

“A Kind Person Was in My House” Ferdowsi's Beardless kind man or woman? Gender-based reading of Bijan and Manijeh's Introduction in Al-Shahnameh

Vol. 13, No. 1, Tome 67
pp. 557-596
March & April 2022

Somayyeh Al-Sadat Tabatabaei*

Abstract

The author of the present article applies the "cultural turn" approach in translation studies to find out why Qavam Al-Din Bundāri, in the seventh century AH, when translating the phrase: "یکی مهربان بودم اندر سرای" From Ferdowsi's Shahnameh, chose equivalent of the word "مهربان" as "الغلام"? Because the text of Shahnameh is devoid of signs that clarify the gender of "مهربان", so there is a hypertextual reason for thinking this word as masculine. An analysis of desire pattern and sexual mechanism in the age of the translator, also its before and after, show that the male actor / subject has in mind in his sexual act, at the same time, two active / objects: (non) masculine and feminine actionable. In other words, unlike the contemporary sexual desire pattern, based on heterosexuality and the male-female duality, in that period in addition to mentioned duality, the dual presence of male- (non) male is also evident in sexual behavior. A search of written and non-written works, such as surviving drawings from predecessors, reveals that the (non) masculine object includes: beardless boy, effeminate man, sodomy and non-testicle. Due to the actions attributed to "مهربان" in the text of Shahnameh, Bondary chooses "الغلام" as the equivalent of "مهربان" among these interpretation. Thus this selection is rooted in the pattern of sexual desire of the source community, not the equivalence of two words in the source and target languages.

Keywords: Al- Shahnameh, Bundāri, Translation studies, Cultural turn, Sexuality, Male desire object

Received: 2 February 2021
Received in revised form: 9 April 2021
Accepted: 7 May 2021

* Corresponding Author: Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Kowsar University of Bojnord, Bojnord, Iran; E-mail: sst1363@kub.ac.ir,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000000324533832>

1. Introduction

Qavam al-Din Fatah ibn Ali Bundāri (634-586 AH) was the first to translate the Shahnameh into Arabic by order of the ruler of Damascus, Abu al-Fatah Isa ibn Abu Bakr. After attending the court of Abu al-Fatah, he presented the Shahnameh to him and the Kurdish ruler of Damascus asked him to translate this work into Arabic so that everyone, Arabs and non-Arabs, could use it. Hence, Bundāri begins the translation in the first Jamadi of the year 620 AH and ends it in Shawwal 621 AH. Al-Shahnameh has a high position in the Shahnameh research due to its antiquity and the manuscripts that the translator had at his disposal. But it should not be assumed that Bundāri translated the entire Shahnameh. Because he only returned two-thirds of it. The story of testing the sons of Fereydūn, the magic that the king of Yemen does in the work of Fereydūn's children, the killing of white demon by Rostam, Zal's advice to Rostam in the story of Rostam and Esfandiar is one of the deleted parts of the translation. In addition, he does not translate most of the prefaces of the Shahnameh; For example, he did not translate the preface of Sohrab's story, but he has translated the preface of Bijan and Manijeh's story. Ferdowsi has said in this introduction:

بدان تنگی اندر بجستم ز جای یکی مهربان بودم اندر سرای

Undoubtedly, many readers consider Ferdowsi's kind woman to be the source of his soul; Not only inexperienced readers but also experts think so. For example, Kazazi says: "... a beautiful kind wife came to the garden to hear her husband's voice ..." and Dick Davis examines the links between the preface and the text of the story of Bijan and Manijeh and He concludes: "Both, In the introduction and in the text of the story, women in love help sad and gloomy men"; But Bundāri, contrary to this common perception, considers "مهربان" to be masculine and therefore says: «... فَصَحْتُ بِالْغُلَامِ» [I called the Qolam].

Research Question

In this article the researcher does not intend, based on the linguistic approach in translation studies, to measure the equivalence of the words "الغلام" and "مهربان" with each other, and finally to consider the translation of Bundāri incorrect; Rather, she wants to point to the non-linguistic context of the text with the help of cultural studies, as a new approach to research translation, and answer the question: why Bundāri considers "مهربان" to be masculine?

The author thinks that this choice of translator has a hypertextual reason; The reason that should appear in the pattern of sexual desire of that time. Choose "الغلام" as "مهربان" equivalent can indicate the masculine object of desire in seventh-century sexuality. Therefore, to answer this question, one must go beyond the text-based study of translation and study the sexuality of the translator community, which, of course, is a very difficult task.

2. Literature Review

According to the history of translation studies, the background of these studies can be divided into three periods: "pre-linguistic", "linguistic" and "post-linguistic". The first period begins in the first century BC and continues until the emergence of linguistic theories in translation studies. The second period begins in the fifties with the emergence of linguistic theories in translation and lasts until the dawn of cultural theories in it. During this period, the unit of translation evaluation changes from word to text, and in the second half of it, with the functional theories, the ground is prepared for the beginning of the third period of translation studies: post-linguistic period or culture studies in translation-research. Cultural turn is a term that refers to the connection between translation studies and cultural studies. The term was first used in the introduction to the book *Translation, History and Culture* in 1990. The purpose of Bassnett and Lefebvre, the editors of the series, was to use this interpretation to explain an important

development that changed the translation of a research from a textual to a culture-oriented approach. The most important achievement of this turn can be summarized as follows: the unit of evaluation of translation is no longer the text but culture, and the concept of balance / equivalence is evaluated not at the level of words but at the level of role and function of the translated text in the target culture. Thus, in studying the Al-Shahnameh, instead of comparing it with the Shahnameh, one can look at it from the perspective of culture and ask: Why and for what purpose was the Shahnameh translated into Arabic? If the customer is already familiar with the Shahnameh, then the purpose should not be merely to exchange information; Is it an intention to spread cultural capital? But to answer this question, we must first know whether the Shahnameh was seen as a cultural capital? If yes; For which people, Arabs or non-Arabs? Why was the Shahnameh not accepted in Arabic-Islamic culture? And .. . In this article, among the numerous cultural questions, only one question is considered, and that is the reason for "مهربان" return to "الغلام".

3. Methodology

In this research, the author has used the cultural-oriented approach in the study of Bondari translation and text / document analysis method. The brief explanation clearly shows that the research translation of this paper does not rely solely on a linguistic approach; Rather, it is based on gender studies, as a branch of cultural research. Drawing a pattern of sexuality requires an analysis of all the texts that reflect the sexual behavior of society. It is worth noting that the text has a broad meaning here. Contrary to what may come to mind at first glance, the text is not meant in its biblical sense, which includes only the text; Because according to the semiotic approach, in addition to writing, it also learns unwritten text, or in Bart's words, "illegible writing". Hence, drawings and paintings are among the texts in which the researcher has looked at the historical document with socio-cultural implications.

4. Results

An analysis of the meaning of "مهربان" and "الغلام" in the ancient Persian and Arabic dictionaries does not explain why Bandari chose "الغلام" as the equivalent of "مهربان"; Because the word مهربان/kind refers to both men and women. It may be thought that Ferdowsi's description of "مهربان" is the reason for this choice: tall like a cypress, beautiful like the moon and an idol. But this assumption is incorrect; Because the study of Shahnameh shows that these similes, in addition to men, have also been used to describe women. If we place these words in the model that Eugene Naida presents to explain the translation process we get the following diagram:



Decoding: A lover who brings wine in the middle of the night; [Satisfies the heart of the poet; plays harps] and tells the story.

Coding: Examining who is responsible for performing these functions in the destination culture.

5. Conclusion

Al-Shahnameh, like any other translated text, was born in the context of culture. One of the influential components of culture in shaping Al-Shahnameh is the sexuality of the translator community. Bundāri, when he wants to translate the word "مهربان", contrary to the common approach among translators, ignores the issue of value and replaces the word "مهربان"

with "الغلام". The reason for this replacement is the pattern of sexual desire in the destination society. On the one hand, the translator chooses the word "الغلام" based on what Ferdowsi has said about "مهربان", and on the other hand, according to the pattern he has in mind of sexual practice. This word refers to boy that is, next to the feminine, object of masculine desire. The selection of "الغلام", in addition to accepting male homosexuality in the destination community, also indicates its preference; Because the text is free of signs that indicate a kind gender. The close connection between culture and translation helps us to understand the reason for the selection and placement of "الغلام"; but this is one side of the story; Because this substitution can help researchers in the field of sexuality to draw a true picture of the pattern of sexual desire in that period.



دوماهنامه بین‌المللی

۱۳، ش ۱ (پیاپی ۶۷) فروردین و اردیبهشت ۱۴۰۱، صص ۵۵۷-۵۹۶

مقاله پژوهشی

<http://dori.net/dor/20.1001.1.23223081.1401.0.0.34.6>

«یکی مهربان بودم اندر سرای»

مهربان بی‌ریش فردوسی مرد یا زن؟

(خوانشی جنسیتی از دیباجة بیژن و منیژه در شاهنامه)

سمیه‌السادات طباطبائی*

استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴

چکیده

نگارنده مقاله پیش‌رو رهیافت «چرخش فرهنگی» را در مطالعات ترجمه به‌کار می‌بندد تا دریابد چرا قوم‌الدین بُنداری، در سده هفتم هجری، هنگام برگردان مصراع «یکی مهربان بودم اندر سرای» برابرهای واژه «مهربان» را «الغلام» برمی‌گزیند. از آنجا که متن شاهنامه عاری از نشانه‌ای است که جنسیت «مهربان» را روشن سازد پس مذکر پنداشتن «مهربان» دلیلی فرامتنی دارد. واکاوی الگوی میل و کردوکار جنسی در عصر مترجم، و نیز پیش و پس از آن، نشان می‌دهد که کنش‌مند/سوژه مذکر در کردار جنسی خود، همزمان به دو کنش‌پذیر/ابژه نظر داشته است: کنش‌پذیر (نا)مذکر و کنش‌پذیر مؤنث. به دیگر بیان برخلاف الگوی میل جنسی معاصر که بر دگرجنس‌خواهی و دوگانۀ مذکر - مؤنث استوار است در آن دوره، افزون‌بر دوگانۀ یادشده، حضور دوگانۀ مذکر - (نا)مذکر نیز در کردار جنسی هویداست. کاوش در منابع نوشتاری و نانوشته‌ای، همچون نگاره‌های برجامانده از پیشینیان، آشکار می‌سازد که ابژه (نا)مذکر امر، مخنث، مأبون و خصی/خواجه را دربر می‌گیرد که از این میان بنداری به‌سبب کنش‌هایی که در متن شاهنامه به «مهربان» نسبت داده شده، الغلام/امرد را همچون معادلی برای «مهربان» برمی‌گزیند. بدین ترتیب این گزینش نه در هم‌ارزی دو واژه در زبان‌های مبدأ و مقصد که در الگوی میل جنسی جامعه مقصد ریشه دارد.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، قوام‌الدین بُنداری، مطالعات ترجمه، چرخش فرهنگی، سکسوالیته، ابژه میل مذکر.

E-mail: sst1363@kub.ac.ir

* نویسنده مسئول مقاله:

این پژوهش از طرف دانشگاه کوثر بجنورد با شماره قرارداد NO. 9807101618 حمایت شده است.

۱. مقدمه

با نگاهی به تاریخچه مطالعات ترجمه می‌توان پیشینه این مطالعات را به سه دوره «پیشازبانی»، «زبانی» و «پسازبانی» تقسیم کرد. دوره نخست از سده اول پیش از میلاد آغاز و تا ظهور نظریه‌های زبان‌شناختی در مطالعات ترجمه ادامه می‌یابد. ترجمه لفظ به لفظ مهم‌ترین موضوع این دوره است. دوره دوم از دهه ۱۹۵۰ میلادی و با ظهور نظریه‌های زبان‌شناختی در ترجمه شروع و تا طلوع نظریه‌های فرهنگی در آن به درازا می‌کشد. در این بازه واحد ارزیابی ترجمه از واژه به متن تغییر می‌کند و در نیمه دوم آن با ظهور نظریه‌های نقش‌گرا^۱ زمینه برای آغاز دوره سوم مطالعات ترجمه فراهم می‌شود: دوره پسازبانی یا مطالعات فرهنگ در ترجمه‌پژوهی. چرخش فرهنگی^۲ اصطلاحی است که از پیوند میان مطالعات ترجمه و مطالعات فرهنگی حکایت می‌کند. این اصطلاح برای نخستین بار در سال ۱۹۹۰م در مقدمه کتاب ترجمه، تاریخ و فرهنگ به کار رفت. هدف بسنت و لفور، ویراستاران مقالات این مجموعه، از کاربری این تعبیر تبیین دگرگونی شگرفی بود که ترجمه‌پژوهی را از رویکرد متن‌مدار به فرهنگ‌محور تغییر داد. این تحول که از مطالعات ترجمه یک میان‌رشته ساخت در دهه ۱۹۸۰ میلادی ریشه دارد؛ در آرای پیروان نظام چندگانه اوان زهر، مکتب دستکاری، نظریه اسکوپوس و رهیافت نقش‌گرای آن، نظریه کنش ترجمانی و نیز رویکرد آدم‌خوارانه. هریک از این رهیافت‌ها در پیدایش چرخش فرهنگی دهه ۱۹۹۰ نقش داشتند (برای آگاهی از نقش‌آفرینی هر کدام نک: لفور و همکاران، ۱۹۹۶، ترجمه بلوری، ۱۳۹۲، صص. ۷۱-۱۱۸). می‌توان مهم‌ترین دستاورد این چرخش را چنین خلاصه کرد: دیگر واحد ارزیابی ترجمه نه متن که فرهنگ است و مفهوم تعادل/هم‌ارزی نه در سطح واژگان، بلکه در سطح نقش و خویشکاری متن ترجمه در فرهنگ مقصد ارزیابی می‌شود، زیرا ترجمه نه برگردان متنی از زبان مبدأ به زبان مقصد بلکه بازنویسی متن مبدأ است در شرایط فرهنگی جدید؛ آن‌سان که فرهنگ در پیدایش متن مبدأ نقش‌آفرین است در شکل‌دهی به متن ترجمه نیز دست دارد. بر این اساس اگر قوام‌الدین بنداری^۳ (۵۸۶-۶۳۴ق)، در نیمه نخست سده هفتم هجری، *شاهنامه* را به عربی برمی‌گرداند باید از خود پرسید: برگردان *شاهنامه* به عربی چرا و با چه هدفی انجام گرفته است؟ اگر سفارش‌دهنده، ابوالفتح عیسی حاکم کردتبار دمشق، از پیش با *شاهنامه* آشنا بوده است پس

هدف نباید صرفاً تبادل معلومات بوده باشد؛ آیا قصد اشاعه سرمایه فرهنگی است؟ ولی برای پاسخ بدین پرسش نخست باید دانست که آیا در شاهنامه همچون سرمایه فرهنگی نگریده می‌شد؟ اگر آری؛ در چشم کدام قوم، عرب یا عجم؟ چرا شاهنامه در فرهنگ عربی - اسلامی پذیرفته نشد؟ و... در این جستار از میان پرسش‌های پرشمار فرهنگی تنها یک پرسش مدنظر است و آن علت برگردان **مهربان** است به **الغلام**. فردوسی در دیباجة داستان رستم و سهراب می‌سراید:

بدان تنگی اندر بجستم ز جای یکی مهربان بودم اندر سرای

و بنداری در برگردان عربی می‌گوید: «... فَصَحْتُ بِالْغَلَامِ» [غلام را به آواز بلند خواندم]. پژوهنده در این جستار بر آن نیست که، همسو با رویکرد زبان‌محور در مطالعات ترجمه، هم‌ارزی دو واژه غلام و مهربان را با یکدیگر بسنجد و دست‌آخر برگردان بنداری را نادرست بشمارد؛ بلکه می‌خواهد به یاری مطالعات فرهنگی، همچون رهیافتی نو در ترجمه‌پژوهی، بر بافت غیرزبانی متن انگشت نهد و به این پرسش پاسخ دهد که چرا بنداری **مهربان** را مذکر می‌شناسد؟ نویسنده گمان می‌کند که این گزینش مترجم دلیل فرامتنی دارد؛ دلیلی که باید در الگوی میل جنسی آن روزگار نشانش را جست. برگردان مهربان به غلام می‌تواند از حضور ابژه مذکر میل^۵ در سکسوالیته سده هفتم حکایت کند. بنابراین برای پاسخ به این پرسش باید از بررسی متن‌محور ترجمه فراتر رفت و به مطالعه رفتار و کردوکار جنسی جامعه مترجم روی آورد که البته این کاری است بس دشوار.

نویسنده در نوشتار پیش‌رو از رویکرد فرهنگ‌مدار در بررسی ترجمه بنداری و روش تحلیل متن/سند یاری گرفته است. مختصر توضیح بیان‌شده به نیکی نشان می‌دهد که ترجمه‌پژوهی این جستار صرفاً بر رهیافت زبان‌شناختی تکیه ندارد؛ بلکه بر مطالعات جنسیت، همچون شاخه‌ای از فرهنگ‌پژوهی، استوار است. ترسیم الگوی سکسوالیته نیازمند واکاوی تمام متونی است که رفتار جنسی جامعه را باز می‌تابانند. گفتنی است که متن در اینجا مفهومی گسترده دارد. برخلاف آنچه که در نگاه نخست به ذهن می‌رسد متن در معنای انجیلی آن، که صرفاً نوشتار را شامل می‌شود، مراد نیست؛ چراکه مطابق با رهیافت نشانه‌شناختی افزون بر نوشتار متن نانوشته‌ای، و یا به تعبیر بارت «نوشتار ناخوانا» (نجومیان، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۸) را هم فرا می‌گیرد. از این‌رو نقش‌ها و نقاشی‌ها نیز از جمله متونی هستند که پژوهشگر در آن به

چشم سندی تاریخی با دلالت‌های فرهنگی - اجتماعی نگریسته است. به‌طور خلاصه انجام این جستار مراحل زیر را پشت سر می‌نهد:

۱. گردآوری روایت‌های گوناگون از دیباچه بیژن و منیژه که تصحیح جلال خالقی مطلق در این باره راهگشاست؛

۲. گردآوری روایت‌های موجود از ترجمه بنداری که در این مورد نیز تصحیح عزام کار را آسان می‌کند، زیرا با تکیه بر نسخه‌های موجود انجام گرفته است؛

۳. واری دیباچه یادشده که آیا اشاره پیدا یا پنهان به جنسیت مهربان دارد یا نه. در این گام لازم است دانسته شود زیباشناسی مذکر و مؤنث از نگاه فردوسی همسان است یا متفاوت. برای دریافتن این مهم توصیفات در پیوند با چند مرد و زن شاهنامه گرد آمده و با بررسی آن‌ها اندیشه زیباشناسانه شاعر روشن می‌شود؛

۴. ترسیم الگوی رفتار جنسی. باید خاطرنشان کرد که از میان سویه‌های پرشمار رفتار جنسی تنها ابژه میل مذکر مقصود است و تمایزی که میان مذکر بودن^۶ و مرد بودن^۷ وجود دارد. همان‌طور که گذشت برای تبیین این الگو بازنمایی مذکرخواهی را در متون جسته و سازوکارش را براساس یافته‌ها تحلیل خواهم کرد. یادآوری دو نکته درباره پیکره متنی این جستار لازم است: نخست اینکه گرچه بنداری در سال ۶۲۰-۶۲۱ ق شاهنامه را ترجمه کرده است، ولی منابع بررسی‌شده تنها از آن سده هفتم نیستند؛ پیش و پس از این دوره را هم شامل می‌شوند. زیرا سده هفتم در دورانی جای می‌گیرد که از آن به‌نام دوره کلاسیک یاد می‌شود. آن‌گونه که در بخش چهارچوب نظری خواهد آمد سکسوالیته در این دوران از پارادایم واحدی پیروی می‌کند و از این‌رو الگویی را که متون پیش و پس از سده هفتم بازنمایی می‌کنند می‌توان در باب جامعه این قرن نیز صادق دانست. دوم آنکه منابع نوشتاری جسته‌شده از حوزه‌های گوناگون‌اند؛ از ادبیات و تاریخ گرفته تا طب و جغرافیا؛ چراکه هر یک گوشه‌ای از کردوکار جنسی جامعه خود را بازتاب می‌دهند.

۲. پیشینه پژوهش

نویسنده آثار در پیوند با شاهنامه را برای یافتن اثری مرتبط با ترجمه بنداری و نیز مهربان در

سروده فردوسی بررسی شده است. پژوهش‌های مرتبط با موضوع نخست همگی به معرفی اجمالی ترجمه بنداری و نقش آن در شاهنامه‌پژوهی پرداخته‌اند. از این شمارست «جستار شناخت ترجمه بنداری و تأثیر آن در حل مشکلات شاهنامه» به قلم عزیزالله جوینی (۱۳۷۴، صص. ۱۰۳-۱۰۹)؛ «بنداری اصفهانی و ترجمه شاهنامه» به خامه محمد فشارکی (۱۳۷۹، صص. ۵۱-۶۴). آن‌طور که اشاره شد این پژوهش‌ها از دریچه شاهنامه‌پژوهی به شاهنامه می‌نگرند نه ترجمه‌پژوهی. درباره موضوع دوم دو مقاله یافت شد: «یکی مهربان بودم اندر سرای ... فردوسی ... و آن زن که بود؟» اثر کتایون مزداپور (۱۳۶۵، صص. ۵۵۱-۵۵۶). وی مهربان فردوسی را زن می‌داند؛ و مقاله «گوسان یا مهربان» نوشته مصطفی جیحونی (۱۳۷۲، صص. ۱۹-۴۰). پژوهنده باور دارد که مهربان در برخی ابیات شاهنامه، و ازجمله در بیت یادشده، به معنای گوسان/ خنیاگر است. یک جستار دیگر نیز در این باره سودمند است و آن: «مهربانان انتقال‌دهندگان سنت و فرهنگ ملی ایرانی به دوره اسلامی» پژوهش بیژن ظهیری (۱۳۹۳، صص. ۲۹-۵۴). نویسنده فرضیه‌ای را طرح می‌کند با این مضمون که گوسان‌ها و مهربانان، هردو، خنیاگران افسانه‌ها و حماسه‌های ملی ایرانیان بوده‌اند با این تفاوت که گوسان‌ها، مرد و مهربانان، زن هستند. با این توضیحات روشن می‌شود که تاکنون برگردان دیباچه بیژن و منیژه، خاصه بیت مذکور، از نگاه مطالعه تمایلات جنسی بررسی نشده است. درباره کردوکار جنسی در دوره کلاسیک دو کتاب به زبان فارسی نوشته شده است؛ یکی شاهدبازی در ادبیات فارسی، نگارش سیروس شمیسا و دیگری تاریخ بدن در ادبیات از آن سیدمهدی زرقانی. درباره اثر نخست باید گفت که تنها چهار صفحه از آن به شاهدبازی در ادبیات عربی اختصاص دارد و نویسنده در این چهار صفحه از یادکرد چند حکایت و چند بیت شعر پیش‌تر نرفته است و دیگری گرچه به تفصیل به معشوق مذکر پرداخته، ولی رویکردی که در پرداختن به موضوع درپیش گرفته با رهیافت این جستار متفاوت است؛ چراکه پژوهشگر به معشوق مذکر عرفانی، منزه از شائبه‌های جسمانی، نظر دارد، حال آنکه پژوهش پیش‌رو به ابژه مذکر میل در رابطه جنسی مذکر - مذکر می‌پردازد و می‌کوشد سازوکار این عشق‌ورزی تنانه را ترسیم کند.

۳. ترجمه‌پژوهی و مطالعات فرهنگی

ترجمه‌پژوهی رشته‌ای است تقریباً نوظهور. این اصطلاح را، در ۱۹۷۲، برای نخستین بار و هم‌زمان ژان رنه لادمیرال در رسالهٔ دکترای خود در فرانسه و برایان هریس در یک مقاله در کانادا به‌کار بردند (ریکور، ۲۰۰۴، ترجمهٔ کاشیگر، ۱۳۹۱، ص. ۹). ترجمه‌پژوهی دانشی است که فرایند شناختی را بررسی می‌کند که با هر بازنمایی گفتاری، نوشتاری یا حرکتی بیان اندیشه‌ای از یک زبان در زبان دیگر همراه است. ازاین‌رو ترجمه‌پژوهی میان‌رشته‌ای است که هم با زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی، فلسفه و ... در تعامل است و هم با عمل مشخصی که کنش ترجمه است. درپی چرخش فرهنگی در ترجمه‌پژوهی این میان‌رشته سوئی مطالعاتی تازه‌ای یافت: فرهنگ‌پژوهی. همان‌طور که گفته شد این چرخش با نام آندره لفور و سوزان بسنت گره خورده است. این دو در اثر مشترک خود به‌نام ترجمه، تاریخ و فرهنگ تمام رویکردهای زبان‌محور در مطالعات ترجمه را به‌چالش کشیده و بر این مهم انگشت گذاردند که هیچ یک از آن‌ها بدان زمینهٔ فرهنگی که آفرینندهٔ متن ترجمه است توجه نمی‌کنند. آن دو در اثر یادشده چرخشی را در ترجمه‌پژوهی نوید می‌دهند که درپی آن ترجمه از به‌مثابهٔ «متن» به ترجمه به‌مثابهٔ «فرهنگ» تعریف خواهد شد. «هر قدمی در فرایند ترجمه، از انتخاب متون بیگانه گرفته تا تحقق استراتژی‌های ترجمه در ویرایش، بازنگری و خوانش ترجمه‌ها، متأثر از ارزش‌های بی‌شمار فرهنگی است که همواره در نظامی سلسله‌مراتبی در زبان مقصد در کاراند» (بسنت و لفور، ۱۹۹۸، ترجمهٔ مرادیانی، ۱۳۹۲، ص. ۲۱۶). درپی این رهیافت نظریه‌های زبان‌شناختی به حاشیه رانده شده و مطالعات ترجمه با مطالعات فرهنگی ازجمله مطالعات پسااستعماری، قومی - نژادی، جنسیتی، مردم‌شناختی، تحلیل گفتمان انتقادی و ... پیوند می‌خورد (برای مثال رک: ترکاشوند، ۱۳۹۵، صص. ۸۱-۱۰۱). اگر از این دیدگاه به برگردان بنداری بنگریم دیگر درپی درستی یا نادرستی انتخاب غلام نخواهیم بود بلکه می‌کوشیم دریابیم کدام عامل فرهنگی مترجم را به سوی این گزینه سوق داده است. چنانچه واژگان متن مبدأ و مقصد را در الگویی جای دهیم که یوجین نایدا برای تبیین فرایند ترجمه عرضه می‌کند (نک: بسنت، ۲۰۰۲، ترجمهٔ عبدالملک، ۲۰۱۲، ص. ۲۵) به چنین نموداری می‌رسیم:



رمزگشایی: یاری که نیمه شب بساط باده‌گساری را می‌گستراند؛ [کام دل شاعر را برمی‌آورد؛ چنگ می‌نوازد] و داستان می‌پردازد.
بازسازی: بررسی این مهم که در فرهنگ مقصد این کنش از چه کس[ان]ی سر می‌زند.

واکاوی معنای مهربان و الغلام در فرهنگ‌های کهن فارسی و عربی روشن نمی‌کند که چرا بنداری الغلام را معادل مهربان برمی‌گزیند؛ چراکه واژه مهربان، برخلاف آن دیگر، بر مرد و زن، هر دو، اطلاق می‌شود. شاید گمان شود آنچه فردوسی در پیوند با مهربان آورده بنداری را بدین سو کشانده است: سروئین، ماه‌روی، بت و مه. ولی این گمان نادرست است، زیرا بررسی *شاهنامه* نشان می‌دهد که این تشبیهات، افزون‌بر مردان، برای توصیف زنان نیز به‌کار رفته است.^۸ پس برای آنکه دریابیم در فرایند برگردان مهربان به الغلام چه رخ داده است باید هنجارهای حاکم بر تمایلات جنسی جامعه مترجم را بررسییم و اینجاست که ترجمه‌پژوهی با مطالعات جنسیت، همچون شاخه‌ای از مطالعات فرهنگی، پیوند می‌خورد.

مطالعات جنسیت یا همان سکسوالیته به این مهم می‌پردازد که کنش‌ها و کردارهای جنسی چگونه پدید آمده، بسط یافته و موجب می‌شود که فرد در خویشتن همچون سوژه یا ابژه جنسی بنگرد. فوکو که تاریخ چهار جلدی سکسوالیته را نگاشته است باور دارد که، برخلاف انگاره رایج، کردوکار جنسی پدیده‌ای ثابت و تحول‌ناپذیر نیست، بلکه در هر دوره تاریخی الگوی رفتار جنسی دگرگون می‌شود (Foucault, 1990, p. 4). فوکو از بیخ‌و‌بن پیوستگی رویدادهای تاریخ را نفی کرده و به جای آن بر گسست‌هایی اهتمام می‌ورزد که زاده تغییر نظام معرفتی حاکم بر هر دوره است. اگر همچون فوکو به جای دیدگاه خطی - تکاملی با نگاه گسسته به تاریخ جنسیت بنگریم باید روشن کنیم که کدامین دوره در این جستار موردنظر است. گفته شد که *الشاهنامه*، ترجمه عربی *شاهنامه*، در قرن هفتم هجری نوشته شده و این سده در

دوره‌ای جای می‌گیرد که آن را کلاسیک می‌نامیم؛ دورانی که از نخستین سده‌های اسلامی تا پیش از عصر نهضت، اواخر سده سیزدهم هجری، را شامل می‌شود. در طول این دوره، علی‌رغم دگرگونی‌های ریز و درشتی که گستره اسلامی از سر گذراند، ولی تحولات معرفتی چنان نیست که بتوان گفت گسست و تغییر الگوی معرفتی رخ داده است. ازاین‌رو می‌توان از رواج یک پارادایم جنسیتی در این دوره دم زد. این پارادایم سویه‌های پرشمار گوناگون دارد و از مهم‌ترین سویه‌های آن بررسی ابژه میل سوژگان در رابطه جنسی است. برای ترسیم این کردوکار چاره‌ای نیست جز بازگشت به متونی که آن را بازنمایی می‌کنند. واکاوی این متن‌ها از دریچه سکسوالیته روشن می‌کنند که در الگوی جنسی حاکم بر ذهن مردمان، کنش‌گر و کنش‌پذیر از کدام جنس‌اند و به کدام باید‌ها و نبایدها تن می‌دهند. نکته شایان اهتمام آنکه در مطالعات جنسیت هرگز از زاویه دینی به رفتارهای جنسی نگریسته نمی‌شود؛ بدین‌معنا که پژوهشگر این کردارها را به دو دسته شایست و ناشایست تقسیم نمی‌کند، چراکه می‌کوشد در گام نخست چگونگی و در گام بعد چرایی رفتارهای جنسی را دریابد.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. امرد، ابژه مذکر میل

«... روح پاسبان هرم غربی از آن زنی است برهنه با عورت عریان، دو گیسوی بافته و خلقتی زیبا. چون خواهد آدمی را بفریید می‌خندد و به سوی خود می‌کشاندش. اگر سر در پی او نهند کشته خواهند شد ... روح نگهبان هرم دیگر از آن نوحاسته‌ای است امرد،^۱ برهنه و زیبارخ که او نیز چنین کند» (ناشناس، ۱۹۸۶، ص. ۵۷). به نیکی روشن است که در این انگاره زن و امرد برهنه و زیبارو، هر دو، از کشش جنسی خود برای فریفتن رهگذران سود می‌جویند. نویسنده میان زن و امرد تفاوتی نمی‌گذارد. نمونه‌های این‌چنین، که آشکارا نشان می‌دهند زن و بی‌ریش هر دو ابژه‌های میل مذکرند، فراوان‌اند؛ از نظم گرفته

وَكُم غَاظَلْتُ غِزْلَانَا مِنْ النِّسْوَانِ وَالْمُؤَرَّرِ^۱

(الصفدی، ۲۰۰۰، ج. ۱۲/ص. ۱۱۲)

تا نثر: «هر کس که در امرد یا زن بنگرد شیطان او را در چشمش می‌آراید. ازاین‌رو می‌خواهد که دوباره در او بنگرد ...» (الخوارزمی، ۱۴۱۸، ص. ۲۲۳). از آنجا که کنش‌مند [فاعل]

در این متن و دیگر نمونه‌ها مذکر است می‌توان گفت که امرد و زن در کردار جنسی وی محل اهتمامند؛ مطلبی که جاحظ به‌روشنی از آن یاد می‌کند:

در میان زنان گاه کسانی را می‌یابی که [برای آمیزش] زنان را برمی‌گزینند و کسانی را می‌بینی که بر مردان دست می‌گذارند و نیز زنانی را که مطلوبشان را نزد خصیان می‌جویند. همچنین شماری میان این همه جمع کرده و هیچ فرقی نمی‌نهد ... در مردان نیز چنین است. مردان [برای آمیزش] مردان، زنان و خصیان را برمی‌گزینند ... (۱۴۲۴، ج. ۱/ص. ۱۱۰).

گرچه جاحظ در اینجا بدون جانبداری از مذکرخواهی مردان یاد می‌کند و مفاخره «أصحاب‌الغلمان» و «أصحاب‌الجواری»^۱ را می‌نگارد، ولی واکاوی متون نشان می‌دهد که در قبال این کردوکار دو رویکرد متضاد وجود داشته است: رویکرد موافق با امردخواهی و دیگری مخالف با آن. روشن است که مخالفان بر آموزه‌های اسلام انگشت‌گذاشته و از سیره نبوی و گفتار و کردار بزرگان شریعت یاری می‌گرفتند؛ آن‌گاه که پیامبر (ص)^۲ برنای خوب‌رو را پشت‌سر خود نشانده و می‌گوید داود را یک نگاه به گناه کشاند (ابن‌الجوزی، بی‌تا، ص. ۱۰۶) یا آنجا که نگریستن به ساده زیبارو، چه بیم فتنه رود یا نه، حرام می‌شود، زیرا نگاه کردن به امرد در حکم نگریستن به زن است (النووی، ۱۹۹۴، ص. ۲۶۵). هراس از لواط تا بدان‌جاست که آمیزش مقعدی با همسر لواط صغری نام گرفته و حرام خوانده می‌شود (الانصاری، ۱۹۸۷، ج. ۲/ص. ۲۳۰)، زیرا این کار زمینه‌ساز گرویدن به ابژه مذکر است (الغزی، ۲۰۱۱، ج. ۷/ص. ۱۰۱). گاه دامنه لواط آن‌چنان گسترده می‌شود که افزون‌بر آمیزش، نگاه کردن به امرد و روبوسی با او را هم دربرمی‌گیرد (الذهبی، بی‌تا، ص. ۵۸). متشرعان برای پرهیز دادن از این میل، از تفرین الهی یاد می‌کنند^۳ و نیز از عذاب الیم اخروی و مجازات سخت دنیوی (نک: الغزی، ۲۰۱۱، ج. ۷/ص. ۷۴) با این حال امرد ابژه میلی است پذیرفته‌شده. امردخواهان در برابر این یورش، سرسختانه از خود دفاع می‌کردند. دلایل آنان را در صواب امرددوستی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. استدلال [شبه]دینی: دلایل این رسته رنگ‌وبوی دینی دارند. مثلاً یحیی بن‌اکثم، قاضی القضاة مأمون، امردان را برمی‌گزیند، زیرا در بهشت غلمان کمر به خدمت مؤمنان بسته‌اند و از این‌رو وی آنچه را که در سرای دیگر رواست در این جهان برای خود جایز می‌شمرد (الرازی، ۲۰۰۴، ج. ۵/ص. ۱۰۷). در برتری ساده بی‌ریش همین بس که ملائکه بی‌ریش‌اند و در حدیث نبوی آمده «بهشتیان، امرد در آن قدم می‌نهند» (جاحظ، ۱۴۲۳، ص. ۱۶۸) با سیمایی به نکویی

یوسف (البیهقی، ۱۹۸۶، ص. ۲۴۵):

لو كان يرضى ربنا الله ما خلق الجنة للمرد^{۱۳}

(الثعالبی الف، بی‌تا، ص. ۱۸۳)

و نیز محمد^(ص) پروردگارش را در قامت امردی می‌بیند که جامه‌ای سبز در بر دارد (البیهقی، ۱۹۹۳، ج. ۲/ص. ۳۶۳).

۲. نکوهش زنان: امردوستان در دفاع از این گرایش زبان به مذمت زنان می‌گشایند. این سرزنش گاه ویژگی‌های بیولوژیک جنس مؤنث را نشانه می‌گیرد:

جعلت فداك ما اخترتک إلیا لأنک لا تحيض ولا تبيض^{۱۴}

(الثعالبی، ۲۰۰۰، ص. ۶۶)

و گاه از آنچه یاد می‌کند که در ادبیات دینی پربسامد است: از زنان باید پرهیخت، زیرا آنان دام‌های اهریمن‌اند؛ فتنگانی که زیان‌بارتر از آنان نیست و باشندگانی نیرنگ‌باز که در فریب‌کاری آموزگار شیطان‌اند (نک: الثعالبی الف، بی‌تا، صص. ۱۶۵-۱۶۷). گفتنی است که اینان بر مذمت مذکرخواهی در آموزه‌های دینی چشم می‌بندند و از این مهم یاد نمی‌کنند که بزرگان دین گاه بر مردان بیش از زنان تاخته‌اند؛ مثلاً ابوالسائب می‌گوید که یک امرد از هفتاد عذرا برای مرد پرهیزکار خطرناک‌تر است (ابن الجوزی، ۲۰۰۱، ص. ۲۴۴).

۳. دلایل پراکنده: «اصحاب‌الغلمان» جز آنچه که بیان شد دلایل دیگری هم داشتند که نمی‌توان تمام آن‌ها را زیر یک نام گرد آورد مانند آنچه که علی بن عبدالواحد، قاضی طرابلس، در ترجیح آمیزش با مردان در قیاس هم‌بستری با زنان می‌سراید (الصفدی، ۲۰۰۰، ج. ۲۱/ص. ۱۹۲) یا گفته‌ی والبه بن الحباب: «امرد در راه همسفر است و در شهر دوست؛ در گرفتاری یاور است و در باده‌نوشی ندیم. از این‌رو مایه‌ی انس است» (الغزولی، ۱۳۹۹، ص. ۲۴۶) و نیز اینکه زیبایی امرد اصل است و زیبایی زن فرع و از این‌روست که کنیزان رخت و آرایش غلامان را برمی‌گزینند تا مانندشان شوند (نک: أبو الفرج الأصفهانی، بی‌تا، ص. ۱۲۳). دلیل برخی دیگر آن است که معاشرت با امرد، برخلاف همسر، شکایت بردن به نزد قاضی، الزام به پرداخت نفقه و رعایت دیگر حقوق زن را به دنبال ندارد (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۳۲، ج. ۲/ص. ۸۶۹).

این دو رویکرد متضاد به کتاب‌های ادبی نیز راه یافته و برخی از ادیبان مجادله و مناظره میان امردخواه و زن‌خواه را نقل کرده‌اند و برخی دیگر هم، مدح غلمان و نیز ذم آنان را (نک:

الثعالبی الف، بی‌تا، صص. ۱۸۳- ۱۸۹؛ القیروانی، بی‌تا، ج. ۳/صص. ۷۸۵-۷۸۷). در ادامه با بررسی این یافته‌ها سازوکار امردوستی را ترسیم خواهیم کرد.

۲-۴. امرد تن‌فروش، مملوک و معشوق

گرچه آموزه‌های دینی مردان را نه تنها از هم‌آمیزی با مردان که از هر کنشی دالّ بر امردوستی باز می‌دارد با این حال کنش‌ورزان مذکر فارغ از بایدها و نبایدها آن که را می‌خواهند برمی‌گزینند. آثار در پیوند با حسبه از جمله منابعی هستند که بر وجود امردخواهی میان گذشتگان دلالت می‌کنند. مثلاً سنّامی در کتاب *نصاب الاحتساب بابی* را به «الاحتساب علی المخنث» و بابی دیگر را به «الاحتساب بسبب الغلمان» اختصاص داده است. علاوه بر این آنچه که آفرینندگان گلچین‌های ادبی در ذیل عنوان الغزل المذکر، نعت الغلمان، ذکر عشاق الغلمان و اخبار أصحاب الغلمان آورده‌اند به خوبی از این واقعیت حکایت می‌کند (نک: الأنطاکي، ۱۹۹۳، ج. ۲/صص. ۹۸-۵۴؛ الغزولی، ۱۳۹۹: باب بیست و سوم: فی الغلمان؛ البغدادی، ۱۴۱۷، ج. ۵/صص. ۳۱۷-۳۱۹؛ النهروانی، ۲۰۰۵، صص. ۹۰-۹۲؛ الثعالبی ب، بی‌تا، صص. ۲۹۰-۳۱). در راستای تبیین این رابطه نخست باید به این نکته باریک اشاره شود که امردخواهی در ذیل آنچه که امروز به نام هم‌جنس‌گرایی می‌نامیم جای نمی‌گیرد. بررسی کردار جنسی پیشینیان حاکی از آن است که یک مرد هم‌زمان به امرد و زن میل دارد و چنین نمی‌پندارد که برگزیدن یکی به معنای چشم‌پوشی از دیگری است. از این رو پاکدامنی مرد در دست شستن از هر دوی اینان نهفته است. مثلاً در ستایش پرهیزکاری امیر بدرالدین جنکی گفته می‌شود که نه مردان را نزد او جایی است و نه زنان را، جز مادر فرزندان (الصفدی، ۱۹۹۸، ج. ۲/ص. ۱۶۳)؛ و در بیان شهوترانی مرد از امردبارگی و زن‌بازی زمام‌گسیخته‌اش یاد می‌شود (نک: أبو الفرج الأصفهانی، بی‌تا، أخبار أبي نؤاس). هرگز چنین گمان نمی‌شد که خواستن امرد یا زن از دو میل متفاوت برمی‌خیزد. کشش به سوی مذکر یا مؤنث دلیل ساده‌ای دارد: جاذبه جنسی نهفته در زیبایی. سند مهمی که هویدا می‌سازد یک مرد در امرد و زن به یک چشم می‌نگریست توصیفات است که از غلمان/ ابرّگان مذکر و جواری [کنیزان؛ دختران جوان]/ ابرّگان مؤنث باقی مانده است. این توصیفات بیان می‌کنند که انگاره زیبایی فراجنسیتی بوده است:

آ. «نگاهش افسون می‌کند. چشم از دیدنش سیر نمی‌شود. ستاره و خورشید به او می‌مانند. چهره‌ای

دارد که ماه را شرمگین می‌کند ... گویا آهو گردنش را از او وام گرفته است. شاخسار قدش را و شراب بوی خوشش را از او دارد. گل سرخی‌اش را وام‌دار گونه گلگون اوست» (الثعالبی ب، بی‌تا، ص. ۳۰):

ب. «بوستانِ حسن است و پرتو آفتاب؛ مه‌پاره‌ای که خورشید از چهره‌اش سر برمی‌آورد و از گونه‌اش گل سرخ. چشمش افسون ساز می‌کند و شب سر بر دامن موی سیّاهش می‌نهد» (الثعالبی ب، بی‌تا، ص. ۳۱).

متن آ در توصیف امرد است و متن ب در توصیف دختر. سند دیگر نگاره‌های به‌جامانده از آن روزگارست که در آن پسر و دختر جوان، هر دو، همسان ترسیم شده‌اند:



تصویر ۱: شاهنامه بایسنقری (۸۳۳ق): دیدار زال و رودابه

Picture 1: Shahnameh of Baysanghari (833 AH); Zal and Rudabeh meeting

گرایش به زیبایی میلی است که خداوند گل آدمی را بدان سرشته است؛ حال تفاوت ندارد دارنده زیبایی مذکر باشد یا مؤنث؛ چراکه پیامبر اسلام فرموده‌اند نگرستن به روی زیبا، مانند نگاه کردن به سبزه و آب، چشم را روشنی می‌بخشد (المتقی، ۱۹۸۱، ج. ۶/ص. ۵۱۶؛ نیز نک: السویدی، ۱۴۲۴ق، صص. ۳۴۷-۳۵۲). اهل شرع گرچه گرایش فطری آدمی به زیبایی را

می‌پذیرند، ولی در تعیین امر زیبا ساز خلاف می‌زنند: «میل به صورت زیبا در ذات انسان، عرب یا عجم، نهفته است، ولی عرب را با عجم فرقی است. گرایش به زنان بر عرب و گرایش به مردان بر عجم چیره است و عرب راه درست را می‌پیماید؛ چراکه اگر عشق به مادینه انسان را به آمیزش کشاند می‌توان با او درآمیخت بر خلاف نرینه که شرع هرگز لذت جستن از او را روا نمی‌دارد و بدین سبب برخی از عالمان گفته‌اند: لواط از زنا بدتر است» (الغزی، ۲۰۱۱، ج. ۸/ص. ۴۰۵). در این روایت، افزون‌بر ناروا دانستن میل به مذکر، چیرگی این میل بر عجمان نیز شایسته‌ی اهتمام است.

امردان براساس کنش خود به سه دسته تقسیم می‌شدند: مؤاجر، مملوک و معشوق (ابن‌قیم‌الجوزیه، ۱۴۳۲، ج. ۲/ص. ۸۶۹).

مؤاجر: اینان تن‌فروش‌اند و روسپی‌نرینه. امردان تن‌فروش، در کنار روسپیان، در روسپی‌خانه‌ها منزل داشتند (التیفاشی، ۱۹۹۲، ص. ۷۴) یا قوادان اسباب گرد آمدن نزد خواهانشان را فراهم می‌کردند. در *نزهة الألباب فیما لایوجد فی کتاب*^{۱۵} از «المستعشقود» و «الصندل» به‌عنوان قوادان ابژه مذکر یاد می‌شود (التیفاشی، ۱۹۹۲، ص. ۷۵). ساده‌زنجانی که در این کار آوازه داشتند این‌گونه خوانده می‌شدند: فلانی مطبوع است و معاشر. هاون کاروان‌سراست؛ و کاسه حمام (الخوارزمی، ۱۴۲۴ق، ص. ۱۶۷، ۲۳۹). گاه سادگان را از همان آغاز برای این کار می‌خریدند. بدین‌سبب فروختن امرد به مردی که بدین کار شهره است در شرع حرام گشته آن‌سان که فروش انگور به می‌فروش (الغزالی، بی‌تا، ج. ۲/ص. ۱۱۱). در منابع نوشتاری ذیل عنوان «نوادیر اللطاف و البغائین» به این دسته از امردان و گفتار و کردارشان اشارت‌ها رفته است (نک: الآبی، ۲۰۰۴، ج. ۵/صص. ۱۹۵-۲۰۶).

مملوک: بردگانی هستند که همچون کنیزان به خواست مالکانشان تن می‌دهند. گویا آنان که برای آمیزش با بردگان دلیل شرعی می‌جستند به این آیه استناد می‌کردند: «إلا علی أزواجهم أو ما ملکت أیمانهم» (المؤمنون: ۶) و افزون بر این چنین استنباط می‌کردند که آمیزش با برده مباح است، ولی با امرد آزاد نه (ابن‌قیم‌الجوزیه، ۱۴۳۲، ج. ۲/ص. ۸۷۱). بررسی اسنادی که در این باره بر جا مانده روشن می‌کند که بردگان جز پذیرش خواست مالک چاره‌ای نداشتند؛ آن‌سان که غلام امرد خماریه، حاکم مصر و دمشق، به‌سبب برنیایوردن کام او کشته شد

(الصفدی، ۲۰۰۰، ج. ۱۳/ص. ۲۶۱).

معشوق: گرچه تن‌فروشان و بردگان در برابر پول یا بیع رابطه‌ای صرفاً تنانه با مردان داشتند، ولی گاه رابطه جنسی به رابطه عاشقانه بدل می‌شد؛ رابطه‌ای که در آن مرد عاشق از دیگر ابژه‌های مذکر لذت دست شسته و امرد هم تن و جان فقط به او می‌سپرد. تاریخ مردان به نام بسیاری را در یاد دارد که دل و دین به شاهدان خوش‌سیما باختند؛ از جمله عزالدوله بختیار دیلمی که به دنبال شکست از پسرعمویش و به‌اسارت درآمدن امرد محبوبش تحفه‌ها نزد پسرعموی خود فرستاد تا معشوق را از بند برهاند و چنین نیز شد. از وی نقل شده که «از دست دادن این امرد برای من سنگین‌تر است تا از کف دادن، نه فقط بغداد که عراق، سراسر» (ابن‌کثیر، ۱۹۸۸، ج. ۱۱/ص. ۳۳۱). این شکل از رابطه مسئله‌ساز است و پیچیده؛ چراکه با تناقضی حل‌ناشدنی دست به گریبان است. برای دریافتن تناقض مذکور نخست باید هنجارهای حاکم بر این رابطه را بررسی‌د.

۳-۴. امرد، مذکری که مرد نیست

رخ زیبا و اندام خوش‌تراش از مهم‌ترین ویژگی‌های ظاهری امرد است. پیش از این اشاره شد که در جای‌جای میراث نوشتاری می‌توان آنچه را که در وصف زیبایی بی‌ریشان گفته شده سراغ گرفت؛ از توصیف مو، چشم و ابرو گرفته تا قد و قامت و غنچ و دلال (النویری، ۱۴۲۳ق، ج. ۲/صص. ۲۱۲-۲۳۱). اگر نخواست‌ای از نعمت جمال بی‌بهره بود کسی به او نظر نمی‌کرد. بُرُوْزِی نحوی ابیاتی دارد در بیان حال مردی مشهور به دیب، که به‌سبب درویشی نمی‌تواند به امرد نیک‌سیما دل بندد، و نورسته‌ای زشت‌رو که دل از کسی نمی‌برد. فقر مرد و زشتی روی نوجوان مایه پیوند آن دو می‌شود (الحموی، ۱۹۹۵، ج. ۱/ص. ۵۰۸). سلامت تن از عیب و علت هم از دیگر اوصاف پسندیده امرد است. دل دادن به امرد زشت‌رو یا معیوب ملامت‌آور است. فردی در پاسخ به سرزنش‌کنندگان که چرا امردی لنگ را برگزیده می‌گوید که او را برای هم‌صحبتی و آن کار دیگر می‌خواهد نه دویدن در میدان (الأماسی، ۱۴۲۳، ص. ۳۸۲)؛ و یا دیگری در پاسخ به ملامت همسان سنگینی بار سُرین را علت لنگی امرد می‌شمرد و این‌گونه گرانی سرون [یک ویژگی پسندیده] بر لنگی پا سایه می‌افکند. سادگان برای جلوه بیشتر خود را می‌آراستند. مثلاً زلف را از بناگوش آورده و چون نیش عقرب بر گونه زینت می‌دادند. تکرار

تعايير «عقارب الأصداع» و «مُعقَرَب الوجه» در توصيف امردان از رواج اين آرايش حكايت مي‌كند:

ترنـو لو احظـنا لتقطـف و رده فتدبـ عقرب صدغه فتلسع من رنا
فكأن عقرب صدغه في خده دبـت لـتمنع و رده أن يجتنـي^{۱۶}
(الكتاني، ۱۹۸۱، ص. ۱۲۶)

حنا بستن بر دست و پا و پوشیدن دستينه و پابند هم از ديگر پيرايه‌ها بوده است.
(السنامي، ۱۹۸۶، ص. ۱۴۴)
گفتني است كه اهتمام به چهره خوب فقط در ابرگان مذكر ميل محل اعتنا نبوده، بلكه زيبايي مذكر، في‌ذاته، مهم بوده است. بدین‌سبب در نگاره‌هايي كه مذكران بالغ را ترسيم مي‌كنند مختصات چهره آنان مانند روي امردان است مگر در ريش داشتن.



تصویر ۲: دیوان جامی؛ کتابت در سده دهم

Picture 2: Jami Poetry Divan; Written in the tenth century AH

رستن ریش مرز میان مذکر بالغ و نابالغ است. امرد، که در لغت نیز به معنای بی‌مو/بی‌ریش است، تا زمانی در کردوکار جنسی کنش‌پذیر است که مو بر صورتش نورسته باشد. کنش‌پذیری جنسی مذکر از زمانی آغاز می‌شود که پسر از جهان زنانه مادر رانده می‌شود - به دیگر بیان از دوره‌ای که به اصطلاح «عقل‌رس» شده و نمی‌تواند آزادانه در محافل خصوصی زنان آمدوشد کند - و تا زمان روییدن مو بر صورتش ادامه می‌یابد: پسر نورسته پس از رانده شدن از جهان زنانه مادر بی‌درنگ در جهان مردانه پدر پذیرفته نمی‌شود. او باید دوره گذاری را پشت سر نهد که رستن کامل مو بر صورت نویدبخش پایان آن است. بعد از این دگرگونی زیست‌شناختی است که وی از ابژه میل مذکر به سوژه آن بدل می‌شود. زین پس او در کردوکار جنسی نه کنش‌پذیر که کنش‌مند است. بدین‌ترتیب بخشی از هنجارهای حاکم بر امردخواهی بر گرد روییدن ریش می‌چرخد که باید به دقت تبیین شوند.

۴-۴. ریش و مردانگی

در منابع نوشتاری عربی الخالی، ذو الخط/ذو العذار و الیکریش [جمع: الیکاریش] واژگانی هستند که برای توصیف ابژه مردانه میل به‌کار می‌روند. الخالی به‌معنای نورسته ساده و بی‌ریش است. ذو الخط/ذو العذار در معنای نوحه است؛ آنکه خط سبیل/ریشش تازه سبز شده باشد. الیکریش همان واژه فارسی نیک‌ریش است؛ کسی که موی صورتش، سراسر، دمیده باشد. ساده‌زنخان ماه‌روی شمشادقد هواخواهان بسیار داشتند؛ عاشقانی که برای سیراب شدن از جام وصلشان باید ستم‌ها می‌کشیدند. نگاهی به صد نامه عاشقانه نوشته‌شده در *رسائل‌العشاق* و *وسائل‌المشتاق* به‌خوبی بیانگر این مطلب است. گفتنی است که عاشق و معشوق در این نامه‌ها مذکرند و اگر بدانیم که سیفی این نامه‌ها را برای آن می‌نویسد که سرمشق عاشقان باشد در ترسل، ترجیح ابژه مردانه بر زنانه نمایان می‌شود. جاه و مال مردان عاشق موجب نکوداشت آنان نزد معشوق می‌شود؛ چراکه اندوخته مردان از این رابطه ثروت است و قدرت. نمونه‌های بسیار در دست است از مال‌اندوزی و قدرت‌یابی مردان مردان پرآوازه. البته باید گوشزد کرد که این شکل از رابطه از آن گروه‌هایی است که خواسته فراوان و پایگاه اجتماعی والا داشتند. گرچه این سخن بدان معنا نیست که مرد بی‌سیم و زر نمی‌تواند در امرد دل بندد (نک: التیفاشی، ۱۹۹۲، صص. ۱۹۳-۱۹۵)، ولی باید دانست که امرد معشوق باید از این تعامل بهره برد. این بهره

می‌توان منفعت مالی باشد، منزلت یافتن یا آموختن حرفت و صنعت. روشن است که مرد عاشق در برابر سیم و زری که ارزانی می‌کند و حمایت از امرد به هم‌نشینی و هم‌بستری با او دست می‌یازد. پس در این میان رابطه‌ای شکل می‌گیرد میان مذکر بالغ و نابالغ که بی‌شک آن را پایانی است: بلوغ امرد - رستن ریش. مذکر بالغ باید سوژه میل باشد نه ابژه آن:

أَنْظُرْ إِلَى حَظِّ ابْنِ شَيْبِلٍ فِي الْهَوَى إِنْ لَا يَزَالُ لِكُلِّ قَلْبٍ شَائِقًا
شَغَلَ النِّسَاءَ عَنِ الرِّجَالِ وَطَالَمَا شَغَلَ الرِّجَالُ عَنِ النِّسَاءِ مَرَاهِقًا
عَشَقُوهُ أَمْرَدٌ وَالتَّحَى فَعَشَقْنَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَيْسَ يَعْصِمُ عَاشِقًا^{۱۷}

(البخارزی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۵۴)

ابیات بالا به نیکی گذار بی‌ریش مفعول را به نیک‌ریش فاعل نشان می‌دهند. نکته دیگر آن‌که معشوق‌بودگی ممدوح در ایام نوجوانی نه نکوئیده که پسندیده است. ابن‌قیم الجوزیه (۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۸۶۹) تصریح می‌کند که امرد به محبوب بودن خود نزد دیگران می‌بالید و این همان تناقضی است که از آن یاد شد.

در جامعه مسلمان پیشامردن رابطه جنسی قضیب‌محور است و براساس الگوارۀ دخول فهم می‌شود. بدین‌ترتیب در هر آمیزشی دو نقش تعریف می‌شود: کنش‌مند [فاعل/سوژه] و کنش‌پذیر [مفعول/ابژه]. در کردوکار جنسی کنش‌مند فرادست است و مسلط؛ و کنش‌پذیر فرودست و تحت سلطه. ازاین‌رو فاعل بودن و انجام دخول در هم‌آمیزی، مردانگی و برتری اجتماعی را در پی دارد. این نقش در جوامع یادشده از آن مذکر است و نقش کنش‌پذیر متعلق به (نا)مذکر. مقصود از مذکر، مذکر بالغ است و مراد از (نا)مذکر، مذکر نابالغ (امرد)، مخنث، مأبون، خصی/خواجه و مؤنث. ادبیات دینی فقط بر رابطه مذکر - مؤنث صحه می‌گذارد و مهم آنکه این رابطه را طبیعی می‌شمرد با این استدلال که بقای نسل آدمی مرهون آمیزش زن و مرد است و بدین‌سبب کشش این دو به یکدیگر طبیعی است (نک: الراغب الاصفهانی، ۲۰۰۷، صص. ۲۲۱-۲۲۳). این آمیزش کاملاً با اندیشه احلیل‌مدار سازگار است، زیرا در آن مذکر فاعل/فرادست است و مؤنث مفعول/فرودست. بدین‌سان در رابطه مذکر - مذکر کنش‌پذیر بیش از کنش‌مند مستحق سرزنش است. مذکر کنش‌مند ملامت می‌شود، زیرا آب حیات را در زمین بایر می‌ریزد، ولی او از الگوی دخول تخطی نکرده است؛ چراکه فاعل است. مذکر کنش‌پذیر سرزنش می‌شود بدان‌سبب که نقش مفعول را پذیرفته است - نقشی زنانه را - گرچه خود ذکر دارد.

نقل شده که لوطی کوتاه‌قد را مجبور کردند تا غلام درازقامتی (مفعول) را بر گردن گیرد و بچرخاند تا نزد مردم رسوا شوند. گویا مجازات فاعل آن بوده که مفعول را بر گردن بگیرد و دور دهد. به علت کوتاهی قد لوطی، ناچار، غلام او را بر گردن گرفت. چون مردم گرد آمدند لوطی فریاد زد: «ای مردم من بر فراز بودم. اشتباه نکنید فاعل اکنون بر گردن مفعول نشسته است» (التیفاشی، ۱۹۹۲، ص. ۱۸۲). سخن لوطی آشکارا نشان می‌دهد که او مجازات را هیچ انگاشته و فقط بیم دارد مبادا به عنوان مفعول شناخته شود.

با این حال چنین به نظر می‌رسد که مذکر نابالغ/ امرد به سبب پذیرفتن این نقش چندان نکوهش نمی‌شود، برخلاف مذکر بالغ/ نیک‌ریش. بدین ترتیب داشتن یا نداشتن ریش کنش‌پذیری جنسی را روا یا ناروا می‌سازد و بدین خاطر عاشقان و معشوقان مذکر، هر دو، از دمیدن مو بر چهره اندوهگین می‌شوند؛ چراکه از پایان یافتن رابطه خبر می‌دهد (نک: النویری، ۱۴۲۳، صص. ۸۹-۹۰؛ سیفی، ۱۳۹۹، نامه ۸۹):

أَبَا جَعْفَرٍ مَاتَ فَيَكُ الْجَمَالِ فَأُظْهِرَ خَدَّكَ لِنَيْسِ الْحِجَادِ
وَقَدْ كَانَ يَنْبِتُ نَوْرَ الرِّيْعِ فَقَدْ صَارَ يَنْبِتُ شَوْكَ الْقِتَادِ^{۱۸}
(الاصبهانی، ۱۹۷۱، ج. ۲، ص. ۱۴۰)

اگر نیک‌ریش خود را ابژه لذت سازد به شدت نکوهش می‌شود:

إِذَا مَا التَّحَى الْمَحْبُوبِ طَارَ جَمَالُهُ فَلَحِيَّتُهُ رِيْشٌ يَطِيرُ بِهَا الْحَسَنُ
وَأَقْبَحَ شَيْءٍ أَنْ يَرَى نَوَ عَوَارِضَ يَحِبُّ وَأَعْضَاءُ تَضُمُّ بِهَا خَشْنَ^{۱۹}
(الأماسی، ۱۴۲۳، ص. ۳۶۷)

نه فقط او که فاعل نیز سرزنش می‌شود:

قَالَ قَوْمٌ عَشَقْتَهُ أَمْرَدُ الْخِ سَدَّ وَقَدْ قَبِلَ: إِنَّهُ نَكْرِيْشُ
قَلَّتْ فَرْخُ الطَّائِفِ وَأَوْسُ أَحْسَنَ مَا كَا نَ إِذَا مَا عَلَا عَلَيْهِ الرِّيْشُ^{۲۰}

(الخطیب البغدادی، ۱۴۱۷، ج. ۲۱، ص. ۱۸۷)

اگر محتسب وظیفه دارد که آرایشگر را از تراشیدن عذار امرد و ریش مخنث بازدارد (العدوی، بی‌تا، ص. ۸۸) بدین دلیل است که این کنش از میلشان به ابژه لذت بودن پرده برمی‌دارد.

رد یا پذیرش کنش‌پذیری امرد^{۲۱} در دو نکته نهفته است: یکم چگونگی رفتار امرد معشوق با

مذکر بالغ و دوم آنچه که از این تعامل به دست می‌آورد. مهم است که امرد آسان‌یاب نباشد. از این‌رو، امردان تن‌فروش همواره خوار بودند. در انتظار نگاه‌داشتن عاشق و ناشنیدن خواهش‌های او بر منزلت امرد می‌افزود، زیرا نشان می‌داد که دست یازیدن بدو سهل نیست: «هرچند محبوب محتشم‌تر عشق زیباتر آید، زیرا که چندان چه دست ایصال و وصول از دامن اتصال مأمول دورتر شغف بیشتر و شوق تیزتر» (شجاع، ۲۵۳۶، ص. ۱۶۴). امردان در ایام رونق بازارشان دست رد به سینه عاشقان بسیار می‌زدند و این پسندیده بود، ولی پس از رستن ریش و رویگردانی کسانی که زمانی سر بر آستانشان می‌ساییدند از این کار پشیمان شده و به عاشقان دلخسته رانده‌شده رومی‌آوردند که البته بی‌حاصل بود. پاسخ وزیر ابوالمغیره ابن‌حزم به نامه آن کس که پس از دمیدن مو خواستار دوستی اوست این واقعیت را هویدا می‌سازد (النویری، ۱۴۲۳، ج. ۲/صص. ۸۷-۸۸). با این حال امرد را چاره جز این نیست. او نباید همه را خرسند کند و گرنه هرجایی نام خواهد گرفت (نک: سیفی، ۱۳۹۹، نامه سی‌وهشتم: در هرجایی بودن معشوق). علاوه بر این او باید از خیل دل‌سپردگان کسی را برگزیند که بیشترین دستاورد مادی و معنوی را برایش در پی دارد. امردی که در مقام معشوق ظاهر می‌شود گرچه تن‌فروش نیست، ولی از دادودش عاشق بهره‌مند می‌شود (نک: همان: نامه هشتادوششم در اعتذار بی‌سیم). همچنین آن زمان که عاشق را مقام و منزلتی است از آن به نفع خود سود می‌جوید (الثعالبی، ۱۹۸۳، ج. ۲/ص. ۲۷۶) و اگر عاشق صاحب فن و صنعت باشد آن فن و صنعت را فرامی‌گیرد. بنابراین شایسته نیست امرد در پی لذت‌جویی باشد. نباید از مفعول بودن لذت برد که اگر این‌گونه باشد بعدتر جایگاه او به‌عنوان مذکر بالغ متزلزل خواهد شد. همین لذت بردن است که مأبون را از امرد جدا می‌کند. مأبون مذکری است که لذت جنسی را در مفعول بودن می‌جوید، ولی امرد مفعولی است که شهوت او را بدین کار نمی‌کشاند و ارضای جنسی را در آن نمی‌طلبد. مثلاً تیفاشی (۱۹۹۲، صص. ۱۹۳-۱۹۵) از امردی یاد می‌کند که بزرگان بغداد همه خواهان وصالش بودند و این مهم به کم‌تر از دویست دینار میسر نمی‌شد ولی او، خود، دلباخته یک کنیز بود. گرایش به مفعول‌بودگی مسئله‌ساز است نه تن دادن بدان. گواه این امر رویکرد طب در قبال این موضوع است. گرچه در ظاهر امرد و مأبون، هر دو، مفعول‌اند، ولی تنها مأبون به گفتمان پزشکی پیشامردن راه یافته و همچون یک بیمار شناخته شده است (نک: ابن‌سینا، ۱۹۹۹، ج. ۲/ص. ۷۴۵).

اگر امرود در جایگاه ابژه سرزنش نمی‌شود، به طریق اولی، عاشق در مقام سوژه ملامت نخواهد شد، البته بدان شرط که به بایدها و نبایدهایی چند پای‌بند باشد:

نخست آنکه در عشق‌ورزی میانه‌رو باشد؛ افراط در این راه نکوهش به بار می‌آورد. جلال‌الدین پسر خوارزم‌شاه غلامی داشت قلج‌نام که سخت دل‌بسته‌اش بود تا آنجا که فرمان داد، پس از مرگش، نه تنها تمام مردم که مقامات نیز در مراسم خاک‌سپاری‌اش شرکت کنند و دستور داد هر که را در انجام این فرمان کوتاهی کرد، بکشند. عجیب‌تر آنکه اجازه نداد دفنش کنند. تخت روانی ساخت و جنازه را بر آن نهاد تا هر کجا که می‌رود با خود ببردش (ابن‌الاثیر، ۱۹۹۷، ج. ۱۰/ص. ۴۴۶). تاریخ‌نگاران او را ملامت می‌کنند، ولی نه به سبب دل‌باختنش به قلج که به علت افراطش در این کار. مذکر عاشق برای خرسند ساختن امرود معشوق نباید به کاری تن دهد که در خور او نیست. مثلاً ابن‌حزم (۱۹۸۷، ص. ۲۷۸) از عالمی یاد می‌کند که در پی دل‌باختن به غلامی کتاب‌هایش را می‌فروشد و آنچه را که بدان مشغول بوده کنار می‌نهد. در این روایت هم نه دل سپردن به امرود که شیوه عشق‌ورزی بدو محل طعن است. دوم آنکه معشوقی گزیند که خلق و خُلق نیکو داشته باشد. همان‌طور که بیان شد برگزیدن امرود زشت‌رو و معیوب ملامت‌بار است. سوم آنکه معشوقش نیک‌ریش نباشد که اگر چنین باشد به اُبنه متهم می‌شود، چراکه دانسته نیست از آن دو کدام یک سوژه و کدام یک ابژه میل است (نک: ابن‌بسام، ۱۹۷۸، ج. ۲/صص. ۸۹۹-۹۰۰). چهارم آنکه از همسرگزینی دوری نکند. زن ستاندن به قصد فرزندآوری وظیفه‌ای است که مذکر بالغ بر دوش دارد. اگر وی از زنان گریزان باشد تا آنجا که این وظیفه خطیر را زیر پا نهد سرزنش خواهد شد. و آخر آنکه عاشق نباید سالخورده باشد (نک: ابن‌الجوزی، ۱۹۸۶، ص. ۱۶۵)؛ البته این شرط فقط در امرودخواهی ملاک نیست، زیرا از مرد مسن انتظار می‌رود که زمام امیال شهوانی را در دست گیرد، حال تفاوت ندارد ابژه او امرود است یا مؤنث.

۵.۴. امرودخواهی، برتر از زن‌خواهی

بنداری در برگردان مهربان برابر نهاد آن در زبان عربی را به‌کار نمی‌بندد؛ نمی‌گوید الحنون بلکه الغلام را برمی‌گزیند. این گزینش نه برپایه معنای لغوی واژگان که براساس کنش‌هایی است که از مهربان سر می‌زند و نیز جایگاهش نزد فردوسی. مهربان شاعر سرو پیراسته و ماهرخی

است که در سرای او می‌زید، نیمه‌شب که خواب از چشمانش گریخته است همدش می‌شود؛ بساط بزم می‌آراید؛ می‌می‌پیماید؛ چنگ می‌نوازد و آواز می‌خواند. البته این همه پس از آنکه کامروایش می‌سازد. کوتاه‌سخن آنکه وی معشوق شاعر است. از آنجا که تمایلات جنسی مخاطبان امروز *شاهنامه* در چارچوب دگرجنس‌خواهی سامان یافته است معشوق فردوسی را مؤنث می‌شمردند، ولی برای بنداری چنین نبوده است. براساس آنچه گذشت در سده هفتم هجری ابژه میل مذکر بالغ می‌توانست امرد، مخنث، مأبون، خصی یا مؤنث باشد. هر یک از این ابژگان تعریف و کارکرد خود را داشتند. کردوکار جنسی در عصر حاضر بر دوگانهٔ مذکر/فاعل - مؤنث/مفعول استوار است و از این‌رو هر کنش‌پذیری ذیل مؤنث جای می‌گیرد، حال آن‌که در جامعهٔ پیشامردن امرد، مخنث، مأبون و خصی، مؤنث نیستند، گرچه مذکر کامل نیز شمرده نمی‌شوند. در این بین بهرهٔ امرد از مردانگی بیش از آن سه دیگر است، زیرا با رستن ریش به سوژهٔ میل بدل خواهد شد برخلاف سه ابژه دیگر که همواره کنش‌پذیر باقی خواهند ماند. بنابراین هنگامی که بنداری قصد دارد معشوق/ابژهٔ شاعر را مشخص کند پنج گزینه پیش‌رو دارد که باید یکی را برگزیند. به نظر می‌رسد که او مخنث، مأبون و خصی را همان آغاز کنار گذاشته باشد، زیرا نگرش منفی جامعه به آنان با سخن ستایش‌آمیز شاعر دربارهٔ مهربان سازگار نیست. اینان هرگز یار غار مذکران بالغ نبودند. به دیگر بیان کارکردشان صرفاً جنسی بوده است؛ برخلاف امرد و مؤنث که، علاوه بر ابژگی میل، نقش معشوق را هم بازی می‌کردند. اگر بنداری امرد را بر مؤنث ترجیح می‌دهد به سبب ترجیح میل مذکر [بالغ] - مذکر [نابالغ] بر میل مذکر - مؤنث است. البته این سخن بدان معنا نیست که این ترجیح در کردار جنسی خود مترجم ریشه دارد، بلکه از برتری آن در رفتار جنسی جامعهٔ او پرده برمی‌دارد.

در بسیاری از نسخه‌های به‌جامانده از *شاهنامه*، از جمله در نسخهٔ فلورانس که در سال ۱۱۴۶ق کتابتش به پایان رسیده، به آمیزش جنسی شاعر و مهربان اشاره شده است.^{۲۲} بنداری از هم‌بستری سخن نمی‌گوید، ولی توصیفش از غلام متضمن دلالت جنسی است: «الترف یمیل بعطفیه». کرشمه در راه رفتن از ویژگی‌های پسندیدهٔ کنیز و نیز امرد است. نمی‌دانیم در نسخه [های] پیش‌روی بنداری در این باره سخن رانده شده یا نه؛ گرچه تکرار آن در نسخه‌های بسیار گمان سخن راندن را قوت می‌بخشد و اگر چنین بوده او ابژهٔ میل را امرد برگزیده است. باید گوشزد کرد که این انتخاب بر کردار جنسی فردوسی دلالت نمی‌کند و از بیخ‌و‌بُن بدان معنا

نیست که او امرد دوست بوده است. بار دیگر تأکید می‌کنم که گزینش الغلام از کردوکار جنسی در جامعه مترجم برمی‌خیزد نه از زندگی شخصی شاعر یا مترجم. بنداری شاهنامه را به فرمان حاکم دمشق ترجمه می‌کند. پس او برگردان را به فرمان حاکم و به قصد بهره مالی انجام می‌دهد و بدین سبب جلب رضایت سفارش‌دهنده مهم است. چه بسا بنداری در برگزیدن الغلام، به دربار ابوالفتح و کردوکار او نظر داشته است. به علت فقدان معلومات نمی‌توان درباره کردار جنسی شخص عیسی بن ابوبکر به یقین نظر داد، ولی با تکیه بر هدف ترجمه به حتم می‌توان گفت که انتخاب بنداری در جامعه مخاطب پذیرفتنی بوده؛ و حتی فراتر از پذیرش، مرجح بوده است. این مهم با پذیرش امرد دوستی متفاوت است. از دلایلی که بر پذیرش این گرایش دلالت می‌کند رخدادهای تاریخی هستند که در آنها امردخواهی همچون موضوعی فرعی گنجانده شده است. مثلاً تاریخ‌نگاران از نزاع و زدوخورد میان خادمان نازوک، «صاحب الشرطه»، و هارون بن غریب، دایی‌زاده مقتدر، یاد می‌کنند. این درگیری چنان شدت می‌گیرد که نازوک به نزد خلیفه، مقتدر، شکایت می‌برد، ولی او می‌گوید: «شما، هر دو، نزد من گرامی هستید و بدین سبب در کارتان دخالت نمی‌کنم» (ابن‌الاثیر، ۱۹۹۷، ج. ۶/ص. ۷۲۵). دعوا بر سر تصاحب امرد است. نقل این رویداد، نه برای امردخواهی دو طرف دعوا، که به سبب آشوبی است که دامنگیر بغداد شد. اگر دو طرف بر سر غلام سازش می‌کردند هرگز امردخواهی آنان مسئله‌ساز نمی‌شد و نکته مهم دیگر رویکرد خلیفه عباسی است که باز هم از پذیرش امرد دوستی حکایت می‌کند. این پذیرش نزد عده‌ای رنگ ترجیح به خود می‌گیرد و رابطه‌ای را شکل می‌دهند که «نکاح» نام گرفته و گفته می‌شود «تزوج فلان بفلان» (ابن‌قیم‌الجوزیه، ۱۴۳۲، ج. ۲/ص. ۸۶۸). اخوان‌الصفاء اشاره روشن و مهمی به «نکاح الغلمان» دارند. آنان محبت مؤنث به مذکر را میان انسان و حیوان مشترک، و هدفش را زادوولد می‌دانند. در مقابل از عشق مذکر بالغ به مذکر نابالغ یاد می‌کنند: پسران نخواستہ چون از تربیت پدران و مادران بی‌نیاز شوند باید نزد استادان علوم و صنایع شاگردی کنند تا دانش و صنعت بیاموزند. بدین سبب مردان بالغ را گرایش و محبتی است به پسر بچگان تا آنان را بپرورانند. این گرایش در سرشت اقوامی نهاده شده که به آموختن دانش، صنعت، ادب و ریاضیات راغب‌اند، همانند اهل فارس، شام، روم و دیگر اقوام. ولی آنان که با دانش، صنعت و ادب سروکاری ندارند — همچون کردها، عرب‌ها، زنگیان و ترکان — به‌ندرت چنین میلی دارند و گرایش به «نکاح غلمان» و عشق به امردان در ذاتشان نیست (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵ق، ج. ۳/ص. ۲۷۷).

این نگرش آشکارا امردخواهی را از زنخواهی برتر می‌داند، چراکه اولی مایه فراروی فرهنگی است و دومی پاسخ به نیازی حیوانی. پیش از این بیان شد که برخی امرددوستی را به ایرانیان نسبت داده و دامان عرب را از آن پاک می‌دانند. الغزی (۱۴۳۲، ج. ۸/ص. ۴۰۷) عشق غلمان را میان عجم و رومیان غالب می‌داند و علتش را در کم‌خردی و میلشان به «رفاهیت» و پوشاندن حریر و زیور بر خود و امردان می‌جوید. برخلاف عرب که مردانگی و «خشونت» را بر «رفاهیت» و زینت ترجیح می‌دهند و اگر امردخواهی در میان بیشتر مردم آن روزگار رایج گشته به سبب معاشرت با عجم و رومیان است. الغزی گرچه قصد مذمت ایرانیان و رومیان را دارد، با این حال امرددوستی را به تمدن و دستاوردهای آن در زندگی شهری، «رفاهیت»، نسبت می‌دهد و این نگرش اخوان‌الصفا را تأیید می‌کند. دور نیست که برگردان مهربان به الغلام در رویکرد اخوان‌الصفا ریشه داشته باشد.

۵. نتیجه

الشاهنامه به‌مانند هر متن ترجمه‌شده دیگر در بستر فرهنگ زاده شده است. یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار فرهنگ در شکل‌دهی به *الشاهنامه* کردوکار جنسی در جامعه مترجم است. بنداری آن هنگام که می‌خواهد واژه مهربان را برگرداند برخلاف رویکرد رایج در میان مترجمان موضوع هم‌ارزی را از نظر دور کرده و واژه الغلام را جایگزین مهربان می‌کند. پس از بررسی‌های انجام‌شده اکنون می‌توان گفت که فرض آغازین پژوهش درست بوده و علت این جایگزینی صرفاً الگوی تمایلات جنسی در جامعه مقصد است. مترجم از یک سو برپایه آنچه که فردوسی درباره مهربان می‌سراید و از دیگر سو مطابق با الگویی که از کنش‌ورزی جنسی در ذهن دارد واژه الغلام را برمی‌گزیند. این واژه دال بر امردی است که در کنار مؤنث ابژه میل مذکر است. گزینش الغلام، افزون‌بر پذیرش امرددوستی در جامعه مقصد، از ترجیح آن نیز حکایت می‌کند، چراکه متن عاری از نشانه‌ای است حاکی از جنسیت مهربان. پیوند تنگاتنگ میان فرهنگ و ترجمه به ما کمک می‌کند که علت انتخاب و جایگذاری الغلام را دریابیم، ولی این یک سویه ماجراست؛ زیرا جایشینی یادشده می‌تواند به یاری پژوهشگران حوزه تمایلات جنسی بشتابد تا تصویری درست از الگوی میل جنسی در آن دوره ترسیم کنند.

۶. پی‌نوشت‌ها

1. functional theories
2. Cultural turn

۳. او در نیمه شعبان ۵۸۶ ه‍.ق در اصفهان زاده شد و همان‌جا پرورش یافت. در محرم سال ۶۱۷ ق به دمشق رفت و به أبو‌الفتح عیسی پیوست. وی افزون‌بر برگردان *شاهنامه* سرگذشت پادشاهان ایران را در پنج مجلد نگاشته که برگی از آن برجای مانده است (أبو‌البرکات الموصلی، ۲۰۰۵، ج. ۴/صص. ۳۰۵-۳۰۶).

۴. لغور ترویج سرمایه فرهنگی را از اهداف ترجمه می‌داند. او مطابق با نظر پیر بوردیو سرمایه فرهنگی را آن چیزی می‌داند که سبب می‌شود فرد در جامعه خود به «حلقه‌های شایسته» [جمع نخبگان و روشنفکران] راه یابد.

۵. ابژه مذکر میل با ابژه میل مذکر متفاوت است. مراد از تعبیر نخست مفعول مذکر است و مقصود از تعبیر دوم مفعول در لذت‌ورزی سوژه مذکر. در این تعبیر مفعول می‌تواند مذکر یا نامذکر باشد.

6. maleness
7. manhood

۸. برای روشن شدن این مطلب تشبیهات مرتبط با زنان و مردان زیر بررسی شده است: شهرناز، ارنواز، رودابه، سودابه، مادر سیاوش، تهینه، گردآفرید، فریگیس و منیژه. فریدون، زال، سیاوش، سهراب و بیژن.

۹. بی‌ریش؛ ساده؛ ساده‌زنخ؛ پسری که تا پیش از رستن کامل مو بر چهره‌اش در او به چشم ابژه میل نگریسته می‌شود.

۱۰. چه عشق‌بازی‌ها کردم با آهوان، از میان زنان و مردان.

۱۱. «أصحاب‌الغلمان» بر مردان امردخواه و «أصحاب‌الجواری» بر مردان زن‌خواه دلالت می‌کند.

۱۲. این حدیث قدسی از پیامبر (ص) نقل شده است: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ» (الحاکم‌التیساوری، ۱۹۹۰، ج. ۴/ص. ۳۹۶).

۱۳. اگر خدوند ریش را می‌پسندید بهشت را برای امردان نمی‌آفرید.

۱۴. فدایت شوم! تو را برگزیدم فقط بدان سبب که حیض نمی‌شوی و بار نمی‌گیری.

۱۵. شهاب‌الدین احمد تیفاشی (۵۸۰-۶۵۱ ق) این کتاب را در نیمه نخست سده هفتم هجری تألیف کرده است. وی در آن بی‌پرده از زندگی جنسی هم‌عصران خود سخن می‌گوید و می‌کوشد آنچه را ثبت کند که دیده و شنیده است نه آنچه را در کتاب‌ها خوانده است. بدین‌سبب کتاب او منبعی است گران‌بها برای آشنایی با تمایلات و کردار جنسی حاکم بر عصر نویسنده و نیز برای پژوهش پیش‌رو

چراکه با/الشاهنامه هم‌زمان است.

۱۶. چشمانمان در او می‌نگرد تا از گل رویش شاخه‌ای بچیند. عقرب زلفش پیش می‌خزد تا بیننده را نیش زند.

گویا عقرب زلفش بر گونه‌اش خزیده است تا نگذارد گل رویش چیده شود.

۱۷. ببین که پسر شبل از عشق‌افروزی چه بهره‌ای دارد! چراکه هنوز قلب‌ها آرزومند اویند.

اکنون زنان را از [دیگر] مردان رویگردان می‌کند حال آنکه در ایام نوجوانی مردان را از [عشق به] زنان باز می‌داشت.

آن زمان که بی‌ریش بود مردان دلباخته‌اش بودند و چون ریش درآورد زنان دل به او بستند. الله‌اکبر همواره عاشقی دارد!

۱۸. ای اباجعفر! زیبایی در تو مرده است و از این‌رو گونه‌ات رخت عزا بر تن کرده (کنایه از دمیدن مو بر صورت).

تا پیش از این شکوفه بهار [از گونه‌ات] می‌دمید و اکنون خار گون از آن سر می‌زند.

۱۹. چون ریش معشوق بدمد زیبایی‌اش پر می‌کشد. ریش او پری است که زیبایی با آن پر می‌زند.

کاری از این زشت‌تر نیست که مرد ریش‌دار محبوب [دیگری] باشد؛ حال آنکه آنچه پیش از این در او نرم بوده خشن شده است.

۲۰. برخی گفتند ساده‌زنجانی بود که عاشقش گشتی و اکنون نیک‌ریش گشته.

گفتم جوجه طاووس چون پر درآرد زیباتر می‌شود.

۲۱. گوشزد می‌کنم که آموزه‌های شرع هرگز این رابطه را نمی‌پذیرد. اگر در متن از رد یا پذیرش آن سخن رفته مقصود از دیدگاه کردوکار جنسی در جامعه است؛ کردوکاری که بسیاری از آن را شرع

مردود می‌شمرد.

۲۲. در نسخه کتابخانه بریتانیا (۶۷۵ق) چنین آمده است:

مرا مهربان یار بشنو چه گفت از آن پس که با کام گشتیم جفت

و در کتابخانه ملی فلورانس (۶۱۴ق):

دلم بر همه کار پیروز کرد که تاری شبم خوشتر از روز کرد

٧. منابع

- الآبي، م. (٢٠٠٤). *نثر الدرّ في المحاضرات*. تصحيح خ. عبدالغني محفوظ. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن بسام، ع. (١٩٧٨). *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*. تصحيح إ. عباس. ليبيا - تونس: الدار العربية للكتاب.
- ابن الجوزي، ج. (١٩٨٦). *التبصرة*. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن الجوزي، ج. (٢٠٠١). *تلبيس إبليس*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن الجوزي، ج. (بى تا). *نم الهوى*. تصحيح م. عبدالواحد. القاهرة: دارالكتب الحديثة.
- ابن حزم، ع. (١٩٨٧). *طوق الحمامة في الألفة والألف*. تصحيح ا. عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن سينا، ح. (١٩٩٩). *القانون في الطب*. تصحيح م. الضناوى. بيروت: دارالكتب العلمية.
- الاصبهاني، ع. (١٩٧١). *خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء المغرب والأندلس)*. تصحيح آ. آذرنوش. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن الاثير، ع. (١٩٩٧). *الكامل في التاريخ*. تصحيح ع. عبدالسلام تدمري. بيروت: دارالكتاب العربي.
- ابن كثير، أ. (١٩٨٨). *البداية والنهاية*. تصحيح ع. شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن قيم الجوزية، أ. (١٤٣٢ق). *إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان*. تصحيح م. شمس. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.
- أبو البركات الموصلي، ك. (٢٠٠٥). *قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان*. تصحيح ك. الجبوري. بيروت: دارالكتب العلمية.
- أبو الفرج الأصفهاني، ع. (بى تا). *ملحق الأغاني (أخبار أبي نواس)*. تصحيح ع. مهنا وس. جابر. دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر.
- اخوان الصفا و خالان الوفا (١٤٠٥ق). *الرسائل*. قم: مركز الاعلام الاسلامي.
- الأماسي، م. (١٤٢٣ق). *روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار*. حلب: دار القلم العربي.

- الانصاری، ش. (۱۹۸۷). *الزواج عن اقتراف الكبائر*. دمشق: دارالفکر.
- الأنطاکی، د. (۱۹۹۳). *تزیین الأسواق*. تصحیح م. التونجی. بیروت: عالم الکتب.
- الباخرزى، ع. (۱۴۱۴ق). *دمية القصر وعصرة أهل العصر*. بیروت: دار الجیل.
- بسنت، س. (۲۰۰۲). *دراسات الترجمة*. ترجمه ف. عبدالمطلب (۲۰۱۲). دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.
- بسنت، س. و لفور، آ. (۱۹۹۸). *چگونه فرهنگها ساخته می‌شوند؟ مقالاتی پیرامون ترجمه ادبی*. ترجمه ن. مرادیانی (۱۳۹۲). تهران: قطره.
- البغدادی، ب. (۱۴۱۷ق). *التذكرة الحمدونية*. بیروت: دارصادر.
- البنداری، ق. (۱۹۷۰). *الشاهنامه*. تصحیح ع. عزام. طهران: مكتبة الأسد.
- البیهقی، أ. (۱۹۹۳). *الأسماء والصفات*. تصحیح ع. الحاشدی. جدة: مكتبة السوادی.
- البیهقی، أ. (۱۹۸۶). *البعث والنشور*. تصحیح ع. أحمد حیدر. بیروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية.
- التیفاشی، ش. (۱۹۹۲). *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*. تصحیح ج. جمعه. لندن-قبرص: رياض الرئيس للكتب والنشر.
- ترکاشوند، ف. (۱۳۹۵). *کاربرد تحلیل گفتمان انتقادی در ترجمه از عربی به فارسی*. جستارهای زبانی، ۴، ۸۱-۱۰۱.
- الثعالبی، ع. (۲۰۰۰). *أحسن ما سمعت*. تصحیح خ. المنصور. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الثعالبی، ع. (بی تا الف). *سحر البلاغة وسر البراعة*. تصحیح ع. الحوفی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الثعالبی، ع. (بی تا ب). *اللطائف والظرائف*. بیروت: دارالمناهل.
- الثعالبی، ع. (۱۹۸۳). *یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر*. تصحیح م. محمدقمحیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الجاحظ، أ. (۱۴۲۳ق). *الرسائل الأدبية*. بیروت: دارومکتبة الهلال.
- الجاحظ، أ. (۱۴۲۴ق). *الحيوان*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نسخه خطی دیوان جامی. موزة هنر والترز (Walters Art Museum)، شماره نسخه: Ms. W.640
- جیحونی، م. (۱۳۷۲). *گوسان یا مهربان*. کتاب پاز، ۱۱-۱۲، ۱۹-۴۱.

- جویی، ع. (۱۳۷۴). شناخت ترجمه بنداری و تأثیر آن در حل مشکلات شاهنامه. (نمیرم از این پس که من زنده‌ام؛ مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی). به کوشش غ. ستوده. تهران: دانشگاه تهران، صص. ۱۰۰۳-۱۰۰۴.
- الخطیب البغدادی، أ. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد وزیولہ. تصحیح م. عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الخوارزمی، أ. (۱۴۲۴ق). الأمثال المولدة. ابوظبی: المجمع الثقافي.
- الخوارزمی، أ. (۱۴۱۸ق). مفید العلوم ومبید الهموم. بیروت: المكتبة العنصریة.
- الحاكم النیسابوری، م. (۱۹۹۰). المستدرک علی الصحیحین. تصحیح م. عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الحموی، ش. (۱۹۹۵). معجم البلدان. بیروت: دارصادر.
- الذهبی، ش. (بی تا). الکبائر. بیروت: دارالدعوة الجدیة.
- الرازی، أ. (۲۰۰۴). نثر الدرفی المحاضرات. تصحیح خ. عبدالغنی محفوظ. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الراغب الاصفهانی، أ. (۲۰۰۷). الذریعة إلى مکارم الشریعة. تصحیح أ. العجمی. القاهرة: دارالسلام.
- ریکور، پ. (۲۰۰۴). درباره ترجمه. ترجمه م. کاشیگر (۱۳۹۲). تهران: افق.
- زرقانی، م. (۱۳۹۷). تاریخ بدن در ادبیات. تهران: سخن.
- السنائی، ع. (۱۹۸۶). نصاب الاحتساب. تصحیح م. سعید. مکه: مكتبة الطالب الجامعی.
- السویدی، أ. (۱۴۲۴ق). النبعة المسکية فی الرحلة المکیة. أبوظبی: المجمع الثقافي.
- سیفی، ع. (۱۳۹۹). رسائل العشاق و وسائل المشتاق. به کوشش ج. بشری. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- شجاع (۲۵۳۶ش). انیس الناس. به کوشش ا. افشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- شمیسا، س. (۱۳۸۱). شاهد بازی در ادبیات فارسی. تهران: فردوس.
- الصفدی، ص. (۱۹۹۸). أعیان العصر وأعوان النصر. تصحیح ع. أبوزید و دیگران. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- الصفدی، ص. (۲۰۰۰). الوافی بالوفیات. تصحیح أ. لأرناؤوط و ت. مصطفی. بیروت:

دار احیاء التراث.

- ظهیری ناو، ب.، و عشقی، ج. (۱۳۹۳). مهربانان انتقال دهندگان سنت و فرهنگ ملی ایرانی به دوره اسلامی. *ادب پژوهی*، ۲۸، ۲۹-۵۴.
- العدوی، ج. (بی تا). *نهاية الرتبة الطريفة في طلب الحسبة الشريفة*. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- الغزالي، ا. (بی تا). *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة.
- الغزولي البهائي، ع. (۱۳۹۹ق). *مطالع الببور ومنازل السرور*. الرياض: دار الوطن.
- الغزى، ن. (۲۰۱۱). *حسن التنبه لما ورد فى التشبه*. تصحيح گروهی از کارشناسان تحت نظر ن. طالب. سوريا: دار النوادر.
- فردوسی، ا. (۱۳۷۱). *شاهنامه*. به کوشش ج. خالقی مطلق. کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ا. (۱۳۵۰). *شاهنامه بایسنقری*. تهران: شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران.
- فشارکی، م. (۱۳۷۹). *بنداری اصفهانی و ترجمه شاهنامه*. *مجله علوم انسانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ۲۰-۲۱، ۵۱-۶۴.
- القیروانی الحصری، ا. (بی تا). *زهر الآداب وثمر الألباب*. بيروت: دار الجیل.
- الکتانی، أ. (۱۹۸۱). *كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس*. تصحيح إ. عباس. بيروت-القاهرة: دار الشروق.
- لفور، آ، بسنت، س.، و اسنل هورنبی، م. (۱۹۹۶). *چرخش فرهنگی در مطالعات*. ترجمه م. بلوری (۱۳۹۲). تهران: قطره.
- المتقی، ع. (۱۹۸۱). *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*. تصحيح ب. حیانی و ص. السقا. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- مزداپور، ک. (۱۳۶۹). *یکی مهربان بودم اندر سرای - فردوسی ... و آن زن که بود؟ چيست*، ۷۴-۷۵، ۵۵۱-۵۵۶.
- ناشناس (۱۹۸۶). *الاستبصار فی عجائب الأمصار*. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- نجومیان، ا. (۱۳۸۶). *مقالات هم اندیشی بارت و دریدا*. تهران: فرهنگستان هنر.
- النوی، أ. (۱۹۹۴). *الأُنکار*. تصحيح ع. الأرئووط. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- النويرى، ش. (١٤٢٣ق). *نهاية الأرب في فنون الأدب*. القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية.
- النهروانى، أ. (٢٠٠٥). *الجلس الصالح الكافى والأنيس الناصح الشافى*. تصحيح ع.الجندى. بيروت: دارالكتب العلمية.

References

- Abulbarakat, K. (2005). *Qalaed aljaman*. Correction by Jaboori. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic]
- Abulfaraj Isfahani, A. (N.D). *Axbar Abi Noas*. correction by Mohanna and Jabir. Damascus: Dar alfikr. [In Arabic].
- Adawi, J. (N.D). *Nahaya al-rotba alzarifa*. Cairo: Authoring Committee Press. [In Arabic].
- Al-Abi, M. (2004). *Nasr aldor fil mohazerat*. Correction by Abd Alqani Mahfoot. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Al-Amasi. M. (2002). *Rawdh al Axyar*. Aleppo: Dar Alqalam Arabi. [In Arabic].
- Al-Ansari, Sh. (1987). *Alzawajir am iqtiraf kabair*. Damascus: Dar alfikr. [In Arabic].
- Al-Antaki, D. (1993). *Tazyin alaswaq*. Correction by Toonaji. Beirut: World of books. [In Arabic].
- *Al-Istibsar fi Ajaen al-Amsar*. (1986). Baghdad: House of Cultural Affairs. [In Arabic]
- Bassnett, S. (2002). *Translation Studies*. Translated by Abdolmottalib. Damascus: Publications of the Syrian General Organization for Writers. [In Persian]
- Bassnett, S., & Lefevere, A. (1998). *Constructing cultures: Essays on literary translation*. Translation by Moradiyani. Tehran: Qatreh. [In Persian].
- Baqdadi, B. (1997). *Tazkira Hamduniyya*. Beirut: Dar sadir. [In Arabic].
- Baxarzi, A. (1994). *Dimya alqasr*. Beirut: Dar aljil. [In Arabic].
- Beihaqi, A. (1993). *Alasma wa sifat*. Correction by Hashedi. Jeddah: Sawadi library.

[In Arabic].

- Beihaqi, A. (1986). *Albas wa noshoor*. Correction by Heidar. Beirut: Center for Cultural Services and Research. [In Arabic].
- Bondāri, Q. (1970). *Al-Shahname*. Correction by Azzam. Tehran: Maktaba Asad. [In Arabic].
- Ferdowsi, A. (1992). *Shahname*. By the efforts of Khaleghi Motlagh. New York: Iran Heritage Foundation. [In Persian].
- Ferdowsi, A. (1971). *Shahname Baisongqori*. Tehran: Central Council of the Imperial Iranian Celebration. [In Persian].
- Fesharaki, M. (2000). Bondari Isfahani and translation of Shahnameh. *Journal of Humanities*. Isfahan University. N 20, 51-64. [In Persian].
- Foucault, M. (1990). *The use of pleasure*. Translated by R.Hurley. New York: Random House.
- Hakim Nisaburi, M. (1990). *Almostadarak*. Correction by Ata. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Hamawi, Sh. (1995). *Mojam al-boldan*. Beirut: dar sadir. [In Arabic].
- Ibn Asir, A. (1997). *AlKamil fi Tarix*. Correction by Tadmeri. Beirut: Arabic Book House. [In Arabic].
- Ibn Bassam, A. (1978). *Al Zaxira fi mahasinahl Aljazira*. Correction by Abbas. Libya: Dar al-Arabiyya lil-kottab. [In Arabic].
- Ibn Hazm, A. (1987). *Tawq alhamama*. Correction by Abbas. Beirut: Arabic Institute for Studies and Publishing. [In Arabic].
- Ibn Jawzi, J. (1986). *Al Tabsira*. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Ibn Jawzi, J. (2001). *Talbis Iblis*. Beirut: Dar Al-fikr. [In Arabic].
- Ibn Jawzi, J. (N.D). *Zam al-Hawa*. Correction by AdbolWahid. Cairo: Dar aikotob haditha. [In Arabic].
- Ibn Kasir, A. (1988). *Albidaya wa Nahaya*. Correction by Shiri. Beirut: House of

Revival of Arab Heritage. [In Arabic].

- Ibn Qiyam Jawziyya, A. (2011). *Iqasa Allahfan*. Correction by Shams. Mekka: Dar Alam Fawaed. [In Arabic].
- Ibn Sina, H. (1999). *AlQanoon*. Correction by Zanawi. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Isfahani, A. (1971). *Xarida alqasr wa jarida alasr*. Correction by Azarnoosh. Tunisia: Tunisian publishing house. [In Arabic].
- Ixwan alsafa & Xollan aiwafa. (1985). *Rasael*. Qom: Islamic Media Center. [In Arabic]
- Jahiz, A. (2002). *Rasail Adabiyya*. Beirut: Maktaba Hilal. [In Arabic].
- Jahiz, A. (2003). *Alhaywan*. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Jeihooni, M. (1993). Gowsan or kind. *Pazh book*. 11, 19-41. [In Persian].
- Joveini, A. (1995). Bondari translation and its effect on solving Shahnameh problems. *World Congress in Honor of Ferdowsi*. Tehran: Tehran University, 1003-1004. [In Persian].
- Kattani, A. (1981). *Kitab Tashbihaat*. Correction by Abbas. Cairo: Dar Shoruq. [In Arabic].
- Lefevere, A., & Bassnett, S., & Snell-Hornby, M. (1996). *A Companion to Translation Studies*. Translated by Boluri. Tehran: Qatreh. [In Persian].
- *Manuscript of Divan Jami*. Walters Museum of Art. 64. [In Persian].
- Mazdapur, K. (1990). Ferdowsi ... And who was that woman?. *Chista*, 74.. 551-556. [In Persian].
- Mottaqi, A. (1981). *Kanz al-ommal*. Correction by Hayyani. Beirut: Risala institute. [In Arabic].
- Nahrawani, A. (2005). *Aljalis al salih*. Correction by Jondi. Beirut: Dar al kotob. [In Arabic].
- Nawawi, A. (1994). *Al-azkar*. Correction by Arnaout. Beirut: Dar alfikr. [In Arabic].

- Nawiri, Sh. (2002). *Nahaya al-arab*. Cairo: Dar alkotob. [In Arabic].
- Nojumian, A. (2007). *Barthes and Derrida articles*. Tehran: Academy of Art. [In Persian].
- Qazali, A. (N.D). *Ihya Oloom din*. Beirut: Dar al Marifa. [In Arabic].
- Qazuli, A. (1979). *Matale al-bodur*. Riyadh: Dar alwatan. [In Arabic].
- Qirawani, A. (N.D). *Zarr al-adab*. Beirut: Dar aljil. [In Arabic].
- Qozi, N. (2011). *Hosn al-Tanabboh*. Correction by a group. Syria: Dar nawadir. [In Arabic].
- Raqib Isfahani, A. (2007). *Al-zaria*. Correction by Ajami. Cairo: Dar Salam. [In Arabic].
- Razi, A. (2004). *Nasr al-dor*. Correction by Maahfoot. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Ricoeur, P. (2013). *On Translation*. Translated by Kashigar. Tehran: Ofoq. [In Persian]
- Saalebi, A. (2000). *Ahsan ma samet*. Correction by Mansoor. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Saalebi, A. (N.D 1). *Sehr al balaqa*. Correction by Hoofi. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Saalebi, A. (N.D 2). *Allataif wa zaraif*. Beirut: Dar almanahil. [In Arabic].
- Saalebi, A. (1983). *Yatima aldahr*. Correction by Qamhiyya. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Safdi, S. (1998). *Aeyan al-Asr*. Correction by Abuzeid. Beirut: Dar al -Fikr Moaser. [In Arabic].
- Safdi, S. (2000). *Al-Wafi bil wafayat*, Correction by Mostafa. Beirut: Heritage Revival House. [In Arabic].
- Sanami, A. (1986). *Nisab al-ihitab*. Correction by Saeid. Mecca: University Student Library. [In Arabic].

- Sawidi, A. (2003). *Nafha miskiyya*. Abu Dhabi: Cultural Complex. [In Arabic].
- Seifi, A. (2020). *Rasail al-Oshaq*. Tehran: Endowment Foundation Dr. Afshar. [In Arabic].
- Shamisa, S. (2002). *Sodomy based on Persian Literature*. Tehran: Ferdows. [In Persian].
- Shoja. (1977). *Anis al-naas*. Tehran: Endowment Foundation Dr. Afshar. [In Persian].
- Tifashi, Sh. (1992). *Nozhat al -Ahhbab*. Correction by Jomea. London: Riyadh alris. [In Arabic].
- Torkashvand, F. (2016). Application of critical discourse analysis in translation from Arabic to Persian. *Linguistic Inquiries*. 4, 81-101. [In Persian].
- Xarazmi. A. (1998). *Mofid al-oloom*. Beirut: Maktaba Onsoriyya. [In Arabic].
- Xarazmi. A. (2003). *Amsal Mowallada*. Abu Dhabi: Cultural Complex. [In Arabic].
- Xatib Baqdadi. A. (1997). *Tarix Baqdad*. Correction by Ata. Beirut: Dar Alkotob Ilmiyya. [In Arabic].
- Zahabi, Sh. (N.D). *Al-kabaer*. Beirut: Dar Nodwa Jadida. [In Arabic]
- Zahiri nav, B. (2014). Mehrban; who transmit Iranian national tradition and culture to the Islamic period. *Literary Research*. 28, 29-54. [In Persian].
- Zarqani, M. (2018). *History of the Body in Literature*. Tehran: Soxan. [In Persian].