غزالی، مجموعه آثار فارسی/احمد غزالی، تصحیح احمد مجاهد (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ۶۷.

^{۵۱} غزالی، مجموعه آثار فارسی/احمد غزالی، ۸۰-۸۲.

همین جاست که نشان می‌دهد میان طرح و پیرنگ شکلی و ذهنی قصه بوعلی و غزالی چه تفاوت‌ها و تمایزهای عظیمی هست، چرا که در این قصه برخلاف قصه بوعلی، مرغان هم کلام سیمرغ نمی‌شوند و نمی‌توانند مستقیم با ملوک سخن بگویند؛ مرغان هدف از آمدن خود را برداشتن بند و شرح مشکلات روحی و اصطلاحاً بیان قصه خود نمی‌دانند و صرفاً می‌گویند: آمده‌ایم تا تو پادشاه ما باشی و در کنف حمایت تو بمانیم؛ ملک هم از آغاز بزرگ‌ترین و بیشترین تحقیرها را بر این مرغان رنجیده روا می‌سازد و می‌گوید: بود و نبود شما اساساً مطرح نیست، چون شما باشید یا نباشید و بگویید یا نگویید و باور کنید یا نکنید، ما پادشاهیم؛ مرغان ناامید و شرم‌منده و متحیر و سرگردان می‌شوند، به گونه‌ای که نه روی ماندن می‌بینند و نه امکان بازگشتن دارند. رنج در دلشان موج می‌زند و به زاری و عجز مطلق می‌رسند و با ناامیدی تمام دوباره قاصدی می‌فرستند و با الحاح و التماس می‌گویند که تو به ما نیاز نداری، اما ما نیازمند و مهمان توایم. لطف کن و بیچارگی ما را بپذیر و خود را به ما بنما. پس از خوارداشت زبانی و تحقیر مرغان حتی با وجود الحاح و التماس آنها، ملک دگر بار به تحقیرشان می‌پردازد که برخیزید و به کلبه ادبار و احزان و بدبختی خود بروید، چرا که شما خفاشان طاقت دیدن خورشید را ندارید. همگی به یک‌باره نومید و مدهوش می‌شوند و کأس یأس و لباس افلاس می‌نوشند و می‌پوشند و چون خوب خُرد و خمیر و له می‌شوند و قدر بی‌قدری خویش را درمی‌یابند، سلطان از سر لطف و کرم، نه به سبب شایستگی و لیاقت مرغان، به آنان تفقد و توجهی می‌کند، چرا که بارگاه او درگاه نیازمندان و محتاجان و مسکینان و درویشان و بی‌کسان است. در نهایت مرغان آرام می‌گیرند و لباس شادی می‌پوشند و پیش تخت ملک صف می‌زنند و به خدمت وی می‌ایستند و مقرب پادشاه می‌شوند.

این تصویر نشان می‌دهد که فاصله همچنان باقی است و گفت‌وگوی همدلانه و صمیمیتی در کار نیست، چرا که سیمرغ بر تخت است و با فاصله، و مرغان مورد لطف سلطان هم نه هم‌طراز و رودررو، که پیش تخت او به صف و برای خدمت ایستاده‌اند؛ بادا که بیشتر از زمره نزدیکان او شوند.

مقایسه این دو صحنه و نحوه تعامل ملک با مرغان نشان می‌دهد که هرچه بوعلی به مرغان عزت می‌بخشد و آنها را همسان و هم‌صورت ملک می‌سازد تا به حدی که می‌توانند صمیمی و گستاخ و بی‌دغدغه و اضطراب حکایت حال خویش بگویند و در حقیقت آسمان و زمین، انسان و رب و ملک و ملکوت و غیبت و شهادت به

یک میزان ارج و ارزش بیابند، در روایت غزالی رابطه برعکس می‌شود و یک سر ترازو پیوسته بالا و بالاتر می‌رود و سر دیگر آن ناچار فرو می‌آید و فروتر می‌افتد، به گونه‌ای که انگار هیچ نسبت و تناسبی میان آنها نمی‌ماند. این امر از آنجاست که محمد غزالی — برادرش احمد — متکلم و فقیه اشعری است که در ایده و عقیده‌اش، خدا قادر مطلق است که هیچ نیازی به خلق و مردم ندارد و بود و نبودشان پیش او یکی است و طاعت و خدمت و عبادتشان هم پیشیزی از نگاه او نمی‌ارزد و به تعبیر سعدی، گر جمله کائنات کافر گردند / بردامن کبریا نشیند گرد. او پادشاهی است که هر گاه و هر گونه که بخواهد می‌کند و همه کارهای او خوب است و اصلاً هیچ بدی در افعال او راه ندارد و جهان به همین صورت بهترین نظام ممکن است و به تعبیر صریح غزالی در جای دیگر، لیس فی الامکان ابداع مما کان.^{۵۲}

هم انسان و هم مرغان قصه جای هیچ گونه اعتراض و چون و چرا ندارند، چرا که در برابر او اصلاً به شمار نمی‌آیند و دیده نمی‌شوند و اگر هم دیده شوند، رأی و نظر و قولشان هیچ ارزش و احترامی ندارد که ملک یا سلطان بخواهد آن را ملاک و معیار سازد. اصل اوست که هست و پادشاست، چه شما بگویید و چه نگویید و چه بخواهید و چه نخواهید. راز موفقیت شما نه گفت و گو و خردورزی و تعامل، که عجز و ضعف و شکست و نیاز است در برابر سلطان و سلطه عظیم او. خلیفگان زمین و خلیفه عباسی زمان هم یا عین اوهستند یا سایه او که نباید و نمی‌تواند به پرسش کشیده شود. بندگان و رعایا کیستند که بپرسند و بگویند که این چون است و آن چون، و شرح قصه و غصه دل دهند.

پیداست که زیرساخت مفهومی قصه به تصویری برمی‌گردد که ابن سینا و غزالی از آسمان و زمین یا خدا و جامعه (حکومت) و نوع رابطه آنان دارند و بر همان مبنا طرح قصه خویش را می‌ریزند. این نگره نماد یا تمثیلی است که باید بر پایه آن در زمین و روی خاک هم جامعه و حکومتی ساخت و بر مبنای آن آدمیان را پرورد. بوعلی واسطه‌ها و فاصله‌ها را به قدری کم می‌کند که فرد با تکیه بر عقل خویش و رشد و پرورش آن در دو حیطه عملی و نظری و سپس اتصال به عقل فعال مستقیماً خبردار و خبرگیر می‌شود و در اوج آن حتی نیاز به رسول و فرستاده هم از میان می‌رود.^{۵۳} حال آنکه در رساله غزالی، فاصله همواره برقرار می‌ماند و در نهایت، سالک است که

^{۵۲} محمد غزالی، *احیاء علوم الدین* (دمشق: عالم الکتب، بی‌تا)، ۱۴ و ۲۳.

^{۵۳} ابن سینا، «رساله الطیر»، ۱۱۸؛ ابن سینا، *رساله الطیر*، ۱۲۱.

خادم یا مقرب خوبی برای درگاه ملک می‌شود. ثمرهٔ سلوک در اولی نوعی رهایی و اعتدال از طریق تقویت عقل در فرایند عمل اجتماعی است، حال آن در دومی، عقل تقریباً هیچ‌کاره است. بنیاد کار عجز و نیاز و شکستگی و خدمت سالک و لطف و مرحمت خاص ملک است. تفاوت عمدهٔ کارایی و کارکرد در هر دو رساله به همین نتیجه‌گیری بازمی‌گردد که خود محصول نظام فکری بوعلی و غزالی در خصوص جامعه و حکومت و شیوهٔ تربیت انسان‌هاست.

عطار اما نه متکلم و فقیه اشعری صرف است و نه حکیم خردگرای محض، عارفی است بیشتر در بند دل و خواهش خویش که نه می‌خواهد رابطهٔ جهان و جامعه را بر مبنای عقلی آزاد و خودبنیاد تبیین کند و نه در پی آن است که این رابطه کاملاً بر پایهٔ نوعی دستگاه دین‌مدار خاص تفسیر شود؛ هرچند میانی فکری و ناخودآگاهش بیشتر زیر نفوذ عقاید اشعری است و به همین سبب، دیدگاهش در پایان منطق/طیر به غزالی نزدیک‌تر است تا ابن‌سینا. اگرچه عطار در اینجا هم مانند کل آثار و افعال واحوالش کاملاً دل‌داده و سرسپردهٔ یک فرد یا یک اثر نیست و طبق سنت مألوفش دست به ترکیب و تلفیق می‌زند و موضوعات و نگره‌های تازه‌ای را نیز به میان می‌آورد.

منطق/طیر عطار در ساخت کلی خود، یعنی جمع آمدن مرغان و جستجوی رهایی و سلطان و گذار از گردنه‌ها و صحراها و صحنهٔ مهم دیدار در پایان، بی‌تردید زیر نفوذ و نگاه پورسیناست و در نام نهادن موضوع جستجو و طلب در آغاز کار و شیوهٔ راهی شدن مرغان و خصوصاً نحوهٔ برخورد سیمرغ و مرغان بسیار تحت تأثیر نگاه غزالی‌ها. اما در هر دو حیطه مقلد و پذیرای صرف نیست و تغییراتی عمده در ساخت و محتوای قصه می‌دهد. از جمله اینکه با توسل و تأسی به سهروردی و مجموعهٔ میراث او، ابتدا وصفی بلیغ و بسیار مؤثر و معنادار از سیمرغ در آغاز داستان می‌آورد و قاف و هدهد و سلیمان را به میان می‌کشد و قصهٔ خود را از هر دو رسالهٔ پیشین متمایز می‌سازد. سهروردی در آغاز رسالهٔ صفیر سیمرغ می‌گوید:

روشن‌روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک
آشیان خود بگوید و به منقار خود پر و بال خود بر کند و قصد کوه قاف کند،
سایهٔ کوه قاف بر او افتد به مقدار هزارسال — این زمان که این یوماً عند ربّک
کألف سنة مما تعدون و این هزارسال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم
است از مشرق لاهوت اعظم — در این مدت سیمرغی شود که صفیر او
خفتگان را بیدار کند. و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس

برسد، ولیکن مستمع کمتر دارد. همه با وی اند و بیشتر بی‌وی‌اند:

با مایی و با مانه‌ای
جانی از آن پیدا نه‌ای

و بیمارانی که در ورطه علت استسقا و دق گرفتارند، سایه او علاج ایشان است و مرض را سود دارد و رنگ‌های مختلف را زایل کند. و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش، و بپرد بی‌پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد. و در مشرق است و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغول‌اند و او از همه فارغ. همه از او پُر و او از همه تُهی. همه علوم از صفیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن از صدا و رنات او بیرون آورده‌اند:

چون ندیدی همی سلیمان را
توچه دانی زبان مرغان را^{۵۴}

سهروردی در بسیاری از مکتوبات خود و از جوانب گوناگون به طرح ویژگی‌های سیمرغ و هدده می‌پردازد چنان که در رساله غربت غربیه می‌گوید: “هدده در آمد و در منقارش رقعهای.”^{۵۵} دیده می‌شود که عناصر اصلی قصه عطار به صورتی فشرده و موجز در آغاز رساله سهروردی آمده است، هرچند عطار یکسره و خام آن را به کار نگرفته و داستان خود را در عین حال که با ترکیبی موفق از سه شخصیت ساخته، رنگ و بوی خود را نیز بدان داده است، زیرا در رساله ابن سینا و غزالی، جایگاه سیمرغ (ملک/عنقا) در کوه قاف نیست. در رساله بوعلی اساساً صحبت از مکان مشخصی که ملک آنجا باشد نیست، بلکه “بر سر هشتم کوه” شهری است و در آن شهر کوشکی و صحنی است و در درون صحن حجرهای است که ملک در آنجاست.^{۵۶} در رساله غزالی هم ملک سیمرغ در جزیره عزت و شهر کبریا و عظمت است.^{۵۷} حال آنکه عطار با هوشیاری بسیار اولاً به سیمرغ مکانی معین می‌دهد و ثانیاً، آن مکان مشخص را “قاف” برمی‌گزیند که تناسب‌های لفظی و معنوی و معنایی و اسطوره‌ای آن از هر دو

^{۵۴} سهروردی، عقل سرخ، ۱۴۵-۱۴۶.

^{۵۵} تقی پورنامداریان، دیوار با سیمرغ (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۶)، ۷۶-۷۷؛

پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۳۲۳-۳۲۴.

^{۵۶} ابن سینا، رساله الطیر، ۱۲۰-۱۲۱.

^{۵۷} غزالی، مجموعه آثار فارسی/احمد غزالی، ۷۸.

رساله پیشین غنی‌تر و قوی‌تر است و البته در این عمل—چنان که پیداست—وام‌دار سهروردی است.

تبدیل سی مرغ به سیمرغ در ایده عطار هم—که در کلام سهروردی به صورت دگردیسی دهد به سیمرغ آمده—نخستین بار در رساله صفیر سیمرغ مطرح می‌شود، با این تفاوت که عطار مسئله را صورتی عام می‌بخشد و هر مرغی، و نه فقط دهدد، را که سلوک کند و با توفیق وادی‌های هفت‌گانه را طی کند، شایستگی سیمرغ شدن می‌بخشد. این ویژگی عمده کار عطار است که علاوه بر رویکرد ویژه او در کارکرد عرفان و مفاهیم عرفانی، در زبان و بیان و ساخت و محتوای قصه‌های او هم خود را می‌نماید. به سیمرغ رسیدن کار هر مرغی است که قصد قاف کند و از خویش بدر آید و به تعبیر سهروردی، ترک آشیان کند و به منقار خود پر و بال بر کند و قصد کوه قاف کند و نه فقط دهدد.

توصیفات عطار از سیمرغ در آغاز منطق/طیر بسیار نزدیک است به آنچه سهروردی در آغاز رساله صفیر سیمرغ آورده است، یعنی مجموعه‌ای از صفات پارادوکسیکال پُرمعنی مثل پرواز بی جنبش، پریدن بی پر، نزدیکی بی قطع اماکن، و همه با وی‌اند و بیشتر بی‌وی‌اند، پر بودن همه از او و او از همه خالی، و با مایی و بی‌مانه‌ای، و به‌ویژه تعبیر ”همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد و همه علوم از صفیر این سیمرغ است.“ عطار با تردستی تمام اینها را در آغاز منظومه خویش به کار می‌گیرد:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نان او سیمرغ، سلطان طیور
او به ما نزدیک و ما زو دورِ دور

...

در میان چین فتاد از وی پری
لاجرم پُرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت
هر که دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستانِ چین‌ست
اطلبوا العلم ولو بالصین از این‌ست

گرنگستی نقش پر او عیان
این همه غوغا نبودی در جهان
این همه آثار صنع از فرّ اوست
جمله انمودار نقش پرّ اوست^{۵۸}

عطار افزون بر وصف‌های عامی که همچون سهروردی برای سیمرغ آورده است، در بخش آخر تغییر عمده‌ای به کلام داده است. سهروردی همه علوم بشری و سازها و آوازهای موسیقی را مستخرج از صغیر سیمرغ می‌داند، حال آنکه عطار تمامی نقش‌های وجود را زاده پری از پرهای سیمرغ می‌انگارد. در نگاه عطار، نه فقط علوم و اصوات که همه آثار صنع از فرّ همان یک پر سیمرغ است؛ پری که اگر بر هستی نمودار نمی‌گشت؛ جهان از هر غوغایی خالی بود. حتی دانش‌ها هم به تأویل عطار جلوه‌ای از همان نقش جادویی پر سیمرغ است و نیز موسیقی و دیگر هنرها. عطار در این مقام البته دست به ابتکاری غریب می‌زند و برای روزآمد کردن اندیشه‌اش، ادعا می‌کند که آن پر اکنون و الان هنوز موجود است و در نگارستان چین نگهداری می‌شود و مراد پیامبر اسلام که «دانش را بجوید و گرچه در چین باشد» همین است که بروید و راز در رمز آن پر را دریابید. هر کس نقشی از آن پر دید یا برگرفت، کاری درخور برای خویش در گرفته است.

عطار با این نگره علاوه بر اینکه مرزهای اعتباری و جغرافی وجود را درمی‌نوردد و جولانگاه سیمرغ را به همه زمین و نه فقط کعبه و دیار مسلمین برمی‌کشد و ظهور و حضور وجود او را بسیار ملموس و عینی می‌سازد که هر کس خواهان دیدار است، برخیزد و به نگارستان چین (موزه اسطوره‌ای نقش و نگارهای غریب در تاریخ انسان، به‌ویژه در نگاه مسلمین) برود و آن را به چشم و دل خود ببیند و به علم خویش جهت و معنا ببخشد.

به میان کشیدن سلیمان و داستان او با مرغان و مخصوصاً فهم زبان آنان هم که در انتهای گفته سهروردی به چشم می‌خورد، خمیرمایه مهم داستان و قهرمان اصلی منطق‌الطیر، یعنی هدهد است. عطار این خمیرمایه را می‌گیرد و بسیار پر و بال می‌بخشد و اساساً دلیل اصلی حجّت هدهد در رهبری مرغان دیگر می‌سازد و بارها و بارها از آن سود می‌برد، از جمله

^{۵۸} عطار، منطق‌الطیر، ۲۶۳-۲۶۴.

ای به سر حد سبا سیر تو خوش
با سلیمان نطق اطیر تو خوش
با سلیمان در سخن پیش آمدی
لاجرم از خیل بیش آمدی^{۵۹}

این امر یک موضع از مواضعی است که عطار از نکته‌ها و گفته‌های سهروردی بهره می‌گیرد، چون شیخ اشراق از این گفته‌ها بسیار دارد که در مجموعه مصنفات او به تفاریق آمده است و جمع‌بندی آنها و تحلیل نوع استفاده عطار و دیگران نیازمند رساله‌ای مستقل است.

در کل، نگره ابن‌سینا بر تعامل و احترام متقابل مرغان و ملک است و نگره غزالی بر خوارداشت تمام‌عیار مرغان تا عاقبت لطف سلطان بجنبد و بر آنها از سر کرم، و نه شایستگی، ببخشاید. ضمن آنکه مرغان بوعلی به همراه رسول ملک باز می‌گردند تا خود و جمع را بسازند، اما مرغان غزالی چاکروار در خدمت سیمرغ می‌مانند و بدان می‌بالند. هر چند پایان کار مرغان عطار هم بسیار شبیه صحنه پایانی مرغان احمد غزالی است—چون بنیاد اندیشگی آنها در تبیین رابطه انسان و خدا مشترکات فراوانی دارد—اما عطار به سبب میل معطوف به آزادی که در فردیت خویش دارد و با رنج و درد بسیار بدان رسیده و خود را رها نموده و برتر از آن گشته که در یک قالب خاص بماند. ترفندی می‌اندیشد و سرانجام، مرغان خود را دگرگونه می‌سازد، چون اولاً مرغان وقتی به درگاه می‌رسند، “سی تن بی بال و پر رنجور و سست / دل شکسته، جان شده ناتندرست” شده‌اند.^{۶۰} دیگر جان و رمقی ندارند و چون درمی‌نگرند، نشانی از سیمرغ نمی‌یابند، بلکه “حضرتی دیدند بی‌وصف و صفت / برتر از ادراک عقل و معرفت” و کاملاً درمی‌مانند و بی‌دل و نیم‌بسمل می‌شوند تا

آخراز پی‌شان عالی‌درگهی
چاوش عزت برآمد ناگهی
دید سی مرغ خرف را مانده باز
بال و پر جا شده، تن در گداز

و چون می‌پرسد که “ای بی‌حاصلان نام شما چیست و از شهر که‌اید؟” قصه

^{۵۹} عطار، منطق‌الطیر، ۲۵۹ و ۳۵۰.

^{۶۰} عطار، منطق‌الطیر، ۴۲۲، ۴۲۳ و ۴۳۵.

سرگستگی و بی‌دلی خود را می‌گویند:

گفت آن چاووش کای سرگشتگان
همچو گل در خونِ دل آغشتگان
گر شما باشید ورنه در جهان
اوست مطلق پادشاه جاودان
صد هزاران عالم پر از سپاه
هست موری بر در این پادشاه
از شما آخر چه خیزد جز زحیر
باز پس گردید ای مشتی حقیر^{۶۱}

در اینجا هم مکالمه‌ای مستقیم در کار نیست. چاووش پادشاه ناچیزی و حقارت مرغان را، مثل داستان غزالی، به یادشان می‌آورد، اما مرغان به جای پذیرش خواری و خودزنی و خودشکنی، پرسشی را با چاووش در میان می‌گذارند که آیا شیوه این پادشاه معظم، خوار کردن و روانه ساختن خواهندگان خویش است؟^{۶۲} و چون جواب مثبت می‌شنوند که برق عزت او به صد زاری دمار از جان‌ها درمی‌آورد، مرغان خوارسازی و آتش‌سوزی او را می‌پذیرند و آن را عین عزت و جاودانگی می‌دانند و آماده تحقیر و سوزش می‌شوند تا عشق بی‌دریغ خود را دگر باره اثبات کنند.

همین عشق بی‌حساب موجب نجات آنها و انگیزش لطف سیمرغ می‌شود و حاجب لطف او را برمی‌گرداند و جمله مرغان را در مسند عزت می‌نشانند و نامه‌ای به آنها می‌دهد. پیداست که تا اینجا، سرگذشت و سرنوشت مرغان تفاوت چندانی با صحنه پایانی مرغان احمد غزالی ندارد: همگی خوار و زار و بیچاره‌اند. چاووش است و لطف سیمرغ که آنان را به خود راه می‌دهد. عطار اما ناگهان صحنه را دگرگون می‌کند و پایان ماجرا را نوعی دیگر می‌سازد. حاجب رقع‌های (کاغذی) پیش مرغان می‌نهد و می‌گوید بخوانید. بازگفت صحنه آخر داستان یوسف و برادران است که یوسف کاغذی به برادران می‌دهد و می‌گوید بخوانید. چون نگاه می‌کنند، سند فروش یوسف به بردگی به کاروانیان در پی رهایی از چاه است. برادران در حضور یوسف سخت شرمنده می‌شوند و می‌گویند گردن به تیغ دادن بهتر که این کاغذ را خواندن. در کاغذ مرغان هم شرح تمام کارهایی است که مرغان تاکنون کرده‌اند. بسیار شرمنده

^{۶۱} عطار، منطق‌الطیر، ۴۲۳.

^{۶۲} عطار، منطق‌الطیر، ۴۲۴.

می‌شوند و پشیمان. در واقع، عطار با ایجاد معادله‌ای یوسف را جان، مرغان را برادران یوسف، و رقیه یا سند را اعمال مرغان فرامی‌نماید. همه سعی و سلوک مرغان را نه جستجوی ذات و صفات، که کشف بخشی از افعال حق می‌داند و مرغان را به شرمساری مطلق می‌کشاند، چنان که برادران یوسف را.

از پی این نابودی دوباره مرغان که دیگر انگار چیزی از وجود آن سی مرغ نمانده و به درماندگی و فنای مطلق رسیده‌اند، یک‌باره سیمرغ سر برمی‌کشد و برمی‌آید و مرغان می‌یابند و درمی‌یابند که آن سیمرغ موعود همین سی مرغ موجودند و

محو او گشتند آخر بر دوام

سایه در خورشید گم شد، والسلام^{۶۳}

مرغان عطار بعد از دیدار با ملک یا سیمرغ، مثل مرغان بوعلی بر نمی‌گردند، بلکه مانند مرغان غزالی در حضرت سیمرغ می‌مانند. با این تفاوت که مرغان غزالی در حاشیه بارگاه سلطان صف می‌زنند و به خدمت می‌ایستند، اما مرغان عطار محو و نابود می‌شوند در وجود سیمرغ، آن‌سان که سایه در خورشید نابود و گم می‌شود. همین تفاوت تمایز بسیار عظیمی میان پایان داستان عطار و غزالی و ابن‌سینا پدید می‌آورد و اثر عطار را تبدیل به نوعی حماسه بی‌بدیل عرفانی می‌سازد. قصه عطار نمایش یگانگی طلب و طالب و مطلوب است. غزالی با فاصله‌ای که میان مرغان و سیمرغ می‌اندازد، عمق معنایی و معنوی قصه و بُعد هنری و نمادین آن را به شدت فرو می‌کاهد و مهم‌ترین کارکرد داستان که اساساً بیان یگانگی و این‌همانی انسان و خداست از بین می‌رود. در قصه عطار و در آخرین بخش، این یگانگی به بهترین شکلی نمود می‌یابد. علت آن است که هدف محمد غزالی یا برادرش احمد تثبیت نگاه اشعری متکی بر پذیرش دستگاه خلافت عباسی است که بنا به آن، انسان باید در محضر خدا بماند، اما در هیئت خدمتکار و خادم، در حالی که عطار اساساً تفاوتی ماهوی میان این دو نمی‌بیند که لزوماً یکی خادم و دیگری مخدوم باشد.

ماندن مرغان و عدم بازگشت آنها در هر دو روایت غزالی و عطار تفاوت جوهری دیگری را میان نگاه آن دو و بوعلی سینا نمایان می‌سازد. مرغان بوعلی از دیدار ملک نیرو می‌گیرند و با رسول او برمی‌گردند تا در فرایند نوعی عمل جمعی، بندها را از گردن‌ها و تن‌ها بردارند، حال آنکه مرغان غزالی و عطار اساساً به بازگشت فکر

^{۶۳} عطار، منطق‌الطیر، ۴۲۷.

نمی‌کنند، چون از آغاز هدفشان نه رهایی از بند که صرفاً دیدار سلطان بود. این تفاوت‌ها دقیقاً ریشه‌های عمیق و عظیمی در دستگاه فکری این سه گوینده دارد. در نگاه اشعری گرایانه غزالی و از منظر عرفانی عطار، سعادت و نجات و رستگاری محصول مسئولیت عقلی و میوهٔ عمل اجتماعی نیست، نوعی “عنایت و لطف” او و “فناي محض” در اوست که عمدتاً گره‌خورده با تقدیر و مشیت است و حاصل پرهیز و انزوا و تفرّد. هرکسی مسئول عمل و نجات خویش است. در نگاه بوعلی، جامعه کلّ به هم وابسته‌ای است که جزء بی‌توجه به کلّ نه می‌تواند نیازهای اولیهٔ زندگانی خویش را برآورده سازد و نه یارای رهایی و کسب رستگاری دارد.^{۶۴}

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموعه شواهد برون‌متنی و درون‌متنی، می‌توان گفت که ابن‌سینا با تألیف رسائل رمزی سه‌گانهٔ خود و به‌ویژه *رسالة الطیر*، نقشی بسیار مهم‌تر از آنچه که تاکنون تصور می‌کرده‌اند در پی‌ریزی ژانر پرنده‌نامه‌نویسی یا *رسالة الطیرها* در جهان اسلامی و ایرانی داشته است و علی‌رغم انکار برخی، تأثیر او در *منطق الطیر* عطار نیز با تفاوت‌هایی عظیم و عمده در روش و ابزار و غایات بسیار زیاد بوده است. بی‌توجه به نقش و تأثیر ابن‌سینا نمی‌توان به درک و تحلیل درستی از *منطق الطیر* عطار رسید.

^{۶۴} ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ۴۸۷-۴۸۸؛ ابراهیمی دینانی، *دفتر عقل و آیت عشق*، ۱۶۳.

نگاهی انتقادی به شیوه تصحیح طومارهای نقالی شاهنامه

کامران ارژنگی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

سرسخن

روایات طومارهای نقالی در سیر ادبیات حماسی ایران بسیار ارزشمندند و باید بیشتر بدان‌ها توجه شود. پیش از این، اعتقاد بر این بود که هر روایتی که در طومار نقالی آمده و با روایت فردوسی متفاوت است، ساخته و پرداخته ذهن نقال است و چیزی جز تخیل نیست. اما پس از اینکه چند طومار نقالی چاپ شد و در دسترس پژوهشگران قرار گرفت، مشخص شد که بسیاری از روایات آنان حتی کهن‌تر از روایت فردوسی است. شباهت‌هایی که روایات این طومارها با روایات مورخان سده‌های نخستین اسلامی و همچنین شعرای فارسی‌زبان تا پیش از سده هفتم هجری دارد، همه نشان می‌دهد که نقالان علاوه بر شاهنامه فردوسی، به منابع مهم دیگری نیز دسترسی داشته‌اند و متن طومار آنها با چند واسطه به منابع کهن‌تر می‌رسد.

Kamran Arzhangi, "Critiquing the Editing of the Scrolls of *Shahnamah* Narrators (*Naqals*)," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 107-147.

کامران ارژنگی <k.arzhangi@gmail.com> دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی در گرایش ادبیات حماسی دانشگاه فردوسی مشهد است. برخی از مقالات منتشرشده ایشان عبارت است از "خرابات مغان، میکده و آتشکده زردشتی"، "تحلیل نماد زن جادو در شاهنامه بر مبنای روان‌شناسی یونگ"، "تصحیح دو بیت از داستان‌های سیاوش و کیخسرو در شاهنامه فردوسی"، "نگاهی انتقادی به تصحیح کلیات سلمان ساوجی" و "رفع ابهامی از داستان سیاوش در شاهنامه فردوسی".

شیوه تصحیح انتقادی طومارهای نقالی در ایران به بیراهه رفته است و نشان سر در گمی مصححان در برخورد با این متون به وضوح دیده می شود. یکی از مشکلات مصححان در تصحیح طومارهای نقالی زبان گفتاری این متون است و گاه مصحح نمی داند که در برخورد با این زبان چگونه باید رفتار کند. این در حالی است که بخش عمده طومارها به زبان نوشتاری نگارش یافته اند و فقط در بخشی از متن آنها نشانه های زبان گفتاری دیده می شود که طبیعی است و نشان از نقل بیشتر آن بخش ها در میان مردم است و بر مصحح است که در جهت یک دست کردن متن، آن بخش ها را هم به زبان نوشتاری بازگرداند. آسیب دیگری که در تصحیح طومارها دیده می شود حاکی از آن است که مصححان سایر طومارها را مطالعه نکرده اند. با یک بررسی مجمل می توان به این نتیجه رسید که با خواندن دیگر طومارها می توان تصحیح بهتری از هر طومار به دست داد. روش اشتباه دیگری که در تصحیح این متون به کار می رود و متداول هم شده است، ذکر اغلاط املایی در پاورقی کتاب است که هیچ ضرورتی ندارد. مرحوم حسن وحید دستگردی در مقدمه کلیات نظامی نوشته است:

رویه ما در تصحیح چنین بوده و هست که اصح را متن و صحیح را حاشیه قرار داده و غلط مسلّم را ترک می گوئیم. با وجود این، گاهی نسخه های غلط را هم در حاشیه با تصریح غلط بودن ذکر کرده ایم. این تقلید بسی خنده آور است که غلط مسلّم را متن و اغلاط دیگر را بدون صحیح یا با صحیح حاشیه قرار داده و تشخیص صحیح از سقیم را به عهده خواننده واگذار کنند. اگر مستشرقان اروپا چنین کاری کرده اند، برای آن است که از تشخیص صحیح و سقیم فارسی عاجز بوده اند و البته ایرانیان فارسی دان نباید این تقلید مضحک را پیشه سازند.^۱

با این حال، می بینیم که کل پاورقی بیشتر طومارها را اغلاط املایی پُر کرده اند. در ادامه، برای نشان دادن ایرادات تصحیح های این متون، به بررسی سه تصحیح قدیمی و جدید از سه طومار کهن می پردازیم: طومار سیاهپوش (کتابت ۱۱۹۳ ق، به تصحیح سجاد آیدنلو)،^۲ طومار هفت/شکر (کتابت ۱۲۹۲ ق، به تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی)^۳ و طومار نایگلی (کتابت ۱۲۴۵ ق، به تصحیح فرزاد قائمی).^۴

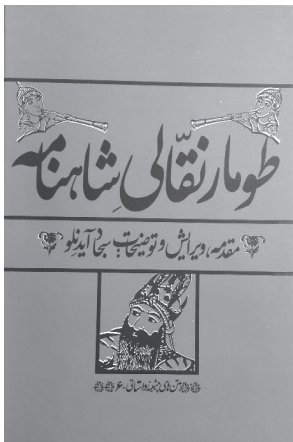
^۱ حسن وحید دستگردی، "مقدمه"، در کلیات نظامی (چاپ ۲؛ تهران، انتشارات طایفه، ۱۳۸۹)، جلد ۲، ۲۴۱.

^۲ طومار نقالی شاهنامه، به کوشش سجاد آیدنلو (تبریز: بهنگار، ۱۳۹۰).

^۳ طومار هفت/شکر، به کوشش مهران افشاری و مهدی مدائنی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷).

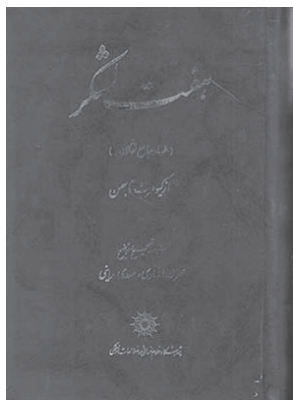
^۴ محمدشرف نایگلی، طومار جامع نقالی شاهنامه، به کوشش فرزاد قائمی (مشهد: به نشر، ۱۳۹۶).

طومار سیاہ پوش



طومار نقالی شاهنامه که تاریخ کتابت آن ۱۱۳۵ق است و فعلاً کهن‌ترین طومار مکتوب به‌شمار می‌رود، در سال ۱۳۹۱ در سلسله “متن‌های پیشینه فارسی” به کوشش سجاد آیدنلو به چاپ رسید. این طومار از چند جهت بسیار ارزشمند است؛ نخست اینکه تاریخ کتابت آن به سده دوازدهم هجری برمی‌گردد و نسبتاً کهن است، دو دیگر اینکه به کوشش فردی متخصص و به صورت انتقادی چاپ شده است، و علت سوم مقدمه بسیار مفید و مفصلی است که در ابتدای کتاب نوشته شده است.

طومار هفت لشکر



طومار هفت‌شکر از طومارهای کهن نقالی (مورخ ۱۲۹۲ق) است که داستان‌های حماسی بسیاری دارد. لذا هم از نظر قدمت قابل توجه است و هم از نظر اشتغال بر داستان‌های حماسی مهم فارسی. این طومار شامل داستان‌های مفصلی از پادشاهی کیومرث تا بهمن است که در لایه‌ای این داستان‌ها، داستان‌های دیگری هم از خاندان رستم از جمله گرشاسب، سام، برزو، تمور، جهانگیر، جهانبخش، تور و... هم دیده می‌شود. متن این

طومار را مهران افشاری و مهدی مدائنی تصحیح و برای نخستین بار در ۱۳۷۷ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر کرده‌اند.

طومار نایگلی

طومار جامع نقالی شاهنامه—که از این پس با عنوان طومار ناینگی از آن یاد می‌کنیم—در ۱۲۴۵ق و مقارن با اواخر سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار به دست محمدشریف ناینگی کتابت شده و از نظر قدمت، دومین طومار جامع نقالی موجود است و از این نظر اهمیت بسیار دارد. این طومار افتادگی‌های فراوان دارد که



مصحح آن را با استفاده از *طومار سیاهپوش* (کتابت ۱۱۳۵ ق به تصحیح سجاد آیدنلو) و *طومار هفت/شکر بازسازی* کرده است. این *طومار* شامل داستان‌هایی از جمله پادشاهی ضحاک و فریدون، رستم و سهراب، هفت‌خان رستم، داستان فرود، داستان سیاوش، بیژن و منیژه، نبردهای کی‌خسرو و افراسیاب، داستان‌های گرشاسب و سام، زال و رودابه، برزو و فهر سیمین‌عذار، داستان‌های فرامرز، جهانگیر، برزو، بانوگشسب، رستم یک‌دست و ... است. متن این *طومار* را فرزاد قائمی تصحیح و برای نخستین بار در ۱۳۹۶ در انتشارات به‌نشر منتشر کرده است.

نکاتی درباره منابع *طومارها*

در سرآغاز *طومار سیاهپوش*، در صفحات ۱۵ و ۱۶، مهران افشاری نوشته است: “بیشتر آنچه در *طومارهای نقّالان* نوشته شده، ساخته و پرداخته ذهن و قوه تخیل آنان است و گذشته از زبان ساده و عامیانه نقّالان، این قبیل از روایت‌های خودساخته آنان نیز *شاهنامه* را که از ادبیات رسمی به‌شمار می‌آید، به ادبیات عامه‌پسند نزدیک کرده است.” اینکه ایشان نوشته‌اند بیشتر محتویات *طومارها* ساخته و پرداخته ذهن نقّال است درست به‌نظر نمی‌رسد. محتوای این *طومارها* علاوه بر متن *شاهنامه* فردوسی، شامل داستان‌های حماسی دیگر از جمله *گرشاسب‌نامه*، *سام‌نامه*، *کوش‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *جهانگیرنامه*، *برزونامه*، *فرامرزنامه*، *بانوگشسب‌نامه* و ... است که البته نقّال گاهی به داستان‌ها شاخ و برگ می‌دهد و یا حتی از آنها می‌کاهد و گاهی نیز روایات او با روایات منظومه‌های حماسی تفاوت‌هایی دارد، اما به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که بیشتر روایات او ساخته و پرداخته ذهن اوست.

در صفحه ۲۸ و ۲۹ همین کتاب آمده است: “شاید آنان [نقّالان] با وارد کردن عناصر، کسان و مضامین سامی و اسلامی در روایات ملی—مذهبی خویش از صیغه به اصطلاح ‘مجوسیت’ آن در نزد برخی عالمان زمان می‌کاسته و از این راه جوازی برای فن خود فراهم می‌کرده‌اند.” به نظر نمی‌رسد که این کار کار نقّالان بوده باشد. شواهدی هست که نشان می‌دهد در *شاهنامه‌های* پیش از فردوسی این آمیختگی وجود داشته است و نقّالان نیز طبیعتاً به تقلید از همان‌ها عمل کرده‌اند. قائمی می‌گوید: “در مقابل هجده‌های پس از اسلام به تاریخ و فرهنگ و شخصیت‌های ایران وارد

شده بود، گروه‌هایی از ایرانیان کوشیدند تاریخ کهن خود را به پیامبران بنی اسرائیل پیوند دهند. قدیم‌ترین اشارات در این باره در *البدء و التاریخ* مقدسی دیده می‌شود که از همسانی سلیمان با جمشید، نمرود با ضحاک، ابراهیم با فریدون، یوسف و زلیخا با سیاوش و سودابه و ذوالقرنین با اسکندر یاد می‌کند.^{۵۴} از آنجا که خالقی مطلق می‌گوید: “نگارنده بعید نمی‌داند که شرح تاریخ شاهان ایران در تألیف مقدسی *البدء و التاریخ* [چکیده‌ای از مطالب تاریخی یا تاریخی‌نمای همان شاهنامه مسعودی باشد،”^{۵۵} بدین ترتیب، این فرض مطرح می‌شود که در شاهنامه مسعودی مروری نیز این آمیختگی وجود داشته است. اکبری مفاخر نیز معتقد است که طومارهای نقالی با واسطه متأثر از شاهنامه منثور ابوالمؤید بلخی هستند. وی می‌گوید:

در شاخه شرقی سپهر زمانی هفت‌لشکر فارسی با طومار نقالی ۱۱۳۵ ق و دست‌نویس‌های رستم‌نامه ۱۲۴۵ ق مجلس و رستم‌نامه ۱۲۴۵ ق ملک و هفت‌لشکر فارسی ۱۲۹۲ ق همسان است. بنابراین، آثار برجسته‌ای که در ساختار طومار نقالی و با نام‌های هفت‌لشکر و رستم‌نامه به صورت کامل به ما رسیده‌اند، در سپهر زمانی یکسان “کیومرث تا بهمن” و در یک سنت/ نوع ادبی قرار دارند، اما با نام‌های متفاوتی معرفی شده‌اند. این سپهر زمانی و نوع ادبی پیونددهنده متون نقالی به شاهنامه ابوالمؤید بلخی و شاهنامه پیروزان هستند. با توجه به خلاصه‌ای که از این دو شاهنامه در تاریخ سیستان و نزهت‌نامه علایی بر جای مانده است، این آثار نیز در سپهر زمانی کیومرث تا بهمن بوده‌اند و رویکرد نوع ادبی متون نقالی به آنها برمی‌گردد. نگارنده بر آن است که متون نقالی ما ساخته و پرداخته نقالان دوره صفوی نیست؛ بلکه این متون با واسطه‌هایی—البته با رویکرد گفتاری—به شاهنامه ابوالمؤید بلخی و شاهنامه پیروزان یا منابع آنها و یا رونوشت آنها باز می‌گردند که به دلیل علاقه عامه مردم به گونه نقل و داستان منتقل شده و افزایش و کاهش‌های گسترده‌ای در آنها به‌وجود آمده است.^{۵۶}

^{۵۴}فرزاد قائمی، “معرفی انتقادی، متن‌شناسی و نقد متنی حماسه ناشناخته شاهنامه اسدی،” *جستارهای ادبی*، شماره ۱۷۸ (۱۳۹۱)، ۱۰۵-۱۳۱؛ مطهر بن طاهر مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: آگه، ۱۳۷۴)، جلد ۱، ۹۸، ۹۹، ۴۳۸، ۵۰۳ و ۵۰۶.
^{۵۵}جلال خالقی مطلق، “شاهنامه پیروزان” و “شاهنامه رستم لارجانی”، در *مجموعه مقالات فردوسی و شاهنامه‌سرایی* (تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۰)، ۸۵.
^{۵۶}آرش اکبری مفاخر، “رستم‌نامه کنیزک (حماسه‌ای به زبان گورانی و روایتی از یادگار زریران)،” *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، سال ۱۰، شماره ۱۸ (۱۳۹۳)، ۱۴۵-۱۷۱؛ نقل از ۱۴۸.

در صفحه ۵۲ *طومار سیاهپوش* درباره منابع و شیوه کار نقّالان آمده است: "روایات طومارهای نقالی به طور کلی از چهار مأخذ اصلی مایه گرفته است: ۱. *شاهنامه* (داستان‌های اصیل و الحاقی آن) و منظومه‌های پهلوانی پس از فردوسی؛ ۲. پاره‌ای اشارات منابع تاریخی درباره موضوعات ملی و پهلوانی ایران؛ ۳. اندوخته‌های ذهنی نقّالان که خود آمیزه‌ای از خوانده‌ها و شنیده‌های آنها با قوه خیال‌پردازی ایشان است؛ ۴. طومارهای نقّالان پیشین." همچنین، در صفحه ۵۶: "شاید نمایان‌ترین ویژگی داستان‌های نقّالان تفاوت بعضی از آنها با روایات *شاهنامه* و دیگر منابع اخبار ملی-پهلوانی ایران باشد. این اختلاف هم به صورت ساختن و افزودن داستان‌های تازه در چرخه روایات پهلوانی است که پیش‌تر در هیچ‌یک از مأخذ دیده نمی‌شود و هم به شیوه...". به نظر می‌آید یکی از منابع عمده نقّالان روایات *شاهنامه*‌های پیش از فردوسی است که البته چون از بین رفته‌اند، خیلی دقیق نمی‌شود درباره آنها قضاوت کرد. اما شواهدی وجود دارد که برخی از روایات نقّالان به تأثیر از آنان بوده است. چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، اکبری‌مفاخر معتقد است که طومارهای نقالی با واسطه به *شاهنامه* ابوالمؤید بلخی و *شاهنامه* پیروزان می‌رسند. به نظر می‌رسد قضیه متون حماسی منثور نیز به همین صورت باشد و روایات آنها نیز با واسطه به *شاهنامه* منثور ابوالمؤید بلخی برسد. برای مثال، نوری عثمان معتقد است که بلعمی در مورد داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای بیش‌تر به *شاهنامه* ابوالمؤید نظر داشته است.^۸ با این فرض می‌بینیم که مشابهت‌هایی بین روایات *داراب‌نامه* طرسوسی و *تاریخ بلعمی* دیده می‌شود. برای مثال، ظهور حضرت موسی^(ع) در زمان پادشاهی منوچهر. در *داراب‌نامه* آمده است: "منوچهر گفته بود که موسی پیغامبر علیه‌السلام بیرون آید به‌وی بگروی، چون موسی علیه‌السلام بیرون آمد به‌وی نگرید و گفت پدر را خلاف کرد تا به شومی آن بر دست افراسیاب کشته شد."^۹ در *تاریخ بلعمی* هم آمده: "و موسی علیه‌السلام که به پیغامبری آمد، سوی فرعون به مصر آمد. او در آن وقت [ملک منوچهر [پادشاه جهان] بود و از مُلک او شصت سال گذشته بود."^{۱۰} در صفحه ۳۸۵ همین طومار نقالی هم آمده: "و دیگر من ستاره شماران شنیده‌ام که در ایام پادشاهی تو حضرت موسی علیه‌السلام پیغمبری خواهد آمد و زنه‌ار تو با او

^۸ محمد نوری عثمان، "خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های مأخذ فردوسی"، در *جشن‌نامه محمد پروین گنابادی* (تهران: توس، ۱۳۵۴)، ۳۱۸ و ۳۲۷؛ سیدعلی میرافضلی، "ابوالمؤید بلخی"، در *مجموعه مقالات فردوسی و شاهنامه‌سرایی*، ۸۸ و ۸۹.

^۹ ابوطاهر محمد بن حسن بن علی بن موسی طرسوسی، *داراب‌نامه*، تصحیح ذبیح‌الله صفا (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸)، جلد ۱، ۴۴۵.

^{۱۰} ابوعلی بلعمی، *تاریخ بلعمی*، تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی (تهران: هرمس، ۱۳۸۶)، ۳۶۰.

از در جنگ نیایی و سر از فرمان او نتابی و در ایزدی به روی خود نبندی و دین او در آیی. این روایت در *کوش نامه*^{۱۱}، *زرین قبا نامه*^{۱۲} و در برخی ابیات الحاقی *شاهنامه* نیز دیده می شود.^{۱۳} می دانیم که *شاهنامه* مسعودی مروزی از منابع ایرانشان در سرودن *کوش نامه* بوده، پس می توان با حدسی قریب به یقین گفت که روایت آمدن موسی در زمان منوچهر به پیغمبری، هم در *شاهنامه* ابوالمؤید بلخی بوده و هم در *شاهنامه* مسعودی مروزی و هم در بیشتر منابع حماسی پیش از فردوسی. نمونه دیگر در صفحه ۶۶۴ *طومار سیاهپوش آمده*: "... پس مرا واجب شد که تو را به کین جمشید بکشم که ضحاک حرامزاده اژه بر سر جمشید گذاشته. " طبق روایت فردوسی، ضحاک جمشید را با اژه را از کمر به دو نیم می کند:

نه من بیش دارم ز جمشید فر که ببرد بیور میانش به ار^{۱۴}

روایت *طومار* کنونی در *تاریخ بلعمی* آمده است: "و کشتن جمشید چنان بود که اژه بر سرش نهاد تا پای به دو نیم کرد."^{۱۵} با توجه به اینکه پیش تر نیز اشاره شد نوری عثمان معتقد است که "روایات اساطیری و پهلوانی ترجمه بلعمی اغلب برگرفته از *شاهنامه* ابوالمؤید است" و با توجه به اینکه خود بلعمی در آخر همین مطلب می گوید: "و سرگذشت های ایشان بسیار است و بسیار گویند. ابوالمؤید البلخی یاد کند [به *شاهنامه* بزرگ]، "می توان گفت که این روایت *طومار* نیز با واسطه برگرفته از *شاهنامه* ابوالمؤید بلخی است.

نکاتی درباره زبان گفتاری طومارها

مصححان *طومار هفت لشکر* در خصوص صورت ضبط تلفظ های عامیانه و رسمی (گفتاری و نوشتاری) یک دست عمل نکرده اند. نخست این که متن *طومار* "کتبی" است و بهتر است به شیوه رسمی سایر کتب کتابت شود. لهجه نقال می تواند تهرانی، مشهدی، کرمانشاهی، تبریزی یا هر لهجه دیگری باشد و بهتر است متن کتاب با زبان رسمی و معیار تصحیح و چاپ شود. بهتر بودن این مسئله بدان سبب است که زبان این *طومار* شفاهی نیست و فقط گاه تأثیر لهجه را در آن می بینیم. از آن جمله است

^{۱۱} ایرانشان ابی الخیر، *کوش نامه*، تصحیح جلال متینی (تهران: علمی، ۱۳۷۷)، ابیات ۸۰۰۷-۸۰۱۰.

^{۱۲} *زرین قبا نامه*، به کوشش سجاد آیدنلو (تهران: سخن، ۱۳۹۳)، ۲۱۵.

^{۱۳} ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق (چاپ ۵؛ تهران: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳)، جلد ۱، ۲۸۱، پانوش ۸.

^{۱۴} فردوسی، *شاهنامه*، جلد ۵، ۴۵۴.

^{۱۵} بلعمی، *تاریخ بلعمی*، ۱۸۰.

ضبط‌های “زعفرون، جوانمردون، گیلون، یلون، میون، ایرون، تورون، رون، چکون” این در حالی است که در متن گاهی “ایران” آمده و گاهی “ایرون” و در صفحه ۶۸ کتاب آمده است: “استران و شترون.” گاه نیز ضبط واژه ممکن است خواننده را به اشتباه بیندازد، مانند گردون (گردان). با این حال، شاهد هستیم که مصححان علی‌رغم اصرار زیادی که بر ضبط واژگان به همان شیوه گفتاری دارند، گاهی ضبط گفتاری را به پاورقی برده‌اند. برای نمونه، ضبط “هی کنون” در صفحه ۱۲۵ به پاورقی رفته است: “شب آمد ز یک سو میان هی کنان / ز هم‌شان جدا کرد در یک زمان.”

کاربرد “و” به جای “آن” در متن فراوان است. برای نمونه، در سطر ۱۰ صفحه ۳۳: “انشالله کین شما را از او ماردوش ظالم بازخواست خواهم کرد.” در بسیاری موارد نیز به جای “آنها”، “وها” آمده است. اما با توجه به این که کل متن به زبان معیار است، و همچنین با توجه به موارد عکس آن در متن، مانند سرنویس صفحه ۴۰: “متولدشدنِ اولاد جمشید که کورنگ و تورنگ باشند، و از آن‌ها پیداشدنِ اطرط و...”، بهتر است این موارد نیز به زبان معیار ضبط شوند و در مقدمه کتاب به آنها اشاره شود.

نکاتی درباره تصاویر طومارها



در طومارهای نقالی گاهی متن با تصویر هم‌خوانی ندارد. گاهی این ناهماهنگی‌ها مربوط به عدم هماهنگی کاتب و نقاش است و گاهی هم از سرب‌بی‌دقتی یکی از آن دو. برای نمونه، در صفحه ۱۸۷، سطر آخر طومار *نایگلی* آمده است: “و قوت نمود و دست راست آن را از شانه‌اش برکند [و] بر یک جانب افکند.”

برگرفته از طومار *نایگلی*، نسخه مجلس، ۳۱.

این در حالی است که در تصویر ۱۳ در صفحه ۱۸۸ دست چپ دیو کنده شده است که بهتر است در متن “دست چپ” ضبط شود و “دست راست” به پاورقی برود.

نوشته زیر تصویر ۱۹ در صفحه ۲۴۷ هم اشتباه است. زیر تصویر آمده است: “کشتی

گرفتن جهانگیر و شموس عادى، اما "فرامرز" با شموس عادى کشتى مى گیرد و او را مى کشد. جهانگیر با "شموم" کشتى مى گیرد. نوشته زیر تصویر ۲۰ در صفحه ۲۵۳ هم اشتباه است. زیر تصویر نوشته شده است: "فرامرز در برابر شمایل جادو،" در حالى که شمایل جادو را جهانگیر مى کشد. احتمالاً تصویر متعلق به کشته شدن فنان جادو به دست فرامرز باشد که تیر فرامرز به پیشانی او برخورد مى کند.



برگرفته از طومار نایگلی، نسخه مجلس، ۴۴.

پاورقی طومارها

پاورقی‌های طومارهای منتشرشده غالباً زائدند. اصلاح اغلاط املايى متون از ابتدایى‌ترین کارهای تصحیح متن است و آوردن این اغلاط در پاورقی کتاب توجیه درستی ندارد، مگر به ضرورت‌هایی مانند حفظ لهجه‌ای خاص یا تردید در اصالت شکل صحیح واژه. برای نمونه، در برخی روایات حماسی نام "زرعلی" به صورت "زرالی" آمده و به درستی نمی‌توان قضاوت کرد که کدام صحیح است چرا که ساختی مشابه واژه "لعل" و "لال" دارند. واژه "لعل" معرب "لال" است و لال نام جوهری است که در عربی به آن لعل می‌گویند. لال رنگ سرخ را گفته‌اند:

دو لب چو نارِ کفیده، چو برگ سوسن زرد دو رخ چو نارِ شکفته چو برگ لاله^{۱۶} لال

^{۱۶} علی بن جلولوغ فرخی سیستانی، دیوان/شعار، تصحیح محمد دبیرسیاقی (چاپ ۶؛ تهران: زوار، ۱۳۸۰)، ۲۱۸.

یا نام “فرانک” (مادر فریدون) که در طومارها به صورت “فرارکت” آمده است. صورت اخیر بسیار شبیه است به ضبط “فرارنگ” که در *کوش نامه* آمده و با توجه به تفاوت منابع فردوسی و ایرانشان به درستی نمی توان صورت صحیح این نام را مشخص کرد. یا حتی نام سهراب/ سرخاب که در منابع مختلف آمده اند و رجحانی بر یکدیگر ندارند. از این موارد بگذریم، آوردن اغلاطی مانند “خواستن” به جای خاستن، “احتیاط” به جای احتیاط، “ظلیل” به جای ذلیل و ... در پاورقی کتاب ضرورت ندارد.

پاورقی های طومار سیاهپوش

به جرئت می توان گفت که ۹۰ درصد پاورقی های کتاب زائدند. بیشتر حجم پاورقی ها را اغلاط املائی مانند “برخواستن (به جای برخاستن)، فسیله، ذرد، زخیره، اعطا، خواموش، مشعت، صدا (به جای سزا)، اصلحه، نصب، نوزر، آزوغه، غباد، مشقول، ذال، غلعه، مقز، ذرین، هربه، قار، تعن، غالی، آقاز، اوردو، ایشارت، پشرو، پشین، پش، دغدقه، پشواز، پشمان، پاین، مغرپ، پشکش، طقرا، ذن، شیرذن و ...” تشکیل می دهند. آوردن اغلاط املائی با این حجم زیاد در پاورقی کتاب توجیه درستی ندارد. اگر همین پاورقی های زاید از کتاب حذف شوند حدود ۱۵۰ صفحه از حجم کتاب کاسته می شود. مقداری از پاورقی ها نیز غلط مسلم است و آوردن آنها ضرورتی ندارد. برخی پاورقی ها نیز مربوط به موردی نیست که در متن شماره گذاری شده است. گاهی نیز برخی اشتباهات دیده می شود که مشخص نیست باید بر گردن چه کسی نهاد. مثلاً در پاورقی شماره ۲ صفحه ۴۷۱ نوشته: “اصل: خم (حرف دوم بی نقطه)” حرف دوم که اصلاً نمی تواند نقطه داشته باشد. یا گاهی اعمال سلیقه های شخصی نیز دیده می شود که متن را از یکدستی خارج می سازد. برای نمونه در صفحه ۹۰۵ سطر ۱۵: “آمدند به عرض زال رسانیدند گفتند شهریار مرد خاکسترآلوده آمده است شکوه از دست تو دارد. زال فرمود درآوردند و قلاب طلا پرده از روی چشم وی برداشتند مردی دید که تن برهنه و...” در هر دو مورد در نسخه “مرد” ضبط شده. مصحح، یکی را به “مردی” بدل کرده و در مورد دیگر نوشته: “شاید: مردی.”

با این حال مشاهده می شود که بسیاری از پاورقی های این کتاب تکرار هم شده است. مثلاً در پاورقی صفحه ای، شماره ۳ و ۵ یکسان هستند و از روی هم کپی شده اند و طبیعتاً یکی از آن ها به شماره ای که در متن به آن ارجاع داده شده است، مربوط نیست. این تکرارها تا جایی که به چشم نگارنده آمده است بدین قرارند: صفحه ۱۷۶: ۲ و ۳، صفحه ۱۷۷: ۳ و ۵ و ۴ و ۶، صفحه ۲۴۵: ۷ و ۹، صفحه ۲۸۰: ۱ و ۲، صفحه

۳:۳۰۷ و ۴، صفحه ۳۸۵: ۱۱ و ۱۲ و ۱۵، صفحه ۴۱۱: ۷ و ۹، صفحه ۴۲۱: ۱ و ۳،
 صفحه ۴۶۰: ۴ و ۵، صفحه ۴۶۵: ۴ و ۵ و ۶ و ۷، صفحه ۴۷۰: ۳ و ۵ و ۴ و ۶، صفحه
 ۴۷۵: ۲ و ۳، صفحه ۴۸۱: ۲ و ۳، صفحه ۴۸۹: ۸ و ۹، صفحه ۵۰۴: ۱ و ۲، صفحه
 ۵۰۸: ۱ و ۲، صفحه ۵۱۱: ۲ و ۳، صفحه ۵۱۲: ۹ و ۱۰، صفحه ۵۱۳: ۱۰ و ۱۲،
 صفحه ۵۱۷: ۴ و ۵، صفحه ۵۲۴: ۵ و ۶، صفحه ۵۳۱: ۱، صفحه ۵۳۲: ۱۰، صفحه
 ۵۳۲: ۹ و ۱۰، صفحه ۵۳۸: ۱ و ۲ و ۸ و ۹، صفحه ۵۴۰: ۱۱ و ۱۴، صفحه ۵۴۴: ۱۲
 و صفحه ۵۴۵: ۱، صفحه ۵۵۳: ۴ و ۵ و ۱۱ و ۱۲، صفحه ۵۵۸: ۶ و ۷، صفحه ۵۸۸:
 ۹ و ۱۰، صفحه ۵۹۶: ۱۱ و ۱۲، صفحه ۶۲۹: ۲ و ۳ و ۶ و ۷، صفحه ۶۳۷: ۷ و ۹،
 صفحه ۶۳۹: ۹ و ۱۱، صفحه ۶۴۲: ۴ و ۵، صفحه ۶۴۳: ۱ و ۲، صفحه ۶۴۶: ۷ و ۸،
 صفحه ۶۴۹: ۴ و ۵، صفحه ۶۵۱: ۱۴ و ۱۵، صفحه ۶۵۲: ۱۲ و ۱۳، صفحه ۶۶۶: ۲
 و ۳، صفحه ۶۷۰: ۸ و ۹ و ۱۱ و ۱۲، صفحه ۶۸۱: ۷ و صفحه ۶۸۲: ۱، صفحه ۶۹۰:
 ۱ و ۲، صفحه ۶۹۹: ۸ و ۹، صفحه ۷۳۸: ۱۵ و ۱۶، صفحه ۷۵۳: ۳ و ۴، صفحه ۷۶۰:
 ۹ و ۱۱، صفحه ۷۶۷: ۹ و صفحه ۷۶۸: ۱، صفحه ۷۷۶: ۱ و ۲، صفحه ۷۸۰: ۳ و
 ۴، صفحه ۸۰۶: ۷ و ۸، صفحه ۸۱۸: ۱۰ و ۱۱، صفحه ۸۳۱: ۱۰ و صفحه ۸۳۲: ۱،
 صفحه ۸۶۰: ۱ و ۳، صفحه ۸۸۳: ۲ و ۴، صفحه ۸۸۶: ۸ و ۹ و صفحه ۸۹۱: ۲ و ۴.

پاورقی‌های طومار هفت‌لشکر

پاورقی‌ها غالباً زائدند و شامل اغلاط املائی می‌شوند و غلط املائی لازم نیست که
 در پاورقی بیاید. اگر اغلاط املائی از پاورقی حذف شوند، حدود ۹۰ صفحه از حجم
 کتاب کم می‌شود. برخی از این اغلاط عبارت‌اند از "خواسته (به جای خاسته)،
 گشیدن، حاضر، موافق، خواطر (به جای خاطر)، حاصل، گزراندن، دغیقه، خاهد، ابلغ،
 خاتر، خوانه، خورد (به جای خُرد)، دغدقه، تحیه، هیوان، مهدثان، آذقه، خاجه، فقان،
 عمرا (به جای اُمرا)، خواله، هلال، طلاطم، محلت، زرع (به جای ذرع)، فرطوت، نصیر،
 تمطراق، چطر، مربوت، اَسَر، صحاب، الهال، هرب، سف، هَرَم، لایغ، جحت، عَزَر، قظا،
 هرام‌زاده، هَد، مقز، حسار، حیکل، هواله، طوران، لَرَت، نَسار، کطف، مسال، حزیمت،
 موزع، بی‌عبدانه، سحراب، طرجمان، خاطم، سَراهی، اعراز، قَلَت، قلاف، ظرب، نذدیک،
 کسافت، نکاه، مشقول، تلاش، زهاک، تلایه، طلافی، انقراز، دروق، شَرَت، مکس،
 ضبردستی، معاخره، مظایقه، ملهق، مهکم، هوالی، قیرت، هواله، سلح، مهضر، طنه،
 هرکت، ظایع، تسوَر، حمه، روه، غصل، تظرع، ساهل، حزیمت، احرمَن. "اینها گاهی
 غلط هم نیستند و باید آنها را اشتباه کاتب در نقطه‌گذاری به شمار آورد. برای نمونه،

در پاورقی شماره ۸ صفحه ۱۱ نوشته: ”در اصل: ضدوق.“ مسلم است که همان صندوق است و فقط نقطه حرف نون بر روی صاد آمده است.

از این مسئله که بگذریم، باز هم می‌بینیم که مصححان در بسیاری از موارد صحیح را در پاورقی ذکر کرده و غلط را در متن به حال خود گذاشته‌اند. برای نمونه، در صفحه ۱۸، سطر نخست و در صفحه ۵۱، سطر ۶ ”بلخ نامی“ آمده و در پاورقی نوشته‌اند: ”بامی.“ در پاورقی شماره ۵ همان صفحه درباره نام ”عابدین“ که در متن آمده، نوشته‌اند: ”ظاهراً منظور ’آبدین‘ یا ’آبتین‘ است.“ قطعاً همان است و ”عابدین“ هم یکی دیگر از هزاران غلط املایی این طومار است. در صفحه ۱۹ آمده: ”از آن هشتاد و پسر همان دو پسر مانده بود، یکی قارون نام داشت و دیگری قباد.“ در پاورقی نوشته‌اند: ”ظاهراً: قارن.“ با توجه به اینکه این نام در شاهنامه فردوسی قارن است و همچنین با توجه به اینکه در جاهای دیگر طومار حاضر و از جمله در صفحه ۵۴ نیز به صورت ”قارن“ ضبط شده، قطعاً در اینجا نیز باید قارن ضبط شود. در صفحه ۲۸، ”پیشخانه“ در متن آمده و صورت صحیح آن (پیشخانه) در پاورقی و گاهی نیز—برای نمونه در صفحه ۱۲۰، سطر ۱۱—صورت صحیح (پیشخانه) را در متن آورده‌اند. یا در صفحه ۵۸، سطر نخست، ”زنسان“ در متن است و ”زینسان“ در پاورقی. از این دست موارد فراوان است و بهتر است که مصححان به جای اینکه صورت صحیح را در پاورقی بیاورند، آنها را به متن ببرند. برای نمونه،

شماره صفحه: شماره سطر	غلط	صحیح	شماره صفحه: شماره سطر	غلط	صحیح
۵۴: ۹	خوردیم	خوردی‌ام	۲۵۷: ۱۵	دیو و	دیو را
۵۴: ۲۱	خورد	خُرد	۲۶۵: ۷	پیره	پیر
۹۹: ۱۰	پیره‌مرد	پیرمرد	۲۶۵: ۱۰	ترکون	ترکان
۱۰۴: ۱۸	خطائی	ختائی	۲۶۵: ۱۳	یلون	یلان
۱۰۶: ۱۷	خورد	خُرد	۲۶۷: ۱۵	پرگال	پرگار
۱۱۲: ۹	صاعقه	ساقه	۲۶۹: ۳	میون	میان
۱۱۲: آخر	ببازید	بیازید	۲۸۵: ۸	میده	می‌دهد
۱۲۸: ۹	فقاره	فَوّاره	۲۸۵: ۱۱	دویس	دویست
ص ۱۲۹: ۱۶	طربد	طربد	ص ۲۸۹: س آخر	گردیدن	گردیدند
۱۳۵: س ۲۲	قیران	قطران	۲۹۹: ۱	خون‌چکون	خون‌چکان
۱۶۳: س ۹	عندی	غندی	۳۰۹: ۵	گوره	گور
۱۶۴: ۱	شاهواران	شاوران	۳۱۰: ۱۷	تنوره‌نون	تنوره‌زان

۱۶۴: سرنویس	خون	خان	۱: ۳۱۱	تورون	توران
۱۰: ۱۷۲	بدیدن	بدیدند	۳۳۸: آخر	ایستادن	ایستادند
۱۷: ۱۷۴	الچی	ایلچی	۶: ۳۵۲	زنجیل	زنجیر
۱۸: ۱۷۴	کلاه‌هور	کلاه‌ور	۳: ۳۵۴	دوئگه	دانگه
۱۲: ۱۸۵	داروب	داروی	۱۲: ۳۷۴	قفّه	قَبّه
۱۹: ۱۸۶	توربه	توبره	۷: ۳۷۵	ارج	ارش
۲۰: ۱۹۵	هومون	هومان	۱۹: ۳۹۰	رون	ران
۱۰: ۲۱۱	احسن	احسنت	۷: ۴۰۵	پتاره	پتارا
۲۰: ۲۱۱	غلطین	غلطیند	۹: ۴۵۹	باربان	بارمان
۹: ۲۱۲	نیره/اعطیه	نیر/عطیه	۱۴: ۵۰۵	پسرش	پدرش
۱۱: ۲۱۳	پیرون	پیران	۹: ۵۲۱	خوند	خواند
۱۵: ۲۱۳	پیلان	پلاس	۲۲: ۵۲۳	جون	جان
۶: ۲۲۰	بخل	بلخ	۲: ۵۲۴	مرزبون	مرزبان
۲۲۱: سرنویس	فلامرز	فرامرز	۱۵: ۵۲۷	پونزده	پانزده
۱۱: ۲۴۶	فریوبرز	فریبرز	۸: ۵۳۷	اونگاه	آن‌گاه
۱۴: ۲۴۸	بدون	بدان	۱۲: ۵۴۵	دلاور دورون	دلاور دوران

گاهی پاورقی‌ها توضیح و اوضاحت‌اند. برای نمونه، در معنای جملهٔ «آن باغ از دختر بود»، در پاورقی شمارهٔ ۲ صفحهٔ ۱۲ نوشته: «از آن دختر بود.»

شیوهٔ مصححان در ضبط پاورقی‌ها نیز یک‌دست نیست. برای نمونه، در صفحهٔ ۱۳ کتاب در پاورقی واژهٔ «خاطر» نوشته‌اند: «اصل: خواطر؛ و این ضبط بسیار تکرار شده و پس از این متذکر آن نخواهیم شد.» این شیوه در سایر موارد دیده نمی‌شود و اغلاط پرتکرار دیگری بخش عمدهٔ پاورقی‌ها را به خود اختصاص داده‌اند.

پاورقی‌های طومارنایگلی

این طومار از نظر شیوهٔ ضبط پاورقی‌ها ایراد کمتری نسبت به دو طومار قبلی دارد. با این حال، به آنها اشاره می‌شود.

پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۵۰ اشتباه است و تکرار پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۴۸ است. پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۲۱ و ۲۲ هم تکراری است. در پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۷۵ نوشته است: «اصل: قریب» در حالی که در متن هم «قریب» است. پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۹۵ هم اشتباه است و تکرار پاورقی شمارهٔ ۱ صفحهٔ ۹۲ است. در صفحهٔ ۱۰۹،

سطر ۱۷، صورت صحیح "پادشاهزادگان" به پاورقی رفته و صورت "پادشاهزادگان" داخل متن قرار گرفته است. پاورقی شماره ۱ صفحه ۱۳۶ هم همان متن است، در پاورقی نوشته "در اصل: زال" و متن هم "زال" است. پاورقی شماره ۱ صفحه ۲۱۰ هم تکرار پاورقی شماره ۱ صفحه ۲۰۸ است. پاورقی شماره ۱ صفحه ۲۴۴ تکرار پاورقی شماره ۱ صفحه ۲۴۱ است.

سرنویس‌ها

مصحح طومار سیاهپوش، سرنویس‌های داستان‌ها را درون قلاب [] قرار داده و این کار صحیح نیست و باید تنها سرنویس‌هایی که در اصل نسخه نیستند و مصحح به متن افزوده درون قلاب قرار گیرند. این کار شبهه‌ای ایجاد می‌کند که همه سرنویس‌ها الحاقی‌اند و مصحح آنها را به متن افزوده است.

برخی سرنویس‌های متن طومار هفت/شکر درست در جای خود قرار نگرفته‌اند. گاهی کاتبان سهواً سرنویس را از قلم می‌انداختند و وقتی به اشتباه خود پی می‌بردند، سرنویس را در پایین‌تر به متن اضافه می‌کردند و جای سرنویس به جای اینکه در ابتدای داستان باشد، در انتهای داستان می‌آمد. تشخیص و اصلاح این مسئله از وظایف مصحح متن است. برای نمونه، در صفحه ۲۳، سرنویس "رسیدن ضحاک ظالم بدکردار به صحرای چین و دیدن جمشید و کشتن او" درست در جایی آمده که ضحاک به صحرای چین رسیده و اره بر فرق جمشید نهاده است. در صفحه ۲۵ نیز سرنویس "رازگفتن منجمان با ضحاک که فریدون در فلان موضع می‌باشد و متحیرشدن مادرش و بردن فریدون را" همین وضعیت را دارد و باید پیش‌تر می‌آمد.

یک‌دست‌نبودن متن

یک‌دست‌نبودن متن طومار سیاهپوش

متن کتاب به خوبی تصحیح نشده و حتی در مواردی، به‌خصوص در خصوص نام اشخاص، یک‌دست نیست و در یک صفحه چند ضبط متفاوت از یک نام مشاهده می‌شود. برای نمونه، در متن گاهی گرشپوز ضبط شده گاهی گرسیوز؛ گاهی زنگه شاوران آمده، گاهی زنگه شادروان و گاهی زنگه شاوران؛ گاهی فرنکیز ضبط شده، گاهی فرنکیس؛ گاهی هجیر ضبط شده، گاهی هجر؛ گاهی بانوگشسب آمده، گاهی بانوگرشاسب؛ گاهی هومان آمده، گاهی هامان؛ گاهی بارمان ضبط شده، گاهی

رمان؛ گاهی شقال ضبط شده، گاهی شغال؛ گاهی فروز آمد ضبط شده، گاهی فرود آمد؛ گاهی سپاهی گری، گاهی سفاهی گری؛ گاهی ملک سپه‌وان، گاهی ملک اسبه‌وان و ... گاهی نیز خود مصحح به این یک‌دست نبودن اشاره می‌کند. در صفحه ۶۲۱، سطر ۷، "زوش" ضبط کرده و در پاورقی شماره ۴ همان صفحه نوشته: "پیش‌تر 'روشن' ضبط شده بود."

یک‌دست نبودن متن طومار هفت‌لشکر

متن طومار به شیوه درستی تصحیح نشده است. یکی از اغراض تصحیح متن یک‌دست کردن متن با اصلاح اشتباهات کاتب است. کاتب ممکن است یک نام را به اشتباه به چند صورت مختلف ضبط کرده باشد. این وظیفه مصحح است که غلط را از صحیح تشخیص داده و صورت درست را در متن قرار دهد. گاهی در این طومار شاهد هستیم که در یک صفحه از کتاب، نام پهلوانی به چند صورت مختلف آمده است و این در حالی است که صورت صحیح نام مشخص است. برای نمونه، در صفحه ۴۵۶ کتاب، سطر ۱۵، ۱۶، ۱۷ و ۱۸: "عاقبت هومان به تنگ آمد، رو به جانب پیران کرد که: تا کی در اینجا نشسته‌اید؟ اگر جنگ نمی‌کنید برویم. پیرون گفت: پیشدستی نمی‌توانیم کرد، جهت آنکه هر کس پیشدستی کند، شکست می‌خورد. هومون گفت: بلکه ایشان هرگز جنگ نکنند." یک‌دست نبودن متن بیشتر در اسامی خاص دیده می‌شود و نام‌های شخصیت‌های داستان به صورت‌های مختلف در متن دیده می‌شوند؛ برای نمونه، "سعدان/ سعدن، ایرون/ ایران، گردون/ گردان، آذوقه/ آزوقه، شاهواران/ شاهواران/ شاوران، هومون/ هامان/ هومان، طوس/ توس، پیران/ پیرون/ پیروان، طوران/ توران، فلامرز/ فرامرز، فری‌برز/ فریوبرز/ فریبرز، کهککش/ کوهکش، پتاره/ پتارا، غریوان‌شاه/ قریوان‌شاه، اسپ/ اسب، قلمان قوی‌بازو/ ثقیلان قوی‌بازو، نیکی‌وخش/ نیکی‌وحش، الوند/ لکوند/ کلوند، دبلقه/ دابلق، عنکبود/ عنکبوت، غرغر/ قرقر."

فقط در یک جا مصححان کتاب نام‌ها را یک‌دست کرده‌اند. در صفحه ۴۸۷، در پاورقی شماره ۶ نوشته‌اند: "شقاد، که پس از این متذکر این اختلاف در پانویس نخواهیم شد." نام شقاد تا جایی که به چشم نگارنده آمدیگانه نامی است که به همین صورت صحیح در متن آمده و صورت غلط (شقاد) در پاورقی هم نیامده است و این روش درستی است.

نکته دیگر اینکه تمام “چو”ها در متن به همان صورتی که در نسخه آمده، “چه” ضبط شده است؛ از جمله در صفحه ۳۰۷:

همان گرزۀ گاوپیکر به دست چه آشفته شیران [و] فیلان مست

به نظرم بهتر است که به این مسئله در مقدمه کتاب اشاره شود و در خود متن همه جا “چو” بیاید.

یک دست نبودن متن طومار نایگلی

گاهی در متن “ارژنگ” آمده و گاهی “ارچنگ”. گاهی “تهمورت” آمده گاهی “طهمورت”. همه جا ژنده جادو ضبط کرده و در صفحه ۷۶، سطر ۱۸ و در صفحه ۸۴، سطر ۲۱ “ژنده جادو”. در همه جای متن “شاهپور” ضبط شده، اما در صفحه ۸۸ در سطرهای ۲ و ۷ “شاهی پور” آمده است. در صفحه ۹۵، “فروز” را به پاورقی برده و “فرو” را در متن گذاشته، اما در صفحه ۱۴۳، سطر ۴ “فروز” را در متن گذاشته است. در نسخه گاهی هامون آمده و گاهی هامان و در متن هم گاهی هومان آمده و گاهی هامان. در صفحه ۲۰۱ سطر ۵ و ۶: “به بالای پشته درآمد یک خیمهی پهلوانان را از هجیر می پرسید و مدعای سهراب دانستن خیمه رستم بود.” دو رسم الخط متفاوت در دو سطر پشت سر هم توجیه درستی ندارد. گاهی در متن طهماس ضبط شده و گاهی طهماسب؛ در پاورقی شماره ۱ صفحه ۲۵۶ زیر این نام نوشته: “در چند صفحه آغازین به صورت طهماس و پس از آن به صورت طهماسب ضبط شده است. در نتیجه هر جا به همان شکل مذکور در نسخه نقل شد. “این سخن درست نیست و باید متن یک دست شود و در همه جای متن همان صورت صحیح “طهماسب” ضبط شود. در صفحه ۲۷۰، سطر ۴ آمده: “دختر پادشاه ریگم” و در صفحه ۲۷۱، سطر ۶ آمده است: “دختر پادشاه ریگ به دست افتاده.” باید متن یک دست شود که ریگ صحیح است یا ریگ؟ کتاب فهرست نام “مکان ها” هم ندارد.

پیشنهادهایی برای تصحیح متن

پیشنهادهایی برای تصحیح متن طومار سیاهپوش

صفحه ۱۷۰، سطر ۲: “روی بلون کرد.” روی به بلون کرد صحیح است. در اصل بیلون بوده که حرف “ب” نخست از قلم کاتب افتاده است.

صفحه ۲۴۳، سطر ۲۱: “به راه دست چپ متوجه شدند.” راه دست راست صحیح است. در صفحه قبل اشاره می‌کند که: “راه دست راست دو منزل نزدیک‌تر است و آبادی بسیار و بی‌شمار دارد و راه دست چپ بیابان است و اما ما را از راه دست چپ باید رفت جهت این‌که در راه دست راست قلعه زرین زرد واقع است و در آن‌جا ژند جادو منزل گرفته است.” سپس، سام از راه دست راست می‌رود و ژند جادو را می‌کشد.

صفحه ۲۵۵، سطر ۱۲: “و سام را از قضا بی‌خبر سام نریمان را از بی‌هوش دارو بی‌هوش کردند.” باید “سام را” از ابتدای جمله حذف شود.

صفحه ۳۷۳، سطر ۷: “به می‌کشیدند مشغول شدند.” می‌کشیدن صحیح است.

صفحه ۳۸۱، سطر ۱۴: “رودابه دو کنیز را فرستاده به باغ که گل سرخ بیاوردند.” قطعاً غلط است. در پاورقی نوشته: بیاوند “بیابند” هم می‌توان خواند. “بیاورد می‌تواند صحیح‌تر باشد و حرف “د” زاید است.

صفحه ۳۸۷، سطر ۶: “و اگر سر نوذرشاه از راه دانش برگردیده است و هنوز آهنش چنان ژنگ نگرفته است که نتواند درخشنده گردد. من از توفیق ایزدی او را به جا آورم.” با توجه به فحوای کلام، به جای نقطه، باید ویرگول گذاشته شود.

صفحه ۳۹۸، سطر ۲۰: “و غیر از او کسی چنین تیر بر کمان نمی‌توان.” در پاورقی نوشته: “وجه درست: نمی‌تواند.” باید “نمی‌تواند” که وجه درست است به متن آورده شود. در صفحه ۴۰۵ نیز آمده: “از روی قهر پیام به افراسیاب فرستاد که ای نژاد... ” در پاورقی نوشته: “کلمه‌ای نظیر ‘بد’ پیش از آن افتاده است.” شاید بهتر بود همین واژه بد را در درون قلاب می‌نهاد و به متن می‌برد.

صفحه ۴۰۸، سطر ۱۴: “و به آن عمود توران بکنم و...” در پاورقی نوشته: “ظاهراً پس از آن (واژه عمود) واژه‌ای نظیر ‘نبرد’ افتاده است.” اما چنین نیست. “بکنم” صحیح است و واژه‌ای جا نیفتاده است.

صفحه ۴۱۰، سطر ۱۴: “جوان با رای [او] فرهنگ در کوه البرز هست که او را کیقباد یل خوانند و هم شجاعت دارد و هم نجابت او شایسته پادشاه ایران است.” “پادشاهی” صحیح است.

صفحه ۴۳۰، سطر ۲۰: “زال در رو ساخت (؟) بر او پاشید و گوشت و پوست او فرو ریخت.” “دارو” صحیح است.

صفحه ۴۴۴، سطر ۱: “سرداران کسی او را بر نتوانست برداشت.” در پاورقی نوشته: صورت دقیق تر “توانست” بدون “بر” است. بهتر است صورت دقیق تر در متن بیاید و متن به پاورقی منتقل شود.

صفحه ۴۶۳، سطر ۱: “کاووس بر آشفت و فرمود که پدر زال را پیشواز نکنید.” پسر زال صحیح است و منظور رستم است؛ وانگهی پدر زال در زمان کاووس در حیات نبود و در سطر سوم نیز می گوید: “کاووس چون از سر خشم پور زال نگاه کرد.”

صفحه ۴۷۳، سطر ۲۱: “سبوی صدمن برداشت بر دوش انداخت برگردید. رستم عجب نازنین دختر دید.” در پاورقی “برکرد” آمده و همان صحیح است. برگردن به معنای روی خود را به سمتی چرخاندن و نگاه کردن است. نقطه نیز در آن جا زاید است. در صفحه ۴۸۰ سطر ۲۰ نیز: “نمی دانم که مطلب چیست که از ما برگردیده به پیش افراسیاب رفته ...” در اصل نسخه “برگردید” آمده و همان صحیح است. برگردید یعنی روی گردانید. همچنین، در صفحه ۶۱۱، سطر ۱۷: “مناجات به درگاه الهی کرد و بعد از آن برگردید به لشکرگاه آمد.” در اصل نسخه “برکرد” آمده و همان صحیح است. برگرد یعنی روی گرداند و برگشت. و دوباره در صفحه ۸۳۹، سطر ۲۰: “زال و رستم از گشتاسب برگردند رو به جانب امرا کردند.” در پاورقی نوشته: “شاید کلمه ای مانند “سر” پیش از آن افتاده است.” اما همین برگردند صحیح است، یعنی روی از جانب گشتاسب گردانند و به سمت امرا کردند.

صفحه ۴۷۸، در سطرهای ۹ تا ۱۴، گودرز دو بار به میدان می رود. با توجه به اینکه در مورد دوم نوشته است: “جهانگیر او (گودرز) را از اسب بینداخت و او را نبسته گفت ترا به این محاسن سفید بخشیدم،” لذا مورد نخست (سطر ۱۰) باید گویو باشد. به این صورت: “از سپاه ایران [گویو] گودرز به میدان رفت جهانگیر به طعن نیزه از مرکب انداخت دست بسته ... به پیش افراسیاب فرستاد.” طبیعتاً نمی شود که جهانبخش دوبار گودرز را اسیر کرده باشد.

صفحه ۴۷۸، سطر ۱۴: “که البته جهانگیر از اولاد سام است که رحم پیر گودرز آمد.” در پاورقی نوشته: “اصل: پر.” درست است که در نسخه اصلی بسیار جا به جای “پیر”، “پر” کتابت شده است، اما اینجا “بر” صحیح است.

صفحه ۴۸۳، سطر ۱۸: “و جهانگیر منجمله (؟) رفت کوتوال هم کشت . . .”
”من جملة“ صحیح است.

صفحه ۴۹۰، سطر ۱۷: “اول سیاوخش بوسید اثری از وی ندید چون سودابه را ببوید
بوی عنبر و مشک . . .” و در پاورقی نوشته‌اند “می‌تواند “بوید” هم باشد.” قطعاً
بوید درست است و بوسید در این جا معنی ندارد. در شاهنامه فردوسی آمده است:

بدان بازجستن همی چاره جست	ببوید دست سیاوش نخست
بر و بازوی و سرو بالای اوی	سراسر ببوید هر جای اوی
ز سوداوه بوی می و مشک ناب	همی یافت کاوس و، بوی گلاب
نبود از سیاوش بر آن گونه بوی	نشان پسودن نبود اندروی ^{۱۷}

صفحه ۴۹۷، سطر ۴: “حالا که می‌روی به پیش کاووس که این حال گذشته مرا
عرض کنی چنان که شاه آشفته نشود.” با توجه به جمله بعد که: “رستم گفت
هیچ کسی این کار را نمی‌تواند کرد اگر رخصت باشد من می‌روم،” باید جمله نخست
را به صورت سؤالی و به این شکل اصلاح کرد: “حالا که می‌رود به پیش کاووس که
این حال گذشته مرا عرض کند چنان که شاه آشفته نشود؟”

صفحه ۴۹۸، سطر ۱۲: “اگر سیاوخش جنگ نکند فرمان من نبرد سپاه را به توس
سپارد خود برگزیده بیاید.” برگردد صحیح است. شاید در اصل “برگردیده” باشد.

صفحه ۴۹۸، سطر آخر و صفحه ۴۹۹، سطر ۱: “اگر من این صد کس را که خویشان
افراسیاب است به پیش پدر فرستم همه را بی‌گناه بکشت من شرمندۀ درگاه شوم.”
بکشد صحیح است.

صفحه ۵۱۰، سطر ۴: “همۀ بیرون شهر را سر به سر گل و لاله دید بعد از آن بیرون
شهر رفته پیران چه قدر نگاه کرد . . .” در پاورقی نوشته: “درون” صحیح است. “درون
صحیح است و باید به درون متن می‌رفت.

صفحه ۵۱۶، سطر ۱۰: “اگر سرم می‌رود که من و سر از فرمان او نخواهم پیچید.”
حرف “و” زاید است و باید حذف شود.

صفحه ۵۱۸، سطر ۹: “فرنگیز . . . موی به پسر خود بر کند.” حرف “به” زاید است و

^{۱۷} فردوسی، شاهنامه، جلد ۲، ۲۲۶-۲۲۷.

پسر تصحیف بسر (به‌سر) است که کاتب نیز به اشتباه سپر کتابت کرده است. پس صورت صحیح جمله: “موی به‌سرِ خود برکند.”

صفحه ۵۱۸، سطر ۲۰: “تمام ایران برای کین کمر خواهد بسته بسیار آشوب به توران می‌اندازند.” در اصل نسخه “مینداز” آمده که صحیح است. پیلسم خطاب به افراسیاب می‌گوید که سیاوش را مکش، ایرانیان به کین او کمر می‌بندند، پس “بسیار آشوب به توران مینداز.”

صفحه ۵۲۸، سطر ۱۸: “گفت مرا تا مردی شما پدید نبود و اگر نه پادشاه سیاوخش را به قتل نکردیم.” نامردی صحیح است.

صفحه ۵۴۳، سطر ۱۳: “که میداد جوانان مست شدند گودرز [و] را الم برسد.” حرف “و” که در داخل قلاب آمده زاید است. ممکن است مصحح قصد داشته آن را پیش از “گودرز” بیاورد و به اشتباه پس از آن آورده است.

صفحه ۵۵۹، سطر ۵: “مقدمه شب رستم فرمود خیمه [و] سراپرده از کوه به دست آوردند.” در پاورقی نوشته: “شاید: دشت” قطعاً دشت صحیح است و لشکر ایران که به کوه پناه برده بودند، با آمدن رستم پایین می‌آیند و خیمه‌های خود را در دشت برپا می‌کنند.

صفحه ۵۶۳، سطر ۱۶ و ۱۷: “القضه پیلتن را سوار شد.” حرف “را” اضافه است و معنای جمله را مغشوش می‌کند.

صفحه ۵۶۶، سطر ۳: “و او نیز خلعت به جنگیش نام دلاور داد.” چنگش صحیح است و او یکی از پهلوانان تورانی است که در نبرد هماون حضور داشت.^{۱۸} در اصل نسخه نیز جنکش آمده که در پاورقی شماره ۷ همان صفحه به آن اشاره شده است.

صفحه ۵۶۷، سطر ۸: “بیجن و کیانوش برخاستند برا (؟) در آمدند.” به‌راه صحیح است که در نسخه براه ضبط شده و حرف آخر آن از قلم افتاده است.

صفحه ۵۸۸، سطر ۱۲: “کشنده دیو سفید و کننده سر اژدهای هفت‌سر از جنگ سالار و رباینده... ” در پاورقی نوشته: “شاید: و ارژنگ/ار جنگ سالار.” قطعاً همین صحیح است. به قیاس صفحه ۷۹۵ سطر ۱۶: “تهمتن گفت شکافنده جگر گاه دیو

^{۱۸} منصور رستگار فسائی، فرهنگ نام‌های شاهنامه (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بی‌تا)، جلد ۱، ۳۲۳.

سفیدم و کشنده ار جنگ سالارم.“ نکته دیگر اینکه در این مورد نیز به قیاس جاهای دیگر از جمله صفحه ۸۰۴، سطر ۱۲ که می‌گوید: “گفت که سخره‌دیو پسر ارژنگ سالار که رستم او را به قتل رسانید،” بهتر است این اسم همه‌جا “ارژنگ” ضبط شود.

صفحه ۵۹۹، سطر ۲۱: “چون فرامرز به هوش آمد و سر به جای بلند نهاد و سر به شیب گذاشت و آن قدر آب از دهن فرامرز آمد . . .” پا صحیح است.

صفحه ۶۴۹، سطر ۲: “رستم گفت ای فرامرز برو سپاه بردار بر عقب من بیا که البته او نیست مبادا افراسیاب کمین کرده باشد.” او [تنها] نیست صحیح است.

صفحه ۶۵۰، سطر ۶: “هر دو از مرکب پیاده شدند رو نشیب گذاشتند.” رو [به] نشیب صحیح است.

صفحه ۶۵۴، سطر ۱: “برزو را در میان گرفته افراسیاب را از جنگ برزو خلاص کرده به در بردند.” در پاورقی نوشته: “می‌تواند “جنگ” هم باشد.” قطعاً جنگ است. در صفحه ۷۰۰ سطر ۶ نیز آمده: “دیروز ترا از جنگ من خلاص کردند.” در پاورقی این صفحه نیز نوشته: “می‌توان ‘جنگ’ هم خواند.”

صفحه ۶۶۴، سطر ۱۷: “زرعیل‌های مردم ده شد.. جمله نامفهوم است؛ باید افتادگی داشته باشد.

صفحه ۶۷۴، سطر ۳: “گرسیوز گفت اگر این بیست هزار کس به یک‌بار به میدان برزو رویم در دست او کشته شویم پس به یک‌بار از دور جهان پهلوان در آمدند.” جمله تناقض دارد. ظاهراً باید “به‌نوبت” باشد.

صفحه ۶۹۶، سطر ۱۳: “سنگ برداشته به جانب مرزبان انداخت بر سر مرکب مرزبان آمد که مغزش بر خاک ریخت. مرزبان به اسبش درهم غلتید یک‌دست به‌در رفت تیمور دید که تخار از دنبال او بر نمی‌گردد. تیر در کمان پیوست خواست که بر تخار زند باز به خاطر رسید که فردا به صلح‌خواهی کرد و خویش است. دست را نتوانست نگاه داشتن بر سینه اسبش زد که از کفل اسب به‌در رفت و رفتن ایشان و رسیدن برزوی دلاور یکی بود. تخار پیاده احوال پرسید شرح نمود.” در نسخه “مرزبان” آمده که مصحح به حاشیه برده. در صفحه نخست اسب مرزبان کشته می‌شود نه خود او. درهم غلتیدن او با اسب دلیل بر کشته‌شدنش نیست و باید در متن همان مرزبان بماند.

صفحه ۷۰۸، سطر ۱۹: “تیمور نیز تیغ را کشید رو به جهانبخش نهاد. هردو تیغ را زد (؟) کردند.” رد کردند صحیح است.

صفحه ۷۱۴، سطر ۵: “و کلمه از افراسیاب بشنو.” در پاورقی نوشته: “شاید: چند کلمه.” کلمه‌ای صحیح است که به صورت کلمه کتابت شده و حرف “ی” کوچک آن از قلم افتاده است. مانند “خانه‌ای” در صفحه ۷۱۸ که در اصل نسخه “خانه” ضبط شده و باز مانند “بیشه‌ای” در صفحه ۷۱۹ که در اصل نسخه “بیشه” کتابت شده است. بهتر است مصحح این مورد را نیز به قیاس موارد دیگر اصلاح کند.

صفحه ۷۳۷، سطر ۲۱: “دست نیزه‌های خطی کرده ...” دست [به] صحیح است. صفحه ۷۳۹، سطر ۱۹: “تخته سنگ و جنگ برداشت.” صحیح: “تخته‌سنگ به جنگ برداشت.”

صفحه ۷۴۱، سطر ۱۰: “چنان بر سرش زد که مغز، دهنش بیرون ریخت.” مغز [از] دهنش بیرون ریخت صحیح است.

صفحه ۷۵۸، سطر ۴: “کوهکش تیغ بر آن شش هزار کس زدند.” [شکر] کوهکش ... صحیح است.

صفحه ۸۱۶، سطر ۱۲: “از برگشتگی بخت ترکان، از چند قدم راه، میلاد تیر بر سینه او زد.” در پاورقی نوشته: “جمله آشفته و ناقص می‌نماید.” اما آشفته‌گی در جمله دیده نمی‌شود و صحیح است. فقط در متن ویرگول نبود که نگارنده در اینجا اضافه کرد.

صفحه ۸۲۲، سطر ۱۶: “میان من و او شمشیر یکپرو (؟) کند.” یک‌رو/ یک‌رویه صحیح است.

صفحه ۸۳۵، سطر ۴: “قضا را مرد اهل سلیم به وی رسید.” در پاورقی نوشته: “کذا.” همان سلم پسر فریدون است که در طومار کنونی سلیم ضبط شده است. اهل سلیم است یعنی از نژاد سلیم/ سلم است. در شاهنامه نیز در مورد این شخص آمده است:

هم از گوهر سلم دارد نژاد پدر بر پدر نام دارد به یاد
به نزدیک اوی است شمشیر سلم که بودی همه‌ساله در زیر سلم^{۱۹}

^{۱۹} فردوسی، شاهنامه، جلد ۵، ۲۷.

صفحه ۸۴۷، سطر ۱۶: "به خدا قسم که این کار قبول نکنم تا سر وی را از تن جدا کنم تا او سر مرا از تن جدا کرده به پیش گشتاسب برد." یا صحیح است. می توان مورد نخست را نیز "یا" خواند.

صفحه ۸۶۵، سطر ۱۳: "القَصَه تا عصر تنگ شد چندان کس از سپاه بهمن کشته شد ... " عرصه صحیح است.

صفحه ۸۶۶، سطر ۱: "در آخر دلاوری از جانب سرانندیب از نسل فرامرز پیدا شود و او انتقام اولاد خود را از وی بکشد." اجداد صحیح است.

صفحه ۸۶۷، سطر ۱۸: "در یک لحظه سه کس را مثل چهار (؟) قلم کردند." خیار صحیح است.

پیشنهادهایی برای تصحیح متن طومار هفت لشکر

صفحه ۳۰، سطر ۱۶: "برخیز که کاوه آهنگر با فرزندان خود به جستجوی تو به در غار ایستادند و سرگردانند و جمعی از ایرانیان در پایین کوه ایستاده اند." ایستاده اند صحیح است.

صفحه ۶۸، سطر ۱۰: "چون آفتاب از دریچه خاور علم کشید ... " در نسخه "برار ... " آمده و همان صحیح است. این واژه در اصل "برابر" بوده که حرف چهارم آن افتاده است.

صفحه ۷۳، سطر نخست: "پیره زنی را دید که خواب غفلت او را ربوده بود." در پاورقی نوشته اند: "این کلمه ابتدا 'چوبک' بوده است. بعداً آن را خط زده اند و 'پیره' را در بالای آن نوشته اند." همان "چوبک زن" صحیح است که در طومار نقالی شاهنامه، تصحیح سجّاد آیدنلو، نیز آمده است: "بر بام قصر آمد دید زنی مست لایعقل نشسته اما چوبک در دست داشته و خواب او را برده بود ... پاسبان را بکشت آن گه چوبک را خود برداشت و نواخت."^{۲۰}

صفحه ۸۰، سطر ۲: "بزودی به این جا مراجعت نمایی که مشتاق دیدار تو از حدّ گذشت (کذا)." اشتیاق صحیح است.

صفحه ۹۸، سطر ۱۱: "حال برخیز، از همین راه به جده برو." در پاورقی نوشته: "جاده (؟)" همان جاده صحیح است. در متن حاضر و همچنین طومار نقالی

^{۲۰} طومار نقالی شاهنامه، ۲۸۲ و ۲۵۳.

شاهنامه،^{۲۱} سخن از مکانی با نام “جده” نیست و در چند سطر پایین تر هم مشخص می‌شود: “رو به راه نهاد تا به جایی که سایه خود را در زمین ندید، همان جا را به نوک خنجر بشکافت.”

صفحه ۱۲۲، سطر ۷: “بر طبع عادی گران آمد و تخت شدادی برکشید.” در پاورقی نوشته: “ظاهراً: لخت: نیزه، عمود.” همان “لخت” صحیح است؛ به قیاس صفحه ۱۲۵ سطر ۹: “او اهرمن لخته شدادی را بر جانب سام انداخت” و در اینجا نیز “لخت” صحیح است که مصححان در پاورقی به آن اشاره کرده‌اند.

صفحه ۱۳۹، سطر نخست: “هزار [او] دویست من غل و بترک بر یال و کوپال او گذاشتند.” حرف “و” باید پس از “ترک” بیاید و عبارت صحیح چنین است: “هزار و دویست من غل به ترک و بر یال و کوپال او گذاشتند.” این صورت در صفحه ۱۴۰، سطر ۸ و ۹ نیز تأیید می‌شود: “سه هزار من غل بر ترک و تارک و یال و کوپال او نهادند”

صفحه ۱۹۸، سطر ۵: “با چرخ [او] یوز [او] باز متوجه شکار شدند.” در پاورقی نوشته: “چرخ (؟).” واضح است که چرخ صحیح است.

صفحه ۲۰۸، سطر ۱۶: “طوس نوزر به میدان در آمد.” نوزر صحیح است و در باقی موارد نیز باید به همین صورت بیاید.

صفحه ۲۲۳، سطر دوم: “پس آن را به دخمه‌ای نهادند و جنگ مغلوبه گردید.” در نسخه “کردند” آمده و صحیح است.

صفحه ۲۳۱، سطر ۱۱ و ۱۲: “بدین رشته که در دست داری، چند می‌خروشی که مثال تار عنکبوت در نظر گردون می‌نماید.” در پاورقی نوشته: “ظاهراً: گردان.” قطعاً گردان است. هم به قیاس موارد دیگری که به همین شکل در متن آمده، و هم به لحاظ معنایی.

صفحه ۲۴۳، سطر ۱۰: “برخیاس گفت چه کسی؟” در پاورقی نوشته: “در جمله پیشین این اسم را “برخیاسین” ضبط کرده است.” جمله پیشین چنین است: “همراه برخیاسین ابن اکوان سر راه به رستم گرفته ...” به نظر می‌رسد که “برخیاسین” در اصل برخیاسبن (برخیاس بن) بوده و کاتب یک “ابن” دیگر بر آن افزوده است.

^{۲۱} طومار نقالی شاهنامه، ۲۹۳.

صفحه ۲۵۸، سطر ۱۷: “آتش به عمرت بیفته، چرا زودتر نگفتی؟” بهتر است در متن “بیفتد” ضبط شود. این طرز به کار بردن افعال در طومار حاضر به ندرت دیده می شود.

صفحه ۲۹۰، سطر آخر: “آب و آتش صورتی از دروش و یاقوت بار.” در پاورقی نوشته: “یاقوت وار (؟).” همان یاقوت بار صحیح است که صفت شمشیر است. یاقوت استعاره از خون است.

صفحه ۲۹۴، سطر ۹: “بیژن نامدار نعره زد که ای روسپاه نمک به حرام! ترا چه حد آنکه نام رستم یا برزو را بر زبان رانی؟ تو تاب نبرد ایشان داری که در برابر سپهرنگ لاف می زنی؟ ایشان پندارند که از دست تو کاری برمی آید، رستم اگر ترا رعایت نکردی [و] در بارگاه سپهرنگ نبود، همیندم تو را معلوم می کردم.” به نظر می رسد که افتادگی دارد و معنای متن مفهوم نیست. در *طومار نقالی شاهنامه* آمده: ^{۲۲} “بیجن بانگ بر یک دست زد گفت ای نمک به حرام تو تاب جنگ رستم و یا برزو داری که چنین لاف می زنی و پندارند که از دست رستم کاری نمی آید. همان رستم است که در پیش شاه کیخسرو ترا بر زمین زد که نزدیک بود که استخوان های تو توتیا گردد و حالا چنین حرف می زنی؟ یک دست گفت اگر بارگاه سپهرنگ نبود ترا معلوم می کردم اما رسولید برو حالا احوال فردا معلوم می شود.”

صفحه ۲۹۸، سطر ۱۶: “سخت بیدادی در سپاه بابل می کنند.” در پاورقی نوشته: “ظاهراً: زابل.” قطعاً زابل است و سخنی از بابل در داستان نیست. در صفحه بعد، سطر پنجم نیز سپاه زابل آمده: “سام را گرفتند و در میان سپاه زابل گرفتند.”

صفحه ۳۴۴، ۲۰: “که هر کس از سپاه ایران برود، زنده [بر] می گردد و هر کس از سپاه ما می رود، او را شقه می کند.” “بر” که در داخل قلاب آمده زائد است و “می گردد” تصحیف “می گیرد” است. از سپاهیان ایران کسی بر نمی گردد و کوهکش آنها را می گیرد و دست بسته به لشکر خود می برد.

صفحه ۳۶۰، سطر ۱۱: “از قضا بانوگشسب یکدست را به عقب دوانید که پایش بر سنگی خورد و بر رو افتاد. یکدست بر روی سینه او نشست و دست و گردن او را محکم بست.” جابه جا شده اند و صورت صحیح: “یکدست بانوگشسب را...”

صفحه ۳۷۷، سطر ۱۶: “سنگ را بردار زینه چند پیدا شود.” “زینه ای” صحیح است.

^{۲۲} *طومار نقالی شاهنامه*، ۶۷۸.

صفحه ۴۱۸، سطر ۹: “جهانبخش نظر کرد ویرانه چند بدید.” “ویرانه‌ای” صحیح است.
صفحه ۴۴۲، سرنویس: “رزم رستم یکدست با پلنگینه جوشن.” “پلنگینه جوشن” صحیح است.

صفحه ۴۵۹، سطر ۲۰: “مبارز دهم برته بن گودرز بود که با کهرم ویسه رزم نموده...”
چرا کهرم؟ صورت صحیح این نام کهرم (به ضم نخست و فتح سوم) است.^{۲۲} این یگانه موردی است که در طومار حاضر نام شخصیتی اعراب گذاری شده است. مصححان مشخص نکرده‌اند که کار کاتب بوده است یا نه.

صفحه ۴۸۵، سطر ۱۴: “بهمن کسی را بر سر شهریار مصر فرستاد که از میدان برگرد...” صورت صحیح: “بر پسر شهریار مصر...” مخاطب بهمن پسر شهریار مصر است که در این نبرد کشته می‌شود، نه خود شهریار مصر.

صفحه ۵۲۷، سطر ۱۰: “بهمن چون فلامرز را دید، عمودی بر قبه سپر اوزد. خم [به] دو بازوی بهمن نیامد.” در پاورقی نوشته “ظاهراً: فرامرز” صحیح است. قطعاً فرامرز صحیح است. همچنین، در صفحه ۵۲۸، سطر نخست: “دو هزار کس از سپاه بهمن مانده بود. فلامرز ایشان را مرخص کرده...” در پاورقی نوشته: “ظاهراً: فرامرز.” در اینجا نیز واضح است که فرامرز است.

پیشنهادهایی برای تصحیح متن طومار نایگلی

صفحه ۵۲، سطر ۷: “همان مرد نورانی را دید که فرزندان را در بغل گرفته...” فرزند آن صحیح است. در این طومار در بسیار جاها به جای ضمیر “او” ضمیر “آن” به کار رفته است. از جمله در صفحه ۵۹، سطر ۱۸: “فرزند خود را بدان سپرد و آن را به خدای تعالی بازداشت؛” صفحه ۶۰، سطر ۱۱: “گرشاسب متحیر گشته و دست آن را ببوسید؛” صفحه ۷۶، سطر ۴: “خاقان آن را در بغل کشید و جبین سام را بوسه داد؛” صفحه ۷۸، سطر نخست: “آن را هر چند گاهی درد دل پدید آید؛” صفحه ۷۹، سطر آخر: “القصه [سام] به بارگاه آمد و شاه آن را در بر گرفت.” بهتر است به این مسئله در مقدمه کتاب اشاره شود و در کل متن همان ضمیر “او” ضبط شود.

صفحه ۵۶، سطر آخر: “هر کار به کنار زنده [ازدها] می‌آید، او را به دم در می‌کشد،” هر کس صحیح است.

^{۲۲} بنگرید به منصور رستگار فسائی، فرهنگ نام‌های شاهنامه جلد ۲، ۸۰۳.

صفحه ۵۸، سطر ۱۸: "و را [به سوی خود می کشیدند. گر شاسب هر چند] چند لنگر انداخت ...". چند زائد است.

صفحه ۶۱، سطر ۱۳: "به [جادوستان] روم و دمار از روزگار بهرام برآورم." واژه داخل قلاب زائد است و در اصل "به روم = بروم" بوده است: "بروم و دمار از روزگار بهرام برآورم." در صفحه ۵۱ هم مصحح در مورد واژه "ببوسید" اشاره کرده است که در اصل "به بوسید" بوده است و "بروم" نیز در اینجا همان حال را دارد.

صفحه ۶۶، سطر ۵: "تو حال پادشاه پادشاه خاورزمین باشی." پادشاه دوم زائد است.

صفحه ۶۷، سطر آخر: "از راه دست راست می رویم." راه دست "چپ" صحیح است. کاروانیان اصرار دارند که از راه دست راست که قلعه زرین نقاب در مسیر آن است نروند، ولی سام آنها را از همان مسیر سمت راست می برد.

صفحه ۷۲، سطر ۲: "ای جوانمرد! من تو هر دو برادر و خواهر می باشیم." من [و] تو صحیح است.

صفحه ۷۲، سطر ۱۶: "شنیده‌ام که از ژنده جادو رمه بسیار و شتران بی شمار در این حوالی قلعه بسیار است." بسیار زائد است.

صفحه ۷۴، سطر ۴: "هر که را بر کمر می زد تا سر صندوق می پرید." می بُرید صحیح است.

صفحه ۷۵، سطر ۹: "ژنده جادو کشته را و طلسم جمشید را شکسته و ... را کشته صحیح است.

صفحه ۷۵، سطر ۱۳: "این جوان از کجاست که سروری بدین راستی برنخاست." سروری صحیح است.

صفحه ۷۶، سطر ۱۲: "اما راویان چنین روایت می کنند." می کنند صحیح است.

صفحه ۷۶، سطر ۱۶: "اگر گویم [او، عین] خورشید فلک چهارم بود هنوز من از هزار صفت او یکی را نگفته‌ام." مطالب داخل قلاب زائدند و فقط استعاره را تبدیل به تشبیه کرده‌اند که لزومی ندارد.

صفحه ۷۸، سطر ۸: “تحفه چند که لایق پادشاهان بود برداشت.” تحفه‌ای چند صحیح است. در صفحه ۳۰۳، سطر ۲۱: “تحفه چند که لایق پیران بود...” در اینجا هم “تحفه‌ای” صحیح است. همچنین، در صفحه ۹۹، سطر ۱۴: “و می می کشیدند که ناگاه پیاده گردآلود قدم در بارگاه گذاشت.” در اینجا هم پیاده‌ای صحیح است. همچنین، در صفحه ۱۰۴، سطر ۲: “القصة خاقان نامه دیگر نوشت به لشکر ایران،” نامه‌ای صحیح است. همچنین، در صفحه ۳۳۴، سطر ۷: “و عشوه چند در کار بیژن کرد.” عشوه‌ای صحیح است.

صفحه ۷۸، سطر ۱۰: “گفت: ای ملکه! پی‌رخصت، آن را نیاوردم.” بی‌رخصت صحیح است.

صفحه ۸۰، سطر ۱۳: “دیگر باره سام نامدار محبت بی‌شمار کرد.” [به] سام صحیح است و فاعل جمله خاقان چین است.

صفحه ۸۱، سطر ۵: “حلقه آن را گرفته، بیفشرد تا جان بداد.” حلق صحیح است.

صفحه ۸۱، سطر ۵: “بعد از آن چو یک پاسبان را بنواخت.” چوبک صحیح است. وجود “پاسبان چوبک‌زن” در این قسمت از داستان قطعی است و سام او را می‌کشد و چوبک را خودش به نوا در می‌آورد، اما در طومار هفت‌لشکر نیز واژه چوبک دچار تصحیف و تغییر شده است. این تصحیف در سطر نخست صفحه ۷۳ طومار هفت‌لشکر هم آمده است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

صفحه ۸۱، بیت نخست: “یار مهربانم در کجای است/ دل آرام، مونس جانم کجایم است،” کجای صحیح است.

صفحه ۸۲، سطر ۸: “القصة سام نریمان سه شبانه و روز در قصر پریدخت بماند.” همچنین، در صفحه ۱۰۹، سطر ۲: “سه شبانه و روز عوج را نگه داشتند.” حرف واو زائد است. مصحح در صفحه ۱۰۴، سطر ۸ موردی مانند همین را اصلاح کرده و در متن “سه شبانه‌روز” ضبط کرده و “سه شبانه و روز” را به حاشیه برده است. این هم نمونه‌ای از یک‌دست نبودن متن است.

عنوان صفحه ۸۵: “و کشته گرفتن و گرفتارشدن او،” کشتی گرفتن صحیح است.

صفحه ۸۵، سطر آخر: “از دامنه دشت گردی برخاست.” این جمله در ابتدای صفحه ۸۶ هم تکرار شده است و یکی از آنها باید حذف بشود.

صفحه ۸۲، سطر ۱۴: “شاه را برادرزاده‌ای بود که آن را سهیل جهان‌سوز نام بود،” اما در صفحه ۸۶، سطر ۲۲ و صفحه ۸۷، سطر نخست، سهیل جهان‌سوز خواهرزاده خاقان چین معرفی شده است. در سام‌نامه سخنی از پیوند خویشی سهیل جهان‌سوز با خاقان چین نیامده، اما در طومار هفت‌لشکر آمده است:^{۲۴} “خاقان را برادرزاده‌ای بود که او را سهیل جهان‌سوز نام بود.” در طومار سیاهپوش هم آمده است:^{۲۵} “و شاه چین را برادرزاده داشت نام او سهیل زاده جهان‌سوز بود.” با توجه به شباهت فراوان روایت نایگلی با طومار هفت‌لشکر و همچنین، با توجه به ضبط مشترک آن با طومار سیاهپوش، به نظر می‌رسد باید در دو مورد دیگر هم “خواهرزاده” را به “برادرزاده” اصلاح کرد و ضبط متن را به حاشیه برد.

صفحه ۸۷، سطر ۱۰: “از میان گرد، پس پرگار غلم، از میان گرد، بیرون آمد که نشانه [هزاران] کس نمودار شد.” باید چنین تصحیح شود: “از میان گرد بیست پرگار غلم بیرون آمد که نشانه [بیست‌هزار کس بود].” با توجه به عبارت “بیرون آمد”، دیگر نیازی به “نمودار شد” نیست و یکی از آنها باید حذف بشود. همچنین، دو بار “از میان گرد” آمده است.

صفحه ۸۸، سطر ۹: “پور و قلواد و قلووش با سام نریمان قدم در بارگاه گذاشتند.” شهبور صحیح است.

صفحه ۹۰، سطر ۱۶: “سام گفت: ای نازنین! چرا کسی را چه یارای او باش که من در حیات باشم، تواند تو را بیازارد.” چرا زائد است و “آن باشد” صحیح است. اشاره به کاربرد ضمیر “او” به جای “آن” در طومار حاضر باید در مقدمه بیاید.

صفحه ۹۰، سطر ۱۷: “پریدخت گفت: ای شهریار و ای یار مهربان . . .” [به] پریدخت گفت صحیح است. گوینده سام است.

صفحه ۹۱، سطر آخر: “خود با وزیر دیوان شیطان به می کشیدن مشغول شدند.” [در] ایوان شیطان صحیح است.

صفحه ۱۰۰، سطر ۱۶: “آن مرد را گریبان گرفته و او را بر سر دست بلند گردانیم. مرد بیچاره پنداشت که آن دیو را نهنگال است و گفت ای نهنگال! زنه‌ار که مرا بر زمین وزن.” بلند کرد یا “بلند گردانید” صحیح است.

^{۲۴} طومار هفت‌لشکر، ۷۳.

^{۲۵} طومار سیاهپوش، ۲۵۵.

صفحه ۱۰۶، سطر ۲۲: “مرد مرکب را به چهار پاره نمود.” مرد [و] مرکب صحیح است.

صفحه ۱۱۰، سطر ۲: “سائقه و کمینگه برآراست.” در پاورقی نوشته: “اصل: ساعقه. محتملاً تصحیف اصطلاح ساقه باشد.” قطعاً همان ساقه است که کاتب اشتباه نوشته است؛ به قیاس صفحه ۲۰۴، سطر آخر: “در برابر میمنه و میسر و قلب و جناح، سائقه و کمینگه بیاراستند.” در این مورد هم باید در متن ساقه ضبط شود. در صفحه ۳۱۴، سطر ۲۱ هم “سائقه” آمده است. در صفحه ۲۹۴، سطر ۱۹ “صاعقه” ضبط شده است. این هم از نمونه‌های یک‌دست نبودن متن است.

صفحه ۱۱۲، سطر نخست: “خروش کشیدند و چندان طبل به نوازش درآوردند و صلوات خلیل‌ها برکشیدند که آشوب بر فلک رسانیدند.” خلیلی‌ها صحیح است. “خلیلی” به معنای نعره مردان در میدان جنگ و هنگام شورش است؛ از جمله در *لغتنامه دهخدا*، ذیل مدخل “خلیل”.

صفحه ۱۱۴، سطر ۱۰: “سرپنجه یل را بیازید.” سرپنجه یلی صحیح است.

صفحه ۱۱۷، سطر نخست: “و آهنگ سر کرد و چهار انگشت بر فرق شَداد چاک کرد.” در پاورقی نوشته: “در اصل: چای.” در اصل “جای” بوده و همان صحیح است؛ سام تیغ مصری را چهار انگشت بر فرق سر شَداد جای می‌کند.

صفحه ۱۱۸، سطر ۲: “بر در غار رسیدند و اژدهای بر در غار خفته.” اژدهای صحیح است.

صفحه ۱۱۸، سطر ۵: “زنهار که قصد رفتن این غار نکنی که طلسم شیت پیغمبر تا قیامت در این طلسم خواهی ماند.” پیغمبر [است و] تا ... صحیح است.

صفحه ۱۲۲، سطر ۶: “سام و سرداران از کشتی و داخل شهر جتّیان شدند.” از کشتی [پیاده] و ... صحیح است.

صفحه ۱۲۷، سطر ۶: “سر پالهنک به دست سیه دیو فرهنگ دیوزاده سپرد.” سیه‌دیو [و] فرهنگ ... صحیح است.

صفحه ۱۳۷، سطر ۹: “ایران از یمن قدم وی آباد گردد را دل.” را دل زائد است.

صفحه ۱۴۲، سطر نخست: “از میان غلامان دور افتاد و [از] قضا شب شد. [شب] شد و آهو از نظر زال غایب شد.” مطلب داخل قلاب زائد است.

صفحه ۱۴۲، سطر ۲۱: "از باغ [گذشته و به او را در ایوانی زرین] نشانید." به زائد است.

صفحه ۱۴۴، سطر ۱۸: "سام که دید زال حکم شاه اطاعت] نمی کند مصلحت چنان دید که زال [را] دست و گردن بسته، نزد منوچهرشاه فرستاد. در دم فرمود غل و زنجیر آوردند، بر یال و کوپال و ادست و پای زال نهاد و همراه او یک ایلچی روانه کرد و با او نامه‌ای] فرستاد و در نامه حالات را قید کرده و روانه گردانید و چون زال را به خدمت منوچهرشاه فرستاد، گریان و نالان] به حرم آمده، هرچند سام [ایشان را دلداری داد، فایده نداشت] و اهل حرم از گریه و زاری سام عاجز شدند. قلواد و قلووش که عم‌زادگان سام بودند، طلب کردند، و ایشان نزد سام آمدند که ای شهریار! [پریدخت زال را از فرزند خویش] عزیزتر می‌دارد. سام گفت: ای برادر! خود نیز می‌دانم که او زال را از فرزند خود دوست‌تر می‌داند، اما زال به درد عشق گرفتار است و از غم مطلوب هلاک می‌شود." نخست این که سام خودش گریه و زاری می‌کند و دیگران او را دلداری می‌دهند؛ دوم اینکه پریدخت مادر زال است و اینکه می‌گوید پریدخت زال را از فرزند خود دوست‌تر دارد بی‌معنی است و در ضمن پریدخت در این بخش از داستان حضور ندارد. پس مورد اول باید این گونه اصلاح شود: "هرچند سام [را دلداری دادند فایده نداشت]." در مورد دوم، بر اساس فحوای کلام باید به جای پریدخت "منوچهرشاه" نهاد. قلواد و قلووش سام را دلداری می‌دهند که منوچهرشاه زال را چون فرزند خود دوست دارد و آسیبی به او نمی‌رسد.

صفحه ۱۴۵، سطر آخر: "بدان که زال که زال زر گرفتار دختر تو شده." که زال نخست زائد است.

صفحه ۱۵۸، سطر ۱۰: "از پشت مرکب بر زمین گرفت و پسر را بر چنگ درآورد." سپر صحیح است.

صفحه ۱۶۵، سطر ۱۷: "شمشیر دویست هشتاد من نریمان در میان بست." دویست [و] هشتاد صحیح است.

صفحه ۱۶۵، سطر ۲۰: "جستن کرده، خود را در پشت رخس [قرار] گرفته، متوجه مازندران شد." مطلب داخل قلاب زائد است. در صفحه ۲۳۰، سطر آخر هم آمده است: "و از عقب مرکب پرید و جستن کرده و خود را در روی تگاور گرفت."

صفحه ۱۶۸، سطر آخر: ”و اگر آن بر تو خطر می‌رسانید من چگونه عمود گران و این اسلحه هزار و صد من چگونه به مازندران می‌کشیدم.“ چگونه دوم زائد است.

صفحه ۱۷۴، سطر ۱۹: ”و پی آن که پای دولت در رکاب سعادت آورد و جستن کرده بر رخس سوار شد.“ بی‌آنکه صحیح است. حرف واو نیز زائد است و باید به جای آن ویرگول گذاشت.

صفحه ۱۷۷، سطر ۷: ”گفتند تو عقل صدهزار دلاور ایرانی به دست دیوان به کشتن دادی.“ [بی‌عقل صحیح است.

صفحه ۱۷۷، سطر ۱۲: دیوان دیگر گریختند به نزد چنگ آمدند.“ [ارچنگ صحیح است.

صفحه ۱۷۷، سطر ۲۳: ”با خود فکر کرد که فردا در پیش دیو سفید چگونه سر بالا کنم و چه خواهی گفت که تو را [به دستوری خود برگزیده‌ام و جاه و تخت بخشیدمت]...“ خواهد صحیح است.

صفحه ۱۸۰، سطر ۹: ”گفتند ای تهمتن! جادویان چشم‌های مرا نابینا کردند و چیزی نمی‌بینیم.“ ما را صحیح است.

صفحه ۱۸۰، سطر ۱۰: ”رستم بر هم خورد [حالش بر هم خورد و گفت] که ای دلاوران...“ بخش اول مطالب داخل قلاب زائد است.

صفحه ۱۸۳، سطر ۱۰: ”جگرگاه دیو سفید را بشکافت و دل جگر او را بیرون آورده...“ دل [و] جگر صحیح است. در انتهای صفحه نیز آمده است: ”دل و جگر دیو را آوردم.“

صفحه ۱۸۴، سطر ۴: ”پهلوان ایشان را از نجات [داده] و [جمله] از چاه بیرون آمدند.“ از زائد است.

صفحه ۱۸۵، سطر ۱۳: ”و اگر نه، قبول نکنی، دانم چه بر سر ایشان آن‌ها آورده‌ام، بر سر شما آنیز خواهم آورد.“ هر دو مورد زائدند.

صفحه ۱۹۱، سطر ۱۰: ”دختر شاه سمندگان خبر آمدن رستم را شنیده بود و غیبانه عاشق رستم زال شده بود.“ غایبانه صحیح است. در سطر ۱۵ همین صفحه هم آمده

است: ”من آوازه شجاعت تو را شنیده‌ام و غایبانه کمر خدمتکاری تو را در میان جان بسته‌ام.“ ترکیب ”غایبانه“ در طومارهای دیگر هم دیده می‌شود.

صفحه ۲۰۱، سطر آخر: ”و سهراب از سخن او برآشفته و از پدر ناامید شد.“ این عبارت در ابتدای صفحه ۲۰۲ هم تکرار شده است و یکی از آنها باید حذف بشود. بهتر است از ابتدای صفحه ۲۰۲ که در قلاب هم آمده است حذف بشود.

صفحه ۲۰۷، سطر ۳: ”باز به زبان خویشی به رستم سخن آغاز کرد.“ خوشی یا خوش صحیح است.

صفحه ۲۰۷، سطر ۴: ”تو را دیروز قسم دادم که دیگر به میدان آمدی و چون آمدی و چون آمدی بیا جنگ را برطرف سازیم.“ در مورد اول، ”به میدان میا“ صحیح است. در صفحه قبل، سهراب خطاب به رستم می‌گوید: ”به عزت خدا دیگر به میدان میا.“ در مورد دوم هم ”و چون آمدی“ دوم زائد است.

صفحه ۲۱۱، سطر آخر: ”رستم را به نزد ته‌مینه‌بانو آوردند و او را با رستم آشتی دادند.“ این عبارت عیناً در ابتدای صفحه ۲۱۲ تکرار شده و داخل قلاب آمده است.

صفحه ۲۱۳، سطر ۱۲: ”ای پدر بزرگوار! این تو بودی که با ما برابر نشدی و هر کس دیگر بود، جان از دست ما به در نمی‌برد.“ شدی صحیح است. در سطر بعد هم می‌گوید: ”تو بودی با ما برابر کردی و گرنه فلک با ما عداوت نتواند کرد.“

صفحه ۲۱۴، سطر ۲۰: ”به درون خیمه آمد و چشم او بر بانو افتاد، [چیزی نگذشت] که [بانو] خود نیز گرفتار شد و دل از دست داد.“ مطالب داخل قلاب هر دو زائدند. شیده عاشق بانو می‌شود و تمر تاش می‌رود که بانو را برای شیده ببرد که در هنگام ورود به خیمه بانو خود نیز گرفتار (عاشق) می‌شود. بانو عاشق او نمی‌شود.

صفحه ۲۱۵، سطر ۱۶: ”گفت ای شهریار! بر پسر و دختر رستم می‌روم. رفتن تو معنی ندارد که بروید. مبادا رستم خبر شود و تو را بر هم زند. و اول مرا بکش و بعد از آن بر سر ایشان برو. و افراسیاب از گفته پیران ویسه بازگشت، اما از این جانب بانو و فرامرز روانه سیستان شدند.“ با توجه به سیاق کلام ”مرو“ صحیح است.

صفحه ۲۱۸، سطر ۹: ”و یک ذره نوش‌دارو نداد که بر زخم سهراب نهم شاید بهتر شود؛ و حالا دختر از من می‌خواهد و قاضی را طلبیده؟ و بانو گشسب را عقد کرده، به گیو داد.“ عبارت ”دختر از من می‌خواهد و قاضی را طلبیده؟“ معنای محصلی ندارد

و باید پاراگراف بعد را در ادامه همین سطر آورد؛ بدین گونه: ”و قاضی را طلبیده و بانوگشسب را عقد کرده، به گیو داد.“ علامت سؤال بعد از قاضی هم باید حذف شود.

صفحه ۲۳۲، سطر ۶: ”سرپنجه مردی را دراز کرده و سر و دست طوس را با عمود گرفت و از دست طوس برون آورد.“ سر دست صحیح است.

صفحه ۲۴۰، سطر ۸: ”جهانگرد در بارگاه افراسیاب بود که این سخن شنید.“ جهانگیر صحیح است.

صفحه ۲۴۰، سطر ۱۸: ”جهانگیر بر زمین افتاد و شمشیر و ران سپاه خوابانیده و از یک جانب ...“ بر آن صحیح است.

صفحه ۲۴۴، سطر ۵: ”جهانگیر شیردل از جای خود قدم علم کرد و پیش رفت.“ قد صحیح است. در سطر ۱۰ همین صفحه هم آمده است: ”پس فرامرز قدّ مردی علم ساخت و ...“

صفحه ۲۴۴، سطر ۹: ”من که برادر خود را گذارم که تنها به جنگ عادیان رود.“ کی صحیح است.

صفحه ۲۴۵، سطر ۷: ”و جهانگیر سپر را چون مدبّر (؟) به چرخ درآورد.“ مدوّر صحیح است در معنای ”دایره وار“ و ”چون“ حشو است، اما در نثر کاتبان متون نقالی این حشوها عجیب نیست و فراوان به چشم می خورد.

صفحه ۲۵۶، سطر آخر: ”جهانگیر او را کنار زده، وزیر طهماس را از کرسی زرّین بلند کرد و ...“ جهانگیر در این صحنه حضور ندارد و باید فرامرز باشد، چون فرامرز است که نامه جهانگیر را برای طهماس آورده است.

صفحه ۲۶۴، بیت ۸: ”دو غرنده ببر و دو درتده شیر/ دو گرد سرافراز [او] دو مرد دلیر.“ حرف واو که در داخل قلاب آمده کاملاً وزن بیت را خراب کرده است.

صفحه ۲۷۲، سطر نخست: ”اما راوی این روایت چنین می کند که ...“ به نظر می رسد جای این دو واژه جابه جا شده باشند و باید این گونه تصحیح شود: ”اما راوی این چنین روایت می کند که ...“

صفحه ۲۸۲، سطر ۱۳: ”گیو گفت: شما در این مقام باشید که من بعد شها (؟) کارها را آسان کنم.“ تنها صحیح است.

صفحه ۲۸۳، سطر ۹: "غلام از پای در آمد و دید که در باز نشده و [در حالی که] آتش از دهان اژدها در می آمد... " شده صحیح است. چند سطر پیش تر آمده است: "بر آن در قلعه غلامی هست و آن غلام را از پای در آوری، در قلعه باز شود."

صفحه ۲۸۵، سطر ۱۵: "مرا از دختر پیران برادری است و او را فرود نام است و دلیر سرکش است. بدان راه می روید، او را بیارید." این جمله با روال اصلی داستان تناقض دارد. در سطر بعد می گوید: "و [سپاه ایران به سرداری] طوس روانه توران شدند و از بدبختی فرود در شب راه گم کرد [کردند] یا "کرده" صحیح است، مگر اینکه بگوییم مطالب داخل قلاب زائدند. آوردن فعل جمع (روانه شدند) برای فاعل مفرد (طوس) در طومارها معمول است. و بدان راه افتادند." در صفحه بعد، سطر ۴ هم کی خسرو خطاب به طوس می گوید: "تو را سردار لشکر کردم و ایشان را به فرمان تو بازداشتیم و تو را گفتم از آن [سو] مرو و سخن مرا نشنیدی."

صفحه ۲۸۵، سطر ۲۰: "بهرام از عقب سر فرود در آمد و تیغ را بر کف فرود زد." کتف صحیح است.

صفحه ۲۸۶، سطر ۱۱: "شاه کیخسرو طوس را طلب فرمود [و] به خلوت شاهانه سرافراز فرمود." خلعت صحیح است.

صفحه ۲۸۸، بیت ۲: "سپاه دو کشور به هم زدند/ تو گویی که بر چرخ اخضر زدند." [بر] زدند صحیح است و قافیه هم درست می شود.

صفحه ۲۹۱، سطر ۲۳: "به استقبال در آمدند و ران رکاب پهلوان را بوسیدند." ران [و] رکاب صحیح است.

صفحه ۲۹۷، سطر ۱۵: "برخاسته روانه ایلچی شد و ایلچی چران پیش رستم می آمد." در اصل نسخه "ایلخی" آمده و همان صحیح است که مصحح محترم آن را به پاورقی برده است. ایلخی به معنای "رَمه و گله اسبان" است و ایلچی به معنای "پیام گزار، رسول، فرستاده و سفیر" است. ایلچی چران هم صحیح نیست و باید به "ایلخی چران" تصحیح کرد.

صفحه ۲۹۹، سطر ۱۵: "خبر از برای شاه کیخسرو آوردند، از آمدن رستم او را مَخْبَر نمودند." مَخْبَر صحیح است. مَخْبَر اسم فاعل است و در اینجا باید اسم مفعول باشد.

صفحه ۳۰۹، سطر ۴: "قضا راه را گم کرده می آمدند." قضا را راه صحیح است.

صفحه ۳۱۰، سطر ۱۷: “که برزو از عقبِ آن به در جست و دم اسب او را گرفت...” در اصل نسخه “برجست” آمده است و همان صحیح است.

صفحه ۳۱۰، سطر آخر و سطر نخست صفحه ۳۱۱: “من این جوان را تربیت کنم و حلقه در گوش رستم و پیران ویسه روان گردید.” افتادگی دارد که بر اساس نسخه نقل می‌شود: “من این جوان را تربیت کنم و حلقه در گوش رستم و ایرانیان می‌کند و تو برخیز و آن را به نرم‌زبانی و دل‌خوشی بیاور. پیران ویسه روان گردید...”

صفحه ۳۱۱، سطر ۶: “پیران گفت نیکو کردی که آن را کشتی.” [اسب] آن (او) صحیح است. برزو اسب رویین را می‌کشد، نه خود او را.

صفحه ۳۱۳، سطر ۲۱: “و هرچند سعی نمودند که طعنه نیزه به برزو رسانند، صورت شست.” “صورت نبست” صحیح است.

صفحه ۳۱۷، سطر ۲: هیاهوی کنان و غرنده کنان بر هر دو حلقه رکاب راست شد.” باید تصحیف “عربده کنان” باشد.

صفحه ۳۱۹، سطر ۲۰: “شهریار دمامست که فرامرز به خدمت برسد.” دَمادَمست صحیح است. دَمادَم یعنی لحظه به لحظه.

صفحه ۳۲۱، سطر ۴: “در وقت فرود آمدن عمود، زور بازوی برزو لشگر برزو بر اسب آمد.” نخست اینکه در متن همه‌جا “لشکر” ضبط شده است، دو دیگر اینکه “لنگر” صحیح است و عبارت باید به این صورت اصلاح شود: “زور بازو و لنگر برزو بر اسب آمد.”

صفحه ۳۲۲، سطر ۱۵: “ای مادر! این لعل را مفروش. شهروی گفت بلی و جواهرفروش پنجاه تومان به شهروی داد.” می‌فروشی؟ صحیح است.

صفحه ۳۲۲، سطر ۲۲: “و سازنده بی‌نظیری است و رستم او را به برزو داده که به جهت او ساز نوازد چراکه برزو در بند است مبادا دلگیر شود و ما نیز آن را از برای تو بیاوریم و تعمیر سازی از آن گوش کن و همه رنج و المی که داری فراموش کن.” در اصل نسخه به وضوح “تو نیز” است—حرف واو به نون چسبیده است—و همان صحیح است.

صفحه ۳۲۴، سطر ۱۹: “ای جان مادر چرا بر خوردی؟” بر [هم] خوردی صحیح است.

صفحه ۳۲۵، سطر ۶: “رستم گفت که گرگین را به بالای سر آورد.” در نسخه به وضوح نوشته شده است: “که گرگین را بلا بر سر آمد.”

صفحه ۳۲۵، سطر ۱۵: “چشم رستم بر گل اندام افتاد و خود را بدان بخشیده بود و آن زن دیگر مرا نشناخت.” مورد اول، “خود [آن] او را بدان بخشیده بود” صحیح است و مورد دوم در نسخه به وضوح “دیگری را” (دیگری را) کتابت شده است.

صفحه ۳۲۵، سطر ۱۷: “گفت ای پهلوان من گناه ندارم و این صورت مادر برزو است که به صورت جواهر فروش درآمده.” صورت زائد است.

صفحه ۳۲۵، سطر آخر و صفحه ۳۲۶، سطر نخست: “فردا میدان رزم را بیاراییم و نبرد کنیم، تا خدا به هر که دهد.” در اصل نسخه “بهر که دهد” آمده و همان صحیح است.

صفحه ۳۲۶، سطر ۶: “و می می خوری. غافل مشوی که او را خلاص کرد و الحال از عقب یک نفره هزار جوان برداشته می روی...” نخست اینکه نقطه نباید گذاشته شود، دوم اینکه در اصل نسخه “می شوی” آمده که همان صحیح است و سوم، “کرد” را باید به “کنند” تصحیح کرد و ضبط نسخه را به پاورقی برد و چهارم، در اصل نسخه “یک نفر” ضبط شده و “نفره” اشتباه است.

صفحه ۳۳۰، سطر ۷: “حالا رستم دو شدا و دیگر حریفان ایشان که می شود.” در اصل نسخه به وضوح “حریف ایشان” کتابت شده است.

صفحه ۳۲۲، سطر نخست: “و یک قران در طالع او هست و اگر بگذارند بر رستم زیادتی کند.” بگذارند صحیح است.

صفحه ۳۲۲، سطر ۷: “و چون رستم دانست که برزو فرزند سهراب شیردل شاداب و خندان به سیستان درآمد.” فرزند سهراب شیردل [است] صحیح است.

صفحه ۳۳۵، سطر ۲۲: “اما تو کلمه ای از فرامرز گوش کن.” دو صحیح است که در اصل نسخه به وضوح دیده می شود. در صفحه ۳۳۹، سطر ۲۰ هم می گوید: “اما دو کلمه ای از رستم گوش کنید.”

صفحه ۳۴۰، سطر ۴: “من با آن دیروز نبرد کرده ام و حالا مرا می خواهد؟” علامت سؤال زائد است و جمله خبری است.

صفحه ۳۴۰، سطر آخر و صفحه ۳۴۱، سطر نخست: “ما زنده باشیم و شهریار خود اراده میدان کند و ما زندگی خود را می خواهیم.” نمی خواهیم صحیح است که در نسخه نیز مشهود است.

صفحه ۳۴۱، سطر ۱۰: “داد مردی و مردان می داد.” در اصل نسخه به وضوح “مردانگی” ضبط شده است.

صفحه ۳۴۳، سطر ۴: “ای فرزند من از تو بسیار شرمنده ام. چرا همچون پدرت سهراب را کشتم و ...” این عبارت به اشتباه، عیناً در سطر بعد تکرار شده است.

صفحه ۳۴۵، سطر ۶: “مرا پهلوان دوران، فرزند سهراب، شکننده شانه رستم، برزد و شیر شکار می گویند.” در اصل نسخه به وضوح “برزو شیرشکار” آمده و همان صحیح است.

صفحه ۳۴۷، سطر ۵: “مرا در ایران زمین دشمنی هست که آن را زال می گویند.” در اصل نسخه “رستم زال” آمده است که همان صحیح است.

صفحه ۳۴۷، سطر ۹: “اگر تو به من پشت کنی که یار من باشد تا من رفته برزو را دست و گردن بسته پیش تو آورم؟” در نسخه “باشی” آمده و همان صحیح است. علامت سؤال هم زائد است.

صفحه ۳۴۸، سطر نخست: “اما راوی چنین روایت کرده اند که ...” باید “راویان” در متن ضبط شود و “راوی” به پاورقی برود.

صفحه ۳۵۰، سطر ۱۵: “اولی آن است که با دو قناعت کنم.” در اصل نسخه “او” آمده و همان صحیح است. حرف الف کمی خمیده است.

صفحه ۳۵۱، سطر ۱۴: “آنچه نسبت به سحر فهر سیمین عذار می گویند دروغ است.” در اصل نسخه “آنچه را نسبت” کتابت شده و “سحر” نیز زائد است.

صفحه ۳۵۱، سطر ۲۲: “فردا فرامرز و رستم تمام توران را خراب خواهد کرد و خاکش به توبره اسبان کرده به جانب ایران برند.” باید “خواهد” به پاورقی برود و در متن “خواهند” ضبط شود. همچنین، در اصل نسخه “را” وجود ندارد و باید حذف شود.

صفحه ۳۵۲، سطر ۲: “پسران ویسه نگذاشتند و افراسیاب غضب آلوده نشد.” در اصل

نسخه به وضوح ”پیران ویسه نگذاشت و افراسیاب غضب آلوده شد“ کتابت شده است و همان صحیح است.

صفحه ۳۵۳، سطر ۴: ”و از هر طعنه پیران در پیش او حاضر ساخت.“ در اصل نسخه ”طعمه=طعمه‌ای“ کتابت شده و همان صحیح است. طعمه به معنای خورش است.

صفحه ۳۵۴، سطر ۱۳: ”و کسی هست که تاب مقاومت قطران زنگی دارد؟ افراسیاب گفت آن کیست؟“ علامت سؤال زائد است و باید به جای آن نقطه گذاشته شود.

اغلاط چاپی و املائی

اغلاط چاپی و املائی طومار سیاهپوش

صفحه ۲۲۲، سطر ۱۸: ”داخل بارگا شد.“ بارگاه صحیح است.

صفحه ۳۴۶، سطر ۱۶: ”شصت فرسخ در شصت فرخ بود.“ فرسخ صحیح است.

صفحه ۴۳۷، سطر ۱۱: ”تناول کرد و به خوب رفت.“ خواب صحیح است.

صفحه ۴۴۹، سطر ۶: ”القصه در حواله بغداد سپاه کاووس بر عادیان مغرب زد.“ حوالی صحیح است.

صفحه ۵۳۶، سطر ۱: ”افراسیاب را در آمدن گذر داستان از خسرو بشنو.“ گذار صحیح است.

صفحه ۵۶۳، سطر ۱۵: ”چون چشمش بر رویت خسرو افتاد از رخس پیاده شد.“ رایت صحیح است.

صفحه ۶۳۰، سطر ۱۴: ”بروز رسید دست دراز کرد از زمین برداشت.“ برزو صحیح است.

صفحه ۷۲۴، سطر ۲۱: ”نقالدار گفت.“ نقابدار صحیح است.

صفحه ۷۵۶، سطر ۱۲: ”ای شاه مرا به ...“ مرا صحیح است.

صفحه ۷۶۱، سطر ۱۴: ”جهانبخش را بر میل سوار کردند.“ پیل صحیح است.

صفحه ۸۱۲، سطر ۳: ”سعی پدری در بلای من دارد.“ ولا صحیح است.

صفحه ۸۳۳، سطر ۲: “بشوتن.” بشوتن صحیح است.

صفحه ۸۵۱، سطر ۴: “که پیکان از پی سر آن بدبخت روی نمود.” پس سر صحیح است.

اغلاط چاپی و املائی طومار هفت لشکر

صفحه ۹۹، سطر ۱۷: “گیسوا [بریده].” گیسو صحیح است.

صفحه ۲۲۲، سطر آخر: “و او را در قلب سپاه سپاه افراسیاب انداخت.” یک “سپاه” اضافی است.

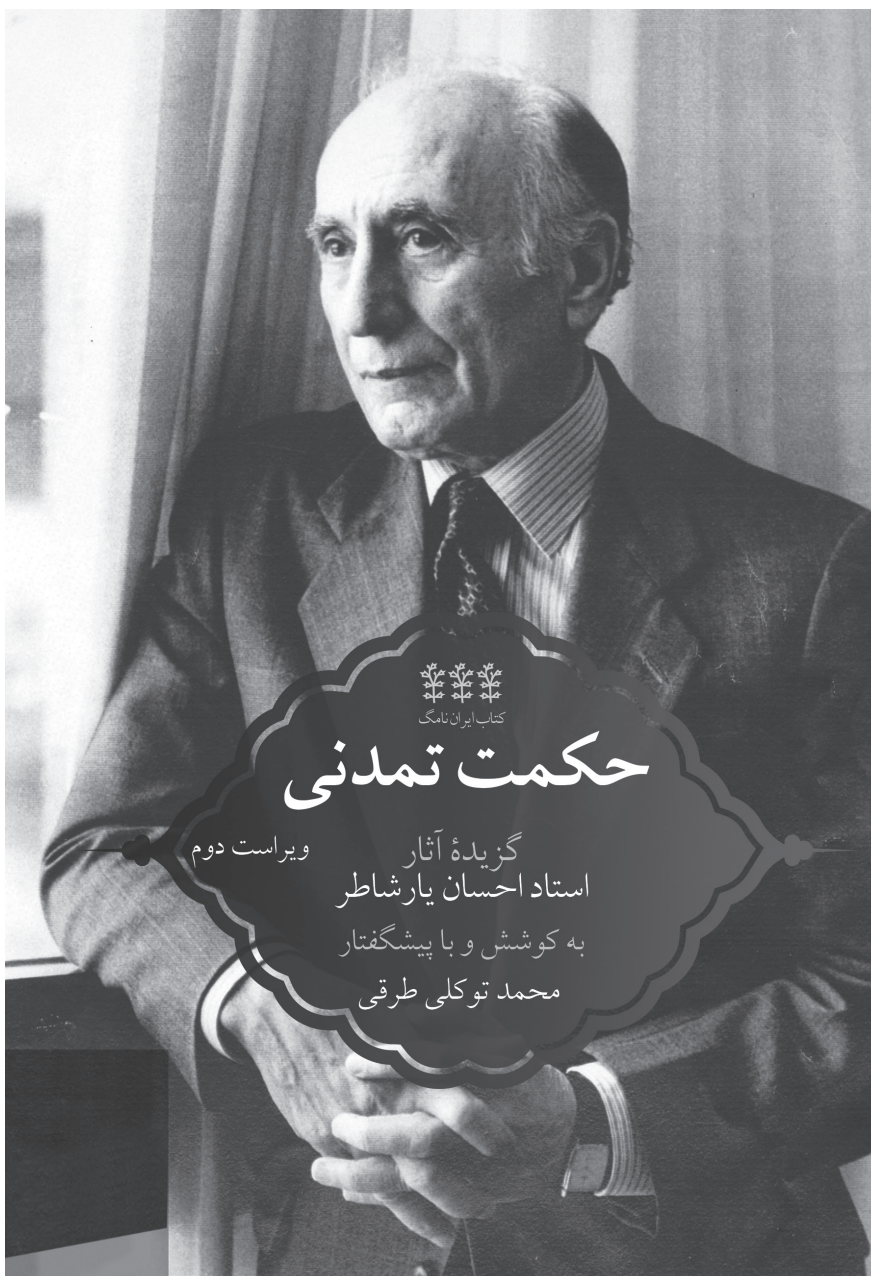
صفحه ۲۲۹، سطر آخر: “بر سینۀ اشکبوس زد که از مرکب نیفتاد.” بیفتاد صحیح است.

صفحه ۳۴۸، سطر ۳: “گفت: ای شهریار! جهانی مثال جهانبخش مادر دهر به خاطر ندارد.” “جوانی” صحیح است.

اغلاط چاپی و املائی طومار نایگلی

مصحح در خصوص تصحیح اغلاط املائی شیوه یکسانی در پیش نگرفته است، برخی اغلاط را تصحیح کرده و برخی را به حال خود گذاشته است؛ از جمله در صفحه ۵۵، سطر ۱: “پایه‌های صندلی خورد شد” باید “خرد” را در متن می‌آورد، چنان‌که در صفحه ۴۷ سطر ۱۶، “برخواست” را به پاورقی برده و صورت صحیح “برخواست” را درون متن گذاشته است که البته لازم نیست اغلاط املائی در پاورقی ذکر شوند و از بدیهیات تصحیح متن است که متن تصحیح‌شده غلط املائی نداشته باشد و ذکر صورت غلط واژه در پاورقی سودی ندارد و کار اشتباهی است. با این حال، در عنوان صفحه ۷۳ “خورد” را به حاشیه برده و صورت صحیح “خرد” را به متن برده است. در صفحه ۵۹، سطر ۲۱ و صفحه ۹۹، سطر ۱۴ “عرابه” را به حاشیه برده و “ارابه” را در متن قرار داده است. این کار ضرورت چندانی نداشت چون عرابه هم غلط نیست، اما اینکه در صفحه ۱۲۸ سطر ۷، صفحه ۱۲۸ سطر ۷، صفحه ۱۴۳ سطر ۱۰ و صفحه ۱۴۶ سطر ۴ واژه “خواطر” را در متن نگه داشته و صورت صحیح “خاطر” را متذکر نشده است، عجیب است. با این حال، در صفحه ۲۷۷ “پرخواش” را به درستی به پاورقی برده و صورت صحیح “پرخاش” را در متن گذاشته است. در صفحه ۱۲۷،

سطر ۱۷: "و کلید قصر [را] در میان ریش ابرّهای دیو بیرن آوردند،" بیرون صحیح است. صفحه ۱۳۹، سطر ۱۸: "منوچهرشاه فرمود تا خلعت برای زال آوزدند،" آوردند صحیح است. صفحه ۲۹۲، سطر ۱۰: "در کشاکش رزمو ستیز،" رزم و ستیز صحیح است. صفحه ۳۱۸، سطر ۱۳: "ای پهلوان جهان! خدا تو را از بلیّات جهان نگاه دارد وب چرا رنگ شما متغیر گشته؟" وب زائد است و در نسخه هم نیست. صفحه ۳۲۱، سطر ۱۱: "فرامز خود را در میان تورانیان افکند،" فرامرز صحیح است. صفحه ۳۳۶، سطر ۳: "تو برو سپاه را برداشته بیاور که بی آن نمی باشد که افراسیاب کین نکرده باشد،" کمین صحیح است. صفحه ۳۳۹، سطر ۹: "ای جد بزرگوار! به روح پدر سهراب که تا کمر افراسیاب را نگیرم ... " پدرم صحیح است. صفحه ۳۴۲، سطر ۵: "چنان بر قَبّه پسرش زد ... " سپرش صحیح است. در سطر بعد هم نوشته: "پسر لرزید که عمود خطا یافت." در اینجا هم "سپر" صحیح است. صفحه ۳۵۷، سطر آخر: "فهر را به من ده که از ب رای قطران بفرستم." از برای صحیح است.



کتاب ایران نامک

حکمت تمدنی

ویراست دوم

گزیده آثار
استاد احسان یارشاطر
به کوشش و با پیشگفتار
محمد توکلی طرقي

رستم‌گشی یا سهراب‌گشی؟ بررسی تطبیقی رمان موقرمنز و داستان رستم و سهراب

اعظم نیک‌خواه فاردقی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

افسانه‌ها و اسطوره‌ها از دیرباز تاکنون محملی برای بیان اندیشه‌های انسان‌ها بوده‌اند و به سبب ماهیت استعاره‌ای و تأویل‌پذیری که دارند، از آغاز تاکنون همواره دست‌مایه‌ی شاعران و نویسندگان جهان قرار گرفته‌اند. از جمله شاهکارهای ادبی جهان که بسیار از نویسندگان بزرگ را تحت تأثیر خود قرار داده و باعث شده است که کماکان این منابع ارزشمند را در آثار خود بیاورند و به طرق متفاوت بسط دهند یا دگرگون کنند، *شاهنامه* فردوسی است. این اثر سترگ، که خود گنجینه‌ای گران‌قدر از حماسه‌ها و اسطوره‌هاست، سال‌هاست که توجه نویسندگان سایر کشورها را به خود جلب کرده و در جایگاه منبع و منشأ ارزشمندی برای آفرینش آثار آنها قرار گرفته است. از جمله این نویسندگان بزرگ، اورهان پاموک (Orhan Pamuk, b. 1952) نویسنده‌ی ترک‌تبار

Azam Nikkhah-Fardaqi, "Rustamocide or Sohrabicide? Comparing Orhan Pamuk's *The Red-Haired Woman* with the Tales of Rostam and Sohrab," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 149-157.

اعظم نیک‌خواه فاردقی <azam_nikkhah@yahoo.com> دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی و ویراستار نشریه‌های علمی‌پژوهشی، کتب فارسی و انتشارات به‌نشر است. مقاله‌های "تحلیل گفتمان انتقادی مکتوبات مولانا جلال‌الدین بلخی"، "بررسی تطبیقی *پلئاس و ملیزاند* مترلینگ و زال و رودابه" *شاهنامه* فردوسی" و "فراخوانی حماسه‌ها و اسطوره‌ها در رمان فارسی" از او منتشر شده است.

کشور ترکیه و برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات ۲۰۰۶ و موقرمز عنوان رمانی است که تحت تأثیر افسانهٔ ادیپ شهریار و به‌ویژه داستان رستم و سهراب شاهنامه فردوسی نوشته و سعی کرده است در هر دو داستان دگرگونی‌هایی ایجاد کند. در ابتدای رمان تأثیر داستان ادیپ را می‌بینیم، اما هرچه پیش‌تر برویم، داستان رستم و سهراب است که رنگ می‌گیرد و بر درون‌مایهٔ رمان موقرمز غالب می‌شود. تراژدی رستم و سهراب و درون‌مایهٔ پسرکشی به‌گونه‌ای راوی داستان و همچنین، نویسندهٔ رمان را متأثر و خشمگین ساخته که آنها را واداشته تا به کمک پسرهای داستان بشتابند و آنها را یاری کنند تا در این جنگ همیشگی پیروز شوند و قربانی نباشند.

خلاصهٔ رمان موقرمز

این داستان، وقایع زندگی پسری با نام جم در کشور ترکیه است و از دوران نوجوانی او آغاز می‌شود. او پدری با نام تکین دارد که از فعالان سیاسی است و مدتی را در زندان به سر برده. در این مدت، جم که وابستگی شدیدی به پدر داشته، به ناگزیر برای مدتی دوری پدری را تحمل می‌کند. پس از آزادی از زندان، پدر به داروخانه‌اش با نام حیات برمی‌گردد و جم نیز شب‌ها را در داروخانه همراه پدر می‌گذراند و زندگی بر وفق مراد است. ناگهان، روزی پدر برای همیشه جم و مادرش را ترک می‌کند و ناپدید می‌شود. پس از رفتن پدر و با توجه به فقری که گریبان‌گیر او و مادرش می‌شود، جم که پسری دبیرستانی و در حال آماده شدن برای کنکور است، برای پرداخت شهریهٔ کلاس کنکور، تصمیم می‌گیرد کار کند. ابتدا در کتاب‌فروشی‌ای مشغول به کار می‌شود. در آنجا داستان‌های اسطوره‌ای فراوانی می‌خواند و شیفتهٔ آنها می‌شود؛ از جملهٔ این داستان‌ها افسانهٔ ادیپ شهریار است. به باور جم، اسطوره‌ها واقعیت دارند و در جهان امروز اتفاق می‌افتند.

رفتن پدر و وانهادن آنها در فقر و مخصوصاً خواندن این داستان، نگاه جم را نسبت به رابطهٔ پدر و پسر دگرگون می‌کند و دیگر پدرها و پسرها را در مقابل هم می‌بیند. پس از مدتی، شخصی مقنی به او پیشنهاد می‌دهد تا چند ماهی موقتاً در حفر چاهی دستیار او باشد و با پول و انعامی که از این راه به دست خواهد آورد، خواهد توانست شهریهٔ کلاسه‌هایش را پرداخت کند. جم نیز این پیشنهاد را می‌پذیرد و با مقنی برای حفر چاه راهی روستاهای اطراف شهر استانبول می‌شود تا در دشت‌های خالی یکی از این روستاها که صاحب آن قصد تأسیس کارخانه‌ای در آن را دارد، چاهی حفر کنند. زندگی در آن دشت به‌رغم کمبود امکانات و شرایط طاقت‌فرسای حفر چاه برایش

لذت‌بخش است. او و استادش هر شب به روستای نزدیکشان می‌روند تا وسایل مورد نیازشان را تهیه کنند. در همین رفت‌وآمد، جم متوجه برگزاری نمایش‌های گروه تئاتر سیاری می‌شود که یکی از بازیگران این نمایش زنی با موهای قرمز است. به‌رغم اختلاف سنی زیاد با زن، جک روزبه‌روز بیشتر شیفته آن زن می‌شود. در عین حال، حفر چاه و دست یافتن به آب بسیار طولانی می‌شود و همه، حتی مالک زمین، از رسیدن چاه به آب ناامید می‌شوند و مقرری آنها نیز قطع می‌شود.

جم با وجود ناامید شدن از دستیابی به آب و اصرار شدید استاد او برای ادامه حفر چاه و تحمل شرایط سخت و حقوق نگرفتن، به سبب شیفتگی فراوانی که به آن زن موقرمز پیدا کرده است، این شرایط را تحمل کرده و به استادش اعتراض نمی‌کند. مهربانی استاد و زمان زیادی که جم و استادش در آن دشت برای حفر چاه سپری می‌کنند از طرفی، و بی‌پدر بودن جم و نیازش به وجود پدر باعث می‌شود میان او و استادش رابطه پدری و پسری برقرار شود و جم همواره استادش را در جای پدرش ببیند. استادش نیز همواره او را "پسرم" خطاب می‌کند؛ اما افسانه ادیب و هراس اتفاق افتادن آن همواره با جم همراه است. اشتیاق جم روزبه‌روز به آن زن موقرمز بیشتر می‌شود و تصمیم می‌گیرد علی‌رغم اینکه استادش همواره او را از رفتن به آن تئاتر سیار نهی کرده است، شبی به تئاتر برود و نمایش موقرمز را ببیند. در این نمایش است که جم داستان رستم و سهراب و مویه‌های تهمینه را -که همان زن موقرمز نقشش را بر عهده دارد- از نزدیک می‌بیند که به شدت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

جم در این مدت همواره زن موقرمز را تعقیب می‌کند و زن نیز متوجه توجه خاص او می‌شود و به علت شباهت خاص این پسر نوجوان با معشوق سابقش، زن هم به او توجه می‌کند و در نهایت او را به خانه خود می‌برد و شبی را با او می‌گذراند. حفر چاه به سبب وجود سنگ‌های غول‌پیکر به کندی پیش می‌رود و تقریباً هیچ امیدی برای رسیدن به آب باقی نمانده است. روزی که استاد جم در ته چاه مشغول کندن است و جم در بالای چاه مشغول بالا کشیدن خاک، سطلی که جم همواره با آن خاک را بالا می‌کشد، ناگهان به داخل چاه سقوط می‌کند و بر سر استاد فرود می‌آید. علت این بود که جم بر اثر حواس‌پرتی به خاطر رابطه‌اش با موقرمز و شیفتگی زیادش به او، سطل را به خوبی به طناب نبسته بود. این در حالی است که استاد در این مدت طولانی بارها و بارها به جم تذکر داده بود که اگر سطل به داخل سقوط کند، باعث مرگ مقنی خواهد شد. جم که مرگ مقنی را قطعی و خود را مسبب آن

می‌داند، ابتدا تلاش می‌کند کسی را پیدا کند تا به استادش کمک کند. وقتی کسی را نمی‌یابد، با توجه به تذکر استادش و باوری که نسبت به مضمون پدرکشی در اسطوره ادیب دارد، به سرعت و هراسان لوازمش را جمع می‌کند و با قطار به شهرش برمی‌گردد.

سال‌ها می‌گذرد و او همواره از یادآوری این حادثه فرار می‌کند. جم در دانشگاه پذیرفته می‌شود و پس از آن ازدواج می‌کند و استخدام می‌شود. مدتی بعد، شرکتی ساختمانی را با همراهی همسرش تأسیس می‌کند، از آنجا که هردو (هم زن و هم شوهر) دلبستگی شدیدی به افسانه‌ها و اسطوره‌ها دارند و با توجه به اینکه از نعمت داشتن فرزند محرومند، نام شرکت را سهراب می‌گذارند. سهراب روزبه‌روز بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود و جم را به فردی ثروتمند و سرشناس تبدیل می‌کند. پس از مدتی، جم آگهی فروش زمین‌های همان دشت حفر چاه را می‌بیند و تصمیم می‌گیرد آن زمین‌ها را بخرد و با این کار از سرنوشت استادش و موقرمز نیز آگاه شود. روزی کارکنانش به او خبر می‌دهند که فردی از او شکایت کرده و ادعا می‌کند که پسر او و موقرمز است. با انجام آزمایش‌های دی‌ان‌ای ادعای آن پسر تأیید می‌شود و جم که همواره در آرزوی داشتن فرزند و وارثی برای ثروت هنگفتش بود، مشتاق دیدار فرزندش و موقرمز می‌شود و این اشتیاق باعث رقم خوردن حادثه نحس دیگری در آن چاه می‌شود.

ملاقاتی در آن روستا، که اکنون پس از گذشت حدود سی سال تبدیل به شهری بزرگ شده، ترتیب داده می‌شود و جم که همچنان تحت تأثیر اسطوره‌ها و در این قسمت به‌ویژه تحت تأثیر داستان رستم و سهراب است، برای حفظ جان خود از خطرات احتمالی اسلحه‌ای با خود حمل می‌کند. پس از ملاقات جم با موقرمز، جم متوجه می‌شود که پسری بدخو دارد که به سبب آنکه سال‌ها همچون خود او در فقر و بی‌پدر بزرگ شده، از دیدار با پدر اجتناب می‌کند. در آن شب، جم شدیداً تمایل دارد چاهی را که در آن زمان ماه‌ها با استادش آن را حفر کرده بودند، از نزدیک ببیند. موقرمز پسر جوانی را مسئول نشان دادن چاه کرده و همراه با جم می‌فرستد و او را دوست پسرشان معرفی می‌کند. جم در راه موضوعاتی را از جوان می‌شنود و می‌فهمد که جوان از همه گذشته او و به‌ویژه گناهی که در حق استادش کرده است، خبر دارد و به شدت خشمگین است. رفته‌رفته جم متوجه می‌شود که آن جوان همراه همان پسرش است و این زمانی است که آن دو بر سر چاه می‌رسند. پس از اینکه جم خشم

پسر را می‌بیند، اسلحه را بیرون می‌آورد و پسر که فکر می‌کند پدر قصد کشتن او را دارد، به او حمله می‌کند و در حین درگیری، تیری به چشم جم برخورد می‌کند که سبب مرگ او می‌شود و به چاه سقوط می‌کند. در نهایت هم انور، پسر جم، به جرم پدرکشی راهی زندان می‌شود.

راوی

موقرمز دو راوی دارد که درواقع دو شخصیت اصلی داستان‌اند. بنابراین، داستان از دید اول شخص روایت می‌شود. این رمان دو بخش دارد که بخش ابتدایی آن را جم، شخصیت اصلی داستان، روایت می‌کند و راوی بخش آخر آن موقرمز، یکی دیگر از شخصیت‌های مهم، داستان است. به همین علت، راویان این داستان مداخله‌گر و اعتمادپذیرند که خود هم در داستان کنش می‌کنند و هم در رویدادهایی که نقل می‌کنند سهیم‌اند. کنش‌های راویان این داستان باعث می‌شود اسطوره‌ها بار دیگر تکرار شوند.

شخصیت‌پردازی

در این داستان، جم، تکین (پدر جم)، موقرمز، عایشه (همسر جم)، انور، و استاد محمود مقنی از جمله شخصیت‌های اصلی داستان‌اند و مادر جم، تورگای (همسر موقرمز)، وکیل شرکت، و مالک دشت از جمله شخصیت‌های فرعی داستان به حساب می‌آیند.

سهرابی خشمگین و عصیانگر

جم پسری آرام، صبور و خجالتی است که در سن نوجوانی و هنگام کار در کتابفروشی و مطالعه افسانه ادیب شهریار، با این داستان آشنا می‌شود و همواره ناپدید شدن ناگهانی پدرش و کشته شدن پدر ادیب به دست ادیب در ذهن او می‌چرخد. او با خواندن این داستان و دانستن خطای ادیب، همیشه خود را در برابر همه پدرها شرمسار می‌داند و خود را نیز ادیبی دیگر می‌بیند و همواره از تکرار اسطوره ادیب در زندگی واقعی خودش هراس دارد. زمانی که نوعی رابطه پدر و فرزندی بین او و استاد محمود برقرار می‌شود، باز هم تقابل بین پدر و پسر را احساس می‌کند و این تقابل در چند بخش از داستان اوج می‌گیرد. معمولاً شب‌ها استاد محمود برای جم داستان‌های گوناگونی تعریف می‌کند تا شبی به داستان رستم و سهراب می‌رسد. جم

نیز به تلافی این کار استاد، افسانهٔ ادیب را برای استادش تعریف می‌کند.

جم زمانی که داستان رستم و سهراب را می‌شنود، به نوعی استاد را همان رستم می‌داند که شاید زمانی باعث مرگش شود؛ مخصوصاً که احساس می‌کند بین استادش و موقرمز نیز رابطه‌ای وجود دارد. این احساس زمانی شدت می‌یابد که جم به تئاتر موقرمز می‌رود و نمایش رستم و سهراب و کشته شدن سهراب را می‌بیند و به شدت متأثر می‌شود؛ به گونه‌ای که کنش‌هایی از او سر می‌زند که تا آن زمان سابقه نداشته است. ریمون کنان این نوع کنش‌ها را کنش‌های یک‌زمانه (غیرعادی) می‌داند که در مقابل کنش‌های عادی می‌آید: “کنش‌هایی یک‌زمانه و عادی—هر دوسه یکی از مقوله‌های زیر تعلق دارند: انجام‌دادن وظیفه (چیزی که شخصیت انجام می‌دهد)، انجام ندادن وظیفه (چیزی که شخص می‌بایست انجام دهد، ولی انجام نمی‌دهد).”^۱ جم در طول مدتی که با استاد محمود است، همواره شاگردی مطیع و حرف‌شنو است که اوامر استادش را موبه‌مو اطاعت و اجرا می‌کند: “وس محمود چه می‌کرد که چنین احساسی را در من برانگیخت؟ چرا دلم می‌خواست همیشه از او اطاعت کنم و کاری نکنم که خوشایندش باشد؟”^۲ درواقع، کنش‌هایی که جم در مقام راوی—شخصیت داستان انجام می‌دهد، تا قبل از آگاهی از داستان رستم و سهراب کنش‌هایی عادی است، اما پس از آن نوعی دیگر از کنش‌های او را می‌بینیم؛ او اکنون از این داستان آگاهی دارد و به واقعی بودن آن معتقد است. زمانی که استاد محمود از حفر چاه خسته می‌شود و سرعت کند جم را هم در بالا کشیدن خاک از چاه می‌بیند، از او درخواست می‌کند که جایشان را عوض کنند، جم مدت کوتاهی درون چاه می‌رود و افکار آشفته‌ای به سراغ او می‌آید و اسطوره‌های پسرکشی در سرش می‌چرخند. او که استاد محمود را همچون رستم و در مقابل خود می‌بیند، دیگر نمی‌تواند به او اعتماد کند. بنابراین، جم این بار برخلاف همیشه اطاعت نمی‌کند و از استاد می‌خواهد او را از چاه بالا بکشد: “اگر برای ادب کردن من یا حتی روکم‌کنی عمداً چند دقیقه‌ای زیر سایهٔ درخت چرت می‌زد و من را این پایین به حال خودم رها می‌کرد، چه؟ اگر می‌دانست که من دیشب چه کرده‌ام، آیا مرا تنبیه می‌کرد؟... اوستا، من رو بکش بیرون که دیگه نمی‌تونم، واقعاً نمی‌تونم.”

استاد محمود همواره به جم متذکر می‌شد که به تئاتر نرود، اما پس از آگاه شدن

^۱ شلومیت ریمون کنان، *روایت داستانی: بوطیقای معاصر*، ترجمهٔ ابوالفضل حری (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷)، ۸۶.
^۲ آرهان پاموک، *موقرمز*، ترجمهٔ عین‌له غریب (چاپ ۴؛ تهران: چشمه، ۱۳۹۵)، ۷۸.

از سرنوشت سهراب است که جم از امر استاد تخطی می‌کند و نه فقط به دیدن نمایش می‌رود، بلکه شبی را نیز با موقرمز می‌گذراند و علی‌رغم تذکر استاد که زود از روستا برگردد، تا صبح به دشت بر نمی‌گردد و زمانی هم که برمی‌گردد به استادش دروغ می‌گوید: “در اوج سرخوشی برای تبرئه‌ام از بار این گناه بزرگ، از پذیرفتن این واقعیت که آدم غیرقابل اعتمادی هستم، آدم . . . آدم بدی هستم، بهانه‌هایی تراشیدم و توضیحاتی دست و پا می‌کردم که چیزی جز توبیخ نبودند.”^۳

پس از آگاه‌شدن جم از سرنوشت سهراب *شاهنامه*، در سراسر داستان، پیوسته رستم را سرزنش می‌کند و به باد انتقاد می‌گیرد و از آنجا که در نظرش همه پدرها و از جمله استاد محمود همچون رستم هستند، در قسمت‌های متفاوت داستان عصبانیت و خشم او را نسبت به استادش می‌بینیم که در واقع نوعی رستم است. بزرگ‌ترین کنشی که نشان‌دهنده خشم راوی داستان (جم) است، نادیده‌گرفتن استاد محمود آسیب‌دیده در ته چاه و کمک‌نکردن به اوست: “با خودم می‌اندیشیدم که اگر جوری رفتار کنید که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده و به همین دلیل هیچ اتفاقی نیفتد، می‌توانید امیدوار باشید که دیگر هرگز هیچ اتفاقی نخواهد افتاد.”^۴ همان‌گونه که در کنش‌های شخصیت اصلی داستان (جم) مشاهده می‌شود، جم نوجوان همان سهراب امروز است که به شدت از سرنوشت خود خشمگین است و این بار عزم خود را جزم کرده تا در همان مرتبه اول رقیب خود را که همان پدر یا فردی در جایگاه پدر است، بر زمین بزند. بنابراین، زمانی که استاد محمود را در ته چاه به حال خود رها می‌کند، تصمیم می‌گیرد چنان رفتار کند که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده است.

سهرابی ادیب‌گونه

پس از گذشت سال‌ها، راوی داستان (جم) که به فردی ثروتمند تبدیل شده، از آنجا که فرزندی ندارد، شرکت خود را که برایش حکم فرزند دارد و از زمان تأسیس آن تاکنون قد برافراشته و رشد کرده و سرشناس شده، سهراب می‌نامد. این نکته نشان می‌دهد که ما از این بخش داستان با راوی داستان در جایگاه رستم مواجهیم و نه سهراب. به عبارتی، جم از اینجای داستان تبدیل به رستم می‌شود تا سهرابی دیگر علیه او قد علم کند.

^۳ پاموک، موقرمز، ۱۱۵.

^۴ پاموک، موقرمز، ۱۳۷.

از طرفی، موقرمز که از جم صاحب فرزندی شده است، از آن جایی که هیچ مدرکی علیه او ندارد، سکوت می‌کند و انور (پسر جم و موقرمز) روزه‌روز رشد می‌کند و بزرگ می‌شود. زمانی که موقرمز و پسرش به فقر دچار می‌شوند، او واقعیت را به پسرش می‌گوید و همچون تهمینه پسر را به دنبال پدر می‌فرستد. موقرمز با این کار امید فراوان دارد که پسرش با پیدا کردن پدر خلأ عاطفی خود را برطرف کند، اما تقدیر آن گونه که موقرمز تصور می‌کند پیش نمی‌رود. موقرمز در ملاقات با جم به او می‌گوید که در واقع، معشوقه سابق پدر جم (تکین) بوده است و سال‌ها بعد که جم را که نوجوانی دبیرستانی بود در آن روستا دید، به سبب شباهت زیاد جم به پدرش مورد توجه او قرار گرفت و باعث شد که او را به خانه خود دعوت کند. در این بخش داستان، جم نوجوان یا سهراب کنش و سرنوشتی ادیب‌گونه دارد.

جم با انور نیز همچون رستم و سهراب در حالتی ناشناس صحبت می‌کند و در ابتدا پسر خود را نمی‌شناسد، زیرا این بار موقرمز یا مادر انور است که همچون دستیار سهراب شاهنامه، به صورتی عامدانه اطلاعات اشتباه به جم می‌دهد و انور را دوست صمیمی پسرشان معرفی می‌کند و می‌گوید پسرشان به جلسه نیامده است. اما در این داستان، هویت انور قبل از وقوع فاجعه بر جم فاش می‌شود. در این هنگام، جم که هنوز در دنیای افسانه‌ها و اسطوره‌ها به سر می‌برد و با توجه به تغییر جایگاهش پدرکشی ادیب را به یاد می‌آورد، کاملاً آگاهانه و عامدانه اسلحه را بیرون می‌آورد. انور نیز که همواره اسطوره‌ها و افسانه‌ها را از استاد محمود و مادرش موقرمز شنیده است، با یاد آوردن پسرکشی‌های این داستان‌ها به پدر حمله می‌کند تا سرنوشت خود را تغییر دهد. پس از درگیری پدر و پسر، انور که سهراب جوان این قسمت داستان است، در کنشی ادیب‌وار تیری در چشم پدر خالی می‌کند و سبب مرگ او می‌شود.

نظرگاه نویسنده داستان

از آن جا که راوی داستان اول شخص است، بین او و رخداد‌های داستان فاصله چندانی نیست. "مفهوم فاصله بیانگر یکی از ویژگی‌های بنیادی داستان روایی-به‌ویژه رمان-است؛ اینکه داستان روایی انعطاف‌پذیری نامعمولی دارد و می‌توان در آن، رخدادها و تنش‌ها را با شدت و عمقی زیاد نشان داد."^۵ در موقرمز همه اطلاعات ما از داستان به نقل از راوی داستان یا همان جم است. او به کل داستان آگاهی دارد

^۵ یاکوب لوته، مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما، ترجمه امید نیک‌فرجام (چاپ ۲؛ تهران: مینوی خرد، ۱۳۸۸)، ۴۹.

و داستان و شخصیت‌ها را برای ما نقل و شخصیت‌ها را آن گونه که خود می‌خواهد، به ما معرفی کرده و دربارهٔ آنها قضاوت می‌کند. از آنجا که راوی داستان یکی از شخصیت‌های اصلی داستان و پسری است که در تقابل با برخی شخصیت‌های دیگر همچون استاد محمود و پدر خود قرار دارد، کمتر به این شخصیت‌ها پرداخته است و بنابراین، این شخصیت‌ها نیز آن گونه که باید نتوانسته‌اند از موضع خود (پدر بودن) دفاع کنند و خود را به مخاطب بشناسانند.

علاوه بر این، شخصیت‌ها در سراسر داستان خود را گونه‌ای از شخصیت‌های افسانه‌ای و اسطوره‌ای می‌دانند که تلاش می‌کنند از مبتلا شدن به سرنوشت آنها بگریزند، اما تلاش آنها در نهایت منجر به وقوع حادثه به شکلی دیگر و به صورتی می‌شود که نویسنده می‌خواهد. وقایع رمان نشان می‌دهد که فقط شخصیت‌های داستان نیستند که از سرنوشت افسانه‌ها و اسطوره‌ها ناراضی‌اند، بلکه نویسندهٔ داستان نیز به سرنوشت آنها اعتراض دارد و این اعتراض را با واژگونه کردن سرنوشت شخصیت‌های داستان خود نشان می‌دهد. هنگامی که جم نوجوان است و با استاد محمود در حال حفر چاه، کنش‌های جم پسرانه و ادیب گونه و سهراب گونه است و کنش‌های استاد محمود پدران و رستم گونه و همچون پدر ادیب. اما از آنجا که نویسنده سهراب‌گشی را نمی‌پذیرد، سهراب بر رستم پیروز می‌شود و به جای اینکه استاد محمود به جم آسیب بزند، جم به او آسیب می‌رساند. اما جم شخصیت پیروز داستان باقی نمی‌ماند و هم‌زمان با پدر شدن و جست‌وجوی پسرش، او نیز باید مغلوب پسر خود شود. اینک سهرابی دیگر (انور) بر او پیروز می‌شود و از او که اکنون به رستمی امروزی تبدیل شده انتقام می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

موقرمز بیش از آنکه تحت تأثیر داستان ادیب شهریار باشد، از داستان رستم و سهراب *شاهنامه* فردوسی تأثیر گرفته است. در *موقرمز*، راوی داستان و در نهایت نویسنده که به سرنوشت سهراب در *شاهنامه* معترض‌اند و به حمایت از سهراب برخاسته، می‌کوشند سرنوشت رستم و سهراب را تغییر دهند. به همین سبب، درون‌مایهٔ این داستان را به جای سهراب‌گشی، رستم‌گشی تشکیل می‌دهد. تراژدی رستم و سهراب و درون‌مایهٔ پسرگشی به گونه‌ای راوی داستان و نویسندهٔ رمان را متأثر و خشمگین ساخته که آنها را واداشته به کمک پسرهای داستان بشتابند و آنان را یاری کنند تا در این جنگ همیشگی پیروز شده، قربانی نشوند.



کتاب ایران نامک

تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ

محمد توکلی طرقي

ویراست دوم

حضور شاهنامه فردوسی در متون تاریخی فارسی در عهد سلاجقه روم

فرشته محمدزاده

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

ترکان سلجوقی در سال ۴۶۴ق به رهبری سلطان آلبارسلان بن طغرل سلجوقی به سرزمین‌های روم شرقی حمله کردند و در نبرد موسوم به ملازگرد (منازکرت) توانستند رومیان را شکست دهند. این گونه بود که نفوذ ترکان سلجوقی به آسیای صغیر شروع و حکومت سلاجقه روم در آنجا تشکیل شد. هم‌زمان با تشکیل حکومت سلاجقه روم، بسیاری از ایرانیان که با شروع حملات قوم مغول به ایران در وضعیت ناگواری به سر می‌بردند، در جستجوی پناهگاه امن به ممالک مجاور ایران و از جمله آسیای صغیر رفتند، زیرا آسیای صغیر پس از به قدرت رسیدن سلجوقیان به پایگاه قدرت، رفاه

fereshteh Mohamadzadeh, "Ferdawsi's *Shahnameh* in the Historical Texts of Anatolian Seljuks," *Iran Namag*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 159-181.

فرشته محمدزاده <mohamadzade_fe@yahoo.com> (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۶) در زمینه شاهنامه فردوسی و آموزش زبان فارسی به غیرفارسی‌زبانان پژوهش می‌کند. برخی از مقالات ایشان عبارت‌اند از "تحلیل بینامتنی شاهنامه و راحة‌الصدور بر مبنای ترامت‌نیت ژرار ژنت"، "تحلیل چگونگی بازتاب گونه‌های بینامتنی با شاهنامه در تاریخ‌نوشته‌های سلسله‌ای بر مبنای ترامت‌نیت ژرار ژنت"، "بررسی بینامتنی شاهنامه و تاریخ‌نوشته‌های عمومی."

و امنیت تبدیل شده بود.^۱ افزون بر این، آسیای صغیر و به‌ویژه آناتولی کم‌کم مرکز تحولات فرهنگی شد، زیرا حضور و فعالیت عناصر ایرانی در آنجا بسیار قابل توجه و چشمگیر بود. در حقیقت، پادشاهان سلجوقی آسیای صغیر که از سال ۴۷۰ ق، یعنی دوره سلیمان اول تا زمان علاءالدین کی‌قباد ثانی در سال ۷۰۰ ق حکومت کردند، موجب رواج زبان و ادبیات فارسی در قونیه و دیگر سرزمین‌های آسیای صغیر شدند و راه را برای حضور اندیشمندان ایرانی و فرهنگ و ادبیات ایران باز کردند.^۲

در میان اندیشمندان ایرانی که به آسیای صغیر رفتند، تاریخ‌نگارانی بودند که به منظور ثبت تاریخ سلاجقه عراق و روم، کتاب‌هایی را به زبان فارسی در آنجا نوشتند. آنچه در این متون به چشم خواننده می‌آید، حضور و نقش‌آفرینی بسیار شاهنامه فردوسی در آنهاست. این حضور حاکی از وجود نوعی رابطه بینامتنی میان این دو نوع متن (شاهنامه و متون تاریخی نگارش‌یافته در آسیای صغیر) است. در تأکید و تأیید رابطه و پیوند میان متون همین بس که هر متنی از همان آغاز تولید در قلمرو قدرت گفته‌ها و متون پیش از خود قرار می‌گیرد. به این ترتیب، عمل خوانش هر متن وابسته به مجموعه‌ای از روابط متنی است و تفسیر و کشف معنای آن متن نیز منوط به کشف همین روابط است.^۳ این گونه است که متن‌ها از رهگذر پیوند و ارتباط با دیگر متون از یک معنای ثابت و بسته و به بیانی دیگر، تک‌معنایی رهایی می‌یابند و معناهای گوناگون را در خود می‌پذیرند. چنان که خواهید دید بین متون تاریخی مورد پژوهش و شاهنامه نیز ارتباط و پیوند بینامتنی وجود دارد و تاریخ‌نگاران پاره‌متن‌های شاهنامه را در هر بخش از متن تاریخی که لازم دیده‌اند، قرار داده‌اند.

تاکنون پژوهشی که مشخصاً به این سه متن تاریخی در آسیای صغیر پرداخته باشد و پژوهشگر بر آن باشد همه جنبه‌های حضور شاهنامه را در آنها بررسی و تحلیل کند، صورت نگرفته است. از این رو، در پژوهش حاضر برآنیم با تحلیل چگونگی رابطه بینامتنی شاهنامه و متون تاریخی مورد تحقیق، به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهیم: ۱. حضور شاهنامه در متون تاریخی نگارش‌یافته در آسیای صغیر از چه جنبه‌هایی است؟ و ۲. چرا تاریخ‌نگاران ایرانی در آسیای صغیر پاره‌متن‌های شاهنامه را در تاریخ‌نوشته‌های خود گنجانده‌اند؟ در ادامه پژوهش، ابتدا به معرفی

^۱ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: امین، ۱۳۷۳)، جلد ۳، ۳۰۵؛ فاطمه تقوایی، «ایرانیان در دیوان‌سالاری حکومت سلاجقه روم»، رشد آموزش تاریخ، دوره ۱۳، شماره ۱ (۱۳۹۰)، ۳۸.

^۲ رضا خسروشاهی، شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر تا سده دهم هجری (تهران: دانشسرای عالی، ۱۳۵۰)، ۱۵.

^۳ Graham Allen, *Intertextuality* (London and New York: Rotledge, 2000), 1.

پیکره مطالعاتی تحقیق می‌پردازیم تا با شناخت کافی از این متون و نویسندگان آنها، هرچه بهتر بتوانیم چگونگی حضور شاهنامه را در این متون تاریخی بررسی و تحلیل کنیم.

معرفی پیکره مطالعاتی

در فاصله سال‌های ۵۹۹ تا ۷۲۳ ق، سه متن تاریخی منثور دربارهٔ ترکان سلجوقی به زبان فارسی در آسیای صغیر نوشته شد. یکی از آن متون *راحة/الصدر* راوندی است. *راحة/الصدر* کتابی در تاریخ سلجوقیان عراق است. مؤلف این کتاب، نجم‌الدین ابوبکر محمد بن علی بن سلیمان راوندی، از مردم راوند کاشان است. او در سال ۵۹۰ ق و پس از آنکه آخرین پادشاه سلجوقی عراق، طغرل بن ارسلان، به دست خوارزمشاه کشته شد به آسیای صغیر رفت، زیرا روزگار خوش و پر از رفاه و آسایش عهد طغرل را از دست داده بود. او در آسیای صغیر به سلجوقیان روم پیوست و به دربار کی خسرو بن قلج ارسلان (۵۸۸-۶۰۷ ق)^۴ راه یافت. در سال ۵۹۹ ق شروع به نوشتن *راحة/الصدر* کرد و در سال ۶۰۳ ق نگارش آن را به پایان برد. سپس آن را به کی خسرو بن قلج ارسلان سلجوقی تقدیم کرد.

دومین متن تاریخی *الاولی الامر العالی فی الامور العالیه* یا *خبر سلاجقه روم* است که آن را ابن‌بی‌بی ملقب به امیر ناصرالدین، نوشته است. او مالک دیوان طغرا یا امیر دیوان طغرا یعنی فرمان‌نویس و مهرداد سلطنتی دربار سلجوقیان روم بود و این کتاب را به خواست سلطان علاءالدین کی‌قباد^۵ نوشته و به وی تقدیم کرده است.^۶ این کتاب مفصل‌ترین کتاب تاریخی دربارهٔ سلجوقیان روم است و رخدادهای تاریخی آسیای صغیر را از ۵۸۸ تا ۶۷۹ ق شامل می‌شود.

^۴ کی خسرو کوچک‌ترین فرزند قلج ارسلان، پادشاه سلاجقه روم و ولیعهد او بود. او در دارالملک قونیه سلطنت کرد و در رم به پادشاهی قدرتمند تبدیل شد. در دو دوره (۵۸۸-۵۹۹) و (۶۰۱-۶۰۷ ق) بر روم حکومت کرد. از وقایع دوران حکومت او تصرف انطاکیه (آنتالیا در کنار دریای مدیترانه) بود. او پادشاهی شعردوست و حامی شاعران و دانشمندان بود. بنگرید به محمدامین ریاحی، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی* (تهران: پازنگ، ۱۳۶۹)، ۴۵؛ ابوالقاسم فروزانی، *سلجوقیان از آغاز تا فرجام* (تهران: سمت، ۱۳۹۳)، ۲۶۱.

^۵ علاءالدین کی‌قباد اول (۶۱۶-۶۳۴ ه) بزرگ‌ترین و نام‌آورترین پادشاه سلجوقی روم است. او مدت ۱۷ سال در آسیای صغیر پادشاهی کرد. دلاوری‌های کی‌قباد و امنیت و آسایشی که برای مردم در آسیای صغیر فراهم کرده بود و حمایتی که از علم و ادب و هنر می‌کرد، سبب شد همگان او را پادشاهی خوب و محبوب بدانند. بنگرید به ریاحی، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، ۵۷-۵۸. همچنین، در دوره حکومت او به سبب فتوحاتی که صورت داد، ممالک آسیای صغیر بسیار پهناور شد.

^۶ یحیی‌بن محمد ابن‌بی‌بی، *خبر سلاجقه روم*، به اهتمام محمدجواد مشکور (تهران: کتابفروشی تهران، ۱۳۵۰)، ۱۱ و ۱۹.

سومین متن تاریخی *مسامرة/الاخبار و مسایرة/الاخبار* است. محمودبن محمد آقسرائی از تاریخ‌نگاران فارسی‌نویس آسیای صغیر این کتاب را به نام امیر تیمورتاش نوین، پسر امیر چوپان که ابوسعید ایلخان او را به حکومت بر آسیای صغیر منصوب کرده بود، نوشت. آقسرائی از دیوانیان دستگاه حکومتی مغولان در آسیای صغیر بود.^۷ بنابراین، ارتباط او با دربار سلاجقه روم در شیوه تاریخ‌نگاری وی مؤثر بوده است. در جدول زیر پیکره مطالعاتی پژوهش آمده است:

جدول ۱. معرفی متون تاریخی مورد پژوهش

عنوان کتاب	نویسنده	تاریخ تألیف
<i>راحة/الصدور</i>	محمدبن سلیمان راوندی	۵۹۹ق
<i>الأوامر العلائیه فی الأمور العلائیه</i>	ابن‌بی‌بی	۶۸۰ق
<i>مسامرة/الاخبار و مسایرة/الاخبار</i>	محمودبن محمد آقسرائی	۷۲۳ق

اندک تأملی در این کتاب‌های تاریخی ما را به این نکته می‌رساند که تاریخ‌نگاران از افراد وابسته به دربار سلجوقیان روم بودند. بنابراین، می‌توان در کل نتیجه گرفت که وزیران، دبیران و رجال دربار سلجوقیان روم بیشتر از ایرانیانی بودند که به تاریخ، فرهنگ و ادبیات فارسی علاقه بسیاری داشتند و برای پاسداری از آن بسیار می‌کوشیدند. به همین علت *شاهنامه* را، که جلوه‌گاه و جایگاه حضور تاریخ و فرهنگ ایرانی است، در متون تاریخی خود به کار می‌بردند تا هر چه بیشتر شاهان سلجوقی روم را با ایران، فرهنگ ایرانی و اندیشه‌های سیاسی و حکومت‌داری ایرانیان آشنا سازند.^۸

شاهنامه در متون تاریخی

با در نظر داشتن این نکته که کتاب‌ها مستقل و معنای موجود در آنها وابسته به خود متن نیست و اگر بخواهیم محتوای یک کتاب را خوب درک کنیم، باید آن را در ارتباط با دیگر کتاب‌ها ببینیم و بخوانیم،^۹ ارتباط متون تاریخی آسیای صغیر را با

^۷ کریم‌الدین محمود آقسرائی، *مسامرة/الاخبار و مسایرة/الاخبار*، به کوشش عثمان توران (تهران: اساطیر، ۱۳۶۲)، ۱۱۰.

^۸ فاطمه مدرسی، «زبان و ادب فارسی در آسیای صغیر»، *نامه فرهنگستان*، سال ۷، شماره ۱ (۱۳۸۴)، ۷۱.

^۹ Jacques Poulin, *Volswaagen Blues* (Montreal: Lemeac, 1988), 189.

شاهنامه در نظر می‌گیریم تا به معانی نهفته در این متون دست یابیم. تاریخ‌نگاران با در نظر گرفتن موقعیت و مقام خود، اوضاع اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، ایدئولوژی حاکم بر جامعه و خواست نهاد حاکم و گاه حامی تألیف، با شاهنامه رابطه بینامتنی ایجاد کرده‌اند. بی‌تردید آنها با اهداف و انگیزه‌های متعددی به پیوند متن خود با شاهنامه اندیشیده‌اند و بر آن بودند به انتظارات خود از متن شاهنامه پاسخ گویند. تاریخ‌نگاران گاه صریح و آشکار و گاه ضمنی و پوشیده، نیت و اندیشه‌های خود را با بهره‌گیری از عناصر و پاره‌های متن شاهنامه بیان کرده‌اند.

نقل ابیات شاهنامه

نقل قول و ارجاع آشکارترین جلوه یک رابطه بینامتنی است. با نقل قول و مخصوصاً نقل قول همراه با ارجاع، میزان وابستگی بینامتنی افزایش می‌یابد و مؤلف متن خود را آشکارا تحت تأثیر متن دیگری نشان می‌دهد. در متون تاریخی مورد پژوهش، میزان نقل ابیات شاهنامه قابل توجه است، اما طبق سنت تاریخ‌نویسی آن زمان، نشانه گیومه برای تشخیص نقل قول در متن تاریخی به کار نرفته است، بلکه تاریخ‌نگار برای نشان دادن این نوع رابطه بینامتنی و جدا کردن متن تاریخی از پاره‌متن نقل شده از شاهنامه، از واژه‌هایی مانند شعر، بیت و مصراع استفاده کرده و گاه ابیات منقول از شاهنامه را بدون هیچ واژه‌ای بلافاصله بعد از متن تاریخی آورده است. در *راحة‌الصدور* بیش از ۶۰۰ بیت از ابیات شاهنامه به صورت نقل قول آمده است.^{۱۰} تعداد ابیات شاهنامه در *اوامر/العلائیه* ۳ بیت و در *مسامرة/الاخبار و مسامرة/الاخبار* ۱۵ بیت است.

پیوند با شاهنامه با اهداف خاصی در این متون تاریخی صورت گرفته است و انگیزه‌ها و نیت تاریخ‌نگاران آنها را بدین دلالت می‌کند که کدام پاره‌های متن شاهنامه را برگزینند و در متن تاریخی قرار دهند. این اهداف عبارت بوده‌اند از

۱. تاریخ‌نگاران برای ایجاد شباهت و همانندی میان یک شخصیت تاریخی که عمدتاً حاکمان و پادشاهان سلجوقی روم در آناتولی بودند با شخصیت‌های شاهنامه به نقل ابیات آن پرداخته‌اند. این انگیزه برای نقل قول از شاهنامه در واقع از نگرش‌ها، طرز تفکر و داوری‌های تاریخ‌نگار درباره موضوعاتی حکایت می‌کند که برایش مهم بوده است.

^{۱۰} جلال خالقی مطلق، *سخن‌های دیرینه*، به کوشش علی دهباشی (تهران: افکار، ۱۳۸۱)، ۲۹۷.

کی خسرو بن قلج ارسلان بیش از دیگر حاکمان سلجوقی روم مورد توجه تاریخ‌نگاران فارسی‌زبان بوده است. بنابراین، او و شیوه حکومت‌داری او را ستایش می‌کردند. یکی از راه‌های مدح کی‌خسرو بن قلج ارسلان، تشبیه او به پادشاهان باستانی ایران بود که روزگار این پادشاهان روزگار آرمانی ایران بوده است. ابن‌بی‌بی در گزارش “دخول سلطان غیاث‌الدین کی‌خسرو بن قلج ارسلان در قونیه و جلوس بر سریر سلطنت،” ابیاتی را از *شاهنامه* نقل می‌کند که فردوسی برای کی‌خسرو، شاه آرمانی ایران، سروده و می‌توان گفت ابن‌بی‌بی در پی کسب مشروعیت برای کی‌خسرو بن قلج بوده است:

روز دیگر که شاه ستارگان طلوع کرد، پادشاه چون خورشید در زیر چتر
سیاه که پشت و پناه جهانیان بود، در شهر قونیه که یک ساعت حیات
در او خیرِ من الف شهر است، در دیگر بلاد با جیوش چون دریای اخضر
جوشان و حشمی چون اعداد امطار بی‌پایان درآمد و پای از رکاب زمین،
آرام بر تخت آباء کرام نهاد و انواع افراح به ارواح خاص و عام رسید و اهواء
لشکری و رعیت بر محبت و ولاء او التیام یافت:

چو تاج بزرگی به سر برنهاد
ازو شاد شد تاج و او نیز شاد
به هر جای ویرانی آباد کرد
دل غمگنان را ز غم شاد کرد^{۱۱}

محمود آقسرائی در کتاب *مسامرة/الخبار و مسایرة/الخیار* غازان خان، پادشاه عادل مغول را که در دوران حکومت او ایران شرایط خوبی داشت، می‌ستاید. مؤلف در بخشی از کتاب به ذکر خروج بایدو با انگیزه تصرف آذربایجان می‌پردازد. با حمله او اوضاع ایران و به‌ویژه آذربایجان آشفته می‌شود و ظلم و خرابی رواج می‌یابد. در این شرایط، غازان خان به قصد جنگ با بایدو و نابودی وی از خراسان عازم آذربایجان می‌شود و در نبردی بایدو را شکست می‌دهد. مؤلف با نقل دو بیت از *شاهنامه* که فردوسی آن را در مدح سلطان محمود و اردشیر آورده است، بر آن می‌شود که غازان خان را همانند سلطان محمود و اردشیر، پادشاه ایرانی، بدانند و شجاعت و عدل گستری او را بستانند:

بر مقتضای فضل ربانی و تأیید لطف یزدانی در شب دیجور ضلالت و

^{۱۱} ابن‌بی‌بی، *اخبار سلاجقه روم*، ۲۸-۲۹.

پریشانی، کوکبه صبح امانی از مشرق کامرانی طلوع کرد و از مهب رحمت، نسیم نصرت و شادمانی وزیدن گرفت و خاقان اعظم، غازان معظم سلطان محمود که آسمان به صدهزار دیده گوهرنگار مثل او پادشاهی عدل گستر تاجدار در هیچ عهدی از عهود روزگار ندیده بود و نه در انحاء و ارجاء جهان، گوش دوران زمان آن چنان خسرو صاحبقران شنیده، مثنوی:

ز یزدان بر آن شاه باد آفرین
که نازد بدو تاج و تخت و نگین
به بزم اندرون آسمان وفاست
به رزم اندرون تیزچنگ ازدهاست

خورشیدوار بر موکب سپهر جولان سوار شد و به دفع باید و کمر مقاومت بر میان بست.^{۱۲}

۲. شاهنامه متنی حماسی و پُرشور است. از این رو، پیوند بینامتنی با آن می‌توانست یکی دیگر از انتظارات تاریخ‌نگاران را پاسخ گوید. تاریخ‌نگاران با نقل ابیاتی از داستان‌های مشهور و پُرشور شاهنامه، متن تاریخی را از حالت یکنواخت خبری خارج ساخته و بدان لحنی حماسی و پُرشور بخشیده‌اند. آقسرای در گزارش رویداد تاریخی نبرد غازان خان با ملوک شام به فردوسی ارجاع می‌دهد. این کار او، چنان که خودش توضیح می‌دهد، در جهت اقتصاد بیانی و ایجاد هیجان و شور بیشتر در خواننده صورت گرفته است:

چنان که شرح آن مقابله و اعراض و عزیمت انتفاض تطویلی تمام دارد، در ذکر آن فایده نیست. بر بیتی چند از ابیات فردوسی اقتصار کرد. فردوسی گوید:

ز تیغ و ز کوس و ز گرز و ز گرد
سیه شد زمین، آسمان لاجورد
همی چشم روشن جهان را ندید
سپهر و ستاره سنان را ندید
به پرده درون شد خور تابناک
ز جوش سواران و از گرد خاک^{۱۳}

^{۱۲} آقسرای، مسامرة/الخبیار، ۹۶-۹۷.

^{۱۳} آقسرای، مسامرة/الخبیار، ۲۷۷.

مؤلف در گزارش نبرد دیگری از غازان خان، باری دیگر به نقل ابیات پُرشور همراه با مبالغه شاهنامه می‌پردازد تا هر چه بیشتر بر بزرگی کار غازان خان و جلب توجه مخاطبان کتاب با ایجاد هیجان در آنها بیفزاید. آفسرایی ابتدا مانند فردوسی چند جمله اغراق‌آمیز در توصیف میدان نبرد سپاه غازان خان با لشکر دیار شام می‌آورد. سپس، ابیات منتخب از شاهنامه را که مربوط به داستان "نبرد منوچهر با تور به انتقام خون ایرج" است، در متن تاریخی می‌گنجاند:

دو بحر آتش به جوش آمدند، دو کوه از آهن بر هم افتادند، از رجوم سوار
و هجوم غبار پنداشتی که جهان برگشت یا فلک بساط زمین درنوشت.
از نهیب خنجر زمین ستمکار و از آسیب پیکان هوا بلابار شد. گفתי که
مگر آسمان از دوران بازماند یا خود زمین چون آسمان در اضطراب افتاد،

تو گفתי که روی زمین ز آهن است
ز نیزه هوا نیز پر جوشن است
زمین شد به کردار کشتی بر آب
تو گفתי سوی جنگ دارد شتاب
بیابان چو دریای خون شد درست
تو گفתי که روی زمین لاله رست
ز گرد سواران هوا بست میغ
چو برق فروزنده پولاد تیغ^{۱۴}

۳. انگیزه دیگر تاریخ‌نگاران از نقل ابیات شاهنامه، بیان اندیشه‌های حکیمانه به منظور آگاه‌سازی و تذکر به پادشاهان، حاکمان و دیگر مقامات عالی‌رتبه درباری آسیای صغیر و ایران بود. مهم‌ترین انتظارات تاریخ‌نگاران از پیوند بینامتنی با شاهنامه، بیان اندیشه‌های حکیمانه‌ای همچون زودگذر بودن و ناپایداری جهان و لزوم گذاردن نام نیک، رعایت رعیت و اصلاح امور کشور بوده است.

راوندی به منظور پند پادشاهان و در ستایش نیک‌نامی، ابیاتی را از داستان‌های مختلف شاهنامه، اما همگی با مضمون زودگذر بودن جهان، ناپایداری و عدم جاودانگی انسان و حتی پادشاهان، از فریدون و هوشنگ و جم گرفته تا تمامی پادشاهان تاریخی، انتخاب می‌کند و در تأیید سخن خود و تأکید بیشتر، آن را به کار می‌گیرد:

^{۱۴} آفسرایی، مسامره/الخبار، ۱۳۴-۱۳۵.

صدقه جاریه آن است که پادشاهان مدرسه‌ها سازند و وقف‌ها کنند ... و همچنین مال بذل کنند تا شعرا قصاید در حق ایشان انشاد کنند، دیگران یاد گیرند و همچنین از برای خلفان ایشان شعرها گویند، همان صلت یابند، مکارم اخلاق پدران زنده ماند و جهانیان به کمال علم رسند و تا جهان بود بی کدخدای و جهاندار نبودست، شعر:

جهان را نمانند بی کدخدای
یکی بگذرد دیگر آید به جای
چو دانی که ایدر نمایی دراز
به تارک چرا برنهی تاج آز

...

کجا شد فریدون و هوشنگ و جم
ز باد آمده باز گردد به دم
برفتند و ما را سپردند جای
نماند کس اندر سپنجی سرای^{۱۵}

خود مؤلف در مقدمه کتاب *راحة/الصدور* بیان می‌کند که هدفش از نوشتن تاریخ این بوده است که کی خسرو بن قلج ارسلان آن را مطالعه کند و از اخبار گذشتگان آگاه باشد و با عبرت‌آموزی از آنها در اداره حکومت بر پایه عدل بکوشد. او بدین منظور ابیاتی را از *شاهنامه* نقل می‌کند که مهر تأییدی بر سخنش باشد:

دعاگوی دولت، ابوبکر محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، تاریخ‌های دولت سلاطین آل سلجوق می‌نویسد بر سبیل اختصار ... تا سلطان قاهر عظیم‌الدهر، کی خسرو خلد الله دولته مطالعت فرماید و بداند که حلیت ملائکه تسبیح و تهلیل است و حلیت انبیا علم و عبادت و حلیت ملوک، عدل و سیاست،

تن خویش را شاه بیدادگر
جز از گور و نفرین نیارد به سر
اگر پیشه دارد دلت راستی
چنان دان که گیتی تو آراستی^{۱۶}

^{۱۵} محمد بن علی بن سلیمان راوندی، *راحة/الصدور*، تصحیح محمد اقبال (تهران: علمی، ۱۳۳۳)، ۶۱.
^{۱۶} راوندی، *راحة/الصدور*، ۶۴-۶۵.

آقسرایبی در ذکر احوال تیمورتاش نوین که کتاب را به او تقدیم کرده است، به بیان خوبی‌ها و حکومت‌داری مبتنی بر عدل او می‌پردازد و سپس با نقل ابیاتی از *شاهنامه*، بر آن است که افزون بر پنددهی ضمنی، به او مشروعیت نیز بدهد:

آثار خیر و احسان و دفع ظلم و عدوان و قمع متعدیان و متمردان، امارت
افعال و احوال مهدی به ظهور پیوست، شعر:

فریدون فرخ فرشته نبود
ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی
تو داد و دهش کن فریدون تویی^{۱۷}

او همچنین زمانی که تغاچار در دیار روم طغیان می‌کند و در این راه جانش را از دست می‌دهد، عباراتی را به منظور پنددهی به دیگران و عبرت‌گیری از این ماجرا می‌آورد و ابیاتی از *شاهنامه* را با همین محتوا برمی‌گزیند تا سخنان خود را تأیید کند:

گمان می‌برد که به حسن تدبیر خود را به ساحل راحت و توفیر می‌رساند.
نمی‌دانست که به ملامتگاه جراحت می‌پیوندد. فردوسی گوید:

هژبر جهانسوز و نراژدها
ز دام قضا هم نیابد رها
بخواهد بدن بی‌گمان بودنی
نکاهد به پرهیز افزودنی
ز گیتی چه سازی که خود ساخته است
جهاندار از این کار پرداخته است^{۱۸}

۴. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های برخی تاریخ‌نگاران از نقل ابیات *شاهنامه*، بیان افکار و اندیشه‌های ایرانیان دربارهٔ چگونگی حکومت و پادشاهی و طرح آن در متون تاریخی آسیای صغیر بوده است. *شاهنامه* به مثابه متنی که چارچوب این اندیشه در آن ترسیم شده و به خوبی قابل فهم است، توجه مؤلفان متون تاریخی را به خود جلب کرده است، چنان‌که از طریق برقراری پیوند با این متن و نقل ابیاتی از آن که دارای مضمون اندیشهٔ ایران‌شهری است، به این مهم دست یافته‌اند.

^{۱۷} آقسرایبی، *مسامرة/الاخبار*، ۱۵۷.

^{۱۸} آقسرایبی، *مسامرة/الاخبار*، ۹۸.

در ایران، هنگامی که عناصری همچون عدالت، دین‌ورزی، خردمندی و هنر در کنار هم قرار می‌گیرند، ایران سیاسی و به عبارتی دیگر، اندیشه سیاسی ایران‌شهری را تشکیل می‌دهند. این مؤلفه‌ها برای مشروعیت‌یابی پادشاهان و حاکمان بسیار ضروری می‌نمود. افزون بر این، نیروی معنوی فره ایزدی یا خورنه نیز برای به دست آوردن مشروعیت و مقبول شدن حکومت لازم بوده است. *شاهنامه* سرشار از مؤلفه‌های اندیشه ایران‌شهری است که فردوسی آنها را برای شاهان باستانی ایران برشمرده است. مؤلف *راحة/الصدور* برای حاکمان سلجوقی آسیای صغیر و عراق همین مؤلفه‌ها را در نظر می‌گیرد و با این روش بر آن است که این حاکمان را تبدیل به پادشاه آرمانی کند و راه و رسم درست حکومت‌داری را غیرمستقیم به آنها بیاموزد و گوشزد کند.

بدین ترتیب، در حیات فکری و اندیشگانی آسیای صغیر نیز با جریان بازیابی اندیشه ایران‌شهری بر مبنای ارتباط بینامتنی با *شاهنامه* روبه‌رو هستیم. محمد راوندی یک دهه پس از کشته شدن طغرل به دست خوارزمشاه *راحة/الصدور* را نوشت. از این رو، روزگار خوش گذشته در عهد طغرل سلجوقی را از دست داده بود و در زمانه پُراشوبی به سر می‌برد. به سبب وجود شرایط نامناسب عراق عجم در دوران زوال و انحطاط عصر سلجوقی، مهم‌ترین آرزوی راوندی برقراری دوباره ثبات سیاسی و آرامش در جامعه با حکومت فردی عادل، قدرتمند و خردمند در مقام پادشاهی بود تا شاید بدین گونه باری دیگر امنیت و عدل به عراق عجم بازگردد. چنین شخصی از نظرگاه او ابوالفتح کی‌خسروبن قلیج ارسلان، پادشاه سلجوقی روم، بود. مؤلف آگاه به اندیشه ایران‌شهری اقدام به برساختن پادشاهی آرمانی در قالب وی کرد و تمام آمال و آرزوهای خود را برای داشتن شرایط بهتر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در عراق عجم متوجه او ساخت. در آغاز کتابش در بخش ستایش کی‌خسروبن قلیج ارسلان، عامدانه ابیاتی را از *شاهنامه* انتخاب می‌کند که مربوط به داستان پادشاهی کی‌خسرو است و فردوسی در آن، پس از طرح مؤلفه‌های شاه آرمانی و با تشبیه کی‌خسرو به درخت، او را جامع این مؤلفه‌ها می‌داند. مؤلف *راحة/الصدور* نیز در واقع با بیانی استعاری کی‌خسروبن قلیج ارسلان را در جای کی‌خسرو *شاهنامه* می‌نشانند و او را هم به صورت شاهی آرمانی ترسیم می‌کند و هم در لفافه از او می‌خواهد چنین باشد:

سلطان قاهر عظیم الدهر غیاث الدین و الدین ابوالفتح کی‌خسرو ابن السلطان
السعيد قلیج ارسلان... شجرة سلجوق است، درختی که بیخش تقویت و
تربیت دین و ثمره اش بنای خیرات از مدارس و خانقاه‌ها و مساجد... و

آیین عدل را تازه گردانیدن و رسم سیاست زنده داشتن، شعر:

به پالیز چون برکشد سرو شاخ
سر شاخ سبزش برآید به کاخ
به بالای او شاد باشد درخت
که بیندش بینادل و نیک‌بخت
سزد گر گمانی برد بر سه چیز
کزین سه گذشتی چه چیزست نیز
هنر با نژادست و با گوهرست
سه چیزست و هر سه به بند اندرست
هنر کی بود تا نباشد گوهر
نژاده بسی دیده‌ای بی‌هنر
گهر آنک از فرّ یزدان بود
نیارد به بد دست و بد نشنود
نژاد آنک باشد ز تخم پدر
سزد کآید از تخم پاکیزه بر
ازین هر سه گوهر بود مایه‌دار
که زیبا بود خلقت کردگار
چو هر سه بیایی خرد بایدت
شناسنده نیک و بد بایدت
چو این چار با یک تن آید به هم
برآساید از آرزو رنج و غم^{۱۹}

مؤلف با بررسی انتقادی ناکارآمدی ساختارها و عملکردها و رفتارهای سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی صاحبان قدرت، اعم از سلطان و سایر عوامل حکومتی، بر آن بوده است تا از یک سو الگویی مطلوب برای بهبود اوضاع عرضه کند و از سوی دیگر، اعتراض و مخالفت خود را نسبت به اعمال ظالمانه و ویرانگر آنان نشان دهد و ثبت کند.^{۲۰} این همان آسیب‌شناسی اوضاع نامساعد ناشی از حکومت‌داری نامناسب پادشاهان و حاکمان به دست تاریخ‌نگار است.

^{۱۹} راوندی، راحة الصدور، ۲۹.

^{۲۰} محبوبه شرفی، زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی (تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲)، ۷۴.

عدالت‌گستری از مهم‌ترین مؤلفه‌های پادشاهی در تفکر ایران‌شهری است. در واقع، تأکید بر ضرورت رعیت‌پروری، رعایت انصاف و داد، همراهی پادشاهی و دین، راستی و درستی و برتری جهان‌داری بر جهان‌گیری اصول و مفاهیم مهم اندیشه ایران‌شهری است. در *شاهنامه* نیز به این مفاهیم بسیار پرداخته شده است و در میان ویژگی‌های شاه آرمانی اصل دانسته شده است.

اصل عدل و داد در *راحة/الصدور* بسیار ضروری نمایانده شده، تا آنجا که کتاب را با سخنی در ستایش عدل آغاز کرده است: "افتتاح به عدل کردم که سیرت پادشاه عادل غیاث‌الدین است و در هر دوری، عمارت جهان و امن عالمیان از عدل بوده است."^{۲۱} راوندی در گزارش فراخی مملکت سنجر و نفوذ حکمش، او را بخشنده و عادل معرفی می‌کند و با آوردن ابیاتی از *شاهنامه*، بر نکته‌های مطلوب خود که نتایج داد‌گستری پادشاه است تأکید می‌کند:

سلطان سنجر ولایت می‌بخشید و عدل می‌ورزید، شعر:

به تخت مهی بر هر آن کس که داد
کند در دل او باشد از داد شاد
کند آفرین تاج بر شهریار
بُود تخت شاهی بدو پایدار
بنازد بدو تاج شاهی و تخت
بداندیش نومید از او شاد، بخت^{۲۲}

و در نکوهش بیداد پادشاه و لزوم عدالت و دادگری در پادشاهی، به ماجرای "غارث کردن خوارزمیان عراق را"^{۲۱} استناد می‌کند و پس از گزارش واقعه، ابیاتی از *شاهنامه* می‌آورد که در نکوهش بیدادگری است:

خوارزمیان راه ظلم و خرابی کردن بدیشان نمودند و هر جا که دیهی مانده بود، چهارپاش می‌راندند و روستایی گلیم زاری در دوش از پس می‌شد تا پیش او گاو می‌کشتند و کباب می‌کردند و روستایی جگر می‌خورد. شعر:

هر آن پادشاه کوست بیدادگر
جهان زو شود پاک زیر و زیر

^{۲۱} راوندی، *راحة/الصدور*، ۶۹.

^{۲۲} راوندی، *راحة/الصدور*، ۱۶۹.

برو بر پس از مرگ نفرین بود
همان نام او شاه بی‌دین بود
هر آن پادشاه کو به بد راه جست
ز نیکیش باید دل و دست شست^{۲۳}

فرّۀ ایزدی که از مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری است در *راحة/الصدور* با هدف مشروعیت‌بخشی به پادشاهی ابوالفتح کی‌خسرو بن قلج ارسلان به کار رفته است. مؤلف در ستایش او می‌گوید:

زهی در حلّ و عقد پادشاهی
ترا فرّ ایزدی نصرت الهی
مرتّب داری از تأیید یزدان
همه مقصودها مالی و جانی
پناه دین و دولت در گه تست
که دین‌پرور شه و دولت‌پناهی^{۲۴}

ابن‌بی‌بی نیز بر آن است که سلطان علاءالدین کی‌قباد فرّ خدایی دارد و این مشخصه را در گزارش “فتح قلعهٔ علائیه به دست علاءالدین کی‌قباد” بدین گونه بیان می‌کند: “همان شب رای دزد خدا را از ممانعت و ابا ندا بادید آمد و اعیان و معتبران خود را بخواند و گفت ما را با دستگاه سلطان پایداری نخواهد بود، اگرچه قلعهٔ ما با شهاب هم‌زانو و با عقاب هم‌پهلوست، لکن از حکم قضا و قدر گذر کردن محال می‌نماید. با پادشاهی کی‌فرّ خدایی دارد، بیگانگی را به آشنایی تبدیل باید کرد.”^{۲۵} بدین ترتیب، آشکار می‌شود که تاریخ‌نگاران ایرانی کوشیده‌اند مؤلفه‌های حاکم و حکومت آرمانی را که در *شاهنامه* فردوسی به خوبی نمود یافته است، باری دیگر در آسیای صغیر یادآوری و احیا کنند.

اشاره به فردوسی، *شاهنامه* و شخصیت‌های *شاهنامه*

بیان شهرت فردوسی و *شاهنامه*

شناخت تاریخ‌نگاران و پادشاهان سلاجقهٔ روم از *شاهنامه* و سرگذشت فردوسی تا

^{۲۳} راوندی، *راحة/الصدور*، ۳۷۷.

^{۲۴} راوندی، *راحة/الصدور*، ۲۱۵.

^{۲۵} ابن‌بی‌بی، *اخبار سلاجقهٔ روم*، ۱۰۰-۱۰۱.

آنجاست که در متون تاریخی مورد پژوهش ما نیز بازتابی از آن را می‌توانیم ببینیم. این امر حاکی از استمرار حیات *شاهنامه*، حتی در خارج از مرزهای ایران و در سرزمین‌های آسیای صغیر، است.

ابن‌بی‌بی شرحی از ادب‌پروری بهرامشاه سلجوقی آورده،^{۲۶} ضمن آن جوایزی را که آن امیر در مقابل تقدیم *مخزن‌الاسرار* به نظامی داده است برشمرده و می‌گوید که درباریان آن همه را اسراف شمردند و بهرامشاه در جواب آنها داستان قدرشناسی محمود غزنوی را دربارهٔ فردوسی یادآوری و نکوهش کرد. طبق سخن محمدامین ریاحی نوشتهٔ ابن‌بی‌بی از کهن‌ترین روایات دربارهٔ فردوسی و نیز نمونه‌ای از محبوب بودن او و *شاهنامه*‌اش در دیار روم و قدرشناسی بهرامشاه از فردوسی طوسی بوده است.^{۲۷} ابن‌بی‌بی در گزارش این اتفاق در دربار بهرامشاه سلجوقی چنین می‌نویسد:

بعضی از نواب و حجاب جناب کریمش که مرتبهٔ مکالمت و انبساط داشتند، در آن اتحاف استسراف نمودند. فرمود که اگر میسر شدی دقایق و خزاین در قضیه عطیه فرمودمی، زیرا که نام من بدین کتاب منظوم چون لآلی مسدّد در جهان، مخلّد ماند و باقی فانی خواهد بود و مُردری ماند. مدح و هجو فضلا و شعرا را در ابقاء ذکر و احیاء اسم در این عالم ناپایدار و زمانهٔ غدار اصل و اعتبار عظیم است. اگر خدایگان سلاطین کلام و مالک رقاب عملهٔ اقلام، غوّاص بحار حکم، پیشوای حکمای عرب و عجم، فردوسی طوسی—رضی الله عنه—نظم *شاهنامه* که در درج زمانه از آن نفیس‌تر دُرّی مکنون و مخزون نماند، اگر چه او از رنج خود گنجی نیافت و محمّد سلطان محمود بدان واسطه که دربارهٔ او تقصیر پسندید در افواه عالمیان به مذمت بدل گشت و ابیات:

نبد شاه را بر سخن دستگاه
و گرنه مرا برنشاندی به گاه
چو اندر تبارش بزرگی نبود
نیارست نام بزرگان شنود

^{۲۶} فخرالدین بهرامشاه در ارزنجان سلطنت می‌کرد. او پادشاهی بخشنده و ادب‌پرور و دانش‌دوست بود و به همین علت، دربارش محل حضور شاعران، نویسندگان و دانشمندان ایرانی بسیاری نیز بود. نظامی گنجوی *مخزن‌الاسرار* را به نام او نوشت و به او تقدیم کرد.
^{۲۷} ریاحی، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، ۳۴.

در بحر و بر سمر ماند، نفرمودمی از کیان روزگار و خسروان تاجدار و پهلوانان نامدار که یادآوردی و نامشان بر زبان که بردی؟ ... جمله بر صدق گفتار و حسن کردار او اقرار کردند.^{۲۸}

راحة/الصدور نیز در سرزمین روم و خارج از حوزه نفوذ و قدرت خلافت عباسی نوشته شده است. مؤلف در این متن تاریخی از فردوسی و *شاهنامه* به نیکی یاد و *شاهنامه* را چنین توصیف می‌کند: «نام نیک مطلوب جهانیان است و در *شاهنامه* که شاه نامه‌ها و سردفتر کتاب‌هاست، مگر بیش از هزار بیت مدح نیکونامی و دوستکامی هست.^{۲۹}» در جای دیگر، در ذکر سفرش به مازندران، باری دیگر همین گونه از *شاهنامه* یاد می‌کند: «در *شاهنامه* که شاه نامه‌ها و سردفتر کتاب‌هاست، وصف مازندران خوانده بودم.^{۳۰}» این گونه نام بردن از *شاهنامه* و فردوسی حاکی از تلاش تاریخ‌نگاران ایرانی برای بر جای ماندن نام نیک *شاهنامه* در خارج از مرزهای ایران بوده است.

در بیان نفوذ و شهرت *شاهنامه* در آسیای صغیر ذکر این نکته نیز مفید است که در کاخ قبادآباد، پایتخت علاءالدین کی قباد که در صد کیلومتری قونیه واقع است و به تازگی از زیر خاک بیرون آمده، دیوارهای تالارهای کاخ را با تصویری از داستان‌های *شاهنامه* نقاشی کرده‌اند.^{۳۱} این تصاویر حاکی از آشنایی حاکمان و مردمان آسیای صغیر با *شاهنامه* و محبوبیت و تأثیرگذاری آن به منزله نماینده فرهنگ ایرانی بر ذهن، زندگی و اندیشه مردم در آن سرزمین بوده است.

اشاره به شخصیت‌های *شاهنامه*

تاریخ‌نگاران بر آن بودند که نگرش‌ها، خواسته‌ها و برداشت‌های پادشاهان و کلاً نهاد قدرت را در متن تاریخی بازتاب دهند و آگاهانه برای کسب مشروعیت، میان شخصیت‌های تاریخی مورد نظر خود و شخصیت‌های *شاهنامه* همانندسازی کرده‌اند. یکی دیگر از راهکارهای حفظ هویت ایرانی یادآوری نام و زندگی پادشاهان و پهلوانان دوران اساطیری ایران است که به خوبی در *شاهنامه* آمده است. متون تاریخی مورد پژوهش ما نیز عرصه هم‌حضور شخصیت‌های *شاهنامه* اند.

^{۲۸} ابن بی‌بی، *اخبار سلاجقه روم*، ۷۱-۷۲.

^{۲۹} راوندی، *راحة/الصدور*، ۵۹.

^{۳۰} راوندی، *راحة/الصدور*، ۳۵۷.

^{۳۱} ریاحی، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، ۳۸-۳۹.

دستگاه سلجوقیان روم محیطی کاملاً ایرانی بود. از یازده تن پادشاهان آن خاندان بعد از غیاث‌الدین کی‌خسرو اول، هفت تن نام ایرانی کیانی داشتند: ۳ کی‌خسرو، ۲ کی‌قباد، و ۲ کی‌کاووس. شاهزادگان روم نیز نام‌هایی ایرانی همچون کی‌خسروشاه، جهانشاه، کی‌فریدون، فرامرز، سیلوش، بهرامشاه و کامیار داشتند.^{۳۲} این امر روشن می‌کند که پادشاهان سلاجقه روم با *شاهنامه*، حماسه ملی ایرانیان، آشنا بودند و بر اثر دلبستگی این خاندان به فرهنگ ایران و *شاهنامه* فردوسی، نام‌های ایرانی برای خود انتخاب می‌کردند.

تاریخ‌نگاران ایرانی همچنین می‌کوشیدند آیین و فرهنگ ایرانی را در دربار سلاجقه روم و در آسیای صغیر زنده نگه دارند و سلاطین رومی را با آداب و سنت‌های حکومت‌داری و پادشاهان و پهلوانان ایرانی آشنا سازند. از این رو، در متن تاریخ ابن‌بی‌بی حضور عناصر فرهنگی و هویتی ایرانیان پُررنگ است. ابن‌بی‌بی با همین هدف، هنگامی که رسولان سلطان جلال‌الدین برای رساندن پیام وی به بارگاه سلطان علاءالدین کی‌قباد می‌روند، شیوه به تخت نشستن و تاج بر سر نهادن علاءالدین کی‌قباد را همچون پادشاهان باستانی ایران بیان می‌کند؛ گویی می‌خواهد او را نیز ایرانی بداند و برای حمایتش از ایرانیان و فرهنگ ایرانی از او قدردانی کند. تاریخ‌نگار ماجرا را چنین تعریف می‌کند: ”روز هشتم سلطان فرمود که بزم آراستند و حضور ایشان خواستند و بر تخت زرین گوهرنگار که جهت بار رسولان کبار صناعت کرده بودند، به آئین جمشید بنشست و تاج کی‌قبادی بر سر نهاد.“^{۳۳} او در جای دیگر از کتاب در گزارش ”عزیمت سلطان علاءالدین به طرف قونیه و ورود او به شهر“ به وصف سرهنگان و جاندارانی می‌پردازد که همراه او بودند. ابن‌بی‌بی آنها را به پهلوانان ایرانی *شاهنامه* مانند می‌کند و باری دیگر می‌کوشد جانبداری خود را از سلطان نشان دهد و در عین حال، به پهلوانان ایرانی افتخار کند. در متن تاریخ ابن‌بی‌بی این گونه آمده است: ”پانصد سرهنگ از قزوینی و دیلمی و فرنگ، هر یکی از نازله آسمانی بی‌آزم‌تر و از مرگ ناگهانی بی‌شرم‌تر در رکاب مالک‌الرقاب دوان شد. صدویست نفر جاندار غضنفر فرگرگین کین گیوحفاظ شمشیرهای زرین چون قلاده جوزا حمایل کرده و بر یمین و یسار دست در فتراک سلطان زده.“^{۳۴}

ایجاد تشابه و همانندی میان شخصیت‌های عصر سلجوقی در عراق و روم و

^{۳۲} ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، ۳۸.

^{۳۳} ابن‌بی‌بی، اخبار سلاجقه روم، ۱۶۰.

^{۳۴} ابن‌بی‌بی، اخبار سلاجقه روم، ۹۰.

شخصیت‌های شاهنامه از آشکارترین روش‌هایی است که مؤلف با هدف کسب مشروعیت برای حاکمان سلجوقی در *راحة/الصدر* به کار برده است. وی در میان پادشاهان و پهلوانان انبوه شاهنامه کیخسرو، فریدون، جمشید، انوشیروان، بهرام و رستم را بدین منظور برگزیده است که از شخصیت‌های برجسته و مهم‌اند. راوندی بر این باور است که سرزمین ایران به حق به ابوالفتح کی خسروبن قلج ارسلان به میراث رسیده است. او پادشاه آرمانی خود را با لقب خسرو ایران می‌نامد که فرّ جمشید، قدر بهرام، سیرت فریدون، عدل انوشروان و شجاعت و جنگاوری رستم را یک‌جا دارد.

بر تو که کی خسروی ماند به میراث حق
ملک ز کسری و جم عدل ز نوشین‌روان
جنگ چو رستم که کرد چونکه کند کارزار
خسرو رستم صفت جنگ کند به از آن^{۳۵}

در جدول زیر دو سوی این همانندسازی‌ها بین شخصیت‌های تاریخی و شخصیت‌های شاهنامه در متون تاریخی مورد نظر در آسیای صغیر آمده است.

جدول ۲. بازنمایی همانندسازی‌های تاریخ‌نگاران در متون تاریخی

عنوان کتاب	شخصیت‌های تاریخی	شخصیت‌های شاهنامه با وجوه شباهت
تاریخ ابن بی‌بی	پهلوانان سپاه کیخسروبن قلج ارسلان رکن‌الدین قلج ارسلان	گرگین‌کین، گیو حفاظ، تهمتن‌تن، بیژن رستم
راحة/الصدر	کیخسروبن قلج ارسلان طغرل‌بن ارسلان	جمشید جنگ، جمشیدفر، بهرام قدرت، فریدون سیر، رستم دستان جمشیدفر، تهمتن‌تن، رستم دستان
مسامرة/الاخبار	بایدو سلطان غیاث‌الدین مسعود	ضحاک جمشید

اشاره به داستان‌های شاهنامه

بخش دوم رابطه بینامتنی، اشاره به داستان‌های شاهنامه است. مؤلف *راحة/الصدر* در گزارش برخی از رویدادهای تاریخی، از فضای حماسی و داستان‌های شاهنامه به

^{۳۵} راوندی، *راحة/الصدر*، ۲۷۳.

صورت ضمنی کمک می‌گیرد تا در این پوشش، نیت و طرز فکر خود را نیز درباره آن بیان کند و افزون بر آن، بر تأثیر کلام خود بیفزاید و زیبایی آن را دوچندان سازد. یکی هنگامی است که در ستایش دلاوری‌ها و شجاعت‌های سلطان ابوالفتح کیخسروبن قلج ارسلان، ابتدا با بهره‌گیری از واژگان حماسی همراه با اغراق بسیار، در مدح پادشاه خود می‌کوشد و حتی پا را از این فراتر می‌گذارد و با اشاره به داستان نبردهای رستم در توران با انگیزه انتقام‌گیری از مرگ سیاوش در آن سرزمین، نبردهای کیخسروبن قلج ارسلان در روم را برای گرفتن کین دین از کافران، همچون آن و حتی برتر از آن می‌داند.

چون از بهر کین دین، میان بستی و ران بر یکران گشادی، صرصر تازی در زین و شمشیر هندی در دست تو، چون شیر با شمشیر و رحمت به‌سان اژدرها و از گرد سوارانت زمین با آسمان، یکسان و از نیزه غلامان، هوا مقابل نی استان، فغان و بانگ کوس غلغل در صحن زمین فکنده و خروش نای رویین بر طاق سپهر رسید و از خون فرعونان، دریا و جیحون براندی و چون موسی عمران خصمان را در دریا بماندی، به تیغ تیز ... که حیدر در صفین و رستم در توران نکرد.^{۳۶}

آقسرایبی نیز به منظور بیان ضمنی نیت خود در رویدادی تاریخی (خروج بایدو، حاکم مغول، به قصد تصرف آذربایجان) ترجیح می‌دهد که با بهره‌گیری از داستانی از شاهنامه (چیرگی ضحاک بر جمشید)، بایدو را به ضحاک تشبیه کند و بدین ترتیب، نوع اندیشه خود را درباره بایدو و حرکت او نشان دهد: ”چون به ناگاه به تحریض امرا در طلب مملکت رغبت نمود و در آن سودا از جانب بغداد حرکت کرد و آوازه خروج او از جوانب منتشر گشت، سوداء استقلال امارت در دماغ هر ملک‌جویی جای گرفت ... بایدو با لشکر انبوه به جانب آذربایجان نهضت نمود و چون ضحاک سفاک قصد جمشید پاک‌طینت کرد و چون بهرام به دفع ناهید میان در بست.“^{۳۷} بنابراین، درمی‌یابیم که تاریخ‌نگاران با اشاره به داستان‌ها و شخصیت‌های شاهنامه در پی دستیابی به اهداف گاه پنهان خود از نگارش تاریخ بوده‌اند.

پیروی از شاهنامه در سرایش ابیاتی به وزن حماسی

ابن‌بی‌بی و راوندی هر دو هم مورخ و هم شاعر بودند. ابن‌بی‌بی خود شاهنامه‌ای

^{۳۶} راوندی، راحة الصدور، ۲۵.

^{۳۷} آقسرایبی، مسامرة/لاخبار، ۹۵.

داشت که به پیروی از شاهنامه فردوسی سرود بود و در جای جای شاهنامه‌اش ابیاتی را از شاهنامه فردوسی در ضمن شرح حال پادشاهان سلجوقی روم و جهان‌گیری‌های آنها آورده است. تعداد ابیاتی که ابن‌بی‌بی از شاهنامه‌اش آورده، از ۱۴۰۰ بیت بیشتر است.^{۳۸} راوندی نیز بسیار از شاهنامه تأثیر گرفته و ابیات فراوانی به پیروی از شاهنامه سروده و در خلال گزارش رویدادهای تاریخی آورده است. ابیاتی که این دو در وزن شاهنامه سروده‌اند، مفاهیم گوناگونی دارد و گویی این تاریخ‌نگاران همچون فردوسی و به پیروی از او، ابیات را با مقاصد خود همراه کرده‌اند.

ابن‌بی‌بی در بخشی از کتاب که دربارهٔ «شروع جهانگیری سلطان علاءالدین کی قباد و فتح قلعهٔ علائیه» است، ابیاتی را که به پیروی از شاهنامه سروده می‌آورد:

شبی سلطان در خواب دید که شخصی خوب‌سیما با او بدین عبارات در تکلم آمدی:

که این تند دز را دگر یار نیست
کسی را برو دست پیکار نیست
ولکن جهان‌آفرین یار تست
چنین دز گرفتن هم از کار تست
سپاهت گر آهنگ گردون کنند
دماغ از سر مهر بیرون کنند
و گر سوی دریا بود رای جنگ
ز دریا به خشکی گریزد نهنگ
ولیکن چنین تختگاهی شگفت
به نیروی یزدان توانی گرفت^{۳۹}

آخرین ابیاتی که ابن‌بی‌بی از شاهنامه‌اش برگزیده و در متن تاریخی آورده، در مدح خواجه شمس‌الدین محمد جوینی است که اباقا، ایلخان مغول، او را برای سر و سامان دادن به امور روم در آسیای صغیر به آنجا فرستاده بود. برخی از آن ابیات این است:

سپاه مغول همچو شیر دمان
فتادند در لشکر شامیان

^{۳۸} ابن‌بی‌بی، اخبار سلاجقه روم، بیست و چهار.

^{۳۹} ابن‌بی‌بی، اخبار سلاجقه روم، ۱۰۰.

برادر شده با مغل رومیان
 برای مصالح بیسته میان
 در ایام سلطان دین کیقباد
 چنان ایمنی کس نمی داد یاد
 که در عهد توقو و پروانه بود
 کسی را به غم هیچ پروا نبود
 ترا اعظم ایلخان اباقا
 که صد قرن بادش به عالم بقا
 چو تدبیر صاحب به پایان رسید
 ز ناگاه پروانه آمد پدید
 نشست از بر تخت سلطان روم
 ز تدبیر و رای بد و بخت شوم
 چو کرد او چنین اهل روم و عرب
 نهادند نامش شه بی ادب
 که این ترک ترک ادب کرده را
 دهد داور عدل یزدان سزا
 چنین گفت دستور کون و مکان
 الغ شمس الدین صاحب کامران
 یکی بحر مواج از دانش است
 ز رایش زمانه پر از رامش است^{۴۰}

سرودن ابیاتی به پیروی از شاهنامه با انگیزه اندرزدهی به پادشاهان و دیگر مقامات بلندمرتبه تاریخی در *راحة الصدور* نیز دیده می شود. مؤلف پس از ذکر ماجرای "قتل نمودن سلطان طغرل مخالفان خویش را"، چند بیت به شیوه شاهنامه فردوسی به منظور پند و اندرز به سلطان طغرل می سراید و این گونه بدین موضوع می پردازد:

روزی سلطان به تماشای قلعه بود و ایشان را زجری می فرمود. قتلغ
 تشت دار را اجل شتاب کرد و سفاهت آغازید و با سلطان مواجهه ناسزا
 گفتن پیش گرفت ... سلطان گفت: تو را با پدرم چه بود که تو را بخیرید
 و پادشاهی داد؟ او زبان برگشاد و گفت: به استصواب اتابک محمد، ده هزار
 دینار سرخ به کینه خواهر که زن پدرت بود، به من داد تا شربت در حمام

^{۴۰}ابن بی بی، اخبار سلاجقه روم، ۶۷۱-۶۷۹.

بردم و پدرت را دادم و با تو همین خواست رفتن. سلطان را از این حال،
غضبی عظیم مستولی شد و حالی جمله را کشتن فرمود و آن سرها همه
بدین سخن بریده گشت. شعر:

کسی را که خون ریختن پیشه گشت
دل دشمن از وی پُراندیشه گشت
بریزند خونش بدان هم‌نشان
که او ریخت خون سر سرکشان
میا‌زار کس را که آزادمرد
سر اندر نیارد به آزار و درد
چو گیتی سه روز است چون بنگری
مکن از پی این قدر داوری^{۴۱}

نتیجه‌گیری

در این جستار، سه متن تاریخی فارسی را که در آسیای صغیر در دوران حکومت سلجوقیان روم نگارش یافته است، با هدف دستیابی به چگونگی و چرایی حضور شاهنامه در آنها، بررسی کردیم. حاصل پژوهش بر ما آشکار کرد که شاهنامه به منزله نماینده فرهنگ، تاریخ و تمدن ایران در آسیای صغیر حضور نمایی داشته است. نمونه‌ای از این حضور را در متون تاریخی‌ای می‌بینیم که به زبان فارسی در این سرزمین نوشته شده‌اند. این تاریخ‌نویس‌ها به شکل‌های گوناگون و متناسب با اهداف تاریخ‌نگاران با شاهنامه پیوند یافته و پاره‌های متن شاهنامه در دلالت‌پردازی‌های این متون تاریخی و دریافت معنای گاه پوشیده‌ای متون تأثیر بسیاری داشته است. ابیات، شخصیت‌ها، داستان‌ها، مضامین و اندیشه‌های نمودیافته در شاهنامه، همگی برای پاسخگویی به اهداف و انتظارات تاریخ‌نگاران در این متون تاریخی به کاررفته است. همانندسازی شخصیت‌های تاریخی مورد نظر تاریخ‌نگار به پادشاهان و پهلوانان ایرانی شاهنامه، مشروعیت و پنددهی به پادشاهان و بیان لزوم رعایت عدل و راستی و رعیت‌پروری از سوی آنها در قالب اندیشه ایران‌شهری نمودیافته در شاهنامه، آراستن متن تاریخی و تأیید و تأکید سخنان تاریخ‌نگار و جانب‌داری پوشیده و گاه صریح از برخی شخصیت‌های هم‌عصر تاریخ‌نگار، گوشه‌هایی از نقش آفرینی شاهنامه در متون تاریخی مورد پژوهش است.

^{۴۱} راوندی، راحة الصدور، ۳۵۲.

در پایان باید گفت این گونه شهرت و حضور شاهنامه در میان طبقه حاکم و جامعه آسیای صغیر حاکی از استمرار و تداوم حیات شاهنامه و فرهنگ ایران در خارج از مرزهای ایران است و این رابطه بینامتنی باعث رابطه بینافرهنگی نیز شده است.



Iran Namag
A Quarterly of Iranian Studies

To Subscribe Please Visit:
www.irannamag.com/en/subscriptions/

2019 Subscription Rates:

Individual

Online: \$50
Online & Print: \$200

Institutional

Online: \$200
Online & Print: \$300

Contact Us:

editor@irannamag.com

Editor-in-Chief: **Mohamad Tavakoli**

Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University
of Toronto, 4 Bancroft Ave, Toronto, ON, M5S 1C1

این عمارت نیست، ویران کرده‌اند: نقدِ دو چاپ از نامه‌های عارف قزوینی

سعید پورعظیمی
دانشگاه بوعلی سینا

به استاد اسلامی ندوشن: صدای خِرد ایرانی

۱. مقدمه: انتشار مکتوبات عارف از آغاز تا امروز

در مردادماه سال ۱۳۱۴، محمدرضا هزار شیرازی مجموعه‌ای از ۲۷ نامه عارف قزوینی را با نامه‌هایی که خود به او نوشته بود به همراه چند شعر منتشرنشده عارف و مطالبی دیگر با عنوان *عارفنامه هزار* و با شمارگانی محدود در شیراز منتشر کرد. پیش‌تر سه نامه از عارف در دیوان او در صفحات ۱۴۲-۱۴۵، ۲۱۹-۲۲۱، و

Saeid Pourazimi, "‘This is Not a Building That They Have Destroyed’: Critiquing Two Editions of The Correspondence of ‘Arif Qazvini,’” *Iran Namg*, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 183-228.

سعید پورعظیمی <saeid.pourazimi@gmail.com> (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۷) در دانشگاه بوعلی سینا زبان و ادبیات فارسی تدریس می‌کند. زمینه اصلی کار ایشان مولاناپژوهی و شعر عصر مشروطه و معاصر است. از مقالات اوست: “تأملی در غزل‌رؤیاهای مولانا”، “سمع، موسیقی و معنی‌گرایی در غزل مولوی”، “کتابت وحی در سخن صوفیانه”، “بیان‌پذیری تجربه عرفانی”، “دلایل انزوای عارف قزوینی بر اساس مناسبات او با معاصرانش”، “پیش‌زمینه‌های استبدادپذیری در امثال فارسی” و “اسلوب روایی بیهقی در بازنگاری حکایت‌های تاریخی”. مدخل “احمد شاملو” در *دانشنامه ایرانیکا* نیز به قلم اوست. دو کتاب *بام بلند هم‌چراغی* (با آیدا درباره احمد شاملو) و *من بام‌دام سرانجام* (یادنامه احمد شاملو) را نیز به چاپ سپرده است.

۲۶۰-۲۶۶ طبع شده بود.^۱ در نخستین چاپ دیوان عارف به جز پاره‌هایی از "تاریخ حیات عارف به قلم خودش" در صفحات ۱۱۴-۱۲۵، دست‌نوشته هیچ‌یک از شعرها و نامه‌های عارف را نمی‌بینیم؛ همچنان که در عارف‌نامه هزار نیز هیچ دست‌نوشته‌ای از عارف گراور نشد.

در مهرماه سال ۱۳۲۷، عبدالرحمان سیف آزاد در کلیات عارف قزوینی دوازده نامه از عارف منتشر کرد.^۲ از این دوازده نامه، سه نامه (در صفحات ۱۶۳-۱۷۰، ۲۶۳-۲۶۵، و ۳۰۹-۳۱۶) پیش‌تر در دیوان عارف و چهار نامه (در صفحات ۴۴۱-۴۵۵، ۴۹۱-۵۰۰، ۵۳۹-۵۴۰، و ۵۴۱-۵۴۳) در عارف‌نامه هزار (در صفحات ۱۷-۴۲، ۴۸-۶۵، ۲۱۱-۲۱۵، و ۱۸۵-۱۹۰) منتشر شده بود و دست‌نوشته پنج نامه دیگر (در صفحه ۴۵۶ و صفحات ۴۶۹-۴۷۱، ۴۷۲، ۵۰۲، و ۵۳۲) منتشر نشده بود. اما نامه عارف به علی بیرنگ که در صفحه ۵۰۴ آمده ادامه نامه‌ای است که بخش نخستش احتمالاً به دلیل سهل‌انگاری جا افتاده و در چاپ بعدی دیوان عارف منتشر شده است.

در فروردین‌ماه ۱۳۳۷، عبدالرحمان سیف آزاد کلیات عارف قزوینی را با افزودن مطالبی منتشر کرد که علاوه بر دوازده نامه یادشده (در صفحات ۱۶۱-۱۶۸، ۲۵۷-۲۵۹، ۳۰۸-۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۲-۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۴۴۷-۴۶۱، ۴۶۵-۴۷۴، ۴۹۳، ۵۲۷-۵۲۸، و ۵۲۹-۵۳۲)، بخش نخست نامه عارف به علی بیرنگ (در صفحات ۵۳۶-۵۳۷) را نیز در بر دارد که ادامه‌اش به اشتباه به صورت نامه‌ای مجزا در صفحه ۳۱۹ آمده است.^۳

در ششمین چاپ کلیات عارف قزوینی،^۴ همان سیزده نامه پیشین بازچاپ شد (در صفحات ۱۶۰-۱۶۷، ۲۵۵-۲۵۷، ۳۰۴-۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۸-۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۴۴۱-۴۵۵، ۴۵۹-۴۶۸، ۴۸۵، ۵۱۸-۵۱۹، و ۵۲۰-۵۲۳). نامه صفحات ۵۲۷-۵۲۸ نیز بخش نخست نامه صفحه ۳۱۵ است.

^۱ ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان میرزا ابوالقاسم عارف قزوینی، به کوشش صادق رضازاده شفق (برلین: چاپخانه مشرقی، ۱۳۰۳).

^۲ ابوالقاسم عارف قزوینی، کلیات دیوان عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمان سیف آزاد (تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۷).

^۳ ابوالقاسم عارف قزوینی، کلیات دیوان عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمان سیف آزاد (چاپ ۲؛ تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۳۷).

^۴ ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمان سیف آزاد (چاپ ۶؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶).

در بهار ۱۳۶۴، سیدهدادی حائری (کوروش) در *عارف شاعر ملی/ ایران*، همه نام‌های منتشرشده در چاپ‌های گوناگون دیوان عارف را با حذف‌هایی بازطبع کرد (در صفحات ۱۶۰-۱۶۷، ۳۰۴-۳۱۳، ۳۱۶-۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۴۴۱-۴۵۵، ۴۵۹-۴۶۸، ۴۸۵، ۵۱۸-۵۲۱، و ۵۲۵-۵۲۶).^۵ حائری بخش نخست نامه صفحات ۵۲۵-۵۲۶ (نامه صفحات ۲۵۵-۲۵۷ چاپ ششم دیوان عارف با این آغاز: "تصدقت کردم سعدی می‌گوید...") را به سبب اینکه عارف از یکی از دوستانِ باده‌گسارش یاد می‌کند که مردم مزارش را تقدیس می‌کنند حذف کرده و در صفحات ۲۵۳-۲۵۷ مطالبی با این عنوان‌ها آورده: "عارف درباره کلنل چه گفت"، "عارف و قیام خراسان"، "نظر عارف درباره خیابانی و مخبرالسلطنه". حائری همچنین نامه عارف به هزار درباره رضاشاه را حذف کرده است. حائری در این کتاب هشت نامه را در بخشی با عنوان "نامه‌هایی از عارف که در چاپ‌های قبلی دیوان نیامده است" آورده. از این هشت نامه، پنج نامه (در صفحات ۵۳۰-۵۳۷، ۵۳۸-۵۴۲، ۵۴۹-۵۵۴، ۵۵۶-۵۵۷، و ۵۶۳-۵۶۴) پیش‌تر در *عارف‌نامه هزار* منتشر شده بود (در صفحات ۱۳۰-۱۴۸، ۱۵۰-۱۶۰، ۷۴-۸۹، ۹۹-۱۱۲، و ۱۹۵-۲۱۶)؛ اما حائری هیچ اشاره‌ای به منبع نامه‌ها نکرده و نامه نخست به رضازاده شفق را نیز سانسور کرده است. سه نامه دیگر به زنددخت شیرازی نیز برای نخستین بار منتشر شد (در صفحات ۵۶۳-۵۶۷، ۵۷۱-۵۷۲، ۵۷۴-۵۷۷).

در سال ۱۳۷۲، حائری در *آثار منتشرنشده عارف* دوازده نامه را با این توضیح منتشر کرد: "نامه‌هایی را که از عارف در این بخش آورده‌ایم، در هیچ‌یک از چاپ‌های گوناگون دیوان او و کلیات منتشرشده‌اش طبع نشده است."^۶ هشت نامه عارف به غفاری فرخان (در صفحات ۲۶۹-۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴-۲۷۶، ۲۷۷، و ۲۷۸-۲۷۹) و یک نامه به عادل خلعتبری (در صفحات ۲۵۶-۲۵۸) در *عارف‌نامه هزار* (در صفحات ۱۶۸-۱۷۳، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۷۹، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۳-۱۸۵، و ۲۲۳-۲۲۷) چاپ شده بود. نامه به حسن فروتن تبریزی (در صفحه ۲۷۸) نیز در کتاب *عارف و ایرج* (در صفحات ۲۹-۳۰) چاپ شده بود.^۷ حائری این نامه را با نیز با حذف‌ها و دخل و تصرف‌هایی منتشر کرد. دو نامه عارف به زنددخت شیرازی (در صفحات ۲۵۹-۲۶۵ و ۲۶۶-۲۶۸) برای نخستین بار در این کتاب منتشر شد و می‌توان احتمال داد این دو نامه بر ساخته حائری باشد.

^۵ ابوالقاسم عارف قزوینی، *عارف قزوینی شاعر ملی/ ایران*، تدوین سیدهدادی حائری (تهران: جاویدان، ۱۳۶۴).

^۶ سیدهدادی حائری، *آثار منتشرنشده عارف قزوینی* (تهران: جاویدان، ۱۳۷۲).

^۷ نصرت‌الله فتحی، *عارف و ایرج* (تهران: چاپ‌پخش، ۱۳۳۳).

نامه‌های عارف قزوینی، به کوشش مهدی نورمحمدی،^۸ شامل ۵۴ نامه از دوازده سال پایانی زندگی عارف یعنی سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۱۲ است و نامه‌های عارف قزوینی به کوشش مهدی به‌خیال دربردارنده ۶۹ نامه.^۹

نامه‌های شماره ۱ و ۲ و ۴ و ۷ و ۸ و ۱۰ و ۱۶ و ۱۹ و ۵۹ و ۶۲ و ۶۶ و ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ چاپ هرمس در چاپ نگاه نیامده است. از این چهارده نامه، هشت نامه (شماره‌های ۱ و ۱۰ و ۱۶ و ۱۹ و ۶۲ و ۶۶ و ۶۷ و ۶۹) در مجموعه‌های شخصی بوده و برای نخستین‌بار منتشر شده‌اند. نامه‌های شماره‌های ۲ و ۴ نیز پیش‌تر در دیوان عارف (به کوشش رضازاده شفق، در صفحات ۲۱۹-۲۲۱) و کلیات عارف قزوینی (به اهتمام سیف آزاد، در صفحات ۳۰۴-۳۱۳) منتشر شده‌اند. تصویر دست‌نوشته نامه شماره ۵۹ در سال ۱۳۲۶ در کتاب هنر/ریشه محمدعلی جمالزاده منتشر شده بود. نامه شماره ۶۸ که نگارنده آن را یافت—در روزنامه شفق سرخ (شنبه ۱۲ حوت ۱۳۰۲، شماره ۹۳، صفحه ۲) طبع شده بود. اما متن شماره ۷، همان‌طور که پرویز اذکایی نوشته، مقاله است و نامه نیست و به گمان من هم مقاله‌ای بوده که عارف به درخواست فریدالدوله گلگون، مدیر روزنامه گلگون نوشته است (سال ۱، شماره ۳، پنج‌شنبه ۲۳ فروردین ۱۳۰۷، صفحات ۱-۴). نامه شماره ۸ نیز که ایرج افشار در کتاب نامه‌های تهران آورده به گمان نگارنده نامه نیست و یادداشت عارف بر شعرش در ورود سیدحسن تقی‌زاده به همدان است.

نامه شماره ۵۰ (در صفحه ۱۷۸) نیز به اشتباه نامه‌ای مستقل شمرده شده و ادامه نامه شماره ۶ (در صفحه ۴۱) است. پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از نامه‌های عارف به علی بیرنگ بر اثر سهل‌انگاری سیف آزاد به‌صورت دو نامه جداگانه طبع و سرچشمه این خطا شده است. بنابراین، چاپ هرمس دارای ۶۶ نامه است، نه ۶۹ نامه.

۲. طبقه‌بندی خطاهای دو کتاب

خطاها و لغزش‌های هر دو کتاب را می‌توان در سه عنوان طبقه‌بندی کرد:
۱. بدخوانی؛ ۲. افتادگی؛ ۳. حذف.

^۸ نامه‌های عارف قزوینی، به کوشش مهدی نورمحمدی (تهران: نگاه، ۱۳۹۱).

^۹ نامه‌های عارف قزوینی، به کوشش مهدی به‌خیال (تهران: هرمس، ۱۳۹۶).

۲.۱.۱. بدخوانی‌ها در چاپ نگاه^{۱۰}

۱۴، [۱۰]: نمی‌توان از این بیشتر ← از این بیشتر نمی‌توان. (در چاپ سیف آزاد آمده “نمی‌توان از این بیشتر؛” اما سیف آزاد یک پاراگراف بعد از این را حذف کرده است.

۱۴، [۱۰]: بعضی ← بعضی‌ها.

۱۵، [۱۰]: میکروب ← مکروب.

۱۵، [۱۳]: حساب نخواهد کرد ← نخواهد حساب کرد. (از مواردی است که کوشیده‌اند نشر عارف را اصلاح کنند. در چاپ سیف آزاد (از سال ۱۳۲۷) به همین صورت تغییر یافته آمده است.

۱۶، [۳]: نوشتنش (مطابق سیف آزاد) ← نوشتن (مطابق چاپ برلین).

۱۷، [۱۴]: یکی دو شب ← یک دو شب. (نمونه‌های دیگر از نشر عارف: “یک دو صفحه دیگر در این موضوع،” “یک دو ساعت از روز بالا آمده،” “یک دو سطری به نجارزاده نوشتیم،” “آن هم یک دو فرسخی است که تمامش پیچ دارد،” “به بروجرد رفته یک دو شب باشیم.” در اصل نامه که در مجله ارمان (دوره ۴۶، شهریور ۱۳۵۶، شماره ۶، صفحات ۳۴۳-۳۴۷) چاپ شده “یک” است.

۱۸، [۲۰]: ثابت کرده‌اید ← ثابت کرده بودید.

۱۸، [۲۲]: مهدی‌خان که نیستید که نه ترس ← مهدی‌خان که نیستید نه حس.

۲۰، [۱۵]: نه تیرمروزی ← به تیرمروزی.

۲۲، [۲]: تصدیق دوست ← تصدّق دوست.

۲۳، [۹]: مهدی‌قلی‌خان و نصرالدوله ← مهدی‌علی‌خان و نصرالدوله.

۲۳، [۱۳]: گنبدان بر کودک است. ← گنبدان بر گردک است.

۲۳، [۲۴]: آتش گرفته و می‌شورم. ← آتش گرفته و می‌سوزم.

^{۱۰} در سراسر این مقاله، شماره نخست به صفحه و اعداد داخل قلاب به سطر ارجاع می‌دهند. صورت صحیح کلمات و عبارات و جمله‌ها پس از علامت ← آمده است.

- ۲۳، [۲۶]: دیدم همه چیز به من برمی خورد. — دیدم به همه چیز من برمی خورد.
- ۲۵، [۹]: حسین آقا — آقا حسین.
- ۲۶، [۵]: از عهده من خارج است. — از عهده بنده خارج است.
- ۲۷، [۹]: دکتر دَن هیچ همچون فایده یُخ / اگر المده درمانم علی دُر — دکتر دَن هیچ مَنِم چون فایده یُخ / اگر اَلْسَمَدَه درمانم علی دُر.
- ۳۱، [۱]: با اینکه دستم به نوشتن قادر نیست. — با اینکه دستم قادر به نوشتن نیست.
- ۳۲، [۱]: در شهر رسید — از شهر رسید.
- ۳۲، [۱۷]: موفق به نوشتن این کاغذ نشوم. — موفق به نوشتن این کاغذ بشوم.
- ۳۳، [۲]: تا آخرین نفس — تا نفس آخر.
- ۳۳، [۱۱]: وقتی در روز عاشورا — حتی در روز عاشورا.
- ۳۳، [۱۶]: چه دستوری خواهد داد — چه دستوری خواهند داد.
- ۳۴، [۱]: ابرویش — ابروآش.
- ۳۴، [۲]: این حکم — آن حکم.
- ۳۵، [۴]: همدان در مقابل — همدان از مقابل.
- ۳۵، [۵]: دو خانواده رعیت — دو خانوار رعیت.
- ۳۵، [۱۲]: به آن میز و صندلی — با آن میز و صندلی.
- ۳۵، [۱۷]: بنویسید که آن مختصر — بنویسید و آن مختصر.
- ۳۵، [۱۸]: نوشته شود چند صفحه هم — نوشته شود صد صفحه هم.
- ۳۵، [۲۰]: اولی بر زمین گذاشته — اولی به زمین گذاشته.
- ۳۶، [۳]: تحت عنوان مخصوص... (یک کلمه ناخوانا) عرض کنم — تحت عنوان مخصوصی عریضه عرض کنم.

- ۳۶، [۳ و ۴]: حالا ... بر دل زده برمی گردیم به اولی ← حالا وسطی را ول کرده برمی گردیم به اولی.
- ۳۶، [۷]: یا چون پسر او هم پا بر همه عالم زن ← یا چون پسر ادهم پا بر همه عالم زن.
- ۳۶، [۱۱]: من نداشتم ← من نمی نوشتم.
- ۳۶، [۱۴]: بر فرض اینکه انسان را هم بداخلاق ← بر فرض اینکه انسان را بداخلاق.
- ۳۶، [۲۳]: همین هم که می بینید ← این هم که می بینید.
- ۳۷، [۵]: عهده دار شده ← عهده دار شدم.
- ۵۲، [۶]: برای خودم ← برای خود.
- ۵۷، [۳]: بعد از تفکر زیاد ← بعد از فکر زیاد.
- ۶۳، [۱۹]: پاره ای از اشعار آن ← پاره ای اشعار آن.
- ۶۵، [۱۷]: در صدد این برآمدند که ← در صدد این برآمده که.
- ۶۶، [۱۵]: پس از یکی دو ماه ← پس از یک دو ماه.
- ۶۶، [۱۹]: از مذاکرات ایشان مطلع شدم ← از مذاکرات ایشان مطلع نشدم.
- ۶۹، [۱۰]: بهانه دارد یا نه ← بهانه ای دارد یا نه.
- ۷۶، [۶]: با منتها درجه زیرکی نوشته شده ← با منتها درجه کوکی^{۱۱} نوشته شده.
- ۷۸، [۵]: این و آن پردازم ← این آن^{۱۲} پردازم.
- ۷۸، [۱۹]: خیال پژمان من ← خیال پریشان من.
- ۸۴، [۱]: می دانستم ← می دانم.
- ۸۶، [۴]: و دلتنگ از خود شدم ← و دلتنگ از خودم شدم.

^{۱۱}عصبانیت و آزدگی.

^{۱۲}لحظه و موقع.

- ۸۷، [۹]: تجدید دلتنگی شد ← تجدید دلتنگی شده.
- ۸۷، [۱۵]: که تصور نکنند ← که تصور نکنند.
- ۸۹، [۷]: به دوستان صمیمی گردد ← به دوستان صمیمی کرده.
- ۹۰، [۲۶]: ساخته بودم رسیده ← ساخته بودم رسید.
- ۹۳، [۱۹]: مانند جمله معترضه است ← مانند جمله معترضه‌ای است.
- ۹۷، [۲]: به خصوص با وضع ← خصوص با وضع.
- ۹۸، [۲]: به خصوص با وضع ← خصوص با وضع.
- ۱۰۰، [۱۱]: از دل بیرونم نکنی ← از دل بیرونم مکن.
- ۱۰۲، [۱۳]: زحمت خواطر دوستان ← زحمت خاطر دوستان.
- ۱۰۲، [۱۵]: خورده بود که چرا ← خورده بوده است که چرا.
- ۱۰۳، [۵]: ای کشتنی قلم کجا می‌روی بایست ← ای کشتی قلم به کجا می‌روی بایست.
- ۱۰۳، [۲۴]: که هیچ چیز بهتر از ← که هیچ بهتر از.
- ۱۰۴، [۷]: دورویی و مجازگویی ← دورویی و مجیزگویی.
- ۱۰۸، [۱۸]: دره مرادبک ← دره مرادبیگ.
- ۱۰۹، [۱]: نشانندم ← نشانندم.
- ۱۱، [۲]: قربان وجود مبارکت شوم ← قربان وجودت شوم.
- ۱۱۳، [۲]: با اکراه نوشته ← به اکراه نوشته.
- ۱۱۳، [۵]: رفع پژمانی خیال ← رفع پریشانی خیال.
- ۱۱۴، [۵]: پریشان خیال که ← پریشان خیالی که.
- ۱۱۴، [۱۷]: دچار این جنون، این جنون روزافزون ← دچار این جنون روزافزون.

- ۱۱۷، [۶]: اولاد قانع ← اولادهای قانع.
- ۱۱۷، [۲۰ و ۲۱]: زن‌های ایرانی، مادرهای نسل آینده ← زن‌های ایرانی، مادرهای نسل آتی.
- ۱۱۷، [۲۴]: میکروب‌های ← میکروب‌های.
- ۱۲۰، [۱۳]: حال بُهت و سکون من ← حال بُهت و سکوت من.
- ۱۲۱، [۷]: غزلی در ناهید ← غزلی در اروز[نامه] ناهید.
- ۱۲۱، [۱۰]: خاطر آشفته‌ام از نشئه دوش ← خاطر آشفته‌ام امشب ز پریشانی دوش.
- ۱۲۲، [۷]: از بی‌دقتی ← از بی‌ذوقی.
- ۱۲۴، [۱۵]: با حضور خودم آن را کشیدیم. ← با حضور خودم آن را کشید. دیدیم.
- ۱۳۰، [۱۵]: چگونه بر سر آتش میسر است که نجوشم ← چگونه بر سر آتش میسر است نجوشم.
- ۱۳۹، [۱۳]: چه شد اندر دل من ← چه شد کاندل دل من.
- ۱۳۹، [۱۵]: شما را زین تنگناهای وحشت ← شما را ازین تنگنای وحشت.
- ۱۴۲، [۱۲]: وای اگر از آن بدتر هم ← وای اگر از این بدتر هم.
- ۱۴۳، [۶]: خوب است اینجانشینان فردوسی ← خوب است این جانشینان فردوسی.
- ۱۴۹، [۲]: یک‌مشت ایرانی که ← یک‌مشت ایرانی که.
- ۱۴۹، [۲۲]: البته راجع به عقیده ← اما راجع به عقیده.
- ۱۵۳، [۹]: اجتماعی به یک ایرانی پاک ← اجتماعی با یک ایرانی پاک.
- ۱۵۳، [۲۰]: به قلم آرم بدهید آن را درج کنند ← به قلم آورم بدهید آن را طبع کنند.
- ۱۶۵، [۲۱]: با این مالیخولیای خیال ← با این ماخولیای خیال.
- ۱۶۸، [۸]: بیست و چهار ساعتی من است ← بیست و چهار ساعته من است.

- ۱۷۲، [۲]: که بی‌واسطه ← که به‌واسطه.
- ۱۷۴، [۱]: صورتاً هم رفع کثافت کرده ← صورتاً رفع کثافت کرده.
- ۱۸۱، [۹]: عاطفت سرکار کشیده ← عاطفت سرکار گشته.
- ۱۸۲، [۳]: مزاحمت دادن ← مزاحمت ورزیدن.
- ۱۸۸، [۶]: که نخواهد شما ← که نمی‌خواهد شما.
- ۱۹۶، [۱۹]: گامی تا منزل ← گاهی تا منزل.
- ۱۹۷، [۱۹]: ز بسکه به مکتب ← ز بس به مکتب.
- ۱۹۸، [۳]: اصرار در دیدن ← اصرار در دیدار.
- ۲۰۰، [۱۰]: پریشان کنم ← پریشان نکنم.
- ۲۰۰، [۱۳]: وجود مبارک ← وجود مبارکت.
- ۲۰۱، [۱۱]: شهر پست‌فطرت بر در طلسم افتاده‌ام ← شهر پست‌فطرت پُر از طلسم افتاده.
- ۲۰۵، [۱۰]: زانو بر زمین زده ← زانو به زمین زده.
- ۲۰۶، [۳]: استرمردخای ← استرمرده‌خای.
- ۲۰۷، [۱۱]: حزب اتحاد یا حزب... (یک کلمه ناخوانا) ← کلمه ناخوانا «شکم» است.
- ۲۰۷، [۱۶]: از بردن این نام ← در بردن این نام.

۲.۱.۲. افتادگی‌ها در چاپ نگاه^{۱۳}

- ۱۴، [۱۲]: بزرگ و کوچک وقتی که نمی‌کرد.
- ۱۴، [۱۵]: خیابان لاله‌زار و علاءالدوله.

^{۱۳} حرف‌ها و کلمات و عبارات و جمله‌های مشخص شده از متن نامه‌ها افتاده‌اند.

- ۱۵، [۱۶]: تهمت است؛ البته فتح و نصرت.
- ۲۶، [۱۶]: دستشان را هم از دور می‌بوسم. قربانت! ابوالقاسم عارف.
- ۲۷، [۱۲]: اسماعیل خان بهادر خان ثانی.
- ۲۸، [۴]: علیه‌السلام سلام بندگی می‌رسانم.
- ۳۳، [۱۶]: تا ببینم بعد فکر و قلم.
- ۳۵، [۴]: بانک شاهنشاهی گذشته در یک خیابان شمشیری پشت همان باغ به طرف.
- ۳۶، [۱]: اختیار این کار را واگذار.
- ۳۸، [۲]: در زدند. از بالا آهسته نگاه کردم.
- ۴۶، [۱۴]: باید به بدترین زحمت و ذلت.
- ۴۸، [۲۱]: برای اینکه بدانید که در شش.
- ۵۱، [۲]: امروز سه‌شنبه بیست و سوم آذر است.
- ۶۳، [۱۱]: مژده ای عشق که کافر شده‌ام در همه کیش.
- ۶۸، [۱۵]: همیشه از نصف شب یا یک ساعت بعد از نصف شب بیدارم.
- ۷۵، [آخر]: خیالم راحت خواهد شد، بیش از این مزاحم نخواهم شد. از دور دستت را.
- ۹۴، [۱۰]: من حوصله این‌گونه گفت‌وگو ندارم.
- ۹۸، [۱۰]: تعجب‌تان گردد. یک عمری است به زیارت موفق نشده؛ چون از آن می‌ترسم که کار به پُست و پیک و قاصد بکشد. این است مقدمتاً می‌نویسم. تو قاصد.
- ۹۸، [۱۲]: باز است. دیروز دو ساعت به غروب مانده با علی قرار گذاشته بودیم شرفیاب شوم، اتفاقاً تب کردم، درد سینه‌ام را بریده‌است؛ ولی با این حالت دیروز سه چهار صفحه شعر و تصنیف نوشته‌ام. همین‌قدر یک استدعا دارم و آن این است تو را به آنچه در عالم مقدس می‌شماری اگر از.

۱۰۵، [۲۰]: فرستادن آن بوده.

۱۰۹، [۱۷]: شرحی در موضوع اتكاء به نفس نوشته نشود. در یک محلی که غیر از اتكاء.

۱۱۱، [۸]: خودم بروم تا چشمم کور. از اینها گذشته از آن یک دو ساعت خواب شب هم به کلی باید چشم پوشید. در کاغذ.

۱۱۸، [۸]: این مردها و این زن‌ها.

۱۱۸، [۱۴]: اما وقتی که شنیدم.

۱۲۴، [۱۲]: بی عیب و ارزان تدارک کرده باشیم.

۱۳۷، [آخر]: از جواهرات رنگارنگ آن و بدون چشمداشت.

۱۳۹، [۴]: خاطر سپرده شده این است.

۱۴۳، [۳]: وزن و آهنگ این.

۱۴۴، [۳]: عذرخواهی از زبان درازی قلم، به قلم آورده.

۱۴۵، [۱۷]: تا دم مرگ و نفس بازپسین.

۱۵۹، [۱۰]: دردش به تخم چشم جوانان بد که فارس.

۱۶۰، [۱۴]: مثل همه آن‌هایی که از روی.

۱۶۱، [۱۷]: خلاف عقیده سایر آقایان می‌خواست.

۱۶۴، [۱۲]: به حضرتت حضرت علیه دامت.

۱۷۰، [۳]: باید همین‌ها یا همین‌طورها باشند.

۱۷۰، [۴]: دیگر هم ننشستیم.

۱۷۰، [۹]: در تعقیب عذرخواهی برادر خود سنگ به سینه.

۱۷۱، [۱۰]: آن هم یک خیالات ننگین شومی.

۱۷۴، [۶]: دست به دامن پایه کرسی.

۱۷۵، [۷]: این یک علت کسالت. (آشکار است که حائری پیش از این جمله سطرهایی را حذف کرده است).

۱۸۱، [۳]: نسبت به سرکار هم می توانم.

۱۸۵، [۲۱]: برای خاطر یک روحی که.

۱۹۸، [۱۳]: از در وارد شدند ← از در اتاق وارد شدند.

۲۰۰، [۴]: با او را یک عمری... بلکه همیشه در این ← با او را با یک عمری... بلکه همیشه هم در این.

۲۰۱، [۱۰]: حالت انزوا و دوری... و از ← کلمه ناخوانا "و تنفّری" است.

۲۰۵، [۵]: این خیالات... اگر می دانستم. (در حاشیه نوشته اند: "چهار کلمه پاک شده و درست خوانده نمی شود"): جمله چنین است: این خیالات را بایستی در سابق کرده باشم. اگر می دانستم.

۲۰۵، [۱۲]: سرگردان تصور می کنم. ممکن است معلومات علمی و ادبی من. در بدو تأسیس. (جمله در دست نوشته عارف ناتمام است).

۲.۱.۳. حذف های چاپ نگاه^{۱۴}

۱۵، [۷]: منحصر به فرد است. [اگر قحبه از فلان ترس داشته باشد این از قحبه کمترها هم از حرف بد و فحش واهمه خواهند داشت.]* غرقه در قلم...

۱۵، [۱۹]: مدرس [کهنه دزد]* وقتی که پشت کلک نشست.

۱۹، [۱۳]: از خدای [نا]مهربان خود خواهانم.

۲۲، [۵]: بابا [به قبر علی] به سبیل مردانه ات قسم!

۳۰، بیت دهم را حذف کرده:

^{۱۴} کلمات و عبارات داخل قلاب [*] حذف شده اند.

[حرامزادگی شیخ بین که کرد حرام
شراب و رفت ز دنبال صد حرام دگر]

۳۳، [۷]: آذربایجانی [که در تمام دورهٔ زندگانی خود یک رکعت نماز نخوانده است].
در آن موقع.

۳۴، بیت دهم را حذف کرده:

[زندگانی به من آن کرد که یک مشّت عرب
لات با خانهٔ بی صاحب کسری می کرد]

۳۶، [۶]: حال میانه‌روی نداشته [و پیرو دستور "خیرالامور اوسطها" نبوده،
"خیرالامور اوسطها" را مثل همهٔ مردم در میان الفاظ و کلمات و جملات یک
شخص پدر سوختهٔ دوروی بی حقیقتی دانسته و] با عقیدهٔ مقدس این شاعر.

۳۶، [۱۱]: یا باید [با خانم نمرهٔ اول شب صبح کرد یا باید رفت طویله خر گایید].
در عالم دوستی و محبت صاحب صمیمیت و عشق.

۷۷، [۶]: پیغمبر [عرب] را که می‌گوید.

۸۶، [۱۵]: یک ساعت و نیم [یعنی به قدر اینکه کیف یک استکان عرق در دماغ
است] دوام دارد؛ [همین که او رفت] برخاسته . . . (نورمحمدی با حذف عبارت
مشخص شده ناگزیر شده "همین که او رفت" را هم حذف کند و برای پیوند زدن
دو جمله این عبارت را داخل قلاب بیفزاید: [پس از آن].)^{۱۵}

۸۶، [۱۸]: یک لقمه کوفت به اسم شام [با یک استکان عرق و آن شام را هم] به‌زور
و زحمت.

۹۳، [۳]: تنگ‌تر کرده‌ام. [حالا که باز از اختیار خارج و قلمم خط سیر خود را شکایت
قرار داده، میل دارم یکی از آن سخت‌گیری‌های به خود را خاطرنشان سرکار کنم.
در تمام مدت بیست و چهار ساعت شب و روز تنها دل خوشی من به خوردن یک
استکان عرق بود که با آن سر شام، هم معده را گرم، هم دماغ را سرگرم به افکار
دیگر کرده، چند دقیقه‌ای خود را از خویش رهایی می‌بخشیدم. باید معترف بود
که دست‌تنگی و سختی هر آدم با همت و نظر بلندی را هم به پستی می‌کشد و

^{۱۵} عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، به‌کوشش مهدی نورمحمدی (تهران: سنایی، ۱۳۸۱).

همین مرا مجبور کرد که در این خصوص با یک صاحب دواخانه یهودی پست فطرت قاقاق فروش معامله کنم. روزی به من گفت پنج بطر عرق خوب برای شما نگاه داشته‌ام بفرستید ببرند. اتفاقاً یک بطر هم چند روز پیش خودم آورده پول آن مانده بود. وقتی که جیران، کلفت من، برای خرید لوازم زندگی بیرون می‌رفت، گفتم در موقع برگشتن با دُرشکه بیا و آن شیشه‌ها را هم از دواخانه گرفته با خودت بیاور؛ ولی جیران را دیدم دست خالی برگشت. پرسیدم چه شد؟ گفت از من مطالبه پول یک بطر عرق سابق را کرد، آن‌ها را هم گفت خودم به تدریج می‌فرستم، گفتم خیلی خوب شد از این قید هم خلاص شدم؛ با این حال، البته کیفیت چند گندم استرکنی بالاتر از کیف یک خروار عرق خواهد بود. این شعر نمی‌دانم از کیست حالا به خاطر آمد:

نشئه از باده ندیدیم و طرب از مستی
خاک ماتم‌زده‌ای بود گل ساغرِ ما

بلی خدا شاهد است که خاک ماتم‌زده‌ای بود گل ساغرِ ما.

دکتر بدیع خیلی ملامت کرد و گفت این کار خوبی نیست که در این موقع زندگانی، آن هم با حال حالیه این یک دو استکان عرق را بخوری، بیچاره خبر نداشت که در تشخیص این مرض معلومات و امتحانات من بیشتر از اوست؛ گرچه یقین دارم برای ترک تمام عادات زندگانی تا یک عادت ترک نشود این‌ها بی‌نتیجه است، و آن عادت نفس کشیدن می‌باشد که اگر ترک شد همه کارها درست است، آن هم به‌خصوص در مورد خود من.

دیگر لازم نیست در این موضوع باعث دل‌تنگی شما و خودم شوم؛ باور نمایید از نوشتن همین هم پشیمان و شرمندهام. چیزی که هست دل خوشم.

۹۴، [۷]: اطمینان به [آخوندهای] بی‌ایمان.

۱۱۱، [۱۲]: من اگر [گاهی] در ایام جوانی راهی با خدا داشتم. (هزار ادامه این جمله را حذف کرده است. در فقرات دیگری از سایر نامه‌ها نیز با مصلحت‌اندیشی عباراتی را حذف کرده است (صفحه ۱۴۹ عارفنامه هزار؛ نیز صفحات ۱۵۴ و ۱۸۳ و ۲۱۰، ۲۱۷).

۱۲۳، بیت یازدهم غزل حذف شده است:

[دیدمش غرق خرافات گذشت از من شیخ
کفر می‌ریخت به موی تو قسم از سر و روش]
۱۳۷، [۱]: شیاد [آخوند خلقت نماز شب خوان] بی‌عاطفه.
۱۳۷، [۳]: جغد یا [آخوند] وجود داشته باشد.

۱۳۷، [۲۲]: برخاسته [با جام سماور شراب می‌خوردم و در آن حال مستی و
تنهایی] با خدای خویش.

۱۳۸، [۱]: کوثر [که منافی با شراب‌خواری من بود] هیچ‌وقت یک خواهش.

۱۴۵، [۱۴]: خواهند بود. [او هنگامی که در استانبول بودم شب جشن نوروز که
بزرگ‌ترین جشن با افتخار است که به یادگار از نیاکان باقی مانده، دو ساعت به
غروب به خانه اسماعیل خان بهادر رفته، اتفاقاً خیلی هم لات و لوت و آسمان جل
بودم، به محض ورود بساط باده را پهن، و قدری بعد آقایان را مست و سرخوش
دیده، من هم برای اینکه خود را خوش و هم‌رنگ آنان ساخته باشم گفتم:

بیار باده که از عهد جم همین مانده است
به یادگار چه خوش دور و روزگاری بود

و همین مستی وسیله و واسطه شد که پنجاه لیре کاغذ از آقای حسن‌بیک قرض
بخواهم... او هم که از کیف عرق، لوطی و از هر جهت باگذشت شده و از سر و جان
و مال گذشته بود کیف خود را که نزدیک هزار لیре در آن داشت نزد من گذاشت که
همه را بردار. بعد از تعارفات من همان پنجاه لیре را که می‌خواستم برداشته، پس از
ساعتی برخاسته، اتفاقاً یکی از جوانان تحصیل کرده و متجدد! که با من بود با هزار
نیرنگ و فسون شکاکی را جنب گیر آورده، چه در دسر بدهم یکسره بنده را
به جنده‌خانه برد... پیش از ورود هم گفت چون تو خیلی مستی می‌ترسم پول را از
جیبیت بیرون بیاورند؛ بهتر است آن را به من بدهی تا نگاه دارم. بنده هم دو دستی
آن پول را تقدیم کردم... شب خوشبختانه ملتفت شدم که آن خانم که نصیب من
شده بود، متصل بدن خود را می‌خارید. از ترس اینکه مبدا دچار مرض جَرَب بشوم
خود را به کنار کشیده و به خواب مستی زده خاکی به سر خود نریختم.

صبح که از آن مکان بسیار پست خارج شدیم در بین راه خواستم از رفیق دلسوز
متجدد که اسباب امیدواری روزنامه‌آینده/یرن است پولی را که با ریختن آبرو و

خُم خانه تهی کردن قرض کرده بودم پس بگیرم، با کمال بی‌شرمی گفت دو لیره بیش نمانده... بنده هم بدون یک کلمه صحبت در خدمت این جوان درست‌کار به خانه دوست بزرگوار خود آقای میرزا سلیمان خان رفته، بعد از شرح خوشگذرانی! و گفتن سرگذشت خوراکی کم و زیاد^{۱۶} و تعریف از اینکه "یارب شب دوشین چه مبارک سحری بود" باقی‌مانده پول غارت شده را به بهای آب‌جو داده مشغول خواندن غزل "باز از شراب دوشین در سر خمار دارم" شدیم. بلی باید به روزگار.

۱۴۵، [۱۷]: از زبان نمی‌اندازم... [بیش از هزار سال است چند صد هزار نفر بلکه چند کرور به اسم سیادت و نژاد عرب در این خاک آقایی می‌کند؛ آن وقت تا چند سال پیش حال یک‌مشت زردشتی نژاد پاک ایران در یزد معلوم...^{۱۷} پس سخن کوتاه باید والسلام.] حالا که کار.

۱۶۲، [۲۳]: سماور را آتش کردم، [آتش منقل هم حاضر بود مشغول شدم]؛ در ضمن چون خیالم.

۱۷۵، [۲۲]: یک ساعت و نیم شده است، [آن‌هم تا زمانی که کیف یک استکان خیلی کوچک عرقی که با شام که آن شام کمتر از نهار نیست در دماغ است]؛ بعد [دیگر] برخاسته.

۱۹۱، [۷]: وقتی آقای قاصد [معمّم] از در درآمد.

۲.۲.۱. بدخوانی‌های چاپ هرمس

به خیال در صفحه ۱۴ دُر پیشگفتار نوشته: "سیلان عاطفه و درهم‌ریختگی روحی گاه به بی‌معنایی جملات منجر شده است." اما باید گفت هرچند اسلوب عارف در نثرنویسی و استفاده پیاپی‌اش از جمله‌های معترضه دریافت جمله‌های او را اندکی دشوار کرده، در مواردی نیز بدخوانی‌ها جمله‌های او را هذیان‌آلود کرده است، همانند جمله زیر:

۲۳، [۷]: همین‌طور خیالم در دنبال با چشم، مانند یک کنجکاو [می‌دید] خوانین قره‌گزلو—آن‌هم در زمان قدرت استبداد—کُشه‌زار کُشه و دامن رنجبری را ندیده نگذاشته [اند]... (؟) دریا، دشت، دامنه—همین‌طور خیالم در دنبال، باز چشم مانند

^{۱۶} به نظر می‌رسد این چند کلمه نادرست خوانده شده است.
^{۱۷} هزار عباراتی را حذف کرده است.

سگ شکاریِ خوانینِ قره‌گزلو—آن‌هم در زمان قدرت استبداد—کشته را ز کشته و دامن رنجبری را ندیده نگذاشته نگذشت. در و دشت، دامنه.

۲۳، [۱۳]: روز ورود به همدان — روز ورودِ همدان.

۲۳، [۱۵]: همان‌طوری که — تنها چیزی که.

۲۴، [۹]: گذشته [کذا] تمام کثافت شهرهای ایران از کثافت وجود اوست — گذشته از این تمام کثافت شهرهای ایران از کثافت وجود آدم است.

۲۴، [۱۱]: در این جمله، حرف ربط “و” که در دست‌نویس نامه نیامده، کل معنای جمله را در هم ریخته: البته اگر به جای انسان صورت‌های دیوسیرت و درنده‌های وحشی مثل ببر و پلنگ، که خوک و خرس در این دامنهٔ سبز و خرم وسیع بودند هیچ‌وقت دست انسان هیچ درختی را از بن نکنده و شاخ آن را برای رفع احتیاج قطع نکرده؛ پس ممکن بود این کسانی که امروز باعث و بانی است [کذا] آن را محل تغییر قرار داده، جنگلی طبیعی بود و باز ممکن نبود که زندگی درندگان وحشی اسباب کثافت شود. — البته اگر به جای انسان صورت‌های دیوسیرت، درنده‌های وحشی مثل ببر و پلنگ و خوک و خرس در این دامنهٔ سبز و خرم وسیع بودند هیچ‌وقت دست ایشان هیچ درختی را از بن نکنده و شاخ آن را برای رفع احتیاج قطع نکرده؛ پس ممکن بود به جای این کسانی که امروز باعث و بانی آن و آن را محل تنقیه قرار داده، جنگلی طبیعی بود که باز ممکن نبود که زندگی درندگان وحشی اسباب کثافت شود.

۲۴، [۱۹]: کوتاه من به‌زودی — کوتاه من که به‌زودی.

۲۴، [۲۱]: خدای من در این آرزو قصور نکنید. — خدای من در این آرزو قصور نکرده. (این قسمت به‌خطا پاراگرافی مستقل شده است).

۲۴، [۲۲]: که اقلأً اگر مردم — که اقلأً اگر من مردم.

۲۴، [۲۴ تا ۲۷]: در این پاراگراف علاوه بر نادرست خواندن برخی کلمات، قرار گرفتن نادرست علامتِ ندا (!) سبب شده معنای جمله کاملاً دگرگون شود و عارف امثال بدیع‌الحکما را نیست و نابود بخواند! حتی در دست‌نوشتهٔ عارف این دعا و نفرین‌ها در سه سطر جداگانه نوشته شده است:

”با یک دلی پر از درد و بدبختی داد می‌زنم زنده‌باد بدیع‌الحکما! و امثال آن نیست و

این عمارت نیست، ویران کرده‌اند: نقدِ دو چاپ از نامه‌های عارف قزوینی

نابود باد! مجرمین مملکت پر از افتخارات ایران محو و نابود باد... که هیچ چیزی مثل آن تولید کثافت نمی‌کند. باز هم می‌گوییم نیست و نابود باد اشخاصی که اسباب این شهر—که اصل در این مملکت است... و حکومت کند. “ ← صورت صحیح جمله چنین است: “با یک دلی پر از درد و بدبختی داد می‌زنم زنده‌باد بدیع‌الحکما و امثال آن! نیست و نابود باد مجرمین مملکت پر از افتخارات ایران! محو و نابود باد... که هیچ چیزی مثل آن تولید کثافت نمی‌کند! باز هم می‌گوییم نیست و نابود باد اشخاصی که اسباب این می‌شوند که اجنبی در این مملکت است دست یافته و حکومت کند.”

۲۵، [۱]: البته شما را ← همیشه شما را.

۳۳، [۱۵]: گذشت، بگذرد ← گذشت و بگذرد.

۳۷، [۹]: محروم ← محرومم.

۳۸، [۱۵]: “و” در ابتدای سطر اضافه است.

۳۸، [۱۶]: گندم دانه ← گندم بوده.

۳۸، [۲۴]: حبیب‌المجاهدین‌ها ← حبیب‌المجاهدین.

۳۹، [۶]: در راه باشد ← در راه شد.

۴۱، [۱۰]: دل ز می دست برنمی‌دارد ← دل ز می مست برنمی‌دارد.

۴۱، [۴]: در این صفحه وارونه، قربانت می‌روم ← در این صفحه وارونه قربانت می‌روم.

۴۱، [۲۰]: این بُود حالِ من از دستِ دل از حالتِ دل ← این بُود حالِ من از دستِ دل اَر حالتِ دل.

۴۲، [۷]: “گر از دستبرد بیگانه و ناپایداری زمانه آثار و بنایی که از نقش‌ونگار در و دیوار شکسته‌اش بشود آثارشان را دید عجم نمودار گردد به جا ماند.” (منبع این متن روزنامه گلگون است و بی‌تردید قسمت مشخص شده اشتباه خوانده شده است.)

۴۲، [۹]: سال‌ها زیر خاک ← سال‌ها در زیر خاک.

۴۲، [۱۲ و ۱۳]: پس از تهدید دریای سیاه، روبین زدن به دهن، کف از غضب به لب

آورده، بُسفور بستن پل و گذشتن از آن... (منبع این متن روزنامه گلگون است و بی تردید جمله اشتباه خوانده شده است.)

۴۲، [۱۴]: جنبش رگ جرّاش خونشان وادار کند ← جنبش رگ و جوشش خونشان وادار کند.

۴۲، [۱۷]: یک مشت استخوان ← یک مشت استخوانی.

۴۲، [۱۹]: نشان می‌دهد که به پشت خوابیده ← نشان می‌دهد که پشت به پشت خوابیده.

۴۳، [۲]: باز کرده و نفرین به مستی ← باز کرده، نفرین به هستی.

۴۳، [۹]: بیت: کان همه حُسن خداوند هوش / شه ملکهٔ مملکت داریوش ← که الههٔ حُسن و خداوند هوش / شد ملکهٔ مملکت داریوش.

۴۳، [۱۶]: کتاب رومانی ← کتاب رمانی.

۴۳، [۱۹]: تا چشم خورشید ← تا چشمهٔ خورشید.

۴۴، [۲]: این مملکت آن روز که ← این مملکتِ آن روزی که.

۴۴، [۲۳]: نقطهٔ بعد از "باشم" اضافه است و جمله ادامه دارد.

۴۴، [۲۴]: تا این [ازمان] آن عطف ← تا این زمان عطف.

۴۵، [۱۱]: به اطلاع عموم هم‌وطنان ← به عموم هم‌وطنان.

۴۵، [۱۳]: زمستان گذشته بی‌خیال شرح حال استر به زبان شعر گوشزد عموم کردن افتاد. ← زمستان گذشته به خیال شرح حالِ استر به زبانِ شعر گوشزدِ عموم کردن افتاده.

۴۵، [۱۷]: البته با این هم صرف ← البته با این همه صرف.

۴۵، [۱۸]: خیال خود آسوده کنم ← خیال خود را آسوده کنم.

۴۵، [۲۰]: فکر ناخوش خود را طبیب عیسی‌دم-دوست آن نیست دوست ← فکر ناخوش خود را به نامِ طبیبِ عیسی‌دم، دوستِ انسانیت‌دوست.

- ۴۵، [۲۳]: مطلب را به این روزنامه ← مطلب را با این روزنامه.
- ۴۵، [۲۸]: حضرت نثری که جایش نیز ← حضرت نثری که جایش سبز.
- ۴۶، [۱]: جنگ‌نامه معروف ← گنج‌نامه معروف.
- ۴۶، [۷]: همدان با کویر ← همدان را با کویر.
- ۴۶، [۹]: تنگ گشت جای ← جای تنگ گشته جای.
- ۴۶، [۱۱]: سر هامون نکند ← سوی هامون نکند.
- ۴۷، [۳]: چه بدین سان گردید ← چو بدین سان گردید.
- ۴۷، [۵]: گشت آزادی سیراب ز خون. ← کشت آزادی سیراب ز خون.
- ۴۸، [۷]: لبان موکب گل ← به سان موکب گل.
- ۵۱، [۷]: اگر صلاح بدانید طوری که ← اگر صلاح بدانید می‌خواهم طوری که.
- ۵۱، [۱۱]: حالا آن نمره را برای آنکه ← حالا آن نمره را برای اینکه.
- ۵۱، [۲۰]: و با سگ‌بازی ← و به سگ‌بازی.
- ۵۳، [۲]: اولاً برسد کاغذ این بنده ← اولاً به رسید کاغذ این بنده.
- ۵۳، [۴]: آنچه در جهان است ← آنچه در وی است.
- ۵۳، [۶]: درست‌کاری که ایمان درستی ← درست‌کاری که همان درستی.
- ۵۳، [۷]: مرا وادار به اظهار این هستی که اگر این است حقیر نیست باد ← مرا وادار به اظهار این هستی‌ای که اگر این است حقیقتاً نیست باد.
- ۵۳، [۱۰]: هیچ عملی بالاتر از خواهش نیست ← هیچ عیبی بالاتر از خواهش نیست.
- ۵۳، [۱۲]: سرافکنده خودش گردد ← سرافکنده و خجل گردد.
- ۵۳، [۱۹]: یک الی دو نفر است که از سوی آن تردید دارم ← یک الی دو نفر است که از سومی آن تردید دارم.

۵۳، [۲۳]: طرف بی‌مهري همین اداره‌ای ← طرف بی‌مهري رئیس اداره‌ای. (این خطا سبب شده ادامه نامۀ مبهم شود. عارف در ادامه نامۀ از "معاون" این رئیس صحبت می‌کند.)

۵۴، [۱ و ۲]: و رابطه‌ای هم با امرای قاطرخانه داشته و شب‌های جمعه هم کوشی در سر قبرها کرده‌اند. حقیر ← و رابطه‌ای هم با اجزای قاطرخانه داشته و شب‌های جمعه هم گردشی در سر قبر آقا کرده‌اند. حقیقتاً.

۵۴، [۳]: در همدان پاطوق‌داری می‌جوید ← در همدان پاطوق‌داری نبود که.

۵۴، [۵]: منتها درجات دیگر ← منتها از جهات دیگر.

۵۴، [۶]: البته یک عده امرای آبرومند ← البته یک عده اجزای آبرومند.

هرمس: ۵۴، [۶ و ۷]: دارای اکثریت تا می‌توانند ← دارای اکثریت؟ هستند. (یک کلمه ناخواناست.)

۵۴، [۱۰]: در حضرت وزیر نمایم لازم است ← در حضرت وزیر تمنا چه لازم است.

۵۴، [۱۸]: سرپرستی ندارند، که آن‌هم برای اغراض سوم، شخص دیگران از خانه ← سرپرستی ندارند کرده؛ آن‌هم برای اغراضِ شومِ نحسِ دیگران از خانه.

۶۸، [۳]: بهشت و حور و قصر ← بهشت و حور و قصور.

۷۰، [۱۵]: دارای خون ایرانی ← دارای خون ایرانی.

۷۲، [۲]: طرفدار آنان دارای ← طرفدار انسان دارای.

۷۳، [۱۵]: یا آن اشعاری که ← با آن اشعاری که.

۷۴، [۶]: زحمت خاطر او شوم ← زحمت خاطر او بشوم.

۷۴، [۱۷]: بی‌عاطفه که آرزوی تمام دزدان ← بی‌عاطفه که آبروی تمام دزدان.

۷۵، [۷]: کاری نقد ساخته از ما نمی‌شود ← کاری به نقد ساخته از ما نمی‌شود. (مصراع است.)

۷۵، [۸]: خدا نکند ← خدا نکرده.

۷۵، [۱۵]: آمده بود ← آمده بودند.

۷۵، [۱۹]: حالم موقع مزاحمت نیست ← حالم مقتضی مزاحمت نیست.

۹۶، [۴]: و تن سالم زیست کند. و ← و تن سالم زیست کرده و.

۹۶، [۷ و ۸]: حامل این عریضه که آقا میرقاسم از کارکنان اداره پست همدان که اینک به عزم زیارت حضرت عازم تهران است، از آن جایی که "نیست کس بی خبر از لطف تو با من" باشد، او نیز ← حامل این عریضه آقا میرزا قاسم از کارکنان اداره پست همدان که اینک به عزم زیارت حضرت عازم تهران است، از آن جایی که "نیست کس بی خبر از لطف تو با من باشد" او نیز.

۹۷ سطر ۱۰: به این ترکیب که به واسطه واسطه بودن سرکار. ← به این تبریکی که به واسطه واسطه بودن سرکار.

۱۵۰، [۱۶]: به نظم آمد ← به نظم آمد.

۷۷، [۵]: دروغ‌گویی ولی حقیقتی باشد ← دروغ‌گویی و بی حقیقتی باشد.

۷۸، [۳]: باز شده و به مجرد دخول آن ← باز شده، به مجرد دخول در آن.

۷۸، [۲۷]: شریک زندگی من است ← شریک زندگانی من است.

۷۸، [۲۷]: یا اگر خواست کسی ← یا اگر کسی خواست.

۷۹، [۱]: قابل اعتماد ← قابل اعتنا.

۷۹، [۶]: و چندین مصائب دیگر ← و چندین معایب دیگر.

۷۹، [۲۶]: حالا که روزگار با ← حالا که روزگار یا.

۸۰، [آخر]: دل خالی کردم ← دلی خالی کردم.

۸۲، [۷]: پنج شش سیر شیر ← پنج شش سیر شیر. (عارف در جای دیگری می‌گوید: "غذای من در روز منحصر است به دو سه استکان شیر با یک کف دست نان" (صفحه ۱۶۶). در یادداشت‌هایش نوشته: "گاوی هم متعلق به من است که از

- دهکرد فرستاده‌اند برای یک چارک شیری که غذای روز من است.“^{۱۸}
- ۸۲، [۱۵]: بر روی کاغذ آورم ← به روی کاغذ آورم.
- ۸۳، [۷]: مقام و مرتبه‌ای را داشته باشد ← مقام و مرتبه‌ای داشته باشد.
- ۸۴، [۴]: سروده‌هاشان ← سرودهاشان.
- ۸۵، [۲۳]: دفتر مفتخر کشور سعدی ← دختر مفتخر کشور سعدی.
- ۸۶، [۷]: طبع و نشر نخواهد شد؛ زیرا بر فرض ← طبع و منتشر نخواهد شد؛ بر فرض.
- ۹۰، [۱۹]: نصرت‌الدوله هم بد ← نصرت‌الدوله بد.
- ۹۲، [۱۱]: افتخار خواهیم کرد ← انتحار خواهیم کرد.
- ۹۲، [۱۲]: آقای سیف‌آزاد ← سیف‌آزاد.
- ۹۲، [۱۴]: پیشکار مالیه در همدان ← پیشکار مالیه و در همدان.
- ۹۲، [۱۹]: هر سه ماه مبلغی ← هر ماه مبلغی.
- ۹۳، [۲۱]: سخن به درازا کشید و همچنان باقی است ← ”سخن دراز کشیدیم و همچنان باقی‌ست“ (مصراع است).
- ۱۰۱، [۱۸]: محدود و یا به دامن پیچیده ← محدود و پا به دامن پیچیده.
- ۱۰۳، [۵]: این نکته را هم لازم ← این را هم لازم.
- ۱۰۷، [۱۵]: این کاغذهای وصیت‌نامه از بین رفت ← این کاغذها (وصیت‌نامه) از بین رفت.
- ۱۱۱، [۱۳]: منحصر یک ساعت ← منحصر به یک ساعت.
- ۱۱۱، [۱۵]: با خیالات شوم عمر بر باد داده ← با خیالات شوم عمر بر بادیده.

^{۱۸} بنگرید به سعید پورعظیمی، ”تصحیح دیوان عارف قزوینی بر اساس دست‌نوشته‌های نویافته“ (رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۷)، ۱۴۷.

- ۱۱۲، [۶]: از چگونگی حالِ بدِ مالِ من ← از چگونگی حالِ بدِ مالِ من.
- ۱۱۳، [۶]: به دوستان صمیمی کرد ← به دوستان صمیمی کرده.
- ۱۱۳، [۱۶]: بی‌نیاز کرد ← بی‌نیاز کرده.
- ۱۱۵، [۶]: بزرگ‌ترین دلیل است ← بزرگ‌ترین دلیلی است.
- ۱۲۱، [۹]: حرکت می‌کنند ← حرکت می‌کند.
- ۱۳۱، [۱۷]: پسرۀ شارلاتی که ← پسرۀ شارلاتانی که.
- ۱۳۳، [۱۸]: عاری از انکار مؤمنین ← عاری از افکار مؤمنین.
- ۱۳۶، [۹]: من هم جز این ← من هم جز از این.
- ۱۳۸، [۴]: به هیچ‌وجه غرضی شخصی ← به هیچ‌وجه غرض شخصی.
- ۱۴۲، [۹]: برای اینکه با بعد از ← برای اینکه بعد از (در عارفنامه هزار نیز نادرست است).
- ۱۴۲، [۱۵]: سخت گرفتم ← تنگ گرفتم.
- ۱۴۳، [۱۷]: نجس بیرون می‌آمدیم ← نجس تر بیرون می‌آمدیم.
- ۱۴۵، [۴]: خیال محال است ← خیالی محال است.
- ۱۴۵، [۵]: روز من خواهد بود، تقدیم داشته ← روزه من خواهد بود که تقدیم داشته.
- ۱۴۵، [۱۵]: اگر از نظرم دور کنی ← اگر از نظرم دور گشته‌ای.
- ۱۴۵، [۱۵]: در تفصیل ← از تفصیل.
- ۱۴۵، [۱۶]: حضرتت، همه در موضوع ← حضرت اشرف در موضوع.
- ۱۴۵، [۱۷]: به کردگار رها کن همه مصادرِ خویش ← به کردگار رها کرده به مصالحِ خویش.
- ۱۴۸، [۱۷]: دست خانم والده... مادر تان ← دست خانم والده یا مادر تان.

۱۵۱، [۱۰]: ایرانی نیستم و بی‌شرفم اگر دروغ بگویم ← ایرانی نیستم؛ بلکه بی‌شرفم اگر دروغ بگویم.

۱۵۳، [۱۴]: بلکه یکی دو ساعتی بخوابم ← بلکه یک دو ساعتی بخوابم.

۱۶۳، [۱۷]: دردهای درد من ← دردهای درون من.

۱۶۵، [۱۶ و ۱۷]: صورتاً رفع کثافت کرد ← صورتاً رفع کثافت کرده.

۱۶۹، [۲]: در زدند. در بالا آمدم نگاه کردم ← در زدند. از بالا آهسته نگاه کردم.

۱۶۹، [۵]: باز هم پاک کردم من و از دیدن سخن‌های او ← باز هم دل پاک من از دیدن هیكل او.

۱۶۹، [۶]: ساعت شش قدری از اوضاع تهران ← ساعتی نشست. قدری از اوضاع تهران.

۱۶۹، [۱۱]: حقیر شرمنده ← حقیقتاً شرمنده.

۱۷۱، [دوم]: بی‌شکایات با نگاه دلتنگی من علی‌جان! ← ملجأ شکایات و پناهگاه دلتنگی من علی‌جان!

۱۷۱، [۴]: جگر سوخته ← جگر سوخته‌ای.

۱۷۱، [۵]: مانع از درد دل خون من برای ← مانع از درد دل کردن من برای.

۱۷۱، [۷]: از کثرت نالیدن فاسد شده ← از کثرت ماندن فاسد شده.

۱۷۱، [۸]: می‌نویسم ← بنویسم.

۱۷۱، [۱۵]: از آن به درد ← از آن به بعد.

۱۷۱، [۱۶ و ۱۷]: در جوف پاکت باز به مقصد از شهر رسید ← در جوف پاکت نجارزاده از شهر رسید.

۱۷۱، [۱۸]: بلکه عمل خواهید کرد دیده به قدری در نظرم ... از سفیدی کاغذ را نمی‌داد ← بلکه قبول خواهید کرد دنیا به قدری در نظرم ... از سفیدی کاغذ نمی‌داد.

- ۱۷۳، [۸]: اگر اُسَمَد در مانم علی دُر ← اگر اُسَمَدَه.
- ۱۷۴، [۴]: چگونه بریزند ← به گلویم بریزند.
- ۱۷۴، [۱ و ۲]: آسانی جان کندن است. مثل روزهایی که ← آسانی جان کندن، آن دل سوزهایی که.
- ۱۷۴، [۴]: این دل روزی هم ← این دل سوزی هم.
- ۱۷۴، [۷]: بعد از نوشتن ← بعد از او شفق.
- ۱۷۴، [۱۰]: نمی توانم نگویم ← نمی توانم بگویم.
- ۱۷۴، [بیت هشتم]: پر شیوا ← پُرتیوا.
- ۱۷۵، [۱۶]: متعلق به اسباب آن ← متعلق به ارباب آن.
- ۱۷۵، [۱۸]: با کلفت آذربایجانی ← یا کلفت آذربایجانی.
- ۱۷۵، [۲۱]: زیاد مأنوس بود ... دو پاکت تلگراف که دیدم ← زیاد مأنوس بوده ... دو پاکت تلگراف که دیدیم.
- ۱۷۵، [۲۳]: قطع مراوده مکاتبه ← قطع مراوده و مکاتبه.
- ۱۷۵، [۲۷]: ببینم تلگراف ← ببینیم تلگراف.
- ۱۷۶، [۱]: بی اختیاری خودش ← بی اختیاری خواننده.
- ۱۷۶، [۱ و ۲]: بعد از پنجاه و چهار سال ... چطور با این نامه مکنونات ← بعد از پنج ماه خیال اینکه چطور مکنونات.
- ۱۷۶، [۲ و ۳]: تو را محرک شده ← نقداً محرک شده.
- ۱۷۶، [۳]: واگذار به فکر بکر و قلم ← واگذار به فکر پراکنده و قلم.
- ۱۷۶، [۵]: عنوان مخصوصی عریضه ← عنوان مخصوص عریضه.
- ۱۷۶، [۶]: و برمی گردیم به اولی ← برمی گردیم به اولی.

۱۷۶، [۷]: دو تن در تمام ← که من در تمام.

۱۷۶، [۲۴]: آن هم در همین نقطه نظرات می‌گویم یا باید ← آن هم از همین نقطه نظر است. می‌گویم یا باید.

۱۷۶، [۲۶]: پریشان حالی نگذاشت آن را پایان برده ← پریشان خیالی نگذاشت آن را به پایان برده.

۱۷۷، [۲]: زحمت سنگین ← زحمت سنگینی.

۱۷۸، [۴]: رمیده از من ← رمید از من

۱۷۸، [۵]: خوش است جام دگر ← خوش است و جام دگر.

۱۸۰، [۱]: نصرت‌الدوله ← نصرالدوله.

۱۸۰، [۲]: احترام کردند ← احترام می‌کردند.

۱۸۰، [۲۱]: مهدی‌قلی خان ← مهدی‌علی خان.

کاری با این مردم ندارم ← کاری به این مردم ندارم.

۱۸۷، [۷]: ز بس که به ← ز بس به.

۱۸۷، [۱۲]: آبرومندانۀ ایرانی ← آبرومندانۀ ایرانیّت.

۱۹۳، [۱۵]: شرافت بر باد داده ← شرافت بر بادیده.

۱۹۶، [۱۹]: از بسکه ز هم‌رهان خطا دیدیم / از سایۀ خویشتن گریزانیم ← از بسکه ز هم‌رهان خطا دیدم / از سایۀ خویشتن گریزانم. (در نامۀ عارف به رعدی آذرخشی آنچه در هر دو چاپ نیامده یادداشت عارف روی پاکت نامه است: "طهران، خیابان لاله‌زار، کتابخانۀ طهران. توسط حضرت پرویز خدمت ذی‌شرافت دوست عزیزم شاعر جوان، آقای غلامعلی خان رعدی آذرخشی شاگرد مدرسهٔ سیاسی دام اقباله مشرف شود. فرستنده: عارف. شنبه پانزدهم اردیبهشت").

۱۹۷، [۶]: بیش از تعارفات ← پیش از تعارفات.

۱۹۷، [۱۳]: از تحمل هرگونه زحمت ← از تحمل بار هرگونه زحمت.

۱۹۷، [۱۴]: فرزند خصال خویش باش ← فرزند خصال خویشتن باش.

۱۹۷، [۱۴]: روح من در انتخاب ← روح من از انتخاب.

۱۹۷، [۱۹]: بگذار تصورات من ← مگذار تصورات من.

۱۹۸، [آخر]: فرزندی به من داشتید ← فرزندی به من داشتند.

۲۰۰، [۷]: انگلیس‌ها ← انگلیسی‌ها.

نامه عارف به محمدعلی جمالزاده (صفحه ۲۰۲) که طبق نوشته به خیال "با یاری محمد گلبن به دشواری بسیار خوانده شده" چنان پُراشتباه است که به هذیان بیشتر می‌ماند:

"جمال جمالزاده عشق است!

ز صد فرسنگ ره زلفت مرا بست کمند اینجا و من اینجا اسیرم

همین قدر خوش باشید فراموشی ارادت‌کیشان یادی است. هنگام حرکت آقای ماژور ابوالحسن خان هر چه خواستم دو کلمه عریضه‌نگار شده خودم را یادآوری کنم، پریشانی دماغ و گرفتاری از چنگ و نفرت جان‌کاه عمر تمام کن که ای کاش زودتر تمام شود، مانع شدند و گفتند آقای محسن خان عازم است. لازمه دوستی ایشان را به سرکار سپردم و از این به بعد... را از چشم شما می‌بینم. در مدت توقف در استانبول دستش معالجه نشد. امیدوارم آنچه را لازمه دوستی است و ایشان فرمودند شما بر آن باشید که معالجه شود که اسباب خوشی هر ایرانی خواهد بود. گمان می‌کنم که از این به بعد... هیچ ندانستم که چه نوشته‌ام البته خواهم نوشت."

کیفیت بسیار نامناسب فتوکپی این دست‌نوشته کار خواندن آن را دشوار کرده؛ صورت صحیح نامه با قید تردید در چند کلمه چنین است:

جمال جمالزاده را عشق است!

ز صد فرسنگ ره زلفت مرا بست

کمند آنجا و من اینجا اسیرم

همین قدر که خوش باشید فراموشی ارادت‌کیشان ملائی نیست. هنگام حرکت

آقای مازور ابوالحسن خان^{۱۹} هر چه خواستم دو کلمه عریضه‌نگار شده خودم را یادآوری کنم، پریشانی دماغ و گرفتاری در چنگ خیالاتِ جان‌کاهِ عمر تمام‌گن — که ای کاش زودتر تمام شود — مانع شد. اینک که آقای محسن خان^{۲۰} عازم است لازم دانسته ایشان را به سرکار سپرده و از این به بعد بد و خوب ایشان را از چشم شما می‌بینم. در این مدت توقف در اسلام‌بل دستش معالجه نشد. امیدوارم آنچه را لازمه دوستی است به ایشان فرموده شاید ان شاء الله به زودی معالجه شود که اسباب خوش‌وقتی هر ایرانی خواهد بود. گمان می‌کنم که از این به بعد جز این خواهش، خواهشی از سرکار نداشته باشم. هیچ ندانستم که چه نوشته‌ام؛ البته خواهید دانست.

۲۰۵، [۲]: حقیقت وجودت قسم — حقیقت خودت قسم.

۲۰۵، [۲]: کمتر دمی بوده — کمتر وقتی بوده.

۲۰۵، [۲]: بدان دوستی که — به یاد آن که.

۲۰۵، [۴]: زندگانی گذشته با او را با یک عمری فراموش کرده نباشم — زندگانی گذشته با او را با یک عمری بتوان فراموش کرد، نباشم.

۲۰۵، [۷]: حال شما را هم — خیال شما را هم.

۲۰۵، [۱۳]: نشد که زودتر — گشته، که زودتر.

۲۰۵، [۱۴]: عمر سختی که ”هر ثانیه پیش‌مرگ سختی است“ آسوده کنم، هر دقیقه باید درخواست — عمر تلخی که هر ثانیه‌اش مرگِ مجسمی است آسوده کنم که حقیقتاً باید درخواست. (به خیال خط را نادرست خوانده و تصور کرده ”هر ثانیه پیش‌مرگ سختی است“ یک مصراع است و به همین دلیل داخل گیومه گذاشته).

۲۰۵، [۱۷]: گیوه خوب کار کرمانشاهان محمدرضا هزار (؟) بفرستد هم خودداری کردم — گیوه خوب کار کرمانشاهان به جهت بنده بفرستید هم خودداری کرده.

۲۰۵، [۱۸]: اتفاقاً از نگرانی بر من خواسته، دیروز سهم مورد (؟) — اتفاقاً از تهران پوتین خواسته، دیروز فرستاده بودند.

^{۱۹} کلمه ناخواناست.

^{۲۰} کلمه ناخواناست.

۲۰۵، [۲۲]: بی‌نهایت این تنگدار مردمان پدرسوخته‌ای که بدترین مردم این مملکت سراسر نجس و مجوسند ← بی‌نهایت دل‌تنگ و از مردمان پدرسوخته آن که بدترین مردم این مملکت سراسر ننگین محسوبند. (باید پرسید: عارف شیفته حضرت زردشت و ایران چرا باید کلمه "مجوس" را دشنام بداند و ایران را "مملکت سراسر مجوس" بخواند؟)

۲۰۶، [۲]: طلسم افتاده ← طلسم افتادم.

۲۰۶، [۲]: با امید ← ناهید.

۲۰۶، [۲]: برای بردن من از تهران ← برای بردن من به تهران.

۲۰۶، [۴]: بگفت ار به دست من است این بهار ← بگفت ار به دست من است این مه‌ار.

۲۰۶، [۷]: در صورت بودن ← در صورت فرستادن.

۲۰۷، [آخر]: آن شده باشند ← آن باشند.

۲۰۸، [۱۰]: چشم بد دور ← چشم بد کور.

۲۰۸، [۱۹]: یادگارهای دوره شوم ← یادگارهای شوم.

۲۰۹، [۳]: حال پاپاخ ← چال پاپاخ.

۲۰۹، [۱۹]: خدایامرز ناصرالملک ← خدانیامرز ناصرالملک.

۲۱۱، [۴]: بدانید در تمام این مدت ← به من در تمام این مدت.

۲۱۱، [۱۶]: چندین دختر بچه ایرانی ← چندین دختر بیچاره ایرانی.

۲۱۲، [۳]: و اتفاقاً این دختر ... (یک کلمه ناخوانا) گل سرسبد ← و انصافاً این دختر نامور و گل سرسبد.

۲۱۲، [۵ و ۶]: آن پریوش ... (یک کلمه ناخوانا) آتش دیو شهوت هر زمان ← آن پریوش دامن‌زن آتش دیو شهوت مرزبان.

۲۱۲، [۱۴]: الحمدلله به خیر ← لله‌الحمد به خیر.

- ۲۱۲، [۲۰]: از قلمرو و اقتدار من ← از قلمرو اقتدار من.
- ۲۱۲، [۲۳]: و تحقیقی و تفتیش ← و تحقیق و تفتیش.
- ۲۱۲، [۲۴]: انتظار به افکار ← انتظار نابه‌کار.
- ۲۱۳، [۲۷]: که یقه و پیش‌سینه ← که یخه (یقه) و پیش‌سینه.
- ۲۱۴، [۲۴]: دستورالادب ← دستورالآداب.
- ۲۱۴، [۲۸]: که بی‌نصیب نمانند ← که بی‌نصیب نگردند.
- ۲۱۶، [۳]: از وجودشان محروم، استفاده نکنند ← از وجودشان مردم استفاده نکنند.
- ۲۱۶، [۶ و ۷]: عطف به گذشته داد. و گفت ← عطف به گذشته داده و گفت.
- ۲۱۶، [۷ و ۸]: به روح حقیقت و راستی و همان شفق که مجسمه شرافت و حقیقت‌دوستی است ← به روح حقیقت و راستی و به جان شفق که مجسمه شرافت و حقیقت و راستی است.
- ۲۱۶، [۹]: در مخیله‌ام ← در متخیله‌ام.
- ۲۱۶، [۱۱]: بعداً خواهم نوشت ← نقداً خواهم نوشت.
- ۲۱۶، [۱۵]: رضاخان وزیری ← آ رضاخان وزیری.
- ۲۱۶، [۲۶]: تا آنچه را که ← که آنچه را که.
- ۲۱۸، [۹]: با دو نفر مجاهد سررسیده ← با دو نفر مجاهد رسیده.
- ۲۱۹، [۵]: همه‌چیز آن را ← هرچیز آن را.
- ۲۱۹، [۲۱]: کز نمکدان شرافت نمی‌کنند همه ← کز نمکدان شرافت نمکین‌اند همه.
- ۲۳۰، [۲]: کلمه ناخوانا "قربان و" است.
- ۲۳۰، [۳]: در شرفیابی ← از شرفیابی.
- ۲۲۶، [۹]: به روشنایی افکار مغز ← به روشنایی افکار نغز.

۲۲۷، [۴]: فریبندۀ معنای و هوش ← فریبندۀ عقل و هوش.

۲۲۷، [۲۴]: افتخار استحضار ← افتخار انحصار.

۲۲۷، [آخر]: نابود شده ← نابود شد.

۲۲۸، [۵]: پس چه اشخاص ← پس چه اشخاصی.

۲۳۴، [۵]: کلمۀ ناخوانا "ضمن" است.

۲۳۴، [۹]: مراحمّت ← مرحمت.

۲۳۴، [۹]: کلمۀ ناخوانا "تاکنون" است.

۲۳۴، [۱۰]: رئیس‌الوزرا با اینکه ← رئیس‌الوزرا اینکه.

۲۳۴، [۱۱]: از برای من بنده است ← از برای بنده است.

۲۳۴، [۱۲]: کلمۀ ناخوانا "تاکنون" است.

۲۳۴، [۱۴]: از آنان خواستند ← از آقایان خواستند.

۲.۲.۲. افتادگی‌های چاپ هرمس

۳۸، [۴]: وقت و فرصت بدهد پسر.

۳۸، [۱۳]: نه رشتۀ تار عنکبوت را؛ همان‌طوری.

۳۹، [۲]: پس باید از برای.

۵۳، [۲۱]: اول خانواده‌ای که ← اول خانواده‌ای هستند که.

۵۸، [۴]: به آن نبوده است و اگر موقعی ← به آن نبوده است بوده و اگر موقعی.

۶۶، [۱۱]: در این قسمت، پا از دایرۀ حرف.

۷۴، [۸]: بلکه به نام حمایت.

۷۹، [۳]: ثابت کنم ایرانی‌ام. بلی ایرانی‌ام و افتخارم.

- ۷۹، [۴]: پیشرفت پیدا نکردند.
- ۸۰، [۱۵]: سه کاغذ به سرکار نوشته.
- ۸۱، [۱۲]: خاتمه دادن به خانه به دوشی.
- ۸۴، [۲۴]: امامزاده سید محمد، معروف به محروق.
- ۸۵، [۴]: خسته خواهید شد دیگر باید در همین.
- ۹۱، [۵]: می دانم آنکه دور به دستش افتاد ← می دانم آن آن^{۲۱} که دو به دستش افتاد.
- ۹۲، [۹]: غفاری را هم در این کار با خود همراه و هم خیال کرده اند.
- ۱۰۷، [۲۳]: به علاوه اساساً اسم وصایت.
- ۱۱۳، [۲۱]: محتاج به میل زدن شده.
- ۱۴۵، [۶]: اثبات عالم بندگی.
- ۱۴۹، [۷]: از روی درد و از درون دل پر خون.
- ۱۵۰، [۷]: مجله پاک دختران ایران.
- ۱۵۲، [۷]: جهت حضرت دکتر رضازاده شفق.
- ۱۵۲، [۱۷]: چون روی سخن با ملک بود و اگر اشعاری که.
- ۱۵۳، [۵]: و این ها با من مانند تمام.
- ۱۵۳، [۱۲]: مجال خواب نمی باشدم ز دست خیال.
- ۱۵۷: پس از امضای عارف یک پاراگراف جا افتاده است: "منتظر رسیدن مجله دختران ایران بودم. معلوم نشد که چه شد؟ برای اینکه بدانید به من چه می گذرد، ده پانزده روز پیش به خواندن یکی از روزنامه های مرکز مشغول بودم. در آخر مقاله آن معلوم شد که نه تنها من از زندگانی خود دل تنگم، بعضی از ادبا و متفکرین کاسه

^{۲۱} موقع، لحظه.

از آتش گرم‌تر، خیلی پیش از این‌ها دل‌تنگی دارند از اینکه چرا تاکنون زنده مانده‌ام. پس باید گفت: خدا تمام کند، زندگی تمام کرد.“

۱۷۶، [۳]: اختیار این کار را واگذار.

۱۸۲، [۱۷]: از تهران همراه نیاورده‌ام.

۱۹۶، [۲]: پرورده دامن شرافت آذربایجان.

۲۰۵، [۱۱]: متذکر به این شعر خود.

۲۰۸، [۱۱]: آن هم از چیز بد ← آن هم از هر چیز بد.

۲۰۹، [۲۷]: به آنچه قبلاً خیال کرده ← به آنچه که قبلاً خیال کرده.

۲۱۲، [۱۱]: از تو برای نزدیکی ← از تو برای نسبت و نزدیکی.

۲۱۴، [۳]: یک چنین آدم‌شناس ← یک چنین آدم‌شناس.

۲۱۵، [۳]: به واسطه همان ادب می‌فرماید: بی‌ادب محروم ماند از لطف حق، آری وقتی دختری ← به واسطه همان ادب که ملا می‌فرماید: ”بی‌ادب محروم ماند از لطف حق“ مخاطب به خطاب مستطاب فَاخْلَعْ نَعْلَيْکَ و به مقام قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ نزدیک، کار به جای باریک کشیده ”بعد از آن در سر موسی از نهفت / کارهایی کرد کآن ناید به گفت.“ آری وقتی دختری.

۲۱۸، [۱۳]: بر قاتلان اباعبدالله حسین تا صبح قیامت لعنت باد ← بر قاتلان اباعبدالله‌الحسین تا به صبح قیامت مدام لعنت باد!

۲۱۹، [۱]: غرض‌ورزی و منفعت‌جویی ← غرض‌ورزی و قلم منفعت‌جویی.

۲۱۹، [۲۳]: هزار مرتبه همشهری ← هزار مرتبه از همشهری.

از پایان نامه شماره ۶۹ در صفحه ۲۳۴، سطرهای داخل قلاب افتاده است:

... غیرقابل تحمل است [برای من. امروز یا امشب عریضه به حضرت آقای رئیس‌الوزرا عرض کرده و از حضور مبارکشان استدعا خواهم کرد که اجازه مرخصی بدهند؛ که خودم را باز در یک گوشه‌ای کشیده مشغول خیال خود باشم. و از حضرت اجل عالی استدعا می‌کنم من بمیرم شما هم کمک کنید اجازه بدهند در تهران نباشم؛ برای

اینکه روح من از بودن تهران و دیدن این اخلاق‌های فاسد در زحمت است. خیلی مایلیم به طرف تبریز رفته که هم ملک‌زاده در آنجاست و هم تبریز را میل دارم دیده باشم. در هر صورت، فارس یا تبریز یکی از این دو شهر را بی‌نهایت میل دارم ببینم. برای اینکه تهران نمانم حاضرم در یک ده کوچکی زندگی کرده و تهران نمانم. [زیاده تصدقت ...]

۲.۲.۳. حذف در چاپ هرمس

۳۸، [۲۲]: مدرس [کهنه‌دزد*] وقتی که پشت کلک نشست.

۳. بدخوانی‌های هر دو کتاب و منابع دیگر:

دیوان عارف (چاپ برلین، صفحه ۱۴۲) و نگاه: ۱۳، [۱۶] و هرمس: ۳۷، [۱۲]: صحیح ← صحیحه.

نگاه: ۱۸، [۱۹] هرمس: ۳۲، [۵] و مجله/رمغان، ص ۳۴۴ [۱۸]: ترس و یک جهت خودتان را نسبت به این بنده ثابت کرده بودید ... شما مهدی‌خان که نیستید که نه ترس داشته باشید نه محبت... محبت و ترس دوستی است که ... پس ترس و محبت ... اگر این دو چیز در کسی نباشد هیچ چیز از او نیست. ← حس و محبت خودتان را نسبت به این بنده ثابت کرده بودید ... شما مهدی‌خان که نیستید که نه حس داشته باشید نه محبت ... محبت و حس دوستی است که ... پس حس و محبت ... اگر این دو چیز در کسی نباشد هیچ چیز در او نیست.

هرمس: ۳۹، [۱] و سیف آزاد: ۱۶۲ و ۱۶۳: "چون زن بیوه ایرانی پس از این کارها، خوب به نفرین و دعا خواهم کرد." / و نگاه: ۱۵، [۱۷ و ۱۸] "چون زن بیوه ایرانی پس از این کارها، نفرین و دعا خواهم کرد." / برلین، ۱۴۴ [۱۲ و ۱۳]: "چون زن بیوه ایرانی عارف پس از این کارها، خوب به نفرین و دعا خواهم کرد." هیچ‌یک از منتشرکنندگان این نامه متوجه موزون بودن این قسمت نشده‌اند؛ به همین دلیل تصور کرده‌اند کلمه "عارف" اضافه است و حذفش کرده‌اند؛ اما یک تکبیت از عارف است که باید به دیوان او افزوده شود:

چون زن بیوه ایرانی، عارف پس از این کارها، خوب به نفرین و دعا خواهم کرد^{۲۲}

^{۲۲} بنگرید به پورعظیمی، "تصحیح دیوان عارف قزوینی بر اساس دست‌نوشته‌های نویافته"، ۷۲.

هرمس: ۱۷۲، [۴] و نگاه: ۳۲، [۱۴]: در دورهٔ زندگانی از من نزد علی خواهد ماند
← در دورهٔ زندگانی از من نزد دوستی مانند علی حواله می‌ماند.

هرمس: ۵۱، [۱۷] و نگاه: ۱۹۳، [۱] و مجلهٔ *رمغان* (دورهٔ ۴۶، شهریور ۱۳۵۶، شمارهٔ ۶، صفحات ۳۴۳-۳۴۷) صفحهٔ ۷۷۲: بعداً این بهانه برای اظهار ارادت گردید ←
نقداً این بهانه برای اظهار ارادت گردید.

هرمس: ۵۹، [۲۰] و *عارفنامهٔ هزار*، صفحهٔ ۲۰۴: کول به قول عوام کول خیار تلخ خواهد شد. نگاه: ۱۴۳، [۱۹]: به قول عوام گول خیار تلخ خواهد شد. هر سه کلمه اشتباه است و “کون خیار” به معنای ته خیار صحیح است.

هرمس: ۷۴، [۴] و نگاه: ۱۵۳، [۱۳] و *عارفنامهٔ هزار*، صفحهٔ ۲۲۵: “اگر موفق به این خیال یعنی نوشتن شرح زندگانی خود نشدم.” جمله با این فعل بی‌معناست و “شدم” صحیح است.

هرمس: ۱۰۱، [۱۴]: خصوصاً هوای بهار / و نگاه: ۷۳، [۱۷]: به‌خصوص هوای بهار.
هر دو نادرست است: “خصوص” صحیح است.

هرمس: ۱۳۴، [۹] و نگاه: ۱۰۲، [۱۸]: مصراع دوم این بیت حافظ:

وفا مجوی ز کس، ور سخن نمی‌شنوی
به هرزه طالبِ سیمِ رغ و کیمیا می‌باش

در *عارفنامهٔ هزار* (صفحهٔ ۱۳۳) نادرست خوانده شده: “وفا مجوی ز کس در جهان نمی‌شنوی” در چاپ نگاه همین خطا تکرار شده و به خیال نیز با افزودن “ور سخن” داخل قلاب، خطا را به شکل دیگری تکرار کرده: “وفا مجوی ز کس در جهان اور سخن [نمی‌شنوی].”

هرمس: ۱۲۷، [۴] و نگاه: ۱۲۷، [۴]: عارف در ابتدای نامه‌اش این بیت سعدی را نقل کرده: “به خاک پات که گر سر فدا کند سعدی / مقصر است هنوز از ادای احسانت.”^{۲۳}

مصراع نخست این نیز بیت در *عارفنامهٔ هزار* — که مأخذ این نامه است — اشتباه خوانده شده: “به خاک پای تو کو سر فدا کند سعدی” شباهت نوشتاری “گر” و “کو” و “که” سبب این اشتباه شده. عارف این مصراع را به یکی از این دو صورت نوشته بوده: “به

^{۲۳} مصلح‌الدین سعدی شیرازی، *غزل‌های سعدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی (تهران: سخن، ۱۳۸۵)، ۲۶۶.

خاک پای تو گر سر فدا کند سعدی“ یا ”به خاک پات که گر سر فدا کند سعدی.“
هرمس: ۱۷۳، [۵] و نگاه: ۲۷، [۶]: غزل این شبی ناچیز ← غزل این بنده ناچیز.
هرمس: ۱۹۶، [۱۸] و نگاه: ۱۸۴، [۱۷] و مجله/ینده (سال ۱۵، خرداد تا مرداد ۱۳۶۸، شماره ۳-۵، صفحه ۳۹۷):^{۲۴} ”این شعر را از هر که هست“ حرف ”را“ اضافه است.
هرمس: ۱۹۷، [۲۶] و نگاه: ۱۸۶، [۱۱] و مجله/ینده (همان شماره، صفحه ۳۹۸):
”آینده درخشان و برومند“ ← ”آینده درخشان آبرومند“
هرمس: ۱۹۸، [۱] و نگاه: ۱۸۶، [۱۴] و مجله/ینده (همان شماره، صفحه ۳۹۸):
”شریف و بزرگوار می خوانم“ ← ”شریف و بزرگوار می خواهم“
هرمس: ۲۰۰، [۱۲] و نگاه: ۱۸۹، [۱۲] و مجله/ینده (همان شماره، صفحه ۴۰۰):
نباید منزل کرده وارد منزل من شود ← نباید تنزل کرده وارد منزل من شود.
هرمس: ۲۲۶، [۶] و نگاه: ۲۰۵، [۶]: عمر خود را به بی خیالی تمام نکرده بودم ←
عمر خود را به خیالی تمام نکرده بودم.
هرمس: ۲۲۶، [۲۰]: در طواف مقبره، از ایرانی را از ایرانیّت دل تنگ و بیزار می کند
/ نگاه: ۲۰۶، [۴]: ایرانی را از ایرانیّت دل تنگ و بیزار می کند. ← در اطراف مقبره،
ایرانی را از ایرانیّت دل تنگ و بیزار می کند.
هرمس: ۲۲۷، [۱۵] و نگاه: ۲۰۷، [۲]: کمتر از حافظ بدانند می نویسم ← کمتر
از حافظ بدانند می خواهم.
هرمس: ۲۲۷، [۲۱]: لباس کرباس درخشان پوشانده است. / نگاه: ۲۰۷، [۷]: لباس
کرباس بدخشان پوشانده است. (به نظر می رسد کلمه ”درخشان“ نادرست خوانده
شده است).
هرمس: ۲۲۸، [۵] و نگاه: ۲۰۷، [۲۰]: می توانند داخل شوند ← می تواند داخل شود.
هرمس: ۲۲۳، [۱۰] و نگاه: ۲۰۹، [۱۰ و ۱۱]: ما خود خدا شویم و برآوریم کار
خویش ← ما خود خدا شویم و برآوریم کار خویش.

^{۲۴} ابوالقاسم عارف قزوینی، ”نامه مهم عارف قزوینی به رعدی آذرخشی“، ینده، سال ۱۵، شماره های
۱ تا ۳ (خرداد تا مرداد ۱۳۶۸).

۴. افتادگی‌های هر دو کتاب و منابع دیگر

نامه شماره ۱۸ چاپ هرمس (صفحات ۸۹-۹۵) ناقص است و صورت کامل آن در چاپ نگاه (صفحات ۶۹-۷۰) آمده است.

هرمس: ۹۰، [۵] و نگاه: ۶۲، [۱۳]: منتشر کنید غیر از این چند نفر، باز اشخاصی بودند که در سوز آن شرکت داشتند و هیچ‌کدام.

هرمس: ۱۶۵، [۲۰] و نگاه: ۱۷۴، [۶] و عارف شاعر ملی/یران: ۵۶۸، [۶]: “و به ورود به اتاق” به نظر می‌رسد کلمه “محض” افتاده است: ← و به محض ورود به اتاق.

هرمس: ۱۹۶، [۷] و نگاه: ۱۸۴، [۷] و مجله آینده (سال ۱۵، خرداد تا مرداد ۱۳۶۸، شماره ۳-۵، صفحه ۳۹۷): اگر جواب ننویسم بد، بنویسم و دروغ بنویسم بدتر.

هرمس: ۱۹۶، [۱۱] و نگاه: ۱۸۴، [۱۲] و مجله آینده (همان شماره، صفحه ۳۹۷): “همچنین نبودن با افکار عمومی” ← “هم خیال نبودن با افکار عمومی.”

هرمس: ۱۹۸، [۸] و نگاه: ۱۸۶، [۲۲] و مجله آینده (همان شماره، صفحه ۳۹۸): کلمه ناخوانا “غزل” است: “در موقع بیکاری غزل ساخته به جهت من بفرستید.”

هرمس: ۱۹۹، [۱۱] و نگاه: ۱۸۸، [۴] مجله آینده (همان شماره، صفحه ۴۰۰): “مانند سایر آرزوهای من به گور خواهد رفت” ← “مانند سایر آرزوهای من با من به گور خواهد رفت.”

هرمس: ۲۰۱، [۶] و نگاه: ۱۹۰، [۱۱] و مجله آینده (همان شماره، صفحه ۴۰۱): ضمناً راجع به مسئله ← ضمناً چون راجع به مسئله.

هرمس: ۲۲۸، [۱] و نگاه: ۲۰۷، [۱۵]: ولی می‌دیدم بیشتر، خصوص ← ولی می‌دیدم بیشتر مردم، خصوص.

هرمس: ۲۲۸، [۳] و نگاه: ۲۰۷، [۱۷]: جمله چنین است: “علت آن هم معلوم شد که (آنها را به هیچ‌وجه راه نمی‌دهند) هر که در آن آستانه راه ندارد.” عارف روی عبارت داخل پرانتز خط کشیده و به جایش آن مصراع را آورده. نورمحمدی عبارت داخل پرانتز را نیاورده؛ به خیال هم که آورده فعل را اشتباه خوانده و آورده: آنها را به هیچ‌وجه راه نمی‌دهم.

۵. موارد دیگر در هر دو کتاب و منابع دیگر

هرمس: ۳۱، [۵ و ۶] و نگاه: ۱۷، [۷]: نشانه‌های جمله معترضه اضافه و اشتباه است.

هرمس: ۱۶۲، [۳] و نگاه: ۱۶۹، [۳]: این جمله جعلی است: “خداوند! چقدر نزدیک است دل‌های پاک بی‌آلایش با یکدیگر!” (منبع این نامه عارف شاعر ملی/یران است).

هرمس: ۱۸۸، [۴] و نگاه: ۱۹۹، [۳]: “هرچه فکر می‌کنم ده پانزده روز به تهران، هم برای دیدن پایتخت مملکت‌م و هم دیدار چند نفر از دوستانم از قبیل مرحوم میرزا سلیمان‌خان که نمی‌دانید مرگ [پسر] این مرد شریف و بزرگوار با من چه کرد بیایم، باز مرا منصرف می‌کند.” بدون شک کلمه پسر یا فرزند افتاده است و منظور حبیب می‌کده است.

هرمس: ۱۹۰ و نگاه: ۱۹۱: این نامه از عارف و/یرج (صفحات ۲۹-۳۰) نقل شده و حائری در آثار منتشرنشده عارف قزوینی (صفحه ۲۷۸) این نامه را با تغییرهای دلخواه دگرگون کرده است. در چاپ هرمس این نامه از کتاب آثار منتشرنشده عارف قزوینی نقل شده است و در چاپ نگاه از کتاب عارف و/یرج. بنابراین، دخل و تصرف‌های حائری در این نامه به چاپ هرمس هم راه یافته است.

نامه‌های شماره ۱۳ و ۱۴ چاپ نگاه (صفحات ۷۳-۸۴) دوبار چاپ شده‌اند.

در صفحات ۸۴ و ۱۸۰ چاپ نگاه به جای شماره پانویس، حرف “گ” آمده است!

در قسمت اسناد و تصاویر چاپ نگاه شماره همه نامه‌ها نادرست است: تصویر نامه ۴۱ مربوط به نامه ۴۲، تصویر نامه ۴۲ مربوط به نامه ۴۳، تصویر نامه ۴۳ مربوط به نامه ۴۴، تصویر نامه ۴۹ مربوط به نامه ۵۰ و تصویر نامه ۵۱ مربوط به نامه ۵۲ است.

مصراع‌ها در چاپ هرمس داخل گیومه قرار گرفته‌اند؛ اما در چاپ نگاه بدون گیومه یا برجستگی، در متن آمده‌اند: بنگرید به صفحه ۱۰۵: چون زخم تازه دوخته از خون لب‌البم و صفحه ۱۲۰: رفتی و نمی‌شوی فراموش و ...

گیرنده نامه شماره ۴ چاپ هرمس (صفحات ۳۴-۳۶) که ناشناخته مانده به دو دلیل بدون تردید صادق رضازاده شفق است:

خطاب‌های عارف به گیرنده نامه: “به جهت حضرتت هم خواندم ...”، “تقدیم حضور مقدست دارم تا بدانید که خیالت بزرگ‌ترین مشغولیات من است.”

دلیل آشکار دیگر، بیت پایانی غزلی که در این نامه درج شده:

هوای کوی رضا زاده شفق بیرون
نمی‌رود ز سر عارف بیابانی

هرمس: ۵۳، [آخر]: پول هم زیاد دارند. در موقع ...: نقطه اضافه است و جمله را قطع کرده است؛ نیز: صفحه ۲۰۵، [۳].

هرمس: ۸۳، [۱۶]: علامت سؤال پس از عبارت "أَبْلَغُ مِنَ التَّصْرِیح" برای چیست؟ آیا معنی این کلام مشهور دانسته نشده است؟

هرمس: ۱۲۱، [۲۰]: شهریار شیرازی ← عارف اوایل گمان می‌کرده محمدحسین شهریار اهل شیراز است و او را شهریار شیرازی خوانده؛ اما گردآورنده باید این نکته را در پانویس می‌نوشت و در صفحه ۲۲۴ اعلام هم شهریار شیرازی باید به شهریار تبریزی تغییر کند.

تا امروز مآخذ ابیاتی که عارف در نثرش بدان‌ها استناد جسته و نقل کرده مشخص نشده است. در این دو کتاب نیز چنین است و گذشته از پاره‌ای بیت‌های مشهور، خواننده نمی‌داند بعضی بیت‌ها از عارف است یا نه. من در مقاله‌ای دیگر مآخذ ابیات عارف را به دست داده‌ام.

هیچ کدام از دو کتاب ویرایش و نسخه‌پردازی فنی و دقیق ندارند و به‌ویژه خطاهای پاراگراف‌بندی و دو کتاب سیاق جمله‌ها را در موارد بسیاری بر هم زده است:

هرمس: ۷۸، [۲]: ریختن چند دانه اشک‌بار یا ← ریختن چند دانه اشکِ بارِ یا.

هرمس: ۹۶، [۱۲]: لازم تکرار نیست تنها چیزی ← لازم تکرار نیست. تنها چیزی. (نقطه لازم است).

هرمس: ۹۷ سطر ۶: خواهم این گفت: که فرمایش سعدی این است (جای نادرست علامت دو نقطه).

هرمس: ۱۲۳، [بیت آخر]: حکمیت زد و کس ← حکمیت ز دو کس.

عارف شماره‌ها و تواریخ را به عدد نمی‌نویسد. در چاپ هرمس در بسیاری از موارد به‌صورت عددی ذکر شده‌اند. (بنگرید به: صفحات ۱۴۱، [۲]، ۱۲۱، [۸] و ۱۲۸،

[۳] و ۱۳۰، [۱] و ۶۶، [۱] و ۶۷، [۹] و ۶۱، [۲۷].

ضیاءالدین و ضیاءالواعظین و نام‌هایی از این دست در سراسر چاپ هرمس بدون همزه آمده‌اند (ضیاءالدین و ضیاءالواعظین): (نمونه: صفحات ۳۲ و ۲۱۰).

هرمس: ۱۳۷، [۱۹]: بی‌علاقه به وطن و (به) همه‌چیز آن ← حرف “به” در دست‌نویس نامه نیامده و گردآورنده به اشتباه داخل پرانتز افزوده است.

هرمس: ۱۷۲، [۱۲]: سلسلت‌النسب ← سلسله‌النسب.

هرمس: ۱۸۰، [۵] و نگاه: ۲۳، [۱۵]: خورد خواهد کرد ← خرد خواهد کرد.

هرمس: ۱۸۷، [۷]: کاغذِ مصدر کشیده ← کاغذِ مصدر کشیده.

نگاه: ۱۸۸، [۱]: استخوان‌های مرا خورد کرد ← استخوان‌های مرا خرد کرد.

نگاه: ۱۹۶، [۲۴]: خیال مرا کشت ← مرا خیال کشت.

هرمس: ۲۰۰، [۲]: می‌شود، گفت ← می‌شود گفت.

هرمس: ۲۰۰، [۲۷]: نوشته (ام) ← نوشته [ام].

هرمس: ۲۱۱، سطر یکی به آخر “ارایه” غلط و “رائه” صحیح است. عارف “بریطانیا” نوشته؛ اما در متن “بریتانیا” آمده که صحیح است؛ اما پرسش این است که چرا یک‌دست‌سازی املائی در همه موارد رعایت نشده؟ در همین صفحه (سطر ۲۴) کلمه “تالار” به‌صورت “طالار” آمده است؛ همان‌طور که در صفحات ۲۱۰ (سطر ۱۱) و ۲۱۳ (سطر ۹) و ۲۱۷ (سطر ۱۵) “شام و نهار” در دست‌نویس عارف “شام و نهار” است.

هرمس: ۲۱۶، [۲۴ و ۲۵]: “در این زمینه دگر جای حرف باقی نیست.” یک مصراع است و عارف در پرانتز گذاشته؛ اما در کتاب به‌گونه‌ای آمده که مشخص نیست شعر است.

هرمس: ۲۲۰، مصراع دوم بیت سوم: ست هر جا اراذلی دارد ← هست هر جا اراذلی دارد.

نامه شماره ۶۸ چاپ هرمس (صفحه ۲۳۲) را نگارنده در روزنامه شفق سرخ یافت. در سطر بیستم یکی دو کلمه مبهم است: “کمیتة دیه.” آیا کمیتة ارامنه نیست؟

عارف در یادداشت یکی از شعرهایش از “کمیتۀ ارامنه” سخن گفته است.

هرمس: ۲۱۸، [۲۲]: عبارات مبهم است.

۶. خطاهایی در تاریخ نگارش و تشخیص گیرنده چند نامه

تاریخ نامه شماره ۱ چاپ هرمس (صفحه ۲۳) سال ۱۳۰۰ قید شده است و این یکی از خطاهای فاحش این کتاب در ذکر تاریخ نامه‌هاست؛ زیرا عارف در پایان نامه تاریخ را آورده است: “جمعه دوازدهم شهر شوال ۱۳۴۰” (جمعه به نادرست شنبه خوانده شده) که مطابق ۱۹ خرداد ۱۳۰۱ شمسی است.

تاریخ نامه ۱۵ چاپ نگاه (صفحه ۸۵) سوم فروردین ماه ۱۳۱۱ است که ۱۳۱۲ ذکر شده است.

تاریخ نامه شماره ۳۰ چاپ نگاه (صفحات ۱۳۰-۱۳۱) ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۹ درج شده؛ اما مقاله بازگوش در روزنامه شفق سرخ (سال ۱۰، ۱۸ شهریور ۱۳۱۰، شماره ۱۸۶۶) چاپ شده؛ بنابراین تاریخ نامه سال ۱۳۱۰ اواخر شهریور یا پاییز است.

تاریخ نامه ۳۵ چاپ هرمس نامشخص مانده است. عارف در آغاز نامه نوشته: “چندی پیش در یکی از نمرات روزنامه شفق سرخ مقاله‌ای در تحت عنوان ‘عنوان‌های بی‌جان’ به قلم آقای رشید یاسمی خواندم.” مقاله‌ای که عارف از آن یاد می‌کند یکشنبه ۱۱ فروردین ۱۳۰۸ در شماره ۱۱۷۴، صفحه ۴ شفق سرخ چاپ شده؛ از مقاله دیگری نام می‌برد که صورتگر نوشته و “ما خرابیم، چو صفر اندر حسابیم”... مقاله صورتگر با عنوان “روزهای تعطیل” در دو شماره شفق سرخ منتشر شد:

پنج‌شنبه، ۲۱ شهریور ۱۳۰۸، شماره ۱۳۰۲، صفحه ۱.

جمعه، ۲۲ شهریور ۱۳۰۸، صفحه ۲.

بنابراین، تاریخ نامه باید هفته آخر شهریور ۱۳۰۸ باشد.

تاریخ نامه شماره ۵۱ چاپ هرمس و ۳ چاپ نگاه نامشخص مانده است. متن روی پاکت نامه چنین بوده که در هر دو چاپ افتاده است: “حضور محترم حضرت مستطاب بندگان اجل عالی آقای کلنل نصرالله‌خان دام اقباله مشرف شود، شنبه بیست و پنجم ربیع‌الآخر ۱۳۴۱” که مطابق است با ۲۴ آذر ۱۳۰۱.

تاریخ نامه شماره ۵۴ چاپ هرمس ۱۳۰۹ قمری قید شده؛ اما هجری شمسی صحیح است.

تاریخ نامه ۶۱ چاپ هرمس نامشخص مانده و تاریخ همین نامه در چاپ نگاه سال ۱۳۰۹ قید شده است. عارف در پایان این نامه نوشته: “ناهید پنج شش ماه پیش برای بردن من از تهران به همدان آمده نرفتم.” در نامه‌ای از عارف به غفاری فرخان که تاریخ اواخر ۱۳۰۹ دارد عارف نوشته: “چهار روز پیش ناهید با جمعی به منزل من آمده و گفت عزم کرده‌ام تو را به تهران ببرم.” بنابراین، تاریخ نامه باید بهار یا تابستان ۱۳۱۰ باشد.

نخستین شماره مجله ماهانه دختران/پیران مرداد ۱۳۱۰ منتشر شد و آخرین شماره آن آبان ۱۳۱۱؛ بنابراین در تاریخ‌گذاری نامه‌نگاری‌های عارف با زنددخت باید این موضوع مورد نظر باشد.

در نخستین پانویس نامه شماره ۶۲ چاپ هرمس، گیرنده نامه زنددخت شیرازی دانسته شده؛ اما به سه دلیل این حدس نادرست و بلکه عجیب است:

نامه با تمسخر خط مخاطب و گیرنده نامه آغاز شده؛ پس هرگز نمی‌تواند برای زنددخت باشد.

دختران/پیران زنددخت مجله ماهانه بوده و نه روزنامه. عارف گیرنده نامه را صاحب روزنامه خوانده است.

در پاراگراف پایانی خطاب به گیرنده نامه نوشته: “بلی آقا...”

مخاطب نامه شماره ۶۷ چاپ هرمس (صفحه ۲۳۱) چنین خطاب شده است: “مدیر روزنامه شفق! وکیل محترم دارالشورا حضرت شفق!” این نامه پدر صادق رضازاده شفق (حاج آقا رضازاده) نوشته شده؛ اما گردآورنده در خطایی فاحش، روزنامه شفق را با روزنامه شفق سرخ اشتباه گرفته و گیرنده نامه را “علی دشتی” دانسته است.

از دیگر ضعف‌های چاپ هرمس درهم‌ریختگی نامه‌ها از نظر ترتیب تاریخی است. تاریخ بعضی نامه‌ها کاملاً مشخص است، اما فی‌المثل نامه سال ۱۳۰۹ پس از نامه سال ۱۳۱۱ قرار گرفته است.

در بخش اعلام چاپ هرمس نیز خطاهایی عجیب راه یافته: مظفرالدین‌شاه و

مظفرالدین میرزا (ولیعهد ناصرالدین شاه) دو شخص به شمار رفته‌اند. نام حسن وحید دستگردی در بخش حرف “دال” نمایه شده است (صفحه ۲۴۳) و همگان می‌دانند که وحید دستگردی نام خانوادگی شخص مورد نظر و نامش نیز حسن بوده است.



Iran Namag
A Quarterly of Iranian Studies

To Subscribe Please Visit:
www.irannamag.com/en/subscriptions/

2019 Subscription Rates:

Individual

Online: \$50
Online & Print: \$200

Institutional

Online: \$200
Online & Print: \$300

Contact Us:

editor@irannamag.com

Editor-in-Chief: Mohamad Tavakoli

Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University
of Toronto, 4 Bancroft Ave, Toronto, ON, M5S 1C1

یادی از حقوق بشر^۱

محمدعلی اسلامی ندوشن

کنفرانس جهانی حقوق بشر که در این ماه در پایتخت کشور ما منعقد گردیده است، جای آن دارد که بار دیگر همه کسانی را که جز ”خور و خواب و خشم و شهوت“ مفهوم دیگری هم برای زندگی انسان قائل هستند، به تأمل وادارد.

انعقاد چنین جمعی در ایران که کشور گرم و سرد چشیده‌ای است و یکی از انسانی‌ترین و دنیایی‌ترین فرهنگ‌ها را به جهان عرضه کرده، حاکی از حسن انتخاب پرمعنایی است، و از آنجا که بشر هیچ‌گاه از امیدوار بودن خسته نمی‌شود، باید امیدوار باشیم که این واقعه بتواند قدم جدی‌ای در راه خروج ”حقوق بشر“ از بن‌بست کنونی‌اش بردارد.

دنیای امروز، دنیایی است گرانبار از تناقض. در حالی که انسان در زمینه علم و فن پیشرفت‌های معجزه‌آسا کرده، از جهت ”آدمیت آدمی“ به یکی از سیاه‌ترین دوران‌هایش بازگشته. آن قدر نمونه‌های روشن از قساوت و دورویی و نابکاری و خودخواهی بشر متجدد در برابر ما هست، که در اینجا برای توضیح مطلب محتاج به ذکر دلیل یا نمونه‌ای نیستیم. تنها بارقه‌امیدی که باقی می‌ماند این است که بشریت منبع مرموز و عظیمی است، مانند دریا؛ پیوسته در حال نو شدن و جنبش و دگرگونی و موج بر موج افکندن، و هرگز، حتی در عین ظلمت، از زاییدن و زایاندن

^۱ محمدعلی اسلامی ندوشن، ”یادی از حقوق بشر“، یغما، سال ۲۱، شماره ۲، مسلسل ۲۳۶ (اردیبهشت ۱۳۴۷)، ۶۶-۵۷.

باز نمی‌ماند. مفهوم حقوق بشر در دنیا که‌نسب‌تر از آن است که بتوان آن را منتسب به تمدن خاصی یا دوره خاصی کرد. همه مذاهب، همه کتب بزرگ حکمت و ادب از آن دم زده‌اند. در همین ادبیات و عرفان خود ما هزاران کلام بدیع در دعوت به برابری و برادری و نوع‌دوستی و ستایش آزادی و محبت و پرهیز از جنگ و تعصب به بیان آورده شده است.

قدم تازه‌ای که در مغرب زمین در اواخر قرن هجدهم برداشته شد این بود که حقوق بشر را تحت اصولی معین و مشخص کرد و سازمان‌های سیاسی کشور را طوری بنیان نهاد که بتوانند صیانت آن را تأمین کنند. برای این منظور، اول از همه آمدند و گفتند که حق حاکمیت با مردم است و چون اعمال مستقیم آن ممکن نیست، آنان این حق را از طریق نمایندگانی که آزادانه انتخاب می‌کنند، به کار خواهند برد. بعد، حق آزاد بودن را عنوان کردند و گفتند که هر فرد باید تا جایی که آزادی‌اش به آزادی دیگران لطمه نزده است، آزاد بماند.

این فکر و اصول از نظریه حقوق فطری سرچشمه گرفت که به‌عنوان سنگر و پناهگاهی در برابر خودسری و استبداد حکام قرون وسطا ابداع گردیده بود. حقوق فطری می‌گفت انسان برای آنکه بتواند زندگی انسانی داشته باشد، ناگزیر باید از حداقل بعضی حقوق برخوردار بماند و اگر این حقوق اصلی از او سلب گردد، زندگی او تا سر حد زندگی حیوان تنزل خواهد کرد. قرن هجدهم امتیاز دیگری که داشت این بود که حقوق انسان را از مذهب جدا کرد و بشر را من حیث بشر، شایسته داشتن حقوق اولیه دانست. این حقوق در اعلامیه استقلال امریکا، که باید آن را نخستین سند درباره حقوق بشر دانست، این‌طور برشمرده شده: "حق حیات، حق آزاد زیستن، و حق جستجوی خوشبختی."^۲ در اعلامیه حقوق بشر فرانسه، که سه سال بعد از اعلامیه استقلال امریکا تدوین گردید، این حقوق "حق آزادی، حق مالکیت، حق امنیت و حق مقاومت در برابر ستم" اعلام گردید.^۳

^۲ اعلامیه استقلال امریکا در سال ۱۷۸۶م به دست جفرسون نوشته شد و نمایندگان سیزده ایالت امریکا با امضای آن استقلال و رهایی کشور خود را از استعمار انگلستان اعلام کردند.

^۳ اعلامیه حقوق بشر فرانسه در سال ۱۷۸۹م از طرف مجلس مؤسسان فرانسه تصویب گردید. این اعلامیه که دارای هفده اصل و یک مقدمه است، مهم‌ترین سند درباره حقوق بشر است و می‌توان گفت که منشأ و الهام‌بخش قوانین اساسی دنیا قرار گرفته است. در این سند معظم، از آزادی و برابری بشر و حقوق طبیعی و انتقال‌ناپذیر او و حق حاکمیت ملت‌ها و حکومت قانون و منع توقیف غیرقانونی افراد و حرمت آزادی عقیده و اجتماعات و مذهب و بیان و حق مردم در آگاهی بر دخل و خرج کشور یاد شده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر که در سال ۱۹۴۸م از طرف مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب گردید، تا حد زیادی از اعلامیه حقوق بشر فرانسه الهام گرفته است. قانون اساسی ما نیز در مضمون خود فصل مربوط به حقوق ملت ایران اصول کلی آن را در خود گنجانده است.

حقوق بشر بر مبنای اعلامیه فرانسه در قرن نوزدهم در کشورهای صنعتی کم‌وبیش به کار بسته شد، اما نه در امریکا توانست از تبعیض نژادی مانع گردد و نه در اروپا کمترین راهی به سوی سرزمین‌های مستعمره بگشاید. اروپا برای حفظ استیلای سیاسی و اقتصادی خود حقوق بشر را درباره سایر ساکنان زمین نادیده گرفت، چنان‌که گفتی دو نوع بشر در دنیا خلق شده بود: اروپایی و غیراروپایی و دسته اول به خود حق می‌داد که دسته دوم را به صورت نیمه‌برده بنگرد. شومی این طرز فکر سرانجام دامن اروپا را گرفت و باعث شد که این قاره کانون دو جنگ از هولناک‌ترین جنگ‌های دنیا گردد و خشک و تر و بی‌گناه و باگناه در آتش آن بسوزند.

پس از خاتمه جنگ دوم، حقوق بشر از نو عنوان شد. آثار جنگ در اروپا و امریکا و تحولاتی که بر اثر آن در سایر سرزمین‌ها ایجاد شده بود، سران کشورهای فاتح را بر آن داشت تا بار دیگر به یاد حقوق انسان بیفتند و بدین گونه، اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸م در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و اکثر دولت‌های عضو پابندی خود را به آن اعلام کردند. در مقدمه این اعلامیه چنین آمده:

نظر به اینکه احترام به حیثیت همه افراد خانواده بنی آدم و شناخت حقوق برابر و انکارناپذیر آنها مبنای آزادی و عدالت و صلح در جهان است،

نظر به اینکه انکار یا خوار شمردن حقوق بشر منتج به اعمال وحشیانه‌ای شده است که وجدان بشریت را معذب کرده، و نیز چون استقرار دنیایی که در آن همه افراد بشر آزادی بیان و اندیشه داشته باشند و از قید وحشت و مذلت آزاد بمانند، بلندترین آرزوی عامه مردم شناخته شده،

نظر به اینکه حقوق بشر از طریق یک نظام قانون، ضرورت اصلی دارد تا مردم ناگزیر نشوند که برای مقابله با ستم و شقاوت آخرین چاره را در عصیان بجویند،

نظر به اینکه ملل عضو سازمان ملل متحد در منشور خود از نو اعتقاد خویش را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و ارزش ذاتی مرد و زن اعلام کرده‌اند و مصمم‌اند که پیشرفت اجتماعی و برقراری بهترین امکانات زندگی همراه با آزادی را تسهیل و تشویق کنند،

نظر به اینکه دولت‌های عضو متعهد شده‌اند که با همکاری سازمان ملل متحد، حرمت واقعی و جهانگیر حقوق و آزادی‌های اساسی را تضمین کنند،

نظر به اینکه ادراک مشترک این حقوق و آزادی‌ها ضامن اجرای کامل این تعهد است،

نظر به اینکه فراهم کردن زمینه برای بسط روابط دوستانه بین ملت‌ها ضرورت دارد، ...

و پس از این مقدمه، طی سی اصل تمام حقوق و آزادی‌هایی که رعایت آنها برای حفظ حیثیت انسانی و آرامش و سلامت دنیا لازم تشخیص داده شده، برشمرده شده است.

اکنون سؤالی که پیش می‌آید این است که چرا اجرای اعلامیه جهانی حقوق بشر با شکست روبه‌رو شده است؟ جواب روشن است. کسانی که اجرای حقوق بشر را مغایر با منافع و امیال خود می‌دانسته‌اند، به انواع طرق درصدد مسخ یا پایمال کردن آن برآمده‌اند و چون این عده همه وسایل مادی و معنوی را در اختیار داشته‌اند، به آسانی توانسته‌اند که در منظور خود از ناآگاهی و پراکندگی مردم استفاده کنند.

حقوق بشر نه از طریق حرف و کلام، بلکه از جانب عمل به این روز افتاده است. مشکل و تراژدی دنیای امروز از فاصله بین ظاهر و باطن و حرف و عمل سرچشمه می‌گیرد. سازمان‌های سیاسی که بر اساس دموکراسی و حقوق مردم می‌بایست پی‌ریزی گردند، به ظاهر پدید آمده‌اند، ولی از معنا و جوهر و ماده حیاتی خود خالی نگه داشته شده‌اند.

از افریقای جنوبی و رودزیا که بگذریم—گرچه آنها هم روش خود را به نحوی توجیه می‌کنند—گمان نمی‌کنم هیچ زمامداری، هیچ فرد مؤثری در دنیای امروز باشد که به صراحت بگوید باید آزادی را از بین برد، عدالت را نابود کرد، بین سفید و سیاه و دارا و ندار و زن و مرد تبعیض قائل شد یا قانون را به نفع اقلیتی وضع و اجرا کرد. لیکن همه اینها در مرحله حرف مانده است. اگر اینان در ادعاهای خود کمی صداقت می‌داشتند، دنیا در این مرداب جنگ و نفاق و نکبت غوطه نمی‌زد.

امروز تعداد زیادی کشور در دنیا هست که یا گورستان هستند یا غلغلستان. در هر نقطه‌ای از دنیا که مردم در انتخاب حکومت خود دست نداشته باشند، یا به نحوی از انحاء به او اعتقاد نورزند، نوعی مبارزه پنهان یا آشکار بین مردم و دستگاه حکومت هست. دفاعی که حکومت‌ها در برابر این غرش و جوشش یا بغض یافته‌اند، زور و

تبلیغ است؛ به یک دست تازیانه دارند و به دست دیگر شهر فرنگ، تا با تازیانه او را بترسانند و با شهر فرنگ سرش را گرم کنند. بدبختی این است که همه اعمال ضد حقوق در زیر پوشش آراسته سازمان‌های سیاسی منطبق با اصول حقوق بشر فعل و انفعال می‌یابد.

برای آنکه نخستین قدم در راه احیای حقوق بشر برداشته شود و موضوع از این صورت ری‌آمیز و مسخره بیرون آید، باید به نکات بدیهی ذیل توجه کرد:

اول از همه، باید به ریشه‌های درد پی برد و صمیمانه درصدد علاجش برآمد. درد اول درد اقتصادی است. بیش از نصف مردم دنیا گرسنه‌اند و ایجاد هماهنگی و تفاهم در دنیایی که بین فقیر و غنی یک چنین فاصله وحشت‌آوری است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. این امر دو جنبه دارد، یکی بین‌المللی و دیگری داخلی. از نظر بین‌المللی، کشورهای دنیا به دو دسته فقیر و غنی تقسیم شده‌اند. کسی این توقع را ندارد که ملت‌های غنی بیایند و قسمتی از ثروت خود را به ملت‌های فقیر بدهند. ولی کاملاً مشروع و معقول است که از کشورهای ثروتمند صنعتی خواسته شود که اگر ادعای تمدن و اعتقادی به حقوق بشر دارند، لااقل از استثمار مستقیم و غیرمستقیم سرزمین‌های فقیر دست بردارند و در دادوستد و رابطه اقتصادی با آنها روش منصفانه‌تری در پیش گیرند. اما کشورهای فقیر باید در داخل خود قدم‌های قاطع برای ایجاد نظم اقتصادی عادلانه‌تری بردارند تا فاصله میان دارا و ندار کوتاه‌تر گردد.

منظور از نظم جدید اقتصادی آن نیست که یک طبقه پول‌اندوز تازه‌به‌دوران رسیده جانشین طبقه ثروتمند قدیم بشود، مثلاً مقاطعه‌کار جای ملاک را بگیرد و تولیدکننده حریص جای تاجر رباخوار را. منظور این است که از تراکم ثروت در دست عده‌ای معدود و انحصارها جلوگیری گردد و همه مردم کم‌وبیش برحسب استعداد خود در برخورداری از مواهب مملکت شریک شوند.

درد دوم، درد نادانی است. البته نادانی با بی‌سوادی ملازمه دارد، اما نباید در این اشتباه ماند که هر کس قادر به خواندن و نوشتن شد، از جهل بیرون می‌آید. سواد وسیله است نه غایت، زمانی سودمند واقع می‌شود که چشم مردم را به روی جنبه‌های شریف زندگی بگشاید. وگرنه، اگر بی‌سوادها باسواد شوند، برای آنکه مطالب سکسی و شرح جنایات و اوراق تبلیغاتی راست و دروغ به خوردشان داده شود و وسیله تازه‌ای برای برافروختن هواهای آنها در دستشان قرار گیرد، بی‌شک زیان سواد بیشتر از

نفعش خواهد شد. این قابل انکار نیست که برای آنکه مردم روش زندگی درست را بیاموزند و مصلحت فردی و ملی خود را تشخیص دهند باید سواد کسب کنند، ولی این را هم نباید فراموش کرد که سواد تیغ دو دم است.

درد سوم را باید در بیماری “عدالت اجتماعی” جست. بشر امروز فرقی با گذشتگان آن است که حالت تسلیم و رضا و توکل را ترک گفته و خود را سزاوار داشتن حقوقی می‌داند. در رأس همه آنچه او می‌خواهد، عدالت قرار دارد. عدالت، به زبان ساده، یعنی به هر کس هرچه مستحق آن است دادن، و این استحقاق را از روی معیار و اصولی سنجیدن.

در همین دنیای امروز ما، حتماً لازم نیست که کسی رنگ پوستش سیاه باشد تا مورد ظلم و تبعیض قرار گیرد! تبعیض هم‌نژاد نسبت به هم‌نژاد به هیچ وجه کمتر از تبعیض سفیدان نسبت به سیاهان نیست. این قلب حقیقت و فریبکاری است اگر بخواهیم تبعیض را در روزگار خود به رابطه بین سفید و سیاه محدود کنیم.

اگر در کشوری تعیین سرنوشت مملکت مشروط به داشتن روش و فکر خاصی گردید و با هر کس که خارج از این روش و فکر خاص بود، معامله محجور و مطرود شد، این می‌شود تبعیض. هر جا انحصار پیدا شد، چه در اقتصاد و چه در سیاست، تبعیض و بی‌عدالتی هم همراهش هست. هر دسته‌ای که ادعا کند فقط ما می‌فهمیم و دیگران نمی‌فهمند، فقط ما حق فرمانروایی داریم و دیگران محکوم به اطاعت کردن‌اند، فقط ما حق حرف زدن داریم و دیگران باید صم بکم بمانند، و این ادعای خود را با زور بر کرسی بنشانند، مرتکب تبعیض شده‌است؛ نظیر همان تبعیضی که در افریقای جنوبی و رودزیا و آنگولا در مورد سیاهان به کار برده می‌شود. قول پرمعنایی به بزرگمهر حکیم نسبت داده شده است که گفت: “همه چیز را همگان دانند.”

آخرین نکته آن است که باید به ملت‌ها در برابر دولت‌ها وسیله دفاع و دادخواهی داد. حقوق بشر از جانب چه کسی باید مراعات شود؟ از جانب دستگاهی که قدرت عالی کشور در دست اوست و این حکومت است. بنابراین، اگر فقط نمایندگان حکومت‌ها دور هم بنشینند و بخواهند راه حلی برای جلوگیری از تجاوز احتمالی خود بیابند، باید آنها را دارای حسن نیت خارق‌العاده تصور کرد تا بتوان امیدی به نتیجه کار بست.

موضوع تأمین حقوق بشر واقعاً خطرتر و حیاتی‌تر و پیچیده‌تر از آن است که بتوان از دولت‌ها انتظار داشت که، ولو با حسن نیت، به تنهایی بتوانند آن را برآورده کنند.

این امر محتاج همکاری خود مردم، همکاری همه افراد با فرهنگ و آزاده در سراسر جهان است. از این رو، من تصور می‌کنم که ایجاد یک "مجمع جهانی هواداری از حقوق بشر"، بدون وابستگی دولتی، مرکب از متفکران نیک‌اندیش همه کشورها، قدم مؤثری در این راه می‌تواند باشد. به این معنی که نخست در هر کشور، یک "انجمن ملی" تشکیل بشود و سپس، نمایندگان آنها در یک "مجمع جهانی" جمع شوند و برای اجرای "علامیه جهانی حقوق بشر" و تکمیل و تطابق آن با زمان با سازمان ملل متحد همکاری و چاره‌اندیشی کنند.

کشور ما با سابقه و سرمایه فرهنگی عمیق و انسانی‌ای که دارد، می‌تواند در این راه پیش‌قدم شود. این امر در مرحله اول مستلزم تشکیل هیئتی از افراد باهمت است که به وظیفه انسانی خود آگاه هستند و آماده‌اند تا صمیمانه در راه تحقق حقوق بشر قدم بردارند.

ما امیدواریم که همه صاحب‌نظران با علاقه‌مندی به این موضوع عطف توجه کنند، و هر پیشنهاد یا نظریه‌ای در این زمینه داشتند برای نشر بفرستند. این بس نیست که حقوقی برای افراد یک کشور شناخته گردد، باید خود مردم نیز نشان دهند که نسبت به حقوق خود آگاه هستند و قدر آن را می‌دانند، و این بر عهده افراد روشن‌بین و دل‌آگاه و معتقد به اصول است که در این راه مبتنی و ترجمان فکر و احساس جامعه خود گردند.

ترقی واقعی در یک کشور تنها محدود به ایجاد تحول در امور مادی نمی‌تواند باشد. تأمین رشد معنوی یک قوم، ایجاد هماهنگی و حسن تفاهم و اعتماد بین فرمانروا و فرمانبر، [و] حفظ حیثیت انسانی از راه احترام به قانون و اصول از پایه‌های اولیه است که ترقی و سلامت یک قوم بر آنها بنا نهاده می‌شود، و این میسر نیست مگر از طریق احترام و اعتقاد به حقوق ذاتی بشر. احترام و اعتقاد هم بین دولت و ملت متقابل است؛ اگر از یک سو نباشد، از سوی دیگر هم نخواهد بود. عدم توجه به این اصل اساسی موجب انهدام بنیه معنوی و اخلاقی و ایجاد بی‌تعادلی و گسیختگی در جامعه خواهد شد، به نحوی که جبران و ترمیمش به این آسانی‌ها میسر نباشد، حتی در این صورت پیشرفت واقعی مادی نیز امکان‌ناپذیر خواهد بود.

چون هنوز کنفرانس تهران کار خود را پایان نداده، ما از نتیجه کارش بی‌خبریم. ولی اگر نتوانسته باشد در راه احیای حقوق صدها میلیون مردمی که در سراسر دنیا رنج

می‌کشند و تحقیر می‌شوند قدمی بردارد، دلیل تازه‌ای به دست خواهد داد از بحران
عمیقی که دنیای کنونی در آن غوطه‌ور است.

گفت‌وگویی با دکتر محمد علی اسلامی ندوشن: حسب حال یک نویسنده از زبان خودش^۱

فرخ امیرفریار^۲

س. مختصری از زندگی و تحصیلات خود را بیان کنید. بگویید که در چه محیطی زندگی کرده‌اید و چه خوانده‌اید؟

ج. من در ندوشن که دهکده‌ای است در صد کیلومتری غرب یزد به دنیا آمدم. ندوشن جایی است دورافتاده و ناآباد که مردم آن می‌بایست با عسرت زندگی خود را تأمین کنند. خانواده من جزو اعیان ندوشن بود، ولی با سنت دهقانی: پادماهایی که جد پدری من با دست خودش نشانده بود، ما از آن می‌خوردیم، و هنوز هم شاید بعضی از آن درخت‌ها بر سر پا باشند.

یکی از خوشوقتی‌های من در زندگی آن است که خانواده من نه متشرع بود و نه دیوانی، که مظلومه‌ای بر دوش گیرد، جزو مردم میانه‌حال این کشور به شمار می‌رفتند

^۱ فرخ امیرفریار، «گفت‌وگویی با دکتر محمد علی اسلامی ندوشن: حسب حال یک نویسنده از زبان خودش»، نگین، سال ۱۲، شماره ۱۴۰ (دی ۱۳۵۵)، ۷-۱۰؛ سال ۱۲، شماره ۱۴۱ (بهمن ۱۳۵۵)، ۱۱-۱۳؛ سال ۱۲، شماره ۱۴۲ (اسفند ۱۳۵۵)، ۱۰-۱۴؛ سال ۱۳، شماره ۱۴۴ (اردیبهشت ۱۳۵۶)، ۱۳-۱۶.
^۲ توضیح مجله نگین: آقای فرخ امیر فریار، دانشجوی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران، سؤالاتی از آقای دکتر محمد علی اسلامی، نویسنده و محقق ارجمند، در باب زندگی، احوال و آثار او کرده است که از نظر اهمیت و ارزشی که وقوف بر آن برای اهل نظر و اهل ادب دارد، ذیلاً قسمت اول آن را به چاپ می‌رسانیم.

Farrokh Amirfaryar, "Interview With Dr. Mohammad-Ali Islami-Nodoushan (1977)," Iran Namag, Volume 3, Number 4 (Winter 2019), 237-286.

و زندگی ساده و بی‌آزاری داشتند. جد پدری و جد مادری من با آنکه هر دو عنوان روحانی بر خود داشتند، از زی برزگری خود بیرون نرفتند. اولی شیخ‌الاسلام لقب داشت، ولی هرگز به کار روحانیت نپرداخت و دومی که امام جمعه‌اش می‌گفتند، فقط یک روز در زندگی امامت مسجد جامع ندوشن کرده بود.^۲ خوشوقتی دیگرم آن است که خانواده من نه ثروتمند بودند و نه فقیر. فقر و ثروت هر دو این احتمال هست که فاسد بکنند و ما خوشبختانه در معرض این فساد نبودیم. ثروت خانوادگی من به آن اندازه بود که امرار معاش آبرومندانه‌ای به ما ارزانی دارد، سپس خرج تحصیل مرا در تهران و اروپا بدهد، و بقیه‌اش تبدیل شد به یک خانه مسکونی که هم‌اکنون می‌نشینم و تنها تمکنی است که دارم.

پدر من زود مرد و من تقریباً یتیم بزرگ شدم و همین‌موجب گشت که خیلی زود ناگزیر شوم که روی پای خود بایستم. پس از گذراندن سال‌های ابتدایی در ندوشن و یزد و قسمتی از متوسطه در دبیرستان البرز، دانشکده حقوق را در تهران گذراندم. با آنکه بیشتر گرایش به ادبیات داشتم، به جانب حقوق کشانده شدم و این دو علت داشت: یکی آنکه در آن زمان (۱۳۲۵) تحصیل حقوق از لحاظ اجتماعی زنده‌تر بود. دانشکده حقوق ساختمان نوی بود در باغ زیبای دانشگاه و خیلی برو بیا داشت. دوم آنکه چند تن از دوستان نزدیک من به آن دانشکده رفتند و من نیز ترجیح دادم که با آنها بمانم. از این جهت پشیمان نشدم. سال‌های دانشکده حقوق سال‌های خوشی بود که گذراندم. امیرآباد منزل داشتیم و آن سال‌ها خیلی پر جوش و خروش بود. گردش و بحث و بزم، و ما لبریز بودیم از امید و شور. دوستان آن دوره از بهترین دوستان من بودند که اکنون پراکنده شده‌اند و هر کس به دنبال سرنوشتی رفته. دو سه تن آنها هم دیگر در میان ما نیستند. همین سال‌ها بود که به انتشار مقاله و شعر و گاهی ترجمه‌هایی دست زدم و با بعضی از برجستگان ادب زمان آشنا شدم، از جمله نیما و هدایت.

ادامه تحصیل من در پاریس نیز در همان رشته حقوق بود، ولی این ظاهر قضیه بود. بیشتر وقتم به آموختن زبان گذشت و پس از آنکه راه افتادم، به خواندن کتاب و مجله.

^۲ بد نیست در اینجا تذکری بدهم. آقای ایرج افشار در شماره آنان گذشته مجله یغما در مقاله "اطلال پارس"، ضمن گزارشی از سفر به ندوشن نوشته بودند: "ندوشن از قدیم مانند اغلب آبادی‌های کناره کویر خوانینی داشت و از اخلاف آنها محمدعلی اسلامی‌خودمان است." باید بگویم که این اشتباه است. خانواده من هرگز جزو خوانین ندوشن نبوده‌اند و عنوان خان بر خود نداشته‌ایم و اینکه نوشته‌اند "اسلامی‌خودمان" این نیز گویا نوازش قلمی بیش نبوده است، چون میان من و آقای ایرج افشار با آنکه آشنایی دیرینه هست، اشتراک جهتی در کار نبوده است.

پنج سالی که در اروپا بودم وقت کمتری روی درس رسمی‌ام که حقوق بود گذارده شد و قسمت بیشتر وقتم صرف ادبیات و چیزهایی گشت که با ذوقم سازگار بود: تئاتر و سینما، کنسرت، موزه، سخنرانی‌ها و بعضی درس‌های سوربون در زمینه هنر و ادب. در این پنج سال نوشتنم خیلی کم بود. رابطه‌ام با مطبوعات قطع شده بود. بیشتر کوشش‌م بر این بود که بخوانم و یاد بگیرم. همه آنچه نوشتم دو سه داستان کوتاه نیمه‌تمام بود، چند قطعه شعر، و رساله دکتری‌ام. ولی بر سر هم، سال‌های اقامت من در فرانسه و انگلیس بارور بود. از زبان فرانسه بهره زیاد بردم. جدی‌ترین دوره شاگردی و درس‌خوانی من دوره‌ای بود که در آلیانس فرانسه پاریس زبان یاد می‌گرفتم. زبان فرانسه به من کمک کرد که ذهنم با منطق و تحلیل آشنا بشود و قدری نظم فکری پیدا بکنم. تحصیل حقوق نیز همین کمک را به من کرده است. حقوق ذهن مرا با منطق و استدلال آشنا کرد. به‌خصوص درس حقوق مدنی آقای دکتر شایگان و مرحوم دکتر عمید از این بابت خیلی ثمربخش بود. شرایع اسلام، که حقوق مدنی نیز از آن استخراج شده، در طی قرن‌ها چالاک‌ترین مغزها را بر سر خود به کار انداخته، و واقعاً آیتی است از کاوش و باریک‌بینی که گاهی چنان فروض و شقوق دور و دراز در آن تصور می‌گردد که نزدیک می‌شود به آن که به نظر پوچ بیاید. حقوق بین‌المللی را هم که در پاریس خواندم چشم مرا به روی دنیا باز کرد. از طریق آن قدری با مسائل جهانی آشنا شدم. از این روست که با آنکه حقوق را در زندگی خیلی کم به کار بسته‌ام، از مقدار عمری که بر سر آن گذارده‌ام پشیمان نیستم. حقوق نه تنها مرا از کار ادبی‌ام دور نکرد، بلکه به آن کمک کرد، به کار نوشتن و فکر کردنم. حسن دیگرش این بود که مرا باز داشت از اینکه یک ادیب خالص بشوم، که آن باشم و جز آن چیزی نباشم.

س. از کدام یک از نویسندگان و متفکران و شاعران-اعم از ایرانی و خارجی-تأثیر پذیرفته‌اید؟

ج. چند تن هستند که بیشتر از دیگران در من اثر نهاده‌اند. البته این بدان معنا نیست که کسان دیگر نبوده‌اند. زندگی معنوی و شخصیت هر کس از اجزاء پیچ‌درپیچ و گوناگونی قوام می‌گیرد، ولی کسانی را که نام می‌برم در نحوه زندگی و استخوان‌بندی فکری من نفوذ اساسی داشته‌اند. خود آنها هم چنان که خواهیم دید از هم متفاوت‌اند، به همین نسبت درجه و نوع تأثیر آنها نیز متفاوت بوده است.

نخست خارجی‌ها را نام می‌برم: اول شکسپیر. دنیای شکسپیر دنیای جوشان و خروشان و جنبانی است. پس از آنکه شکسپیر را خواندم، مثل این بود که گردش و حرکت

زمین را احساس می‌کنم. او نیز مانند تولستوی، مانند مولوی، پنهانوری و سترگی سرگیجه‌آوری دارد. من در نزد شکسپیر به نیروی “کلمه” پی بردم. همان‌گونه که دنیایی محسوس در برابر ما هست، مرکب از کوه‌ها و دریاها و خشکی‌ها و هزاران هزار جنبه، همان‌گونه می‌توان در عالم “کلام” دنیایی آفرید، به همان گنجایش که نه کمتر از آن قدرت حضور داشته باشد. در دنیای شکسپیر همه‌چیز در جنبش و رویش است، به همراه برق و رگبار و غرش باد و طغیان رودخانه. خزان‌ش نیز مانند بهار است، فرود آمدن نیست، بلکه از شدت فوران از پای افتادن است. زوال در اوج شگفتی روی می‌کند. روان از تن نمی‌رود، بلکه دریچه را می‌شکند و خود را به بیرون می‌افکند. درس شکسپیر برای من درس “قدرت” بوده است و اینکه عیار زندگی به جنبش است، مانند درس موج، و همان که اقبال لاهوری می‌گفت: “گر نروم نیستم.” شکسپیر شرقی‌مآب است. شاید علت عمدهٔ مقبولیتش هم آن باشد که صد درصد غربی نیست. به حرف و حدیث‌های زیادی در او برمی‌خوریم که برای ما رنگ آشنا دارد. آیا لحن هملت با هوراشیو و گورکن‌ها در تراژدی هملت (صحنهٔ پنجم، پردهٔ یک) آنجا که گور او فلبای جوان را می‌کند، لحن خیامی ندارد؟ چرا، خیلی زیاد. هملت و مکبث و آنتونیوس و اوتللو نیز حالت نیمه‌شرقی دارند؛ شبیه به قهرمان‌هایی که ما در ادبیات خود می‌شناسیم. منظورم از منش شرقی منشی است که [در] آن احساس و شور بر تعقل و حسابگری فزونی دارد.

دوم بودلر. از بودلر دید هنری آموخته‌ام، کشف زیبایی و زشتی. تا پیش از آشنایی با او، دید ساده و کم‌وبیش عامیانه‌ای دربارهٔ زیبایی داشتم. بودلر مرا به زیبایی‌های غیرمتداول رهنمون گشت. آموختم که باید از چه زاویه‌ای به طبیعت و به دنیای خارج نگریست. نوشته‌های بودلر—به‌خصوص نشرهایش—چون مت‌ای است که از طریق آن می‌شود به بطن اشیاء نفوذ کرد و خاصیت درونی آنها را شناخت. از این رو، من به همراه این شاعر به هر جا رفته‌ام، قدری حالت قشر زیرین داشته است؛ مرموز و دلهره‌انگیز، ولی هشیارکننده. چشمی که بر خطوط بودلر بیفتد، دیگر به دشواری می‌تواند امور را با آرامی و خیال تخت ببیند. دیگر به دشواری می‌تواند بر اشیاء بلغزد. خارخاری در خود احساس می‌کند که او را بر آن می‌دارد که بیدارتر ببیند و دل‌به‌بیدار بخوابد.

سوم تولستوی. من نخستین بار با تولستوی در کتاب جنگ و صلح آشنا شدم، بیش از بیست سال پیش. پیش از آن کتاب رومن‌رولان را راجع به او خوانده بودم. قدری

بعد *آنا کارنینا* و بعضی از نوشته‌های دیگر او را هم خواندم. وقتی به فهرست آثارش نگاه کردم، اول از همه آنچه مرا به حیرت افکند مقدار حجم نوشته بود. گمان می‌کنم که برای شناسایی تولستوی همان خواندن جنگ و صلح کافی باشد. می‌دانیم که این کتاب بزرگ‌ترین رمانی خوانده شده است که تاکنون به دست بشر نوشته شده است. تولستوی یکی از آن مغزهای عجیبی است که در تولید محصول خود، چه از لحاظ کیفی و چه از لحاظ کمی، از حد متداول اندازه‌گیری بشر در گذشته‌اند. با تنها کسی که توانسته‌ام او را مقایسه کنم مولوی است.^۴ در نزد هر دو آنها، کلمه‌مانند سیل جاری می‌شود، مانند تل‌شن که باد آن را به جلو می‌راند. تأثیری که تولستوی در من نهاده آن است که زندگی را بزرگ‌تر از آنچه می‌دیدم ببینم. نوشته‌های او و قهرمان‌های او برای من مانند دوربینی بوده‌اند که در پشت آن همه چیز بزرگ می‌شود، حتی حقارت‌های بشری. به قول ماکسیم گورکی که نوشت: “وقتی آدم فکر می‌کند که کسانی مثل تولستوی در دنیا هستند، دیگر احساس تنهایی نمی‌کند.” من نیز گاهی که به فکر مرگ می‌افتم، با خود می‌گویم: “وقتی کسانی چون تولستوی، مولوی و فردوسی مرده‌اند، مرگ چه وحشتی دارد؟” و با این فکر که این کسان هم زندگی کرده‌اند و رنج و شادی داشته‌اند و سرانجام رفته‌اند، بار زندگی خود را سبک‌تر می‌بینم و از بیم مرگ تسلی می‌یابم. تولستوی از این بابت نیز برای من بزرگ بوده است که در نزد او، مرزهای فکری برداشته می‌شود. او در میان شرق و غرب نشسته است. در عین آنکه یک نویسنده تمام‌عیار غربی است، رگه‌های فکر شرقی در نوشته‌هایش زیاد است. حتی تشابه فکری‌ای میان او و مولوی هست، هرچند که او هرگز در زندگی مولوی را نشناخته باشد.

چهارم جواهر لعل نهرو. نهرو به من درس جهان‌بینی و دید اجتماعی آموخت. آشنایی من با افکار او به این صورت شد که وقتی در دانشکده حقوق پاریس خواستم پایان‌نامه‌ای بگیرم، موضوع آن را “کشور هند و کامن ولث” انتخاب کردم و استاد راهنمای من، که خانم باستی بود، آن را با میل پذیرفت. هند را از این بابت برگزیدم که برایم جاذبه‌ای داشت و شخصیت نهرو به آن وزنه جهانی خاصی بخشیده بود (ادر [۱۹۵۴م]. پرداختن به این رساله ایجاب می‌کرد که همه نوشته‌های نهرو را بخوانم، زیرا او در واقع معمار اصلی هند نو بود. با این حساب بود که می‌توانم گفت همه آنچه را که او تا آن روز گفته و نوشته بود خواندم؛ از کتاب‌ها تا برسد به

^۴ مقاله‌ای در این باره دارم به نام “تولستوی، مولوی دوران جدید” در مجموعه *آواها و ایماها*. از بین چاپ‌های متعدد این کتاب، از جمله بنگرید به محمدعلی اسلامی ندوشن، *آواها و ایماها* (تهران: توس، ۱۳۵۸).

سخنرانی‌ها، خطابه‌های سیاسی، مصاحبه‌های مطبوعاتی، نامه‌های منتشر شده و غیره. اینها چند هزار صفحه بود که مسیر شخصیت نهرو و تحول پرمشقت هند از خلال آنها می‌نمود. در واقع، این دو از هم جدایی‌ناپذیر بودند، هند امروزی و نهرو. با این حال، تنها موضوع هند و نهرو مطرح نبود. ذهن من شروع کرد به شکفته شدن: درباره مسائل جهان موجود، رابطه شرق و غرب قدیم و جدید، فرهنگ و انسان، ماده و معنی، آرمان‌خواهی (ایدئالیسم) و واقع‌بینی، ارزش آزادی، ارزش انسان. چیزهایی آموختم که به فکر من ریشه‌های محکم‌تری داد. تنوع مطلب لطف بیان و جاذبه شخصیت او طوری بود که می‌توانم گفت کمتر سؤالی راجع به جهان موجود برایم طرح می‌شد که جوابش را در نزد او نیابم. لطف‌بیان را گفتم، منظوم این است که نوشته‌ها و گفتارهای نهرو، حتی در اظهار مطالب خشک سیاسی بارشاعرانه‌ای داشت و شخصیت بسیار بارور استثنایی او توانسته بود منطق و شعر را با هم جمع کند.

بی‌تردید ما به جانب کسی کشیده نمی‌شویم، مگر آنکه نوعی خویشاوندی روحی بین ما پدید آید و روان من از این بابت مأمنی یافت. می‌دانیم که نهرو شخصیت دوگانه داشت. نیمه شرقی نیمه غربی بود. او به نظر من بارزترین کسی بود که بشود گفت نیمه خوب شرقی را با نیمه خوب غربی با خود همراه کرده است و برای من تردید نیست که دنیای مورد آرمان او که پیوندگاه شرق و غرب بود، اگر تحقق می‌یافت، دنیای بایسته خوشایندی می‌شد.

من با نهرو هرگز روبه‌رو نشدم. تنها یک بار او را دیدم، آن هم از راه دور. در ایندیا هوس (India House) لندن کنفرانس مطبوعاتی داشت: با همان هیئت و حالت خاص که او را از دیگران ممتاز می‌کرد. در سرداری شتری‌رنگ هندی، کلاه سفید هندی و آن غنچه گل سرخ نیم‌شکفته که همیشه بر سینه داشت و نشانه دوستی زیبایی و لطافت طبیعت بود، با آن مخلوط آرامش و ناآرامی که همه در او می‌شناختند، و با آن شخصیت فراگیرنده که کسانی می‌توانستند با او دشمن باشند، ولی احدی به خود اجازه نمی‌داد که نسبت به او احساس احترام نکند.

اکنون بیایم بر سر ایرانی‌ها: نخست فردوسی. گمان می‌کنم سال سوم یا چهارم ابتدایی بودم که در کتاب فارسی ما دو سه شعر از فردوسی بود و من نخستین بار با کلام پهلوانی او آشنا شدم. این داستان‌ها عبارت بود از رزم رستم و اشکبوس و داستان آمدن کیخسرو به ایران به همراه گیو. طرح‌هایی با آنها همراه بود: رستم که زانو زده بود و تیر می‌افکند و اشکبوس که سینه‌اش شکافته شده و در حال افتادن

بود، اسبش در کنارش افتاده. و نیز گویو با کلاه نمدی و کی خسرو که جوانکی بود، و فرنگیس، زن زیبایی، هر سه سوار بر است. حقیقت این است که آن زمان شعر فردوسی را خیلی دوست نداشتیم. درشت و ناهموار و دور از ذهن می نمود. پس از آن، چند سال بعد، سال اول متوسطه بودم (دبیرستان دینیاری یزد) که مدیر مدرسه به مناسبتی یک کتاب *شاهنامه* را که در کتابخانه مدرسه بود به من امانت داد تا چند شعر از آن انتخاب کنم. کتاب بسیا رقطور بود، با قطع بزرگ—حدس می زنم چاپ علاءالدوله—یادم است که چون آن را ترک دوچرخه بسته بودم که به خانه ببرم، مردم با تعجب به من نگاه می کردند که جوانک کم جثه ای کتابی به این بزرگی را به دنبال خود بکشد.

اندکی بعد خودم یک دوره *شاهنامه* بروخیم خریدم. سال دوم متوسطه را تمام کرده بودم و تابستان که تعطیل بود آن را می خواندم. بیشتر از همه داستان زال و رودابه را دوست داشتم و آن را به نثر درآوردم. همان زمان در عالم نوجوانی خود مجله خطی ای درست کردم به نام *نامه فردوسی* و چند مقاله در آن جا دادم که از جمله همین نثرشده "زال و رودابه" بود. آشنایی من از این پس با *شاهنامه* ادامه یافت. در *شاهنامه* آنچه مرا همواره به شگفتی وامی داشته آن بوده است که گویی تماشاگر صحنه وقایعی هستم که در دنیای برتری می گذرند و آواها چون پژواکی از راه دور به گوش می رسند و پهلوان هانیز انسان های برتری هستند. در عین آنکه شبیه به انسان های دیگرند، با همه نزدیکی، نوعی جوا بهت انگیز آنها را احاطه کرده است که دست نیافتنی و مهیب جلوه شان می دهد. برای من بزرگ ترین خصیصه *شاهنامه* آن بوده است که کتاب برکشنده است. وقتی آن را می خوانم یا می شنوم گویی پاهایم بالاتر از فراز خاک قرار می گیرد. همه چیز از زندگی ای شبیه به زندگی ما حکایت دارد و در عین حال، جز آن است. حالتی از آن دست می دهد که در هیچ نوشته دیگر فارسی نیافته ام. بعضی از جاهای آن را نمی توانم بخوانم، بی آنکه اشک در چشمم جمع شود. عصبها به آخرین حد کشش خود می رسند، گویی همه وجود برافروخته شده و مجموع سلول های بدن به نهایت انبساط و شکفتگی رسیده اند.

دوم مولوی. در دهکده ما از فردوسی و مولوی خبری نبود. تنها کتاب شعری که در چند خانه بود، گمان می کنم حافظ بود، و شاید دو سه سعدی. ما سعدی و حافظ را در خانه داشتیم، ولی پیش از آنکه دائی من، که سال ها در قم مقیم بود، به ده بازگردد و مثنوی ای با خود بیاورد، جز نام چیزی از مولوی نشنیده بودم. دائی من

کتاب حجم‌داری با خود آورد (مثنوی چاپ علاءالدوله) که برای ما تازگی داشت و آن را گاه‌به‌گاه با صدای بلند می‌خواند و همه‌جا از داستان‌ها و شعرهایش حرف می‌زد و به این سبب، افکاری پیدا کرده بود که به نظر مردم عجیب و غریب می‌آمد. با ملاها و روضه‌خوان‌های ده بحث می‌کرد و آنها را مستأصل می‌کرد و آنها از او فاصله می‌گرفتند. کسانی که در مجلس او می‌نشستند، از اعیان و خان‌های ده، از حرف‌هایش خوششان می‌آمد، ولی گاه می‌شد که تعجب کنند یا آنها را خیلی جدی بگیرند، زیرا برخلاف عقاید متعارف بود. از دکان‌داری، از ریاکاری، از تقلید، از ظاهربینی، از خرافات دینی و تناقض‌های اهل منبر حرف می‌زد و سرچشمه افکارش هم همان کتاب مثنوی بود.

از همان زمان با مثنوی آشنا شدم. آن‌گاه که آن را با صدای بلند می‌خواند و سر تکان می‌داد، گوش می‌دادم، بی‌آنکه چیز چندانی دستگیرم شود، ولی او آن قدر با احترام و ارادت از “ملای روم” حرف می‌زد که کنجکاوی همه را برمی‌انگیخت. می‌گفت هیچ حقیقتی نیست که در این کتاب نیامده باشد. گاهی همان مثنوی را برمی‌داشتم و می‌خواندم ولی از حد فهم من خارج بود. آشنایی جدی‌تر من با مثنوی و بعد غزلیات از پانزده سال پیش به این سو بوده است. نخست کتاب مرحوم فروزانفر را خواندم (زندگی مولوی) که اگر مهم‌ترین کتاب او نباشد، شیرین‌ترین کتاب اوست. و بعد خود مثنوی را خواندم و بعد غزلیات.

من شاگرد مرحوم فروزانفر نبودم، ولی در مجالس خصوصی متعدد او را دیده بودم. پیوسته ابیات مثنوی و به‌خصوص غزلیات از زبانش می‌ریخت. با آن حافظه قوی، یک غزل کامل را سراپا با شیفتگی خاص می‌خواند. روزی به خود من گفت—کمی آهسته، مثل اینکه می‌ترسید دیگران بشنوند، هر چند دوبه‌دو بودیم—غزلیات حافظ در برابر غزلیات مولوی هیچ است. ولی البته من این حرف را باور نکردم و هرگز نمی‌کنم. فروزانفر بعد از مقربان دست اول مولانا، چون حسام‌الدین چلبی که کاتب مثنوی بود، بزرگ‌ترین مولوی‌شناس تاریخ ایران است و بیش از هر کس دیگر به شناسایی او و فکر او خدمت کرده است. روح و شور و حافظه نیرومند و لطف بیان او در جلب شوق دیگران به جانب آثار مولانا بسیار مؤثر قرار گرفته است و خود من نیز از این بابت قدری مدیون وی هستم و حق‌شناس. وقتی فروزانفر غزل مولوی را می‌خواند، مسلسل و تند، کلمه‌ها مثل مروارید غلطان از دهانش می‌ریخت و احساس می‌کردید که سخنی بالاتر از این سخن در زبان فارسی وجود ندارد. در آن لحظه

خاص، چه بسا به او حق می‌دادید که بگوید که غزل مولوی از غزل حافظ بالاتر است. چه، سیالیت و سرشاری و برکتی در سخن بود که تصنع و ظرافت حافظ در برابرش پریده‌رنگ می‌نمود.

از خواندن مثنوی نظیر همان احساس به من دست می‌دهد که از خواندن شاهنامه. این دو کتاب با همه تفاوت موضوع با هم خویشاوندی‌ای دارند و جای دیگر هم گفته‌ام که مثنوی مولانا حماسه دوران اسلامی ایران است. معماری هر دو به هم شبیه است، زیرا هر دو کتاب از یک سبک خودرو و جوشان به بیرون روان شده‌اند. مثنوی نیز برای من چون شاهنامه همان خاصیت ”برشونده“ دارد، مانند آنکه جاذبه زمین کم شده و جرم زمین سبک‌تر شده و شما به آسانی از آن رها می‌شوید. گفتم که هنگام خواندن شکسپیر مثل این است که گردش زمین را زیر پای خود احساس می‌کنید. هنگام خواندن غزلیات مولانا این احساس به شما دست می‌دهد که گویی زمین در زیر پای شما به رقص آمده، حرکت موزونی دارد که مادر همه رقص‌هاست. مثنوی چنان وسعت دیدی ایجاد می‌کند که همه امور، حتی امور بسیار جدی، به نظر شما کوچک و حل شدنی می‌آیند. اهمیت موضوع بسته می‌شود به دید و تلقی و معیار شما. معیار مولوی معیار کائناتی است، نه تنها اتحاد جامعه بزرگ انسانی در سراسر کره خاک، بلکه مزج و حل همه جاندارها و بی‌جان‌ها درهم—که به ظاهر بی‌جان هستند و نه در باطن—و حتی جنگ موسی و فرعون جنگ بی‌رنگی می‌شود، و چون حجاب و رنگ از پیش چشم کنار رود، دیگر امتیازی در میان دو تن بر جای نمی‌ماند. یکی از بزرگ‌ترین مسائل بشر این بوده که می‌خواسته است وزن جسم خود را کمتر احساس کند، اگر نگوئیم بزرگ‌ترین مسئله. این تقسیم‌بندی جسم و روح همان تقسیم‌بندی ”آزادی و پابندی“ است. احساس می‌کرده که جسم پایبند است و روح رها. با جسم کور و کدر است و روح، آگاه. پس کوشش بر این بوده که بر عیار آزادی و آگاهی خود بیفزاید و از سهم جسم که ناآگاهی و اسارت است بکاهد. مولوی وقتی در روز چراغ به دست می‌گیرد، در جستجوی چنین انسانی است که روحش به حد اعلای پهناوری و جسمش به حد اعلای باریکی رسیده باشد و چنین کسی پهلوان آزادی و آگاهی است.

ما در دید امروزی خود می‌توانیم با بسیاری از نظریات مولانا در امور فرعی مخالف باشیم و آن را قابل تطبیق با اوضاع و احوال جهان موجود ندانیم، اما در عمق و در معنی، قدرت روح و استواری ادراک او بر چیرگی خود باقی است. او انسان

فرهنگی ایران را شایسته مقام خاصی کرد که اگر او نمی بود هرگز به این ارتفاع دست نمی یافت. زندگی را بر پایه والایی نهاد و به آن معنی بخشید. ایرانیانی که در طی این چند صدسال مثنوی خوانده اند، سینه هایشان فراخ تر شده است، قوی تر دم زده اند، هوای آزاد بیشتری را در ریه های خود جای داده اند، و مسامات وجودشان از جوهر زندگی انباشته تر شده است، و من نیز با خواندن مثنوی چنین ساعت هایی را در زندگی داشتم. ما در این زمانه شاگردهای هر چند کم استعدادی باشیم، هنوز این امید هست که او لااقل بتواند به ما بیاموزد که آنچه را که باید حقیر ببینیم، بزرگ نبینیم.

دیگری حافظ است. آشنایی من با حافظ از همان کودکی آغاز شد. حافظ چاپ سنگی ای توی خانه داشتیم. آن را می خواندم، ولی طبیعی است که چیزی سر در نمی آوردم. کلمات می و میخانه و پیرمغان و خرابات و مغچه و بت و صنم و غیره و غیره به نظرم عجیب می آمد؛ حالتی ایجاد می کرد که خوشایند، ولی درنیافتنی بود. رمزی در شعرها بود که گویی به زبان مردمی غیر از ما مردم خاکی سروده شده و نمی دانستم که این عالم کجاست و این مردم چه کسان اند. گمان می کنم که این احساس من شبیه به احساس بسیاری از کسانی است که به عالم معنای حافظ راه ندارند. تنها موسیقی کلام و لطف الفاظ او آنها را می رباید. چون کسی که به حرمانه ای پای می نهند با زینت ها و آینه ها و نقش ها و رنگ های بی آنکه بداند کجاست؟ لیکن این پندار برایش پیدا می شود که بتوان در آن به دنیای غیبی ای پناه برد و حل مشکل خواست و تسلی و تشفی یافت. این جو عبادتگاه برای من با بوی شمع و کندر و بوی تن انسان ها همراه بود و نور لرزان و سایه و روشن و ورد و دعایی که معنایش نامفهوم بود، و صدای بال فرشتگان، و چشم های سیاه حوریان که از گوشه چادر بیرون می زد، و راه باریکی که به آسمان می پیوست، از طریق وزنه های سقف که با مرم نازک شفاف روشن شود.

پس از آن که حافظ قزوینی انتشار یافت، توانستم که آن را با دید جدی تر ببینم. تصحیح انتقادی کتاب تشویق می کرد که با دقت بیشتری در دیوان نگریسته شود. من نیز اندک اندک چشمم بازتر می شد. دو جلد کتاب مرحوم دکتر غنی باب تازه ای در حافظ شناسی گشود. من از سی سال پیش به این سو که در فرصت های مختلف با حافظ سر و کار یافته ام، همواره با همان اعجاب روبه رو بوده ام که گویی نخستین بار است که این شعرها را می بینم. حافظ ولو بزرگ ترین گوینده زبان فارسی نباشد،

به آسانی می‌توانیم بگوییم کسی است که به کمال سخنوری دست یافته است. زیرا تصور نمی‌توان کرد که هنر انسانی بتواند فراتر از جایی که او رفته است برود. این احساس برایم هست، گرچه این علم نیست، که در هیچ زبانی در دنیا کتاب دیگری نیست که با این مقدار حجم آن همه معنی در آن جمع شده باشد، و قضیه عجیب‌تر می‌نماید وقتی ببینیم که مقداری از این معانی هم مکرر است. این امر دو علت دارد: یکی آنکه حافظ با تردستی شعبده‌باز، یک هاروت بابلی، معانی متعدد را در یک مفهوم به تالگو می‌آورد. دوم آنکه وی عصاره و چکیده تاریخ و فرهنگ ایران را تا زمان خود در این غزل‌ها جای داده است: مانند یک توده گل که برای گلاب گرفتن می‌جوشانند و چند قطره روغن بر تارک آن جمع می‌شود که همان عطر ناب و چکیده و جوهر همه گل‌هاست. بنابراین، وقتی من از خود می‌پرسم که از حافظ چه آموخته‌ام، می‌بینم که بیش از هر چیز تاریخ ایران را آموخته‌ام؛ تاریخ گویا، مانند جامی که به دست گیرید و "احوال ملک دارا" را در آن بخوانند.

دومین چیزی که تنها در نزد او یافته‌ام و بس، "نهانی‌ترین گوهر سخن" است. هر کلمه مانند منقار "ققنوس" صداها را گوناگون هوش‌ر با از آن بلند می‌شود. در داستان‌ها آمده که مردم قدیم یونان از سرود و سخن چشم داشت معجزه می‌داشتند، یعنی معتقد بودند که با آن بیمار را می‌توان علاج کرد یا آب چشمه را جاری ساخت یا باران را در خشکسالی از آسمان فرود آورد. سخن حافظ و تأثیری که داشته، یادآور چنین خاصیت مرموزی است. از فال‌هایی که در کشور خود ما از آن می‌گیرند بگذریم، در تاجیکستان که بودم شنیدم که این رسم بوده است که دیوان حافظ را بالای سر نوزاد بگذارند، برای تبرک، برای دور کردن چشم بد و بلا.

چیز سوم که حافظ به من آموخت، نگرش چند زاویه‌ای است. در نظر او، دنیا یک پهنه صاف نیست که چشم‌انداز اشتباه‌ناپذیری داشته باشد، بلکه گنبد گردنده‌ای است که هر رویش و هر ترکش منظره تازه‌ای را عرضه می‌کند. اما درس بزرگ حافظ در "روشن‌بینی" اوست:

اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن
شکر ایزد که نه در پرده پندار بماند

این درد تمام عمر با او همراه است و همین موجب می‌گردد که به هیچ "علم‌الیقین" دست نیابد:

نه حافظ را حضور درس مجلس نه دانشمند را علم‌البیّنی

به مرحله‌ای از تاریخ ایران رسیده است که دیگر همهٔ آزمایش شوندگان آزموده شده‌اند و هیچ‌یک از علم‌ها و اعتقادهای جوابگو نیست و تنها دلخوشی‌ای که باقی می‌ماند آن است که به هر قیمت شده "روشن‌بین" بمانیم. بنابراین، وقتی از خود می‌پرسیم که جان کلام و جهان‌بینی حافظ چیست، تنها جوابی که به‌نظر می‌آید این است: فریب نخوردن و فریب ندادن ...

از معاصرین صادق‌هدایت و کسروی بیش از کسان دیگر در مسیر فکری من تأثیر داشته‌اند. صادق‌هدایت را من در سال ۱۳۲۶ بود که شناختم. دو نفر از دوستان، مرا با سیدصادق گوهرین آشنا کردند و او مرا به هدایت معرفی نمود. در آن زمان، قدری از نوشته‌های او را خوانده بودم، به‌خصوص بوف کور در من خیلی تأثیر نهاده بود و می‌اندیشیدم که سایه‌ای از بوف کور را در خود نویسنده خواهم دید. درست یادم نیست که در کجا نخستین بار به او برخورددم، گمان می‌کنم که کافه فردوسی بود که او در آن زمان هر روز عصر سری به آن می‌زد. وقتی آقای گوهرین مرا معرفی کرد، او قیافهٔ آشنا به خود گرفت، چه، دو سه شعر از من در مجلهٔ سخن انتشار یافته بود و هدایت آنها را دیده بود. به عادت همیشگی‌اش چند کلمه شوخی بر زبان آورد. من در برابر او احساس حجب می‌کردم. می‌ترسیدم حرف نپخته و نابجایی بزنم و مورد تمسخر او قرار گیرم. نسبت به او احترام و تحسین داشتم و حقیقت این است که در آن زمان کسی را مهم‌تر از او نمی‌دیدم.

از آن پس دیدارهای گاه‌به‌گاهی پیش می‌آمد و من تمایل شدیدی در خود می‌دیدم که با او همنشین شوم. یکی برای آنکه حالت مرموزی در او بود که کنجکاوی مرا برمی‌انگیخت و مرا جذب می‌کرد. دیگر آنکه اصولاً سلام‌وعلیک و برخورد با هدایت برای جوانکی چون من افتخاری بود و مایهٔ فخر در نزد دوستانی که هنوز به این موهبت نائل نشده بودند. گاهی می‌رفتم و در کافه فردوسی کنار میز هدایت می‌نشستم. دوستان او همیشه جمع بودند. پاهای ثابت عبارت بودند از حسن قائمیان، رحمت الهی و انجوی شیرازی. قدری نامنظم‌تر پرویز داریوش، صادق چوبک و دکتر خانلری و یکی دو نفر دیگر هم می‌آمدند. ولی او در میان همه شاخص بود و موجب جوشش آنها نیز او بود. یکی از دوستانش این جمع را شبیه کرده بود به چند فلز نامتجانس که او آنها را به هم لحیم کرده است. حرف‌هایی که در این جمع رد و بدل

می‌شد، تقریباً به تمامی جنبه شوخی داشت و این سبک شوخی را هم هدایت باب کرده بود؛ مثل اینکه این عده قسم خورده بودند که لااقل تا در برابر او هستند، حرف جدی نزنند. از آنجا که بلند می‌شدند؛ به "ماسکوت" در خیابان فردوسی یا میخانه دیگری می‌رفتند و دنباله همان حرف‌ها در آنجا گرفته می‌شد. من دو سه باری هم با آنها به ماسکوت رفتم، ولی مشروب نمی‌خوردم. هدایت چون گیاهخوار بود، در آنجا همیشه مقداری سبزی خوردن و تربچه و ماست و خیار روی میز گذارده می‌شد. من نسبت به این عده که همگی اهل قلم و به اصطلاح "روشنفکر" بودند حس ستایشی داشتم، اما تنها به خاطر هدایت در جرگه آنها حاضر می‌شدم. هدایت کم حرف می‌زد، ولی هر چه می‌گفت شیرینی و تازگی‌ای داشت که با حرف‌های دیگران فرق می‌کرد. آهنگ صدا و طرز تکلمش که لهجه اصیل تهرانی و رنگ عامیانه داشت، به گوش من بسیار پر آب‌ورنگ و خوشایند می‌آمد. سیگار را با ظرافت و سبکی لای دو انگشت می‌گرفت و دود آن را از زیر سبیل باریک زردش بیرون می‌داد. نگاهش از پشت عینک دارای دو حالت متضاد بود، هم کمرمق و هم باحال. در نگاهش مهربانی و سوء ظن در کنار هم قرار داشت. کسانی را که دوست می‌داشت مهربانی‌اش را به جلو می‌آورد. در نزد کسانی که آنها را نااهل می‌پنداشت، حالت چشمش برمی‌گشت و تلخی و کدورتی در آن پدیدار می‌گشت. حالت سومی نیز در نگاهش بود و آن کم‌اعتنایی و جدی نگرفتن بود و آن را نسبت به کسانی ظاهر می‌کرد که نه به آنها بدبین بود و نه خوشبین، آنها را به چیز چندانی نمی‌گرفت و من این حالت را در او نسبت به بعضی از معاشران‌ش نیز دیدم.

پس از آنکه آشنایی ما کمی بیشتر شد، ترجیح می‌دادم که برای دیدن او به دانشکده هنرهای زیبا که گاهی به آن سر می‌زد و یا به خانه‌اش بروم. اطاقی در خانه پدری خود داشت، در خیابان روزولت، بالاتر از دروازه دولت، که آن زمان خاکی بود. معمولاً بعدازظهرها تا حدود چهار و پنج خانه بود. احتیاجی به گذاردن قرار قبلی نبود. از امیرآباد راه می‌افتادم و حدود ساعت سه به آنجا می‌رسیدم. در خانه را کسی باز می‌کرد. می‌گفتم با آقای صادق خان کار دارم و مرا به اطاق او راهنمایی می‌کردند و پشت در انگشت می‌زدند و او خود در را باز می‌کرد. شاید از پشت پنجره دیده بود که مهمانی برایش آمده. چند باری که این طور به دیدن او رفتم، هیچ بار نبود که لباس پوشیده و آماده نباشد. به نظرم عادت نداشت که بعدازظهرها بخوابد، حتی بعدازظهر تابستان. محبوبانه روی یک میبل کنار میزش می‌نشستم و او خود روی صندلی پشت میز جای می‌گرفت. توی اطاقش دو قفسه کتاب بود و میز و صندلی

و تخت‌خوابش و یک صندلی راحت برای مهمان. در این جلسه‌ها دوبه‌دو که ساعتی یا بیشتر طول می‌کشید، من انتظار داشتم که حرف‌های جدی‌ای از زبان او بشنوم، ولی زیاد پیش نمی‌آمد. با این حال، حرف‌هایش گاه‌به‌گاه خیلی جدی‌تر از جلسه‌های کافه فردوسی و ماسکوت بود. من از او سؤال‌هایی می‌کردم که شاید بعضی از آنها هم به نظرش کودکانه می‌آمد، ولی سعی داشت که با مهربانی جواب بدهد، ولو به شوخی. یک بار یادم است از او پرسیدم که کافکا چند سال داشت که مرد. گفت چهل و یک سال. گفتم چه زود. گفت دو سالش هم زیاد بود! از نوشته‌های خودش از او می‌پرسیدم که میل نداشت به آن جواب درستی بدهد. هرگز ندیدم که از کسی بد بگوید. گاهی با ادای یک کلمه یا بالا انداختن شانه نشان می‌داد که نسبت به کسی که حرفش پیش آمده بی‌اعتقاد است یا حس تحقیر دارد، ولی بدگویی نمی‌کرد. در میان معاصران، آنچه یقین دارم، آن است که به دهخدا و بهار عقیده داشت. تنها کتابی از خودش که در اطاق موجود داشت، رباعیات خیام بود. نسخه‌ای از آن را با همان لحن طنزآمیزش پشتش نوشت "به شاعر ناکام آقای...". و به من هدیه کرد. این نسخه چون در اطاق من سوخت، نسخه دیگری از آن به من داد، با همان پشت‌نویسی، و آن نیز در طی نقل و انتقال‌ها گم شد.

برجسته‌ترین خاطره‌ای که از هدایت دارم، مربوط به شبی است که در امیرآباد مهمان من بود. من در امیرآباد که کوی دانشگاه بود زندگی می‌کردم و چون تابستان بود، همه دانشجویان تخت‌خواب‌های سفری—که از سربازهای امریکایی به ما رسیده بود—بیرون می‌گذارند و در هوای آزاد می‌خوابیدند. شبی هدایت را به آنجا عوت کردم. حسن قائمیان نیز با او همراه بود. نزدیک غروب از شاه‌رضا اتوبوس امیرآباد گرفتیم و راهی شدیم. هدایت در کمال صفا و خوش‌رویی در کنار دانشجویان، که مسافران پر سرو صدایی بودند، نشست. به نظرم در میان آنها کسی نبود که او را بشناسد. به امیرآباد که رسیدیم من مقداری سورات و مشروب که تهیه کرده بودم آوردم. آمدید و در همان هوای آزاد روی زمین نشستیم. برحسب اتفاق، شب مهتابی‌ای بود. سه‌به‌سه بودیم. بزم خیامی‌ای بود، در مهتاب. آنها نرمک نرمک مشروب می‌خوردند. هدایت از فضای باز و دامنه گسترده نیمه‌وحشی امیرآباد که به کلی با شهر متفاوت بود خوشش آمده بود. پس از ساعتی، قائمیان خوابش گرفت و بر روی یکی از تخت‌خواب‌های متعددی که در آنجا بود دراز کشید، ولی هدایت همان‌طور نشسته ماند. شب زیبایی تأمل‌انگیزی بود. او سرش گرم شده بود و طی دو ساعتی که همین‌طور من و او ماندیم، نخستین بار بود که دیدم حرف‌های جدی زد: از زندگی

و مرگ و نویسندگی و طبیعت، قدری از خودش و چیزهایی که دوست می‌داشت. نزدیک سی سال از آن زمان گذشته است و من حرف‌های او را فراموش کرده‌ام. همین اندازه می‌دانم که او را هیچ‌گاه مانند آن شب ندیده بودم و ندیدم. شب روی یکی از همان تختخواب‌ها که از پیش آماده کرده بودم با یک ملافه خوابید و صبح آنها را تا شهر بدرقه کردم.

از خصوصیات اخلاقی هدایت کسانی که با او انس بیشتری داشتند زیاد حرف زده‌اند. من در اینجا به آن حرف‌ها کاری ندارم و تنها از مشاهده شخصی خودم می‌گویم. هدایت با آنکه با احدی رودربایستی نداشت و در کار دوست‌یابی نبود و چشم‌داشتی در زندگی نداشت، بسیار محبوب و مؤدب بود، یک فرد متمدن و روشنفکر نمونه، بسیار ظریف و نظیف. اصطلاح‌هایی برای خودش داشت که دوستانش هم از او تقلید می‌کردند، ولی هیچ‌کدام به ظرافت و لطف او حرف نمی‌زدند. ادبیات ایرانی و ادبیات اروپایی را خوب می‌شناخت و من کس دیگری را ندیده‌ام که این دو را آن‌قدر خوب با هم تلفیق کرده باشد. توجه به ادب عامیانه و افسانه‌ها را او نخستین بار باب کرد و مقاله‌هایش راجع به ویس و رامین و خیام پایه نقد تحلیلی را گذارد. آثار بزرگ فارسی را بسیار دوست داشت. گاهی که شعر زیبایی از حافظ یا دیگری خوانده می‌شد و یا خودش می‌خواند، با آن اصطلاح خاص خود می‌گفت: ”وحشتناکه“، یعنی از حد عالی بودن در گذشته است. از مهربانی او هر آشنایی حکایتی دارد. من آنچه درباره خودم دیدم می‌گویم. من به فکر افتاده بودم که برای ادامه تحصیل به خارج بروم، از جمله انگلستان را در نظر داشتم. شنیده بودم که دکتر محمود صناعی که در آن زمان سرپرست دانشجویان در لندن بود به تهران آمده و می‌خواستم اطلاعاتی راجع به وضع تحصیل در انگلستان بپرسم و چون خودم با دکتر صناعی آشنایی نداشتم، از هدایت خواستم که وسیله این آشنایی قرار گیرد. او با تلفن قرار گذاشته بود و خودش مرا برداشت و برد منزل دکتر صناعی. ساعتی نشستیم و من حرف‌هایم را زدم و جواب‌هایم را شنیدم. با آنکه عادتاً هدایت از این مسائل روزمره و دیدوبازدیدها گریزان بود، با چنان لطف و علاقه‌ای این کار را انجام داد که برایم باورکردنی نبود. کسانی که هدایت را خوب شناخته‌اند می‌دانند که همین عمل ساده از جانب او چقدر می‌توانست قیمت داشته باشد.

اندکی پیش از رفتنش به اروپا (همان سفر بی‌بازگشت) او را دیدم. با همان شوق کودکانه که گاهی در او پیدا می‌شد، کاغذی به من نشان داد که تصدیق طبیب بود و گواهی می‌کرد که صاحب ورقه بیماری نوراستنی (Neurasthenie)، آشفتگی

اعصاب) دارد و باید برای معالجه به خارج برود و به اتکاء همان ورقه شش‌ماه معذوریت گرفته بود. اتفاق عجیب این بود که درست روز اولی که من به پاریس رسیده بودم—اگر اشتباه نکنم روز ۵ اسفند ۱۳۲۹—به هدایت برخورددم. حدود ساعت ۱۰ صبح بود که من و سیروس ذکاء از هتل پانتئون، که نیم‌شب همان روز در آن منزل گرفته بودم، بیرون آمدم که برویم به سیتۀ اونیورسیتیر (باشگاه دانشگاه). وارد مترو لوکزامبورگ که شدیم، دیدیم که هدایت توی صف ایستاده، برای آنکه بلیط مترو بخرد. من جلو رفتم و سلام و علیک کردم. با تعجب دیدم که خسته‌تر و کم‌حوصله‌تر از همیشه است. نوعی گرفتگی خاص در سیمایش بود. چند کلمه‌ای رد و بدل کردیم و از هم جدا شدیم. یک‌بار دیگر، چند هفته بعد، در سفارت ایران به او برخورددم. من داخل می‌شدم و او بیرون می‌آمد. سلام و احوال‌پرسی کردم. همان حالت کدورت و فسرده‌گی در او بود. پیش از آن هرگز او را مثل این دوبار ندیده بودم. مانند آدم‌های دل‌کنده از همه‌چیز... و دیری نگذشت که در روزنامه/نوموند خبر کوتاهی خواندم که "صادق هدایت شاعر ایرانی، در آپارتمان فلان... با گاز به زندگی خود خاتمه داده است." اینکه نوشته بودند شاعر ایرانی، آیا ناشی از کمبود اطلاع بود و یا حقیقتی بود که ما هموطنان او را به آن حقیقت نمی‌شناختیم؟ بعد که به فکر فرو رفتم دیدم که پر بیراه نگفته بودند. او شاعر بود، هرچند به مصداق جسمانی کلمه شعر نسروده بود، ولی چه کسی حساس‌تر و تیزبابت‌تر و خوشگوتر و شکننده‌تر از او؟ در میان معاصران ایران، من از هدایت بیشتر از هر کس دیگر چیز آموختم. نوشته‌های او و شخصیت او به من آموخت که

۱. از ابتذال بیزاری جویم.

۲. تعین‌ها و مقام‌های دنیایی و دیوانی چشمم را نگیرد و برای هر کسی به خاطر خود او ارزش قائل شوم، نه برای مقامی که دارد.

۳. ایران و اجتماع ایران و زندگی را به حقیقتی که در وراء ظاهر دارند بشناسم و هدایت، کلید کارگاه پشت صحنه‌ها را به دست ما داد.

زهر بدبینی‌ای را که در نوشته‌های هدایت هست با چشم تفاهم می‌نگریستم، ولی هرگز به آن روده نشدم. این بدبینی تا همان حد مرا کمک کرد که از بلای بلاهت خوشبینی تام در امان بمانم و در فکر خود چاشنی‌ای از هر دو حالت را نگاه دارم.

۴. ایرانی را که از دیدگاه هدایت شناختم، ایرانی ژرف و غم‌آلود و دوست‌داشتنی است.

۵. از طریق او به غنای زنده فرهنگ عامه پی بردم.

کسروی بی‌آنکه از پیروانش باشم، چند سالی از خوانندگانش بودم و بی‌آنکه با بسیاری از نوشته‌هایش موافق باشم، برندگی اندیشه و بت‌شکنی‌های او را تحسین می‌کردم. هنوز اوائل دوره دبیرستان بودم که با نوشته‌های کسروی آشنا شدم. یکی از دوستان من که چند سالی از من بزرگ‌تر بود و با جریان‌های ادبی روز آشنایی داشت و مجله پیمان را مشترک بود، با من از کسروی حرف زد و چند نوشته‌اش را به من داد که بخوانم بعد، روزنامه پرچم نیز شروع به انتشار کرد که می‌خواندم. از همان آغاز، تازگی فکر و شهامت بیان‌ش مرا ربود. هنوز در یزد بودم که نامه‌ای برای او نوشتم و در آن از او پرسیدم که آیا شما با همه شاعران مخالفید و یا آنکه کسانی را استثنا می‌کنید؟ روی کارتی دو سه خط جواب داد، با همان انشاء خاص خودش، که تنها استثنا فردوسی است، برای آنکه ”یاوه‌گو“ نبوده و قومیت و زبان و تاریخ ایران را زنده کرده همان عقیده‌ای که پیش از او میرزا آقاخان کرمانی نیز ابراز کرده بود و بعد با آن آشنا شدم. چون به تهران آمدم (۱۳۲۳)، از قضای اتفاق یکی از همشهری‌های من توی چاپخانه او کار می‌کرد، در کوچهای از لاله‌زار، و من گاه‌به‌گاه به دیدن این آشنا به چاپخانه پیمان می‌رفتم. دو سه بار در آنجا کسروی را دیدم، بلند و باریک، با سیمای جدی و احترام‌انگیز چون وارد می‌شد ”پاک‌زی“ می‌گفت و وقت رفتن ”بدرود.“ به همه کارگران چاپخانه و روزنامه خود نیز یاد داده بود که همین اصطلاح‌ها را به کار برند و به جای سلام و خداحافظی ”پاک‌زی“ و ”بدرود“ بگویند. کارگرهای چاپخانه هم به مکتب او گرایش پیدا کرده بودند یا چنین وانمود می‌کردند.

شبی از شب‌ها به خانه‌اش رفتم که در یکی از کوچه‌های حشمت‌الدوله واقع بود. در آن شب، ”نشست“ هفتگی داشت و چند تن از ”پاک‌دین“ها گرد او بودند. کسان دیگری نیز که نسبت به فکر او کنجکاوی داشتند نزد او می‌رفتند. ساعتی نشستیم. با لهجه آذربایجانی و اصطلاح‌های خاص خود شمرده و شیرین حرف می‌زد. نگاه در چشم مخاطب نمی‌دوخت، مصمم سخن می‌گفت، و می‌توانست در شنونده اثر بگذارد.

به خواندن نوشته‌هایش ادامه دادم. بعضی از عقایدش به نظرم عجیب می‌آمد و بعضی دیگر ناپذیرفتنی. با این حال، با علاقه‌مندی و کنجکاوی دنبال می‌کردم. آنجا که

خراب می‌کرد، انکار می‌کرد، آسان‌تر بر دل می‌نشست، ولی چون خود او در صد برمی‌آمد که چیزی به‌جایش بگذارد، آئینی بیاورد، لحن پیامبرانه به خود گیرد یا زبان ”بپیراید“ رمانده می‌شد. چند سال بعد که قدری پخته‌تر شده بودم، روی نوشته‌هایش برگشتم، نظریاتش جز در مواردی که خرافه‌ها را می‌گویید، به نظر عاری از استواری آمد و نحوه استدلالش ساده‌لوحانه. از ریشه‌های روانی شعر و هنر و داستان بی‌خبر بود. با آنکه مورخ بنامی بود، منشأ اجتماعی‌ای را که موجب پدید آمدن عرفان ایران شده بود از نظر دور می‌داشت. گذشته از اینها، خود، به نوبه خود، به چاله‌هایی می‌افتاد که نظیر دیروزی آنها را به باد انتقاد گرفته بود، یعنی چاله ”باورسازی.“ گاهی نیز چنین استشمام می‌شد که انتقادهایش از بعضی کینه‌وری‌های شخصی مبری نیست.

با این حال، من کسروی را یکی از مردان برجسته عصر خود می‌دانم. در مجموع، باید تأثیر مثبت اندیشه‌هایش را در نظر گرفت و از جنبه‌های غیرجدی و آئین‌آوری و زبان‌سازی‌اش گذشت. چنان‌که می‌دانیم، پاکدینی کسروی شکست خورد و با خود او رفت، دوره آئین‌گذاری—به صورتی که او درپیش گرفته بود—به سر آمده است، و نیز به سبب آنکه برخلاف گرایش‌های طبیعی انسان حرف می‌زد. در میان فقر شخصیت که ما داشته‌ایم، شخصیت کسروی جلوه خاصی داشت. درست و صریح و شجاع بود، صفت‌هایی که در میان اهل قلم کمیاب شده است.

تأثیری که کسروی در من نهاد، تا حدی مانند هدایت، توجه به نگرشی غیرمتداول بوده، در حالی که همه به‌طرز مشخص یا در جهت خوشامد عوام و قدرت می‌اندیشیدند و خلاصه به راه کوفته‌شده گام می‌نهادند، او راه دیگری در پیش گرفت که ناهموار و مخاطره‌آمیز بود. حرف‌هایش، ولو شخص همه آنها را نمی‌پذیرفت، تأمل‌انگیز بود. سررشته‌ای را برای دیدگاه‌های تازه به‌دست می‌داد. درس دیگر کسروی به من، مقداری استحکام روانی و جدی بودن بود.

چون تاریخ فکر معاصر نوشته شود، با هر دیدی که باشد، کسروی در آن مقام نمایانی خواهد داشت. این را هم باید گفت که جبهه‌گیری وی واکنش طبیعی‌ای بود در برابر دکان‌داری و افراط‌کاری کسانی که ادب و فرهنگ و عرفان ایران را در خدمت سیاست‌بازی و نفع‌پرستی و حتی در یوزگی نهاده بودند. چون چنین بود، نمی‌شد تا حدی با کسروی همدلی نداشت.

س. شرحی درباره نویسنده‌گی، موضع اجتماعی و نوشته‌های خود بگویید.

ج. چنان‌که می‌دانید، کار را از شاعری آغاز کردم. ده دوازده ساله بودم که چیزهایی به نام شعر به هم می‌بافتم، به سبک قدیمی‌ها. تنها پس از آمدن به تهران تغییر جهت دادم و به سرودن شعرهایی پرداختم که آن زمان ”نو“ حساب می‌شد. بعضی از این قطعه‌ها در سال‌های ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ در مجلهٔ سخن نشر شد. گمان می‌کنم که من در آن دوره جوان‌ترین همکار سخن بودم. پس از آن، همهٔ این شعرها در مجموعه‌ای انتشار یافت که گناه نام داشت و بعد چشمه. ولی از بیست سال پیش به این سو دیگر هرگز نخواستهم که شعرهایم تجدید چاپ شود. چون برای ادامهٔ تحصیل به فرانسه رفتم، به ارزش و قدرت نثر پی‌بردم. یکی از علت‌هایی که شعر را کنار نهادم و به نثر روی بردم همین بود. علت‌های دیگری هم داشت که جای دیگر به آنها اشاره کرده‌ام و تکرار نمی‌کنم. از سال ۱۳۳۵ به این سو دیگر شعری نگفتم. پس از بازگشت از اروپا، همکاری من با سخن از سر گرفته شد (سال ۱۳۳۵) و چند داستان و مقاله در آن نشر دادم و از آن، پس دیگر با این مجله سروکاری نداشته‌ام.

دو سال بعد (سال ۱۳۳۷)، همکاری منظم من با یغما آغاز گشت که تا امروز ادامه دارد، هرچند این اواخر لنگ‌لنگان شده است. همکاری من و یغما نزدیک هجده سال کشیده است و سال‌های بسیار باروری را پشت سر نهاده که از آن گرم‌تر نمی‌توان تصور کرد. در آن زمان، مجله‌های پُر خواننده تر و پُر زرق و برق‌تر بود، ولی من یغما را انتخاب کردم. برای آنکه آن را نشریه‌ای قانع و نجیب و منزّه یافتم. چند سالی هرچه می‌نوشتم از آن یغما بود. در آن سال‌ها، یغما مجلهٔ سرزنده و آزاده‌ای بود و با همان اوراق محدود خود توانسته بود در زمینهٔ ادب و فرهنگ و فکر ایران مرجعیتی برای خود ایجاد کند. طی چندین سال، عصرهای یکشنبه چند تنی بودیم که در دفتر مجله جمع می‌شدیم، از جمله مرحوم سید محمد فرزانه، استاد علی محمد عامری، استاد احمد راد، دکتر سید جعفر شهیدی، آقای عباس شوقی و خود آقای یغمائی. چند کسی دیگر هم گاه‌به‌گاه سری می‌زدند. جلسه‌های بسیار گرم و پُر لطفی بود. چندان از اینان نه تنها از لحاظ علمی، بلکه از جهت اخلاقی نمونه‌های کمیاب بودند و می‌توانستند برای من که جوان‌تر بودم، سرمشق باشند.

من به مجله یغما بسیار مدیونم و از شخص استاد حبیب یغمائی سپاس‌گزارم، زیرا سال‌های دراز مأوای خوشایند و اطمینان‌بخشی به قلم من ارزانی داشتند. در این چند سال اخیر، رابطهٔ من با یغما به گرمی سابق نبوده است. به نظر می‌رسد که سیر

ناموزون روزگار و تجربه‌های تلخ زندگی یغما را مصلحت‌اندیش‌تر کرده و اعتماد به نفس او را کاهش داده. با این حال، من بنا به انس و عهد سابق، این رشته را نگاه داشته‌ام و در ارادتم نسبت به حبیب یغمائی خللی راه نیافته و همت و بردباری او را که دست تنها توانسته است نزدیک سی سال این مجله را از شیب و فرازاها بگذراند تحسین می‌کنم.

مجله دیگری که در طی این پانزده سال اخیر شش هفت مطلب به آن داده‌ام /هنمایی کتاب است که البته با این مقدار و به این صورت نمی‌شود نامش را همکاری گذارد! بعد از یغما، نگین است که از ده دوازده سال پیش به این سو با آن همکاری داشته‌ام. این همکاری با آنکه چندان منظم نبوده، هرگز قطع نشده است. به نظر من نگین مجله پاکیزه‌ای است که در گرایش‌هایی که به جانب موضوعات نو داشته، با صداقت و متانت عمل کرده است. در امر نوشتن و نشر دادن، این سؤال "آیا تو چنان که می‌نمایی هستی؟" خیلی اهمیت دارد و از این بابت از نگین خیالم راحت است و از آن نیز سپاس‌گزام که همواره نوشته‌های مرا با خوش‌رویی چاپ کرده است.

با نشریه دیگری همکاری نداشته‌ام. بعضی از نوشته‌های من در مجله‌های مختلف نقل‌گردیده است که اکثر آنها بی‌اطلاع من بوده و چون گاهی قید نمی‌کردند که مطلب را از کجا برداشته‌اند، مرا ناگزیر به اعتراض می‌کردند. توقعم این بود که لااقل ذکر مأخذ بشود تا وضع هر کس روشن باشد که با کجا و چه کسی همکاری مستقیم دارد. آنچه نوشته‌ام و کتاب‌هایی را که نشر داده‌ام گوناگون بوده است. این بدان معنا نیست که خود را صاحب تخصص‌های مختلف می‌دانم، به هیچ‌وجه. من در هیچ زمینه‌ای تخصص ندارم و آنچه می‌نویسم بیشتر ناشی از استنباط است تا استقصا. در دو زمینه بیشتر کار کرده‌ام که البته این دو باهم ارتباط تام دارند: یکی ادبیات و فرهنگ که موضوع درس‌هایم در دانشگاه تهران است و دیگر مسائل اجتماعی و انسانی. از زمانی که قدری بلوغ فکری پیدا کرده‌ام—حدود بیست و پنج سال پیش به این سو—این دو سؤال در برابرم قرار داشته است: یک ایرانی کیست؟ یک انسان کیست؟ نخستین آشنایی من با مسائل جدی جهان از کتاب *پیروزی آینده* دموکراسی اثر توماس مان آغاز شد که آن را به عنوان پایان‌نامه لیسانس حقوق خود در سال ۱۳۲۸ ترجمه کردم و مؤخره‌ای هم بر آن نوشتم، چاپ امیرکبیر. نوشته‌هایم در شانزده کتاب‌جای گرفته است و چهار هزار و چند صفحه می‌شود، چهار کتاب هم

ترجمه کرده‌ام که مجموع آنها می‌شود بیست.^۵

از لحاظ صورت آرزویم این بوده است که شیوا بنویسم، نمی‌گویم توفیق یافته‌ام، می‌گویم آرزو داشتم. یکی آنکه چون شاعری را ترک کرده‌ام، دوست دارم که آن مقدار نیاز و مایه شاعرانه‌ای را که دارم در نثر گذارده شود. دوم آنکه نخواسته‌ام از سنت ادبی ایران ببرم و سنت ادبی ایران، حتی در نثر، بار شاعرانه دارد. آنچه در اینجا اسمش را شیوا می‌گذارم، منظورم بیان نافذ و مؤثر است. لفظ از معنی جدایی‌ناپذیر است و معنی هر چه باشد، تنها لفظ نافذ می‌تواند آن را به جلوه آورد. نمی‌گویم که همه مفاهیم زنده امروز از طریق بیان شیوا در دنیا نفوذ کرده‌اند، ولی این اعتقاد را دارم که مفاهیمی که توانسته‌اند دایره خواص و عده معدود را بشکافند و به میان بسیارها راه یابند، چنین خاصیتی داشته‌اند.

از لحاظ معنی، همان‌گونه که اشاره کردم، انسان و انسان ایرانی برایم مطرح بوده است. نه فلسفه‌ای در کار است، نه جهان‌بینی خاصی، تنها حاصل تأملی است، بازتاب خواننده‌ها و دیده‌ها و دریافته‌هایم. به عنوان کسی که بر سر چهار راه نشسته است، کوشیده‌ام تا از نظاره جریان‌هایی که گرداگردم می‌گذرد غافل نمانم: گفتم چهارراه، زیرا معتقدم که من و همسالانم در یکی از حساس‌ترین - اگر نگویم حساس‌ترین - دوره‌های تاریخ زندگی می‌کنیم. من خود را در معرض جاذبه چهار قطب می‌بینم: قدیم و امروز شرق و غرب. یعنی در واقع معجون و ترکیبی از چهار عنصر گذشته و حال و سنت و صنعت. در میان این چهار عنصر متغایر کوشیده‌ام که نقطه تعادل و سامان فکری‌ای بیابم. این سامان فکری شاید به دست آمدنی نیست، ولی می‌توانم بگویم که خود جستجویش برایم هم مقصد بوده است و هم راه. از گذشته به اکنون و از شرق به غرب رفت و باز گشت می‌کنم.

^۵چندین سال پیش، شانزده کتاب در زمینه‌های مختلف مربوط به ایران تحت عنوان "کتاب جوانان" زیر نظر من تألیف گردید که ناشر آن ابن سینا و مؤسسه انتشارات فرانکلین بودند. بودن نام من بر این کتاب‌ها برای چند تنی این توهم را پیش آورده بود که من دوره‌ای از عمرم با مؤسسه انتشارات فرانکلین همکاری داشته‌ام. تفصیل این است که در سال ۱۳۴۱ از جانب مؤسسه مذکور به من گفته شد که قصد دارند یک سلسله کتاب راجع به فرهنگ ایران برای جوانان تألیف کنند و از من خواستند که سرپرستی آن را بر عهده بگیرم. من به امید آنکه روش تازه‌ای در امر تألیف بتواند عرضه گردد و در آشنایی جوانان با گذشته کشورشان قدمی برداشته شود، پذیرفتم. قراری در این باره نگذاشته شد. وظیفه من این بود که انتخاب مؤلف نمایم، سپس طرح کتاب را با او بریزم و در ضمن کار، مورد مشورت او باشم و پس از خاتمه تألیف، نسخه‌ها را تنقیح و هماهنگ کنم که همه این کارها را در خانه انجام دادم. از بابت هر کتاب یک هزار پانصد تومان حق نظارت به من پرداخت شد، حدود یک چهارم حق تألیف کتاب. بدین گونه شانزده جلد کتاب نشر گردید و پس از آن، رابطه من با این مؤسسه قطع شد. واقعیت امر این است که من نه هرگز حقوق بگیر مؤسسه فرانکلین بوده‌ام و نه یک ساعت در عمرم پشت میز آن مؤسسه نشسته‌ام.

در هیچ مکتب و ایسمی متوقف نگشته‌ام و هیچ طریقت و شریعتی بی‌چون و چرا و به تنهایی مرا در بر نگرفته است. حتی کسانی که نسبت به آنها احترام دارم چون مولوی، تولستوی، نهرو و غیره تنها قسمتی از اندیشه‌هایشان را پذیرفته و یا دوست داشته‌ام. می‌توانم بگویم که هم مادی‌اندیش هستم و هم معنی‌گرای، هم مقداری از دکارت را قبول دارم، هم مقداری از شیخ اشراق را، هم چیزهایی از مارکس را می‌پذیرم و هم اجزایی از عرفان مولانا جلال‌الدین را، هم قدری آرمان‌گرایی (ایدئالیست) هستم و هم قدری واقع‌پسند (رئالیست). هم به قدرت و حقانیت علم معتقدم و هم بیم دارم از اینکه علم سرنوشت بشر را به تنهایی در دست گیرد.

آنچه معماری اندیشه مرا تشکیل می‌دهد، مخلوطی از ایرانی و فرنگی است. ولی هرچه بیشتر در سن پیش می‌روم، گرایشم به آثار قدیم ایران بیشتر می‌شود و حکمت و فرزانیکی نهفته در آنها را زنده‌تر و استوارتر می‌بینیم. در دنیای پرتب و تاب کنونی که از هر سو بحران و آدمکشی و خشونت است، شاهکاری‌های ادب و فرهنگ گذشته ایران پناهگاه آرمانی زنده‌ای است، همچنین بارویی است در برابر حرص و ابتذال و سبک مایگی‌هایی که از درودیوار می‌بارد. اینها چکه‌چکه از سرپنجه قرون چکیده‌اند، و پدیدآورندگان آنها در میان اخلاص و ایمان، در میان ایثار به آنها هستی بخشیده‌اند و این در حالی که سیل اشک و خون و آه و قهقهه و عریده‌ها در مسیر تاریخ جاری بوده است. ولی البته باید عناصر زنده را از میان آنها بیرون کشید و با امروز مطابقت داد. با این حال، اعتراف می‌کنم که فرهنگ مغرب‌زمین و بینش به سبک غرب چشم مرا به روی این گنجینه بزرگ فرهنگی خود باز کرده است و امکان مقایسه به من داده است تا غنای آن را بهتر دریابم.

در امر نوشتن شاید با کلافی خریدار یوسف شده‌ام، ولی به هر حال من نیز خریداری بوده‌ام و هرچه داشته‌ام و نداشته‌ام در بهای کلام داده‌ام. منظورم آن است که کلام مقصد و مقصود زندگی من شد و خوشبختی و بدبختی‌ای را که دارم از آن است. خوشبختانه نسبتاً زود پی‌بردم که هرکسی زندگی در راهی—و شاید همان یک راه—می‌تواند وجود خود را بشکفاند و من در اوضاع موجود تنها راهی را که در برابر خود می‌دیدم “نوشتن” بود. می‌دانیم که در یک تقسیم‌بندی کلی، مردم بر دو نوع‌اند: آنان که گرایش به کردار دارند و آنان که گرایش به گفتار؛ البته این را نیز می‌دانیم که گفتار منشأ کردار می‌شود. من هرگز خود را در کردار نیازموده‌ام، یعنی نخواست‌ام و جو مناسب برای خود ندیده‌ام که طالب مشاغل اجرایی گردم. بنابراین، نمی‌دانم

که اگر در وضع مناسبی خود را می‌آزمودم، چه می‌شدم. به هر حال، این در را به روی خویش بستم و به “گفتار” روی بردم. در نتیجه، دنیای من این شد که هرچه در زندگی من قرار می‌گیرد آن را به “کلام” ترجمه کنم، یعنی به آن بازگردانم و پیوند دهم. بنابراین، می‌توانم گفت که هیچ‌چیز را به تنهایی در نمی‌یابم، هر چیزی خود آن است به اضافه کلام، یعنی عشق به اضافه کلام، سیروسایاحت به اضافه کلام، کوهنوردی به اضافه کلام، بر خورداری هنری به اضافه کلام و غیره. من دیگر دریافت خالص از دنیای خارج ندارم؛ هرچه را می‌یابم و می‌بینم، از راهرو کلام می‌گذرانم تا به وجود خود وارد کنم. هر چه را به عالم کلمه آورده‌ام، واقعیت دومی یافته است و این واقعیت دوم است که شریک‌زندگی من بوده و از آن رویش گرفته‌ام. برای من کلمه رابط با دنیای خارج است و می‌توانم گفت بی‌آن، معنی و جهت زندگی را از دست می‌دهم. و باز به همین علت است که جز در میان زبان فارسی و ایران، هیچ‌جا امکان زندگی برایم نیست.

جامعه‌ای که طالب آن بوده‌ام، متأسفانه مقداری جنبه آرمانی دارد. می‌توان آن را “سهل و ممتنع” خواند. تاکنون چنان بوده است که برابری و عدالت و آزادی، خیلی کمتر از آنچه در ایسم‌ها جای گرفته‌اند، واقعیت وجودی بیابند. نمونه‌های عرضه شده جوامع دموکراسی غربی و کمونیسم—که دو نمونه اصلی دنیای امروز هستند—هریک عیب‌های خاص خود دارند. هریک، البته دارای مزایایی نیز هست، ولی عیب‌ها چنان بوده که هر دو را ضدانسانی کرده. جامعه مورد آرزوی من آن بوده است که مقداری از این، مقداری از آن و مقداری نیز بهره‌ور از فرهنگ مشرق زمین باشد. برای ایران، فی‌المثل، چنین می‌خواسته‌ام که بتواند خصایص خوب فرهنگی خود را نگه دارد و نیم دیگرش را از جنبه‌های خوب فرهنگی علمی شرقی و غربی هر دو بارور سازد و سامان نو زندگی خود را بر این پایه بگذارد. ایرانی که بخواهد تنها با فرهنگ گذشته و به سبک گذشته‌اش زندگی کند تصورناپذیر و ناممکن است و ایرانی که بخواهد از روی الگوی خالص یکی از دو جبهه‌های اروپایی به راه برده شود، به نظرم وحشت‌آور می‌نماید و از این هردو وحشت‌آورتر آن است که نیمه بد ایرانی با نیمه بدفرنگی جمع شود. این انسان شرقی—غربی چه کسی است؟ نیمه شرقی‌اش آزادی است و اصالت فرد، و نیمه غربی‌اش آزادی است به معیار تمدن غرب و اصالت جمع. مسئله امروز آن است که راهی جسته شود تا فرد خار راه منافع جمع نباشد و جمع فرد را در خود مضمحل نکند. آیا شدنی است؟ چندان امیدوار نیستم. ولی اگر نشود، سیمای آینده جهان تار و مبهم خواهد بود. می‌دانم که کسانی که پیرو قواعد جزمی

هستند چه‌چپ و چه راست به من خواهند خندید، ولی این احساسی است که دارم و نخواستم آن را پنهان کنم.

همه آنچه را که تاکنون نوشته‌ام، از کیسینجر تا کریستین کیلر و از ناصر خسرو تا هدایت، بر مدار این فکر بوده؛ این فکر که میان جمع و فرد و آزادی و مارکس و مولوی رشته پیوندی یافته شود. در نوشته‌ام هرگز این نظر را نداشته‌ام که چه دسته و طبقه‌ای آن را می‌خوانند. اعتقادم آن بوده که هرچه از درون راست بجهد، همان بر نشانه خواهد نشست. شکار خواننده نکرده‌ام و مانند “دستفروش‌ها” بر در خانه‌ها نکوفته‌ام. خوانندگان من در میان همه طبقات مردم ایران بوده‌اند: از دانش‌آموز تا مرد هشتاد ساله، از زن خانه‌دار تا استاد دانشگاه، از چپ‌رو تا سنت‌گرای من در درجه اول برای “فارسی زبان” نوشته‌ام.

س. آیا خود را کسی می‌بینید که خوشبخت زندگی کرده است؟ و به نظر شما خوشبختی چیست؟

ج. این حرف سلن یونانی هنوز همه اعتبار خود را دارد که به کرزوس گفته بود: “تا کسی نمرده است نمی‌شود گفت که خوشبخت است.”^۶ تا اندازه‌ای می‌توان قبول کرد که خوشبختی از انسان به انسان فرق می‌کند. درست است که ظواهر زندگی‌هایی به هم شبیه است، ولی درون‌ها به هم شبیه نیست، ولو دیگران او را خوشبخت‌پندارند. استنباط شخص من این است که خوشبختی مربوط می‌شود به نوع و میزان جذب ما از زندگی، هرچه بیشتر و بهتر جذب کنیم، خوشبخت‌تر هستیم. منظورم مواهب زندگی است، از طبیعت، از روابط اجتماعی، از هنرها، از کردارها، خلاصه از همه آنچه بتواند انبساط و تحرک در درون ما ایجاد کند. این انبساط و تحرک درون حاصل می‌شود از ساعت‌های سرشار و بارور زندگی، ساعت‌های شکفته و برافروخته، و این ساعت‌ها هرچه تکرار و تداوم بیشتر داشته باشند، زندگی دلپذیرتر می‌شود. موضوع برمی‌گردد به این دو نظر قدیمی که برحسب یکی، خوشبختی را در گرو داشتن هرچه بیشتر آرزو می‌دانستند که کامیاب می‌شو، و برحسب دیگری، سعادت را در ترک آرزوها می‌شناختند (نظر بودائی و عرفان ایران). اصل جذب مواهب و انبساط درون را که گفتم، تا حدی تلفیقی است از این دو، زیرا به گزینش آرزوها می‌پردازد و از میان آنها آنچه را که طبیعی‌تر، انسانی‌تر و پاکیزه‌تر است برمی‌گیرد و

^۶ کرزوس پادشاه لیدیّه بوده است که به دست کورش اسیر شد. عبارتی را که آوردم هرودوت نقل کرده است.

بقیه رارها می‌کند. پس در یک کلمه می‌توانم گفت که خوشبخت تا آنجا که در اختیار فرد است، هنر ترک و طلب است، اینکه انسان بداند که چه بخواهد و چه نخواهد.

اکنون بیایم بر سر خودم. اگر بعضی مشکل‌ها و پربستگی‌ها نبود، شاید خیلی قوی‌تر و سرشارتر زندگی می‌کردم، ولی تا همین مقدار هم بر سر هم خود را کامیاب می‌بینم. نخست باید از دو حسن اتفاق یاد بکنم که از بابت آنها از بخت خود شکرگزارم: ۱. اینکه در سرزمینی چون ایران به دنیا آمده‌ام و زبانم فارسی است؛ ۲. اینکه درست در این دوران به دنیا آمده‌ام و نه جلوتر و نه بعدتر.

این که گفتم از ایرانی بودن خود خوشوقتم، از باب وطن‌پرستی کورکورانه یا احساسات بی‌مزه نیست، حکمتی در آن است. در میان همه کشورهایی که در آسیا دیده‌ام، به‌نظرم ایران از همه جامع‌تر است، از لحاظ آب و هوا، موقع جغرافیایی، طبیعت و غیره. نخست آنکه طبیعت ایران را دوست دارم: با هوای خشک، کوهستان، بیابان، کویر، آسمان صاف، رنگ خاک، آبادی‌های کوچک و جوی‌های آبش. اما آنچه دلبستگی واقعی به یک سرزمین را ایجاد می‌کند، خصوصیات تمدنی و فرهنگی است. ایران از لحاظ جغرافیایی موقع ممتازی دارد. بر سر چهار راه تمدن شرقی و غربی و شمالی و جنوبی قرار گرفته که از هریک تأثیری پذیرفته و از این ورزش‌های فرهنگی فرهنگ خاصی برای خود پروردانده است. جریان‌ها و حوادثی که در طی سه هزار سال یا بیشتر بر این کشور گذشته، عمق و معنا و حزن و رنگارنگی‌ای به تاریخ و گذشته او بخشیده که شاید کم‌نظیر باشد.

و اما زبان فارسی. نظر من این است که بزرگ‌ترین سرمایه‌ای است که ایران داشته و برای او مانده است. من به داریوش و کورش نمی‌نازم، ولی به زبان فارسی و فرهنگ ایران می‌نازم و این را نعمتی بزرگ می‌دانم که زبان مادری من فارسی شده است و این به سبب غنای انسانی‌ای است که در بعضی از آثار ادبی و فکری آن وجود دارد.

و اما زمان را چرا گفتم؟ این همان است که به آن اشاره کردم و گفتم که خود و هم زمان‌های خود را کسانی می‌بینم که در یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ ایران زندگی می‌کنیم: نمی‌گوییم بهترین، می‌گوییم حساس‌ترین. ما نسل کنونی "واسطه‌العقد" گذشته و دوران حال هستیم و این حال با همه زمان‌های دیگر متفاوت است. تنها ما این خاصیت را داشته‌ایم، نه پدران ما چنین بودند و نه فرزندان ما چنین خواهند بود. من که اکنون جزو مردم میانه سال این کشورم، در یک نیمه

عمر دو نوع زندگی آزموده‌ام که چند هزار سال باهم فاصله دارند. یکی زندگی از نوع مغاک‌نشینان پیش از زرتشت و دیگری، جدیدترین نوع زندگی دنیای امروز. من شتر سوار شده‌ام، جمبوجت هم سوار شده‌ام. در ندوشن—که کوره دهی است از ایران—زندگی کرده‌ام، در پیشرفته‌ترین شهرهای دنیا هم زندگی کرده‌ام. این که گفتم ابتدایی‌ترین نوع زندگی را آزموده‌ام، باید بگویم چگونه. زمانی که بچه بودم، سالی چند روز هنگام بهار به نزد چوپان‌ها می‌رفتم و در صحرا زندگی می‌کردم. ندوشن ناحیه مرتع‌داری بود که هر خانواده متمکنی در آن چند صد گوسفند داشت و پیشه دامداری به سبک بسیار کهن در آن رایج بود. آغل بود و یورت و کپر که خود چوپان‌ها آن را «مرداخانه» می‌گفتند؛ گویا از کلمه مرد می‌آمد. مرداخانه، که جای زندگی و خواب زمستانی شبانان بود، عبارت بود از کومه‌ای به مساحت ۱۰ تا ۱۲ گز که از پوشال و بته و گون ساخته شده بود و تیر چوبی‌ای در وسط آن را بر سر پا نگه می‌داشت. مدخل کوچکی داشت که می‌بایست خم شد و به درون آن رفت و یک پشته بته به هم بسته شده به منزله در آن به کار می‌رفت. ما معمولاً شب‌ها زیر آسمان پرستاره می‌خوابیدیم، ولی شبی که باران می‌آمد یا سرد می‌شد به درون این کپر می‌رفتیم. آتش قیچ توی اجاق می‌سوخت و از آن دود بلند می‌شد و من که عادت نداشتم، چشم‌هایم به اشک می‌افتاد. برای روشنایی محوطه «چرینا» می‌سوزاندند. چرینا عبارت بود از غلاف ساقه یا ریشه گیاهی که چرب بود و چون آن را می‌افروختند، به اندازه یک شمع نور می‌داد. در کنار این آتش و این نور ساعت اول شب را می‌گذرانیدیم و آن‌گاه، از نانی که خود چوپان‌ها روی سنگ پخته بودند، با ماست و شیر تازه می‌خوردیم و سپس، همگی گرد همان اجاق می‌خوابیدیم. قاشق‌ها و چمچمه‌ها از چوب کار دست بود. آب را از مشک می‌گرفتند که از چاه مجاور آورده شده بود و ماست را از خیک، و ظرف‌ها از مس بود و سگ، درست مانند سگ انسان ابتدایی، پشت در مرداخانه پوزه‌اش را میان دو دست می‌نهاد و دل‌به‌بیدار می‌خوابید. کمترین نشانه مصنوع در آنجا نبود. من شب‌های متعدد را این‌گونه به سر بردم و روز، سایه‌ای را که به دست می‌آوردم، سایه صخره و کمر بود. حتی یک درخت نبود. گاهی نیز به تقلید چوپان‌ها ریشه گیاه می‌خوردم.^۷ در مقابل، زندگی دیگری هم بوده است، یعنی اقامت در ناف مراکز تمدن جدید. یک چنین تجربه دوگانه در فاصله‌ای بدین کوتاهی خاص مردم دوران ماست.

^۷ دو نوع گیاه برای خوردن انسان بود، یکی را کمبل می‌گفتند و دیگری را خشکیاه. اولی ریشه‌اش خورده می‌شد و دومی برگش.

اما تنها موضوع امروز و پریروز در میان نیست. موضوع اینجا و آنجا نیز هست. اینجا همان گوشه شرق است که من صحنه‌ای از زندگی کودکی‌ام را در آن بیان کردم. آنجا دنیای پرزرق و برق و پیچ‌درپیچ صنعتی است که خود را صاحب بزرگ‌ترین تمدن تاریخ می‌داند و سیمای زندگی و تفکری را که عرضه می‌کند، بسیار متفاوت است با آنچه ما در فرهنگ گذشته شرقی خود شناخته‌ایم. آیا تفاوت نیست میان دنیای شاهنامه و دنیای مجله Playboy یا میان خواجه عبدالله انصاری و ژان ژنه و صدای زنگ شتر و غرش جت؟ ما نسل کنونی باید دو سر یک چنین فاصله زمانی و مکانی را در وجود خود به هم برسانیم. من خود را کسی می‌بینم که بر سر چهارسوی پریروز و امروز و شرق و غرب نشسته است. این یک موهبت استثنایی است که باید نسبت به آن آگاه و قدردان بود، زیرا قابلیت جذب ما را از زندگی چند برابر کرده است. در "ما"ی امروز هم بیهقی هست و هم برشت، هم برصیصای عابد و هم بریژیت باردو. این تنها مای متعلق به این دوره‌ایم که می‌توانیم شور و شهنواز را به همراه بتهوون و باخ گوش بدهیم و رضا عباسی را با میکال آنژ تماشا کنیم. گذشته از این، تاریخ سی سال اخیر ایران بسیار عبرت‌انگیز و پرحادثه بوده و کسی که در همین سی سال ناظر جریان‌ها بوده و چشم باز داشته، مثل آن است که عمر چند سده‌ای کرده باشد. به قول بودلر "من آن قدر خاطره دارم که گویی هزار سالم است." (jai tant de souvenirs que si j'avais mille).

چون حرف ده به میان آمد، این را نیز بگویم که یکی از خوش اقبال‌های من آن بوده است که سال‌های اول عمر خود را در ده بگذرانم. از این رو، پیش از آنکه عوارض تمدن جدید رابطه ما را با طبیعت خالص قطع کند، من مقداری ذخیره زندگی سالم اندوختم. گذشته از این، کسی که مدتی در ده زندگی نکرده باشد، نمی‌تواند چنان که باید ایران را بشناسد. تاریخ ایران با روستا و جویبار و تک درخت پیوند خورده است. من بیرون آمدن بره را از شکم مادر دیدم و حتی در کودکی پیش می‌آمد که ساعت‌ها در بیابان تنها بمانم و در شب‌های ژرف پرستاره، بر پشت اسب یا الاغ سفر کنم. این دنیای جنبان و جوشان طبیعی‌ای بود که در آن عناصر و موجودات گوناگون که همه فرزندان طبیعت بودند، از زنجره و بزمجه تا شتر و از نسیم تا خاک، در همکاری و هماهنگی به سر می‌بردند. محیط پاکیزه و دست نخورده و خلوت بود و خیلی فرق داشت با زندگی دورانی که هر کسی این احساس غیرانسانی را دارد که جا را بر دیگری تنگ کرده است.

این که گفتم خود را کامیاب می‌بینم، منظورم آن نیست که خوش زندگی کرده‌ام؛ دوران ما با دشواری‌های تلخ و دلهره‌انگیزی همراه بوده است. منظورم آن است که پربار زندگی کرده‌ام و از زمینه متنوع گسترده‌ای که در برابرم بوده است جذب و گیرندگی داشته‌ام. تا حدی شبیه به آن گیاه نوک تپه که باد آن را در هم شکست، ولی در عوض هردو سوی تپه را دید.^۸

نمی‌گویم که مقدار زیادی وقت تلف نکرده‌ام، و جز این نمی‌توانست باشد، ولی راه جبران‌ش را در آن دیدم که به جانب جوهر و خلاصه قدم بردارم و از متفرق کردن خود و زوائد درگذرم. بنابراین، به انتخاب درست می‌زنم: کتاب، دوست، هنر، روابط اجتماعی، معاشرت، مشی زندگی، سیروسفر و... تنها در یک خط هستم و جز آن در هیچ مشغله‌ای وقت و فکر خود را از دست نمی‌دهم، چه در سفر باشم و چه در خانه، چه در کلاس و چه در کوه، چه در خلوت و چه در صحبت، به همان یک چیز می‌اندیشم و آن رهروی در جهت روشن‌بینی و دریافت است. نمی‌گویم وصول، می‌گویم طلب وصول، یعنی که تو را می‌طلبم خانه‌به‌خانه. در چنین طریق، پیروزی و شکست و پیشامدهای خوش و ناخوش مفهوم متداول خود را از دست می‌دهند. اصل شکفته ماندن وجود است و قابلیت جذب، نه کسب تعیین و تمکن و نام و ننگ‌های رایج زمان. و بدین گونه، هر جریان نامطلوب نیز می‌تواند روی دیگری داشته باشد که بهره‌دهنده بشود و در برابر هر زیان یک سود قرار گیرد.

به تنها چیزی که در زندگی متکی بوده‌ام، نیروی درونی خود بوده است که در شیب و فرازهای زندگی مرا به جلو رانده. به همین سبب، این احساس را دارم که در زندگی متوقف نشده‌ام و در جا نزده‌ام؛ مانند آب باریکی بوده‌ام که از هر جا جلوش را سد کنند، از جای دیگر سر برمی‌آورد و همین اندازه خود خوشبختی‌ای است که انسان خود را در حال روندگی ببیند.

اما یک نکته باید درباره‌اش توضیح بیشتر بدهم و آن داد و ستد با جامعه است که گرچه در قلمرو همان جذب داخل می‌شود، شاید بهتر باشد که آن را تجاذب بخوانم. انسان در تنهایی و در بریدگی با جامعه نمی‌تواند کسب خوشبختی کند، شاید استثناهایی باشند. حتی کسانی باشند که رضایت خود را در ضد جامعه بودن بگیرند،

^۸ این تمثیل را که از یک نویسنده روس است، زمانی که در لنینگراد بودم، دوستی برای من حکایت کرد و خود محل حکایت هم معنی‌دار است—که گیاهی بر نوک تپه روید و بلند شد، ولی باد زد و کمرش را شکست و او گفت: ارزش داشت که در هم شکسته شوم، اما آن سوی تپه را نیز ببینم.

ولی با استثنا کاری نداریم. اصل کلی آن است که فرد جز در کسب فیض از جمع امکان بسط وجود و جذب خوشبختی نمی‌یابد. در یک تشبیه ساده می‌توانم جمع و جامعه را به کارخانه مولد برق تشبیه کنم که هر یک از افراد چراغ‌هایی هستند که از آن منشعب می‌شوند. در هر حال، باید با رشته‌ای، ولو باریک، با این مرکز پیوند داشت، وگرنه روشنی جریان نمی‌یابد و البته هر چه رشته قوی‌تر باشد، نیرو و سوزی که گرفته می‌شود بیشتر است.

من آن قدرها اهل جوشش و شرکت در مجامع و گروه و مهمانی نیستم؛ و در مجالس خصوصی، جز در میان دوستان نزدیک و یا کسانی که با آنها سابقه الفتی دارم، احساس راحتی نمی‌کنم. با این حال، سعادت خود را در گرو پیوند با جمع می‌بینم، جمع ناشناس، دورافتاده و گسترده که در دایره نزدیک مردم این مرز و بوم‌اند و در دایره دورتر همه مردمانی که ما با آنها اشتراک افق داریم: در هند، در افغانستان، در مصر و غیره. به همین علت، من در خیابان‌های قاهره یا دهلی بین خود و مردم کم و بیش همان مقدار احساس نزدیکی می‌کردم که در خیابان نیشابور، با این تفاوت که یک حایل زبانی در میان می‌بود و البته این حایل اشکال کوچکی نیست. همین موضوع زبان است که موجب می‌گردد که میان ما و مردم خود رابطه تجاذب برقرار گردد و با دیگران تنها جذب. و تفاوت خودی و بیگانه نیز همین می‌شود.

حتی زمانی که دور از مردم، در اطاق تنهایی نشسته‌ام، این همه جمع است که از پشت دیوار به من مایه حیات و قابلیت انسان اجتماعی بودن می‌بخشد. بی‌این همه و بی‌این رابطه مغناطیسی که از پس صدها فرسنگ ممکن است فراز آید، خود را موجود رها شده درمانده‌ای می‌بینم که با هیچ فاصله چندانی ندارد. اینجاست که باز می‌گردم به حرف پیشین خود که گفتم چرا هست و نیست خود را به کلام وابسته کرده‌ام، زیرا کلام و زبان فارسی است که پدیدآورنده این ارتباط می‌شود و از بلوچستان تا کردستان و بنادر جنوب، گویی چنان می‌بینم که ذراتی از وجود من، مانند انجذاب غبار به جانب کانون نور، رو به رفتن می‌گذارد و در مقابل، گرمی و هم‌نفسی به جانب من می‌آورد.

س. بیایم بر سر ادبیات. به نظر شما ادبیات هدف است یا وسیله؟

ج. در ادبیات، این دو از هم جدا نیست. ادبیات که هنر کلامی است، جزئی است از هنر و هنر جزئی است از فرهنگ و این هر سه هم هدف‌اند و هم وسیله. هدف‌اند،

برای آنکه انسان نیازمند آن است که موجود فرهنگی باشد. ممکن است در دوره‌هایی موجود فرهنگی بد یا منحطی بشود، ولی نمی‌تواند موجود فرهنگی نباشد. ادبیات بیان‌کننده حسرت دنیای برتر و بهتر است، همان "بهشت گمشده". و برای رسیدن به این مقصد هدف قرار می‌گیرد. اما از آنجا که طبایع را تلطیف می‌کند و تحرک و شور به سوی برتری را برمی‌انگیزد، وسیله است.

س. اگر این اصل را بپذیریم که آزادی یکی از شرایط لازم برای شکوفایی هنر و ادبیات است، پس خلق آثار ادبی غنی و پرمایه توسط نویسندگان روس در قرن نوزدهم چگونه قابل توجیه است؟

ج. مفهوم و کیفیت و تأثیر آزادی را باید قدری دقیق‌تر در نظر گرفت. منظور کدام آزادی است و تا چه حد؟ اکثر شاهکارهای ادبی در دوره‌هایی پدید آمده‌اند که از آزادی به مفهوم امروزی خبری نبوده است. مثلاً حافظ در یکی از منحط‌ترین دوره‌های تاریخ ایران زندگی می‌کرد و با این حال، این امر مانع نشد که غزل‌های خود را بسراید. من گمان می‌کنم که هنرمند تا حدی مصداق این شعر است که

پری‌رو تاب مستوری ندارد
چو در بندی سر از روزن برآرد

شرایط نامساعد آزادی راه را بر دادن شعار و نوشتن مقاله روزنامه می‌بندد، ولی حریف ادبیات نیست. آنچه دشمن ادبیات و فکر هر دو است، انحطاط و آشفستگی فرهنگی است که ذوق‌ها را کم‌توقع و بنجل‌پسند می‌کند، توقع خواننده تا حد سرگرم شدن سطحی پایین می‌آید و نویسندگان و شاعر "شعر و نثر فطیر" می‌نویسند که صادق هدایت آن را "صادر کردن" می‌نامید. کمبود آزادی بیان، اگر با انحطاط همراه نباشد، می‌تواند به همان گونه که بازدارنده است، برانگیزنده نیز باشد. طبع انسان تابع قانون "جهد و مانع" است. چون به مانع برخورد، نیرو در خود برمی‌انگیزد، مانند توپ که روی زمین سفت جکیده می‌کند. درست برعکس، جامعه‌ای که به کم‌مایگی بیفتد، حکم دُشک پنبه‌کهنه پیدا می‌کند که توپ از برخورد با آن وامی‌رود. پس همه‌چیز باز می‌گردد به سرزندگی و قابلیت جذب جامعه و استحکام وجودی فرد.

س. ارزش یک اثر ادبی در چیست؟

ج. ارزش اثر ادبی از روی "قوت تأثیر" آن سنجیده می‌شود. این یک قرینه بزرگ

است که هر چه اثر مؤثرتر بود، ارزنده‌تر است. ولی تأثیر داریم تا تأثیر. منظوم‌تأثیر پایدار، نجیبانه و گسترده است؛ مانند باران نرم که ذره‌ذره به جسم خاک فرو می‌رود و برکت با خود می‌آورد. ولی یک نوع تأثیر گذرنده رگباری داریم که همان صفت: “چشمگیر” درباره‌اش صدق می‌کند. طبیعی است که انسان به جانب اثری که مدح خواسته‌های او یا ذم ناخواسته‌های او در آن است رو می‌برد، اما این بدان معنا نیست که این یک اثر ادبی ارزنده باشد یا حتی اثر ادبی باشد.

س. آیا شکل و محتوا در یک اثر ادبی ارزش یکسانی دارند؟ اگر نظر شما این نیست، به عقیده شما کدام یک در ارزش یک اثر تأثیر بیشتری دارند؟

ج. وقتی یک اثر صفت ادبی به خود گرفت، باید دارای شیوه خاصی در بیان باشد که صورت و هیئت خاصی به آن می‌بخشد که شما آن را “شکل” خوانده‌اید. این همان است که اثر ادبی را از اثر غیر ادبی جدا می‌کند. تاریخ بیهقی و تاریخ یمنی هر دو مربوط به دوره غزنوی هستند و هر دو تاریخ‌اند، ولی یکی ارزش ادبی نیز دارد و دیگری ندارد، زیرا شیوه نگارش آن یک ارزنده است. جدا کردن “شکل و محتوا” از هم در اثر ادبی کار درستی نیست، زیرا این دو به هم جوش خورده‌اند و یکی دیگری را برمی‌انگیزد. صورت معنی را به بروز می‌آورد و معنی صورت را و ارزش ادبی از وفاق این دو حاصل می‌شود. از این‌رو، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که در اثر ادبی لفظ مهم‌تر است یا معنا. لفظ آراسته به خودی خود مفهوم ندارد، آن را به کار می‌بریم تا معنی آراسته از آن بگیریم. وقتی می‌گوییم “آرایش لفظی” منظوم تزئین نیست، بلکه طرز به کار بردن کلمات است که عبارت را مؤثر و نافذ بکند. این یک اصل کلی است و تنها دوره معینی را شامل نمی‌شود. ادبیات جدید هم بی‌نیاز نیست از اینکه نافذ و رسا باشد.

س. با توجه به اینکه شما یکی از نخستین کسانی بودید که در ایران دست به نگارش مقالاتی ادبی با توجه به جنبه تطبیقی زدید، خوب است قدری راجع به ادبیات تطبیقی صحبت کنید و اصولاً بفرمایید که این ادبیات ناظر به چه مقصودی است و چه نکاتی را می‌تواند روشن سازد؟

ج. ادبیات تطبیقی نتیجه افزایش ارتباطها و افزایش کنجکاوای در دوران جدید است و ناظر به آن است که ربطها و خویشاوندی‌های فکری را در آثار ادبی بجوید. در گذشته، حتی گذشته‌های دور، سفر فکر و ادراک خیلی بیش از آن بوده است که ما

امروز تصور می‌کنیم و اقوام مختلف حتی از دور دست در همدیگر تأثیر می‌نهادند و هر چه که در نزد قومی زیبا و زنده یا سودمند بوده، خیلی زود از جانب ملت‌های دیگر گرفته می‌شده است. ایران، به سبب موقعیت جغرافیایی خود که بر سر چهارراه قرار داشته، زیاد در معرض این داد و ستد بوده است. گذشته از این داد و ستدها، مشترکات ذاتی انسان‌ها در سرزمین‌های مختلف خواهناخواه بعضی دریافت‌های مشترک ادبی و هنری داشته که در آثار آنها منعکس شده است. ادبیات تطبیقی از این داد و ستدها و دریافت‌های مشترک صحبت می‌کند و فایده‌اش آن است که دامنه اطلاع ما را بسط می‌دهد، کنجکاو ما را سیراب می‌کند و از طریق، مقایسه ما را به شناخت عمیق‌تر ادبیات و فرهنگ خود قادر می‌سازد. علاوه بر این، برای خود من همیشه این جنبه خاص شورانگیز را داشته است که ببینم چگونه مردمان مختلف در سرزمین‌های گوناگون، کام‌ها و ناکامی‌ها و بیم‌ها و دل‌بستگی‌های مشابه داشته‌اند.

ادبیات ما از همان اوستا که آغاز می‌شود تا برسد به دوره اسلامی و شاهنامه و عرفان تا همین دوره جدید که با اروپا ارتباط یافته‌ایم، زمینه بسیار پهناوری برای مطالعه تطبیقی دارد. ادبیات تطبیقی، گذشته از ادبیات، از لحاظ بررسی تاریخ فرهنگی و اجتماعی نیز می‌تواند نکته‌های خیلی تازه‌ای کشف کند. نظر من این است که از این پس دید تطبیقی در ادبیات هر چه بیشتر جای دید ملی را خواهد گرفت. گسترش ارتباط‌ها و آشنایی با آثار برجسته ادب جهان خواهناخواه کار را به این سو می‌برد.

س. ادبیات معاصر ایران را چگونه می‌بینید و آیا به‌نظر شما نویسندگان و شعرای نوپرداز ما در راهی درست گام برمی‌دارند؟

ج. برای من همواره مشکل بوده است که راجع به ادبیات معاصر اظهار نظر بکنم، زیرا زمینه را برای آنکه همه حرف‌ها در این باره زده شود مساعد نمی‌بینم و نیم حرف غالباً سوء تفاهم می‌آورد. اینکه می‌گویم زمینه را مساعد نمی‌بینم، یک علتش آن است که موضوع در نزد هر دو دسته نوگرای و سنت‌پسند دستخوش مقدار زیادی احساسات است. علت دیگر آن است که ادبیات معاصر (در همه کشورها) لاقط دو آشکوبه است و اگر حرفی درباره آن زده شود، باید از لایه رویین و زیرین هر دو گفت و این کار مستلزم فراهم بودن مقدمات و شسته بودن راه است. تنها چند نکته را به اشاره می‌گویم:

۱. وقتی می‌گوییم ادبیات معاصر، تنها منظور مقداری شعر به سبک نیما و مقداری نثر به سبک هدایت نباید باشد. چیزهای دیگری هم هست که جزو ادبیات معاصر است.

۲. به نظر من، معیارهای جوان‌های ما در ارزیابی آثار معاصر همیشه درست نیست. به این معنی که کمتر "ارزش" ادبی را در نظر می‌گیرند و بیشتر می‌روند دنبال "شعار" یا "رمز" و رمز از این بابت مرغوب است که شخص می‌تواند آن را آن‌گونه که دلخواهش است تفسیر کند، یعنی خواسته خود را به جای آن بنشاند.

۳. بر گرد ادبیات نو تعدادی دکان باز شده است و کسانی پیدا شده‌اند که به راست یا دروغ سنگ آن را به سینه می‌زنند تا منفعتی از آن عاید خود کنند.

۴. ادبیات نو در معرض بهره‌برداری جبهه‌های متناقض است. هیاهو راه می‌اندازند و گرد و خاک می‌کنند تا هر جبهه چنین وانمود کند که این ادبیات به نفع او کار کرده است یا لاقبل به ضرر او کار نکرده است.

۵. به طور کلی، ادبیات معاصر در هوای گرگ‌ومیش به سر می‌برد و من این احتمال می‌دهم که وقتی فضا روشن‌تر شد، مشتریان جوانی که میانه سال‌های فردا خواهند بود، به ارزیابی گذشته خود درباره بعضی اشخاص و بعضی آثار خواهند خندید. این بعضی اشخاص و بعضی آثار حکم دختر همسایه دیروزی را دارند که توی حجاب بود و دلربایی می‌کرد و جوان پُر حرارت از پس هاله تخیل خود او را لعبت آشوبگری می‌پنداشت که دواي همه دردهاست، ولی اگر احیاناً به کشف او دست می‌یافت، می‌دید که این کجا و آن کجا.

۶. من وقتی بعضی از شعرهای معاصر را می‌بینم که جوان‌ها بر سر آنها سر و دست می‌شکنند و می‌بینم که چیزی جز ترجمه دست و پا شکسته شعرهای فرنگی نیست که مقداری آل و ادویه ایرانی اطرافش گذارده‌اند که چاشنی پیدا کند و مشتری گیر بشود، نمی‌توانم از احساس تأسف و تأثر عمیق نسبت به این جوان‌های معصوم و نسبت به گردش دورانی که لنگه کفش را نعمت خدا کرده است خودداری نمایم.

س. شما در سال‌های آغاز کار نویسندگی دست به ترجمه چند اثر زدید که همه آنها، خصوصاً شور زندگی، از جمله آثار در یاد ماندنی دوره ما هستند. چطور شد که کار ترجمه را رها کردید؟ و اصولاً قدری در مورد ترجمه و میزان لزوم آن

برای جامعه‌ما و اولویت‌آوری که باید ترجمه شود صحبت کنید.

ج. از این چند ترجمه لااقل دو سه تا مورد پسند خودم نیست، زیرا آنها را دوست نمی‌داشتم و با بی‌میلی انجام دادم و کاری که با بی‌ رغبتی انجام گیرد، نتیجه‌اش معلوم است. کتاب شور زندگی در میان ترجمه‌های من از همه معروف‌تر شده است. آن را دوست داشتم، ولی ترجمه‌اش چندان مورد قبول خودم نیست، زیرا با عجله صورت گرفت. منتهی گیرندگی موضوع عیب‌هایش را پوشانده است. از نظر خودم بهترین ترجمه‌ای که تاکنون کرده‌ام *ملال پاریس و گل‌های بدی بودلر* است و نیز قطعاتی از شکسپیر *هم‌ملت، آنتونیوس و کلئوپاتره، رومئو و ژولیت* — که به زودی در مجموعه‌ای انتشار خواهد یافت.^۹ همه دقت و کوشش خویش را در این ترجمه‌ها به کار برده‌ام، اما اینکه تا چه حد توفیق یافته‌ام، قضاوتش با دیگران است.

بیش از پانزده سال است که جز در چند مورد کوچک استثنایی به کار ترجمه نپرداختم. نه آنکه به ترجمه بی‌عقیده باشم، علتش نبودن وقت بوده است. در این مدت، کم نبوده‌اند نوشته‌هایی را که خوانده‌ام و آرزوی ترجمه کردنشان به سرم آمده است، ولی با حسرت از سر آنها گذشتم.

اما راجع به قسمت دوم سؤال. هیچ کس منکر وجوب ترجمه در زبان فارسی نیست، لیکن برای من همواره دو نکته مطرح بوه است: یکی آنکه تا حدی نسبت بین ترجمه و تألیف حفظ شود و نه آن گونه باشد که گرمی بازار ترجمه راه را بر ابتکار و فکر ایرانی ببندد. دوم آنکه در آنچه ترجمه می‌شود، انتخاب درست بشود. البته موضوع سومی هم هست که ذکرش از بدیهیات است و آن این است که کیفیت و مایه‌وری ترجمه افزایش یابد. ترجمه نه تنها باید از لحاظ موضوع چیزی بر فرهنگ و معلومات ما بیفزاید، بلکه این انتظار می‌رود که به غنا و قابلیت زبان فارسی نیز کمک کند. اما بسیاری از ترجمه‌ها، برعکس، بر زبان فارسی لطمه وارد آورده‌اند.

من گمان می‌کنم که هم‌اکنون احتیاج است که لااقل حدود یک هزار جلد کتاب “پایه” در زمینه‌های مختلف و از زبان‌های مختلف به فارسی ترجمه شود. علاوه بر کتاب‌های علمی، باید مقداری از آثار “کلاسیک” ادبی و فلسفی و فکری دنیا نیز در میان آنها باشد، آثاری که امتحان پایداری خود را داده‌اند. این کار خرجش از ساختن یک هتل بزرگ‌بیشتر نیست، اما اینکه فایده‌اش از آن بیشتر باشد یا کمتر، بسته به آن است که زندگی را از چه دیدگاهی ببینیم.

^۹ در محمدعلی اسلامی ندوشن، *نوشته‌های بی‌سرنوشت* (تهران: جاویدان، ۱۳۵۶).

س. در سال‌های اخیر گرایش روشنفکران به رفاه "مادی" و شاید بتوان با اندکی تسامح گفت "تجمل" زیاد شده است، بدان گونه که اینان نقش اصلی خود را در جامعه فراموش کرده‌اند. این پدیده‌ها معلول چه علت‌هایی است؟

ج. به طور کلی، تجمل و رفاه عارضه‌ای است که می‌تواند سرچشمه روشنفکری را بخشکاند و اینکه از قدیم گفته‌اند "دانش و خواسته است نرگس و گل / که به یک جای نشکند به هم"، همه حقیقت خود را از دست نداده است. البته فقر و نیازمندی نیز همین اثر را ندارد. ولی از سوی دیگر باید گفت که همه چیز برمی‌گردد به سامان اجتماع، زیرا اجتماع جهت فکری و مشی زندگی فرد را تعیین می‌کند یا لاقلاً تأثیر زیادی در آن می‌گذارد. می‌دانیم که سقراط و افلاطون دو تن از اولین روشنفکران بوده‌اند که تاریخ به یاد دارد. سقراط فقیر بود و افلاطون ثروتمند، ولی جامعه یونان بدان گونه بود که این دو را به سبب فقر و ثروت از روشنفکر بودن باز ندارد.

در یک جامعه، اگر رفاه یا تمکن با فرهنگ همراه نباشد، ارزش‌های اجتماعی مشوش می‌شود و مواهب و تشخص‌های قابل لمس که با پول به دست می‌آیند مورد توجه قرار می‌گیرند. در یک نظر کلی، می‌توان دلخوشی‌های انسان را بر دو نوع تقسیم کرد: مادی و معنوی. در جامعه کم‌فرهنگ، دلخوشی‌های معنوی به نفع دلخوشی‌های غریزی میدان خالی می‌کنند و روشنفکر نیز تابع این جریان کلی می‌گردد. انسان نمی‌تواند بدون مقداری دلخوشی و تکیه‌گاه درونی زندگی کند. اما در نزد افراد سطحی و کم‌مایه، وسایل رفاه می‌تواند ایجادکننده تکیه‌گاه درونی بشود. ولی این سؤال نیز مطرح هست که روشنفکر کیست. آن را نباید بی‌تردید با کسی که دارای درجه دکتری یا مهندسی یا حتی مقام علمی است یکی گرفت. ممکن است کسی درجه علمی داشته باشد و روشنفکر نباشد. در روشنفکر باید حتماً مقداری از دانش تبدیل به فرهنگ شده باشد یا به عبارت دیگر، تبدیل به دانایی و این صفتی است که در مسائل اجتماعی تشخیص میان خوب و بد می‌بخشد.

س. فرهنگ در نظر شما چه مفهومی دارد؟

ج. درباره فرهنگ آنچه فکر می‌کردم، جای دیگر گفته‌ام و میل ندارم که تکرار کنم. فرهنگ ته‌نشین آموخته‌ها و دانسته‌های ماست و آن چیزی است که در زندگی به ما جهت‌یابی می‌دهد. از سوی دیگر، فرهنگ عامل جوش دهنده است. علم و هنر، نظر و عمل، فرد و اجتماع، گذشته و حال، معنی و ماده، و خلاصه همه آنچه را که

انسان در زندگی با آن روبه‌روست به هم می‌پیوندند. به عبارت دیگر، می‌توانم بگویم که ملاط زندگی است و اگر این ملاط بی‌رمق باشد، ارکان زندگی سست می‌شود. در هر جامعه، باید مقدار معینی از دانش و کوشش و فعالیت هنری و پژوهش و کار تبدیل به فرهنگ بشود که اگر نشد، ربط بین امور مختل می‌ماند و عیار انسانی جامعه کاهش می‌گیرد.

س. فرهنگ غرب به نظر شما اکنون در چه وضعی است؟ آیا این فرهنگ پاسخگوی نیازهای امروز بشر هست؟

ج. باید گفت نیست، زیرا فرهنگ غرب زائیده مقتضیات استثمار و سرمایه‌داری سوداگری است. فرهنگ غرب از زمانی شروع به نضج کرد (قرن هفده و هجده و نوزده) که راه‌های اروپا به جانب مستعمرات گشوده شد و رونق آن در گرو جلب منابع و ثروت و کار و زحمت سرزمین‌های غیراروپایی قرار گرفت. پس در واقع، این فرهنگ بدون سوار شدن برگرده سرزمین‌های استعمار شده امکان پویش نمی‌یافت و از این‌رو، مبنای آن غیرانسانی و ماهیتش دوام‌ناپذیر شد. اکنون دیگر مستعمره به صورت سابق وجود ندارد و استعمار نوپا که بر جلب سود از طریق سوداگری تکیه دارد، ممکن است عمرش کوتاه باشد و از هم‌اکنون دستخوش بحران است. بنابراین، به نظر می‌رسد که پایه‌های فرهنگ صنعتی غرب سست شده است و این فرهنگ ناگزیر خواهد بود که اگر بخواهد بماند، پایه‌های تازه‌ای برای خود بجوید.

البته من نمی‌خواهم بعضی جنبه‌های بسیار زنده و ارزنده فرهنگ غرب را انکار کنم. احدی نمی‌تواند ارزش کار کسانی چون بتهوون و نیچه و وان‌گوگ و تولستوی و مونتسکیو و بالزاک و پاستور و ادیسون و اینشتین و صدها تن نظیر آنها و یا کمی کوچک‌تر از آنها را نفی نماید. احدی نمی‌تواند ارزش زحمت زحمتکشان و کارگران اروپا را که در اوضاع و احوال بسیار سخت، در قعر معدن‌ها یا پشت کوره‌ها، به تلاش جانفرسا پرداختند نفی نماید. اگر غیرت و قابلیت این دسته نخبه و آن دسته زحمتکش نبود، طبیعی است که تمدن اروپا به این پایه نمی‌رسید. و نیز نمی‌توان در حسن نیت و حقیقت دوستی و بزرگ‌منشی فردفرد بسیاری از نمایندگان فرهنگ غرب شک کرد. آنچه مایه انکار است، ماهیت و نتیجه‌بخشی این فرهنگ است که عمق انسانی ندارد. همین ماهیت خاص موجب شده است که چون فرهنگ و تمدن غرب به کشورهای دیگر راه یابد (آسیا و آفریقا)، نظام طبقاتی جدیدی ایجاد کند که عبارت باشد از یک اقلیت میز نشین پرورده تمدن غرب که خود را از قماش برتر

بدانند و همه تشخیص و تعیین خود را از فروتر شمردن اکثریت پندارند؛ کم‌وبیش نظیر همان تفرعنی که سفید نسبت به سیاه و ارباب نسبت به رعیت داشت. خلاصه آنکه اتحادی در میان سرمایه‌دار تولیدکننده و این عده "تکنوکرات" پدید آورده که در بسیاری نقاط آثار شومی داشته است.

س. آیا شما به این امر اعتقاد دارید که در آینده فرهنگی یکپارچه دنیا را در بر گیرد؟ منظور آن است که فرهنگ جهان آینده مخلوطی از فرهنگ‌های ملل مختلف باشد؟

ج. بسته به آن است که آینده چگونه پیش آید. اگر زمانه به همین روال کنونی جلو رود و آدمیزاد تاب تحمل استیلای روزافزون صنعت را داشته باشد، نتیجه گریز ناپذیرش آن خواهد بود که مقدار زیادی از اختصاص‌های فرهنگی از میان برداشته شود. با این حال، تا زمانی که شرایط زندگی بشر در سراسر خاک یکسان نشده، نمی‌توان گفت که فرهنگی یکپارچه بر جهان حکفرما گردد و این یکسان‌شوندگی، اگر هم بشود، هنوز خیلی دور به نظر می‌رسد. در این صورت، لازم خواهد بود که حتی تفاوت‌های اقلیمی به نیروی صنعت تعدیل گردد و یا از میان برداشته شود. مثلاً بشود که تقسیم حرارت خورشید و ابر و باران را تحت نظارت گرفت. ولی از هم‌اکنون بعضی پیش‌بینی‌های علمی درست ضد آن است و آن این است که طبیعت همین مقدار فزون‌طلبی بشر را هم تحمل نخواهد کرد و چه بسا که در برابر گسترش عنان گسیخته تکنولوژی واکنش نشان دهد. به هر حال، این به هیچ‌وجه آرزو کردنی نیست که فرهنگ یکپارچه‌ای دنیا را در بر گیرد.

س. پیشرفت‌های عظیم بشر در زمینه صنعت و علم، خصوصاً در سال‌های اخیر، بسیاری از متفکران جهان بورژوازی را دچار وحشت کرده است. به نحوی که بسیاری از اینان صنعت را چیزی مضر قلمداد می‌کنند. آیا این اشتباه گرفتن معلول به جای علت نیست؟ بدین معنی که چون بشر نتوانسته است از تکنیک آن‌گونه که شایسته است استفاده کند و این خود در نتیجه نابرابری‌های اجتماعی و سلطه‌جویی کشورهای صاحب تکنیک هست، گناه را به گردن تکنیک انداخته است؟

ج. به نظر من، موضوع مربوط به هر دوست، هم نحوه کاربرد صنعت و هم نفس صنعت. پیش از این اشاره کردم که صنعت غرب از همان آغاز بر تفکر استثمارگری مبتنی

گردید، بدین معنی که سرنوشت آن به سرنوشت بهره‌گیری از اقوام دیگر بسته شد. امروز نیز برای آنکه بتواند ادامه یابد، باید در کشورهای کم‌صنعت—که هنوز قسمت اعظم دنیا را تشکیل می‌دهند—بازار فروش بیابد. بنابراین، حیات تمدن صنعتی در گرو نابرابری است.

در داخل خود کشورهای صنعتی نیز روحیه تولید و مصرف در مردم ایجاد شده است و اگر این روحیه نمی‌بود، محصول کارخانه‌ها جذب نمی‌شد. تمدن تولید و مصرف که نوازشگر تمنی‌های سطحی است، فرهنگ واقعی را تحلیل برده و مردم را شیء پرست کرده است. انسان در سیر توقف‌ناپذیر خود به غارت دیوانه‌وار منابع طبیعی و ذخایر زمین دست زده است، بدان گونه که چه بسا تا چهل پنجاه سال دیگر کره خاک شبیه لانه زنبور متروکی بشود که سوراخ‌سوراخ و پوک است. نسل‌های کنونی در کار غصب کردن حقوق آیندگان‌اند. ذخایر خاک متعلق به نسل‌های متمادی است و نه همین دو نسل که حرص تسکین‌ناپذیری در خود زایانده‌اند و هر سال که می‌گذرد، مقداری بر آهن پاره‌ای مندرس می‌افزایند تا بدانجا که گردآوری و امحاء زباله خود مسئله‌ای برای دنیای صنعتی شده است.

اینجاست که می‌خواهم بگویم که صرف نظر از نظام حکومت، نفس صنعت نیز ذات متجاوز و تعادل به هم‌زن داشته است، زیرا میان انسان و طبیعت که مأواى اوست جدایی می‌اندازد. ما دیگر بی‌واسطه با طبیعت زندگی نمی‌کنیم، بلکه صنعت واسطه ماست. این انس چند میلیون سالی با طبیعت به آسانی زوده نمی‌شود. افتراقی که پیش آمده هنوز آن‌طور که باید در پیشگاه شعور ما محسوس نیست، ولی سازمان وجودی مادر مجموع، به نحو لایشعر، تحت فشارهای آن هست. ما هنوز نمی‌دانیم که کودکی که به جای شیر مادر شیر خشک خورده و مواد خوراکی‌ای را که جذب می‌کند مصنوعی است—چون مرغ یخ‌زده ماشینی و بستنی ساخته شده از گردو، انواع کولاها و مواد کنسرو و غیره—هوایی را که به دم می‌کشد آلوده به دود و سم است و منظره‌ای را که می‌بینید آهن است و سیمان و صداهای ناهنجار شهر او را احاطه کرده، و شب منظره‌های کشتار و جنون و خشونت و جیغ و فریاد از تلویزیون می‌بینید و می‌شنود، و از همان کودکی در میان دلهره و شتاب و فشرده‌گی محیط عمر به سر می‌برد، چون پا به سن بگذارد چه خواهد شد. ما اکنون نمی‌دانیم، ولی من در این باره احساس نگرانی می‌کنم. گمان نمی‌کنم که پیشرفت طب بتواند کمبود مقاومت نسل آینده و نقص بیگانگی با طبیعت را جبران کند.

عیب دیگر حکومت صنعت، چه در کشورهای سرمایه‌داری و چه در کشورهای سوسیالیستی، آن بوده است که بعضی خصایل فردی چون گذشت و آزادگی و استغنا را عاطل گذارده و در مقابل، آزمندی و فزون‌طلبی او را تشجیع کرده و از انسان صنعت‌زده موجودی ساخته است که همواره نیازمند است و بدین سبب، همواره ناخشنود.

س. امروز چه عواملی می‌تواند باعث غنای فرهنگی بشود؟ به عبارت دیگر، روشنفکران در این مورد چه نقشی می‌توانند داشته باشند؟

ج. امروز یا هر زمان دیگر، آنچه موجب غنای فرهنگی می‌شود، کار است و کیفیت کار. بی این دو، فرهنگ نمی‌تواند امکان بالیدن بیابد. منظور از کار روشن است: باید همه افراد یک کشور به قدر کافی کار بکنند، اعم از فکری یا بدنی، و این کار نتیجه‌بخش گردد. اما هر کاری فرهنگ‌زای نیست. باید نوع کار و یا لاقل قسمتی از کارها واجد عناصر و عوامل فرهنگ‌زای باشد، ناظر به کیفیت باشد. ما اگر کیفیت و گزینندگی را فراموش کنیم، خود به خود به فرهنگ پشت‌پا زده‌ایم. بعضی از جوان‌ها بر این حرف خیلی تکیه دارند که تا اقتصاد درست نشود، فرهنگ درست نمی‌شود. من این را نفی نمی‌کنم، ولی سؤال دیگری دارم و آن این است که اگر فرهنگی در کار نباشد، چگونه اقتصاد درست بشود. انسان‌هایی که درست‌کننده اقتصاد هستند، اگر از حداقل فرهنگ درست—لاقل وجدان کار و عشق به کار—بهره‌ور نباشند، چگونه اقتصاد در مسیر سالم بیفتد و البته، هر دو اینها (هم اقتصاد و هم فرهنگ) در گرو سازمان درست هستند.

س. یکی از مسائل مهم فرهنگ معاصر، خصوصاً فرهنگ ایران مسئله زبان است. با توجه به رابطه زبان و تفکر و نقش مهم زبان در به وجود آوردن فرهنگ، می‌خواستم شما قدری درباره زبان فارسی و نقص‌ها و کاستی‌ها و توانایی‌هایش صحبت کنید. شما برای پیراستن و غنای زبان فارسی چه طریق یا راه‌هایی را پیشنهاد می‌کنید. خواهش می‌کنم با توجه به اهمیت موضوع در این باب قدری مفصل‌تر توضیح دهید.

ج. پیوستگی زبان با فکر جای انکار نیست، که حکم ابر و باران دارند. هیچ ملتی بدون داشتن زبان قوی نمی‌تواند خود را در سیر پیشرفتگی ببیند. می‌تواند به علتی و برای مدتی در رفاه مادی به سر برد، ولی پیش‌رونده نخواهد بود. زبان فارسی اشکالش آن

است که در گذشته زبان غنی‌ای بود، ولی امروز غنایش متناسب با درخواستی که از او می‌شود نیست. البته بعضی زبان‌ها در زمینه خاصی رشد پیدا کرده‌اند. فارسی هم برای همان مفاهیم ادبی و نظری و مسائل انسانی پیش از ورود به دوران صنعت قوی بوده است، ولی امروز برای بیان مفاهیم جدید که اکثر از تفکر غرب سرچشمه گرفته و به اصطلاح‌های علمی آمیخته شده است، توانایی کافی ندارد.

این که چه باید کرد، موضوع آن برمی‌گردد به سایر مسائل و به این اصل که نهضت گشایش فکر باید ایجاد گردد و برخورد آراء و عقاید به نحو جدی صورت گیرد و در نتیجه، لغات و اصطلاحات جدید به عنوان یک نیاز ملی به طرز مستمر و طبیعی پدید آیند، زیرا وضع لغت و اصطلاح باید بر اثر برخورد افکار و گسترش اندیشه انجام گیرد و نه در اطلاق‌های در بسته که در این صورت، محصولش جذب زبان نخواهد شد. هر زبان برای خود روالی دارد و آنچه را که بر وفق طبعش نباشد نخواهد پذیرفت و به این حساب، لغت‌سازها به راه خود می‌روند و مردم هم به راه خود. لغت فی‌المثل با گوشت یخ‌زده فرق دارد که اگر مردم تازه‌اش را گیر نیآورند ناگزیر بشوند که برای سد جوع آنچه را که عرضه می‌شود بگیرند. از لغت‌سازی این چنانی به غیر از آنکه مقداری پول و وقت مملکت تلف شود، چیزی به دست نخواهد آمد.

پیراستن زبان فارسی پس از آنکه هزار و صد سال از عمرش گذشته و هزاران کتاب در آن نوشته شده است، بیشتر به شوخی شبیه است و هیچ صاحب فکری در ایران آن را جدی نگرفته است.

س. فرهنگ گذشته تا چه اندازه می‌تواند پاسخگوی نیازهای امروزمان باشد؟

ج. آنچه فرهنگ گذشته گفته می‌شود، دامنه بسیار وسیع و متنوعی دارد و همه آنها البته امروز به درد نمی‌خورد. در مورد این فرهنگ خواه‌ناخواه باید گزینش صورت گیرد و جنبه‌های ماندنی و زنده آن با اکنون انطباق داده شود. از فرهنگ گذشته می‌توانم تصور سه نوع بکنم: یکی آداب و رسوم و معتقداتی که دیگر امروز زمینه به کار بسته شدن ندارند و به سرعت رو به نابودی هستند. آنها را باید ضبط کرد و با دید تاریخی به آنها نگریم که خود جزئی از تاریخ فرهنگ یا تاریخ اجتماعی ایران می‌شوند. دوم همه آثاری که جزو گنجینه فرهنگ ایران هستند، ولی جنبه موزه‌ای دارند، چون نقش‌ها و خط‌ها، ظروف و اشیاء دیگر. ما از اینها هم می‌توانیم بهره و سرمشق هنری بگیریم و هم باز از لحاظ تاریخ فرهنگ و تاریخ اجتماع ایران اطلاعات گرانبهائی کسب

کنیم. سوم آن قسمت از سرمایه فرهنگی که هنوز برای ما زنده است و در ما جریان دارد و ما خواهیم توانست از آنها راهنمایی و قوت روحی و گرمی و روشنایی درون بگیریم و این بیشتر شامل آثار ادبی و فکری ماست. اینکه این آثار کهن تا چه اندازه امروز به درد ما بخورند، بستگی به نحوه دریافت و تلقی ما دارد. بی تردید عنصر زنده در میان آنها زیاد است، ولی ما باید بتوانیم این عناصر را بازشناسیم و جذب کنیم.

ادب فارسی بی کران است. همه واقعیات زندگی و تموجهای روح بشر در آنها منعکس شده است. منتهی ما باید آن قدر قابلیت داشته باشیم که نگذاریم میان ما و آن جدایی افتد. تاکنون به ادب گذشته و آثار فکری ایران بیشتر به صورت مومیایی مقدسی نگاه شده است و حال آنکه باید به عنوان یک عنصر زنده به آنها نگریست. آنها را بازبینی و بازسازی و دستچین کرد و نیز، باید ابا نداشت از اینکه عیب‌هاشان نیز گفته شود.

ما امروز چنان در زندگی روزمره غرق شده‌ایم که از توجه به آنچه در گذشته بوده و ارزنده بوده و نیز از آنچه در آینده خواهد بود باز مانده‌ایم؛ دل مشغولی تاریخی از ما گرفته شده است. آموزش و فرهنگی که تفهیم می‌شود، تنها "برای امروز زندگی کردن" را به مردم ارائه می‌دهد. گویی دنیا در دوران ما زاییده شده و به دوران ما خاتمه خواهد یافت. به این صورت، تعجبی ندارد که جوانان ما نسبت به فرهنگ گذشته کم‌اعتنا و حتی گاهی شکاک بمانند و پنجره‌های افق پیشین به رویشان بسته بماند. حالتی ایجاد شده است که منبعث می‌شود از عناد و ناشناختگی و نتیجه‌اش آن است که گفتم: زندگی روزمره بی‌دیروز و بی‌فردا.

س. نظر شما به عنوان یک استاد دانشگاه، که با محیط دانشگاهی در تماس است، درباره دانشجویان چیست؟ آیا به نظر شما به قدر کافی مطالعه می‌کنند؟ آیا آن روح پژوهش که لازمه محیط دانشگاهی است در دانشگاه‌های ما وجود دارد؟ اگر پاسخ شما مثبت نیست، این وضع را معلول چه عواملی می‌دانید؟

ج. اگر تعدادی استثناء را کنار بگذاریم، دانشجویان ما به طور کلی کم مطالعه می‌کنند که این به جای خود. از این بدتر آن است که کم فکر می‌کنند و کنجکوی و روح پژوهش در آنها ضعیف است. در بسیاری از آنها نوعی دل‌مردگی دیده می‌شود که کلاس را سنگین و خسته‌کننده می‌کند. از جانب آنها ایرادهایی به استادها می‌شود که خوب درس نمی‌دهند، مطالب کهنه و بی‌رسم است، باب روز نیست، جزوه‌ها

تکراری است . . . مقداری زیادی از این حرف‌ها درست است. اما از سوی دیگر که نگاه کنیم، دانشجویان نیز به جای بهتر کردن کار بر سردی و نابوری کلاس می‌افزایند. بدین معنی که قیافه بی‌حوصله و دماغ به خود می‌گیرند، چنان که گویی در مجلس "ختم" نشسته‌اند. من گمان می‌کنم که اگر دانشجو بخواهد سطح کلاس را بالا ببرد، می‌تواند. باید سؤال بکند، بحث پیش آورد و موضوع را بکشد به یک محور زنده. در این صورت، اگر معلم‌هایی قابلیت نداشتند، خود به خود کنار می‌روند.

نخست تشخیص استاد خوب از بد و اصل از قلب است که این تشخیص غالباً هست، هر چند می‌توانم بگویم که همیشه نیست، ولی درست ابراز نمی‌شود. بعضی "استادها" می‌کوشند تا با گشاده‌دستی در نمره دادن و چشم‌پوشی از توقع حضور، نظر موافق دانشجویان را به کلاس خود جلب کنند و تا حدی موفق هم می‌شوند. بعضی دیگر با کوچک کردن خود و فروتنی‌های بی‌جا و سعی در "خودمانی" شدن با دانشجو می‌خواهند مورد لطف او قرار گیرند. کسانی دیگر روش دیگری در پیش می‌گیرند، یعنی با گنجاندن مقداری "شعار"، مقداری "ایسم" که چه بسا مربوط به درس هم نیست، می‌کوشند تا رنگ و جلا به کلاس خود بدهند و چنین وانمود کنند که از عالم روشنفکری سر در می‌آورند. من خیال می‌کنم که بدترین نوع استاد این دسته هستند، حتی بدتر از کسانی که دانشجویان آنها را عادتاً "فسیل" می‌خوانند. فسیل‌ها برای خود اصالتی دارند، ولی این عده تزویرکننده‌اند.

برگردیم به "فکر". گفتم که بزرگ‌ترین مشکل دانشجویان ما آن است که عادت به فکر کردن در آنها رسوخ داده نشده است. مقداری فکر کردن "کلیشه‌ای" در قالب "ایسم‌ها" یا "آیه‌ها" هست، لیکن آنچه لازم است برخورد افکار و عقاید است، اندیشه آزاد و برآن که از مطالعه و بحث به دست می‌آید. دانشگاه‌ها در این باره قصورکننده هستند، ولی نه به تنهایی. یکی آنکه سازمان آموزشی مادر کودکی نوآموزان را به فکر و بحث و مطالعه عادت نداده است. آموزش ما آموزش تبعیدی و حافظه‌ای بوده است، نه تحلیلی. دیگر آنکه آموزش بیرون از مدرسه وجود ندارد. سینما، تئاتر، رادیو و تلویزیون و مطبوعات گرایش به سرگرم کردن و تبلیغ دارند و نه آموزش. در مجموع، می‌توان گفت که جو فرهنگی نیست. منظورم از جو فرهنگی فضای عمومی یک جامعه است در خانه و مدرسه و اجتماع که فرد را به اندیشیدن و یاد گرفتن و تحرک ذهنی سوق می‌دهد.

نشانه روشنفکری و پیشرو بودن تنها همین شده است که جوان وانمود کند که

طرفدار نوی است؛ فرق نمی‌کند که این "نو" چه مقداری ارزش و اصالت داشته باشد. "نو" در هر سال برای مدتی و نزد عده‌ای ربایندگی می‌یابد. شعر نو، تئاتر نو، نقاشی نو، طرز حرف زدن نو و نوشتن نو و غیره و در نتیجه، دام "جوان‌گیری" شده است. هر کس، هر دستگاه که بخواهد "شکار جوانان" بکند، یک دکان "توفروشی" باز می‌کند و مقداری متاع بنجل و ظاهر فریب به معرض تماشا می‌گذارد. از این رو، من تصور می‌کنم که حساس‌ترین وظیفه جوان‌ها شناختن "اصل" از "قلب" است. "قلب" برایش فرق نمی‌کند که به لباس نو بیرون بیاید یا کهنه؛ هدفش گول زدن است.

مشکل دیگر جوان‌های ما این است که قدر وقت را نمی‌دانند. نمی‌دانند چگونه از وقت استفاده کنند. از این رو، در بهترین دوران زندگی مقدار زیادی تلف عمر دارند. این نیز به آنها آموخته نشده است و سازمان اجتماعی ما طوری است که دشمن استفاده صحیح از وقت است، ولی خود آنها باید هوشیار باشند. ولو به قیمت تقلای زیاد، خود را بر وقت مسلط سازند، و گرنه فرصت‌های گرانبهایی از دستشان می‌رود. مثلاً دانشجویانی را می‌بینم که به علت آنکه با رسم و روالی مخالف‌اند یا با استاد یا با برنامه و یا هر چیز دیگر موافقت ندارند، نوعی روش منفی و مقاومت منفی در پیش می‌گیرند و دل به کار نمی‌دهند و به یاد گرفتن پشت می‌کنند و هدف خود را گرفتن نمره و قبولی نهایی قرار می‌دهند، با کمترین مقدار کار. این اشخاص، من فکر می‌کنم، که قبل از هر چیز لطمه به خودشان می‌زنند، چه به قیمت چهار سال صرف عمر تنها یک لیسانس به دست می‌آورند که پشتوانه علمی ندارد. حکم آنها تا حدی حکم این شعر است که "یکی بر سر شاخ بن می‌بُرد" و یا یادآور حکایت آن اسکاتلندی می‌شود که بلیط قطار دوسره خرید، ولی بیشتر از یک سر سفر نکرد، به خیال آنکه کلاه سرکمپانی راه آهن بگذارد (می‌دانیم که اسکاتلندی‌ها به خست و حسابگری معروف‌اند).

آنچه مایه تأسف است آن است که نه تنها هنر یاد گرفتن و فکر کردن در نزد جوانان ما ضعیف است، بلکه هنر خوش گذراندن هم تعریفی ندارد. یعنی آن‌طور نیست که وقت‌ها بر سر خوشگذرانی درست گذارده شود. فخرالدین گرگانی در ویس و رامین می‌گوید:

جهان نیمی ز بهر شادکامی است
دگر نیمی ز بهر نیک‌نامی است

خلاصه آنکه در میان آنها کم هستند که بدانند چگونه شادکامی و نیک‌نامی را باهم تلفیق کنند.

اینها را که گفتم نه برای آن بود که جوان‌ها را مقصر بدانم. مقصر مجموع اوضاع و احوال است که آنها را به این راه کشانده است. در درجهٔ اول باید گفت که جامعهٔ ما جذب علم نمی‌کند. وقتی جامعه جذب علم نکند، چیزهای دیگر که جانشین‌های ناشایستی هستند—چون در قصه‌ها که کنیزها به جانشینی بانوها در تاریکی شب به بستر دامادهای گول‌خورنده می‌رفتند—جای علم را می‌گیرند و آنها عبارت‌اند از ادعا، مدرک، عنوان، تبلیغ و نظایر اینها. یک فارغ‌التحصیل خیلی آسان‌تر می‌تواند از طریق بزن بهادری یا روابط خصوصی یا استعدادهای دیگر بر سر شغل مهمی بنشیند تا از طریق علم خود. بنابراین، علم بیشتر مانع انگاشته می‌شود تا وسیلهٔ پیشرفت و تنها کسانی که اعتقاد به خود علم دارند دنبال آن می‌روند. بقیه که اکثریت باشند، کشتی در آن نمی‌یابند.

س. دربارهٔ تحصیل در خارج کشور نظر شما چیست؟ و اصولاً چه سنی را برای این کار مناسب می‌دانید؟

ج. تحصیل در خارج از ایران وقتی از سن‌های پایین شروع شود، عوارض بدی ایجاد می‌کند. فرزندان پیش از آنکه رشد فکری کافی یافته باشند و درحالی که هنوز نیازمند مهر خانواده هستند، از کشور خود دور می‌شوند و بدین‌گونه خانواده دستخوش پراکندگی و ریشه‌کن‌شدگی می‌گردد. از نظر پدر و مادرها رنج بزرگی است که فرزندان کم‌وبیش خردسال خود را از خود دور کنند. با رفتن آنها خانه سوت و کور می‌شود و نوعی پیری و دل‌مردگی پیش‌رس بر محیط آن عارض می‌گردد. نزد آنها که وسعت مالی کافی نداشته باشند، رنج و دغدغهٔ خاطر تأمین مخارج فرزندان در خارج نیز بر این مشکل اضافه می‌شود. من خانواده‌های متعددی را دیده و شناختم که با رفتن بچه‌ها خانه‌شان غم‌خانه‌ای شده است و یا اینکه خود را به دنبال بچه‌ها دربدر کرده‌اند و بهر حال زندگی آنها از مسیر طبیعی خارج گردیده است.

از لحاظ بچه، همان‌گونه که اشاره کردم، اولین زبان این کار بریده شدن او از محبت خانوادگی است. بچه، حتی بیش از بزرگ، احتیاج به دادوستد عاطفی دارد و چون در کشوری غریب بیفتد و از این دادوستد محروم بماند، دچار خشکیدگی روح و یا اختلال عاطفی می‌گردد و عواقب این حالت را می‌توان حدس زد.

دومین زبانش آن است که کودک دو فرهنگی و در نتیجه نیم فرهنگی و یا هیچ فرهنگی می شود. بدین معنی که پیش از آنکه فرهنگ و زبان کشور خود را جذب وجود کرده باشد، به دامن فرهنگ و زبان دیگری که احیاناً مغایر با آن است می افتد. چنین کسی این احتمال درباره او هست که تا آخر عمر با هیچ فرهنگ و زبانی خو نگیرد و موجود مخصوصی از آب درآید که زیربنای روحی ندارد و این خطر هست که هرگز نتواند انسانی شود که وجود و استعداد های خود را چنان که باید بشکافد. ولی از سوی دیگر، می بینیم که مردم چاره ندارند. هستند ثروتمند هایی، که در میان آنها بعضی برنامه ریزها و مسدند نشین های آموزش هم هستند، که به محض آنکه بچه ای از آنها به دنیا می آید، اسمش را در یکی از دبستان های گران قیمت انگلیس یا سویس ثبت می کنند. از اینها که بگذریم، حتی افراد متوسط الحالی هم کوشش دارند که هرچه زودتر فرزندان شان را راهی خارج نمایند. علتش روشن است: نارسایی آموزش، مشکل ترافیک، تکلیف های سنگین شبانه که همه را عاصی کرده است، نبودن وسیله ورزش و سرانجام بی اعتقادی به نتیجه ای که از این آموزش ها حاصل می گردد.

یک علت دیگر را هم نباید از نظر دور داشت. مردم می بینند که با سابقه ای که دولت ها ایجاد کرده اند، تحصیل کرده خارج خیلی آسان تر می تواند شغل مناسب بگیرد و در مدارس ایران اگر کسی علامه هم بشود، او را چنان که باید قبول نخواهند داشت. بنابراین، می خواهند که فرزندشان از همان آغاز در محیطی درس بخواند که آینده اطمینان بخشی در برابرش قرار گیرد.

با این حال، اگر کسی از من بپرسد که بهتر است بچه در ایران درس بخواند یا در خارج از ایران، جواب درستی نخواهم داشت. هر یک از این دو راه عیب هایی دارد که به آنها اشاره کردیم. آدم می ماند معطل. من خودم نمی دانم که با بچه هایم چه بکنم. از یک سو نمی خواهم که آنها را در سن های پایین از ایران دور کنم، ولو توانایی مالی هم می داشتم که ندارم، و از سوی دیگر می بینم که عمرشان در این مدارس تلف می شود. بنابراین، اگر بگویم که حیران هستم و جوابی برای این سؤال ندارم، غلو نکرده ام.

اما در سن های بالاتر، مثلاً بعد از دوره متوسطه، من تردید نمی کنم که اگر کسی بتواند در یک دانشگاه خوب یک کشور جدی درس بخواند، ترجیح دارد. متأسفانه آموزش عالی در کشور ما بیش از حد پایبند ظواهر شده است و از اصل قضیه که یاد گرفتن باشد خبر چندانی نیست. بیشتر تکیه روی ساختمان است و باغ و دربان

و منشی و تلفن و سمینار و شبه کلاس‌هایی که [با] بی‌رمقی تشکیل می‌شود و ابداً در آخر سال کسی نمی‌پرسد که با گذشت یک سال عمر بر این دانشجو چه اضافه شده است.

بنابراین، تنها نتیجه قابل لمسی که از آموزش عالی گرفته می‌شود، همان گرفتن یک ورقه مدرک است که شخص می‌تواند به کمک آن در صورتی که پشت و پناه و زرنگی شخصی داشته باشد، شغلی به دست آورد و تازه بشود یک عضو کم‌وبیش عاطل اجتماع.

س. گروهی از صاحب‌نظران عقیده دارند که فرستادن جوانان ایرانی برای ادامه تحصیلات به غرب کار صحیحی نیست و استدلال آنها این است که وقتی فرهنگ در حال احتضار غرب در حل مسائل جامعه خود در مانده است، چگونه می‌تواند گره گشای مشکلات جامعه ما بشود. نظر جنابعالی در این مورد چیست؟

ج. گمان می‌کنم که باید میان فرهنگ غرب و دانش غرب تفاوتی قائل شد. دانش غرب در رشته‌های مختلف علم و فن هنوز در اوج است. در زمینه علوم انسانی نیز از غرب بیشتر از هر جای دیگر می‌شود چیز آموخت. آنچه جای حرف دارد، بعضی جنبه‌های فرهنگ و سبک زندگی غربی است که نشانه‌هایی از انحطاط از خود بروز می‌دهد، مثلاً گرایش زیاد به مادیگری، عنان گسیختگی جنسی، تمدن تولید و مصرف و نظایر اینها. اما در همین فرهنگ غرب جنبه‌های مثبت و روشن نیز هست. یک شرقی که با چشم باز به آن نگاه کند چیزهای بسیاری خواهد آموخت. اینکه ما می‌گوییم فرهنگ غرب در حال احتضار است و یا "فرهنگ غرب از حل مسائل خود عاجز مانده"، این را نیز ما از خود غربی‌ها یاد گرفته‌ایم. یکی از مثبت‌ترین جنبه‌های فرهنگ غرب آن است که توانسته است لاقلاً در سطح نخبه‌ها نسبت به ضعف‌ها و عیب‌های خود آگاه بماند و از انتقاد کردن از خود نترسد. چندجانبگی و غنا و ژرف‌بینی‌ای که در فرهنگ غرب هست در تاریخ فرهنگ جهان نظیری نداشته است. ایراد بزرگی که می‌شود به فرهنگ غرب گرفت آن است که در مجموع جنبه انسانی آن ضعیف است و آن هم شاید علتش این باشد که هوش زیاد و انسانیت و مردمی غالباً آیشان چنان که باید به یک جو نمی‌رفته است.

دو نیمه تاریخ و روشن فرهنگ غرب، بسته به اینکه خود را با کدام یک آن آشنا

کنیم، می‌تواند نتیجه خوب بدهد. باید. برای طبایعی که پایه محکم تربیتی و فرهنگی ندارند و در سطح با فرهنگ غرب روبه‌رو می‌شوند، خطر فساد روحی کم نیست. نمونه‌اش بعضی از این “تکنوکرات”‌های بی‌قلب هستند که در کشورهای شرقی پراکنده می‌باشند و رونق کار خود را در گرو بی‌خبری و بدبختی مردم خود می‌بینند.

من اگر به نوجوانی برمی‌گشتم و می‌بایست از نو درس بخوانم، ترجیح می‌دادم که مثلاً در کشوری مثل ژاپن تحصیل دانشگاهی کنم. دانشگاه‌های ژاپن و اجتماع ژاپن همه محاسن کشورهای غربی را دارند، به اضافه بعضی محاسن شرقی و آنچه خاص مردم ژاپن است که می‌تواند سرمشق خوبی از جدی بودن و نظم و دقت و قناعت به ما بدهد. در دیداری که اخیراً از کشور ژاپن داشتم، در ملاقات‌هایی که پیش آمد، به مقامات فرهنگی و آموزشی ژاپن پیشنهاد کردم که دانشگاهی به زبان انگلیسی ایجاد کنند که هم ژاپنی‌ها و هم خارجی‌ها بتوانند در آن درس بخوانند و یقین داشته باشند که از جانب کشورهای دنیای سوم از آن استقبال زیاد خواهد شد و این کار برای حیثیت و اعتبار ژاپن، که اکنون بیشتر به عنوان یک کشور “سوداگر” معروف است، مفید خواهد گشت.

س. به نظر شما بحران‌های دانشگاهی که اکنون تقریباً تمام کشورهای دنیا با آن روبه‌رو هستند معلول چه عواملی است؟

ج. موضوع برمی‌گردد به بحران فرهنگ و اینکه علم با همه پیشرفت‌هایی که کرده است و تمدن با همه آرایش‌های ظاهریش نتوانسته است بشر را به جانب خیر و صلاح سوق بدهد و از بیدادگری‌های موجود دور نگه دارد. جوان‌ها دیگر پرورده فرهنگی نیستند که آنها را به اطاعت فرا می‌خواند. روح حساس و سرکش دارند و چون هنوز آلودگی‌های زندگی دامن آنها را نگرفته است، آزادتر و آزاده‌تر می‌اندیشند و آسان‌تر می‌توانند به آنچه را که ناروا می‌بینند اعتراض کنند. دانشگاه چون مرکز آموختن و قرارگاه دانش بشری است، تأثیرپذیرتر از سازمان‌های دیگر است و در آنجا بیش از جاهای دیگر این توقع می‌رود که فاصله میان حرف و عمل، ادعا و واقعیت، قلب و اصل، علم و اخلاق و سیاست و مردمی تا این حد زیاد نباشد. من خیال می‌کنم که ناآرامی جوان‌ها در همه کشورها کم‌وبیش از این سرچشمه آب می‌خورد. ممکن است آنها بهانه‌های دیگری پیش آورند و یا گاهی دستخوش افراط‌کاری و تحریک بشوند، ولی اصل موضوع این است.

س. کمی هم دربارهٔ عشق صحبت کنید. بی‌تردید عشق از موضوعاتی است که از آغاز زندگی بشر مورد توجه بوده است.

ج. عشق خواستن بیش از حد است، خواستن چیزی را و جز آن نخواستن و آن را محور وجود و تکیه‌گاه و آرام جان خود قرار دادن. عشق‌ها فرق می‌کند: عشق حقیقی، عشق مجازی، عشق معنوی، عشق جسمانی، عشق به انسانیت، به خدا و به پیر و مراد و غیره. ولی همه باز می‌گردد به این اصل که کسی طالب وابسته کردن وجود خود به وجود دیگری است که این وجود ممکن است حقیقی یا خیالی، جسمانی یا معنوی باشد. انسان در تنهایی و بی‌کسی خود خود را ناقص می‌بیند و طالب دست یافتن به کمال شکفتن وجود خویش است. این مسئله بسط دادن و ایجاد تحرک در درون جزو ذات بشر و مقصود زندگی اوست. اینکه می‌گوییم طالب بر شدن است، منظور همین است و اینکه مولوی می‌گفت “باز جوید روزگار وصل خویش”، باز اشاره به همین داشته است و حتی تعبیر فروید از عشق، اگر فاصلهٔ میان جسم و روح را از میان برداریم، به همین معنی نزدیک می‌شود. ما می‌خواهیم وجود خود را بشکفانیم، هستهٔ درونی خود را به حد اعلا به انفجار آوریم—تأحدی مانند شکفتن اتم—و بر اثر نیروی آزاد شده از آن، خود را در فضایی خیلی پهناتر از آنچه در فضای محدود زندگی میسر است، به جولان افکنیم. بر اثر این نیروی آزاد شده است که ناممکن‌ها ممکن می‌نماید و مثلاً فرهاد به کوه کنی می‌افتد و مجنون بیابان گرد می‌شود و مولانا می‌گوید که “کوه در رقص آمد و چالاک شد” و یک ترسو به جسور تبدیل می‌گردد و یک لخبند و یک نگاه می‌تواند مسیر زندگی کسی را عوض کند. همهٔ ما طالب عشق (یعنی انفجار این هستهٔ درونی) هستیم. می‌خواهیم به کمک آن متداول‌ها را از میان برداریم، حتی محدوده‌های تحمیل‌شده از جانب طبیعت را برهم زنیم. ولی همه این توفیق را نمی‌یابند، زیرا باید در معرض اوضاع و احوالی مساعد که گاهی جنبهٔ اتفاقی نیز می‌یابند قرار گرفت. این زمینه غالباً از برخورد دو انسان به دست می‌آید که مانند کاه و کهربا یکدیگر را می‌ربایند و از برخورد وجودشان جرقه حادث می‌شود.

من خیال می‌کنم که این حالت برای هر کسی پیش می‌آید. منتهی درجه و طول زمانی‌اش فرق می‌کند. گاهی چند لحظه، گاهی چند ساعت و گاهی خیلی درازتر، بسته به آن است که شخص چقدر قادر باشد که این حدت درونی را در خود بپروراند. به قول حافظ:

جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت

جاودان کسی نشنیدیم که در کار بماند

و اینکه ما به مستی پناه می‌بریم—در ادبیات ما، مستی و خلسه تا اندازه‌ای همخانه و همزاد عشق‌شناخته شده‌اند—برای مساعد کردن درون به منظور رها شدن این نیروست. زیرا مستی شور درونی را موجب می‌شود و پرده‌های حجت و احتیاط را می‌برد. فرق نمی‌کند که این مستی از چه باشد، از شراب، از زیبایی، از موسیقی و یا هر چه دیگر از این نوع. بودلر در قطعهٔ خود، “مست شوید،” گمان می‌کنم که دانسته یا ندانسته با همین معنی سروکار دارد که می‌گوید

باید همیشه مست بود،
همه‌چیز در این است.
یگانه مطلب این است

...

از چه؟
از شراب، از شعر، از تقوا، هر گونه که دلخواه شماست،
اما مست شوید^{۱۰}

اشاره‌های مکرر مولانا و حافظ و عرفای دیگر نیز به این معنی از همین انگیزه آب می‌خورد.

س. روابط دختر و پسر را خصوصاً در محیط آموزشی چگونه می‌بینید؟

ج. از باطنش اطلاع چندانی ندارم. ظاهرش بد نیست. زمانی که من خودم به دانشکدهٔ حقوق می‌رفتم (سال ۱۳۲۶)، فقط چهار دختر توی کلاس ما بودند، در برابر چند صد پسر. اکنون دانشگاه تهران موج می‌زند از دختر. حضور زن، در هر جا باشد، محیط را تلطیف می‌کند. اگر بخواهیم برای جامعهٔ متمدن علامت‌هایی بشماریم، به نظر من بارزترین آن مقدار حضور زن و نوع حضور در اجتماع است. من امیدوارم که پسرهای دخترهای امروز در میان غوغا و دود و در سموم سرمشق ابتذال و وقاحتی که از “رسانه‌های گروهی” متصاعد می‌شود، هنوز فراموش نکرده باشند که عاشق بشوند. عشق مقداری لطافت روح، معصومیت و شجاعت می‌خواهد که در دنیای امروز و به‌خصوص مشرق‌زمین رو به کاهش دارد. لازمهٔ عشق اطمینان به برد مطلق است و

^{۱۰} شارل پی بر بودلر، *ملال پاریس و برگزیده‌ای از گل‌های بدی*، ترجمهٔ محمدعلی اسلامی ندوشن (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱)، ۲۹.

حال آنکه در جامعه کنونی هر کس هرچه داشت خیال می کند که این درست همان
است که داشتن حاکی از غبن است و چشمش به دنبال دیگرش می دود.