



مجله

ایران‌شناسی

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

با مقاله‌هایی از:

ایرج افشار
محمود امیدسالار
مانوئل بربریان
جلیل دوستخواه
پال ام. گب
امیر هوشنگ کشاورز صدر
محمد جعفر محبوب
عباس میلانی
پال ای. واکر
احسان یارشاطر

سیرگی آفاجانیان
صدرالدین الهی
علی اوحدی اصفهانی
حمید حمید
مهوش شاهق (حریری)
ماریون گتز
جلال متینی
محمد محمدی ملایری
مجتبی مینوی (برگزیده‌ها)
فریدون وهمن

مجله

ایران‌شناسی

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

مدیر:

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیرنظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیرنظر: حمید دباشی

دانشگاه کلمبیا

بیات مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیو یورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

احسان پارشاظر، دانشگاه کلمبیا

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام

یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 30381

Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

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

فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی

سال چهارم، شماره اول، بهار ۱۳۷۱

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|---|---|
| ۱ | آزادگی و تساهل نظامی گنجوی
یادداشت (۱۵): هنر جهان سوم، دختری در پاریس،
احیای فرهنگستان، زبان نوظهور | جلال متینی
احسان یارشاطر |
| ۲۰ | سرگذشت و سرنوشت نسخه های خطی | ایرج افشار |
| ۳۱ | تذکره الاولیاء و تجدد | عباس میلانی |
| ۴۸ | پنجاهمین سالگرد یک تحریف فرهنگی
(بمناسبت هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد نظامی) | سرگی آقاجانیان |
| ۶۶ | نگاهی به دربار ساسانی از خلال
مآخذ اسلامی (۳) | محمد محمدی ملایری |
| ۷۸ | تحول یک مفهوم منطقی ارسطویی
به قاعده ای وجودشناختی در شیخیه | حمید حمید |
| ۹۰ | در باره یادداشت های صدرالدین عینی
سخنی در باره ادبیات معاصر دری
در افغانستان (۱) | امیرهوشنگ کشاورز صدر
علی اوحدی اصفهانی |
| ۱۱۱ | ابوریحان بیرونی خوارزمی: دانشمندی با
اندیشه سده بیستمی در یک هزار سال پیش | مانوئل بربریان (مانوئل مانوگیان) |
| ۱۳۹ | در باره مسافر «سفری به تهران»
به یاد ملک الشعراء بهار | مهوش شاهر (حریری) |
| ۱۴۸ | پس از خواندن کتابی: «از کاخ های شاه
تا زندان های انقلاب» | صدرالدین الهی |
| ۱۵۴ | | ج. ۴۰ |
| ۱۶۲ | | |

برگزیده‌ها

۱۷۴ آزادگی و تسامح مجتبی مینوی

نقد و بررسی کتاب

فريدون وهمن
«نون والقلم»، نوشته جلال آل احمد،
۱۸۶ ترجمه انگلیسی بتوسط م. ر. قانون‌پرور
۱۹۱ «نامه صورتگر» محمد جعفر محبوب
۱۹۵ «از داره‌ام تا تهران»، نوشته مایکل هیلمن محمود امیدسالار
«فرهنگ»، کوشش گروهی جلیل دوستخواه
۱۹۸ در شاهنامه شناسی (۲)

گلگشتی در آثار فارسی

۲۰۷ معرفی ۱۲ کتاب ج. ۴۰

خبرهای ایران شناسی

۲۲۰ ایرانسرای فردوسی

نامه‌ها و ادب‌النظریا

۲۲۱ رحیم عقیفی، میرزا آقا عسگری — آلبرت کروموف (مصاحبه)، ابوالحسن شاهق،
حسن شایگان، هاشم رجب زاده، جلال متینی

بخش انگلیسی

پال ای. واکر «علم و اشراق: نظری به «حکمة الاشراق»

سهروردی»

پال ام گب ترجمه «تاریخ طبری» به انگلیسی جلد‌های
۲۶ و ۱۹

ماریون گنز ترجمه «تاریخ طبری» به انگلیسی، جلد‌های
۲۹ و ۲۳

مجله ایران‌شناسی

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

بهار ۱۳۷۱ (۱۹۹۲ م.)

سال چهارم، شماره ۱

آزادگی و تساهل نظامی گنجوی

پیروان مؤمن و معتقد هر یک از ادیان و مذاهب، و از جمله ادیان سامی: یهود، مسیحیت، اسلام، و مذاهب و فرقه‌های منشعب از آنها، بجز دین یا مذهب خود هیچ دین و آیینی را بر حق نمی‌دانند، و بدین سبب بهشت را نیز منحصرأ ملک طلق خود می‌پندارند که پیروان دیگر ادیان و مذاهب را مطلقاً در آن راهی نیست. بعلاوه بمحض آن که یکی از همکیشان ایشان نیز در یکی از اصول یا فروع اعتقادی خود کمترین شک و تردیدی روا دارد، بی‌درنگ وی نیز از صف مؤمنان خارج می‌گردد و بیچون و چرا در ردیف کافران و ملحدان قرار می‌گیرد و مستحق آتش دوزخ می‌گردد. چنان که از هفتاد و دو و یا هفتاد و سه مذهب یا فرقه اسلامی نیز تنها یکی را «ناجی» می‌دانند، و بقیه را «هالک» که «کلهم فی النار الا واحده»، با آن که پیروان همه این فرق هفتاد و چند گانه خدای یگانه را که «لا شریک له» است می‌پرستند و به پیامبری محمد رسول الله

گواهی می‌دهند و قرآن مجید را نیز وحی الهی و کتاب آسمانی خود می‌دانند. اگر پرسیم کدام یک از این فرقه‌ها «ناجی» است؟ بی‌شک پیروان هر یک از این فرقه، خود را «ناجی» می‌دانند و بر صراط مستقیم، و دیگران را «هالک» و حیران در وادی ضلالت.

آنچه این نظر را تأیید می‌کند، اکثر جنگهای خونین در قرون گذشته، و حتی در دوران خود ماست که از اختلاف پیروان ادیان و مذاهب، و با خون مؤمنان دو دین، و بیشتر دو مذهب یا فرقه دین واحد (مثل شیعه و سنی یا کاتولیک و پروتستان) سیراب گردیده است. برای اثبات این مدعا به مصداق مشت نمونه خروار است می‌توان از این جنگها نام برد: جنگهای پی در پی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر که به تشکیل امپراطوری اسلام انجامید و دین اسلام را از دنیای محدود تازیان در جزیره العرب تا ایران و ماوراءالنهر و شمال افریقا و اسپانیا پیش برد، جنگهای متعدد مسلمانان با یکدیگر: سنیان و شیعیان و اسماعیلیان، حنفیان و شافعیان و... در قرون پیشین، جنگهای صلیبی، جنگهای طولانی ایران با عثمانیان و ازبکان در دوره صفویه که در حقیقت چیزی بجز جنگ شیعی و سنی نبود، کشتار وحشتناک هزاران تن از پروتستانها به دست کاتولیکها در واقعه سن بارتلمی، برپا شدن دستگاه تفتیش عقاید در زیر نظر کلیسا در اروپا که به کشتن و سوزانیدن گروهی کثیر از مسیحیان انجامید، جنگهای شدید عثمانیان با ساکنان مسیحی شبه جزیره بالکان، دشمنی عمیق ترکان مسلمان و ارامنه همراه با خونریزیهای وحشتناک که هنوز نیز ادامه دارد، برخوردهای خونین بین شیعیان و بابیان در ایران، جنگهای مسلمانان و هندوان در شبه قاره هند، جنگهای اعراب مسلمان و اسرائیل، و جنگ عراق و ایران که در همین چند سال پیش، صدام حسین رهبر عراق، ایرانیان تن به ولایت فقیه داده را مجوسان قرن بیستم می‌خواند، و در مقابل، رهبران شیعی ایران، صدام حسین را صدام کافر می‌نامیدند. و برآستی اگر کسی بخواهد سرفصل تمام برخوردها و جنگهای خونین بین پیروان همه ادیان و مذاهب را در جهان ذکر کند، کارش از یک رساله و حتی یک کتاب نیز تجاوز خواهد کرد.

در زمینه مورد بحث ما تنها امیران و شاهان نبودند که بعنوان ترویج دین، دفاع از دین، یا جنگ با ملحدان و کافران و بت پرستان و کسب ثواب اخروی، توده‌های وسیع مردم را گوسفندوار به جنگ می‌بردند و جویهای خون روان می‌ساختند، بلکه رهبران دینی و مذهبی ادیان و مذاهب گوناگون، در قرون گذشته و دوران معاصر، خود در دامن زدن به آتش این گونه تعصبات دینی و مذهبی نقشی مهم ایفاء کرده و پیوسته، حداقل،

در کنار رهبران سیاسی کشورها قرار داشته اند.

دشمنی بین پیروان ادیان و مذاهب مختلف در مواردی که کم نیست در ادب فارسی نیز متجلی گردیده است و شاعران و نویسندگان، تحت تأثیر جو حاکم بر روزگار خود، به طرفداری از یک دین یا مذهب و علیه پیروان آیین دیگر خود را وارد معرکه کرده اند. اوج این گونه تعصبات و مشاجرات دینی و مذهبی در قرنهای پنجم و ششم هجری است، یعنی همزمان با قدرت یافتن ترکان اورال و آلتایی نومسلمان سخت متعصب و جاهل، و تشکیل سلسله های غزنوی و سلجوقی و...^۱ چنان که فی المثل فرخی سیستانی (اواخر قرن ۴ و اوایل قرن ۵ ه.ق.) شاعر دربار محمود غزنوی، لشکرکشیهای ممدوح خود را به هند و ری بدین سبب در اشعار خود تأیید کرده است که سپاهیان محمود در هند بت پرستان را دسته دسته به دیار عدم می فرستادند و بتکده هایشان را ویران و غارت می کردند،^۲ و در ری عالمان شیعی را — با عنوان نادرست قرمطی — بر دار می کشیدند و کتابهای دینی آنان را در زیر پیکر به دار آویخته ایشان به آتش می کشیدند.^۳ ناصر خسرو (۳۹۴ - ۴۸۱ ه.ق.) شاعر معروف و متکلم نامدار اسماعیلی، چون مذهب تسنن را رها ساخت و به مذهب اسماعیلی گروید، بناگهان یک صد و هشتاد درجه تغییر جهت داد، و سنیان — یعنی همکیشان دیروزی خود — را به زبان شعر بشدت مورد حمله قرار داد و از هیچ ناسزا و دشنام و اتهامی در حق آنان فروگذار نکرد:

شیر خدای بود علی، ناصبی خراست
زیرا همیشه می برمد خرز هیتش^۴
(دیوان، ۲۹/۱۸۰)

جمله مقررند این خران که خداوند
از پس احمد پیمبری نفرستاد
و آن گه اگر تو به بوحنیفه نگروی
بر فلک و مه برند لعنت و فریاد
(دیوان، ۱۵/۳۰۲ - ۱۶)

وی حتی از موطن خود، خراسان، نیز فقط بسبب آن که اکثریت ساکنانش سنی مذهب بودند، در موارد متعدد با الفاظ زشت یاد کرد:

بخاصه تو ای نحس خاک خراسان
پر از مار و کژدم یکی پارگینی
(دیوان، ۲۴/۱۶)

در بلخ ایمن اند ز هر شرّی
میخوار و دزد و لوطی و زبان باره
(دیوان، ۱۱/۲۹۷)

امیرانت اهل فسادند و غارت
فقیهان اهل می و ساتگینی

خواجه نظام الملک (مقتول بسال ۴۸۵ ه.ق.) وزیر معروف دوران سلجوقی نیز در سیاستنامه، همه‌جا شیعیان و اسماعیلیان را «بد مذهب» می‌نامید و آنان را «از نظر سیاسی و دینی دشمن آشتی ناپذیر مملکت و دین می‌شمرد و اینان را با مزدکیان و خرم‌دینان هم‌اصل می‌پنداشت»، و بدین سبب «پنج فصل طولانی از کتاب خود را از فصل ۳ تا فصل ۷ به معرفی «بدمذهبان» مخصوص کرده است و با نگرانی از اوضاع می‌نویسد: «کسانی هستند که امروز در این دولت قربتی دارند و سر از گریبان شیعت بر کرده‌اند... و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه بنی‌العباس را بردارد و اگر بنده غطا از سر این دیگ برگیرد ای بسا رسوایی که از زیر آن بیرون آید». ^۵ وی سلطان سلجوقی را به قلع و قمع این بدمذهبان تشویق می‌کرد تا امپراطوری سلجوقی روی آرامش بیند.

و نیز از این مقوله است سخنان تند ظهیرفاریابی (پایان قرن ششم ه.ق.) و خاقانی شروانی (متوفی بسال ۵۹۵ ه.ق.) در باره معتزله:

تورا به تیغ هجا پاره پاره خواهم کرد	که کشتن تو مرا شد فریضة کلی
خدایگان وزیران مرا چه خواهد کرد	ز بهر خون یکی زن به مزد معتزلی ^۶

*

رؤیت حق به بر معتزلی	بودنی نیست ببین انکارش...
گوید از دیدن او محرومند	مشتی آب و گیل روزی خوارش
خوش جوابی ست که خاقانی داد	از پی رد شدن گفستارش
گفت من طاعت آن کس نکنم	که نبینم پس از آن دیدارش! ^۷

ملاحظه می‌فرمایید که فقط به گناه آن که معتزلیان و نیز شیعیان — بر خلاف اهل سنت و جماعت — قائل به رؤیت خداوند نیستند، یکی از شاعران ما بمانند فقیهی متعصب، مردی معتزلی را مستحق کشتن و پاره پاره کردن، و لوبا تیغ هجا، می‌داند، و در ضمن اطمینان کامل دارد که وی را برای کشتن مرد «زن به مزد معتزلی» نیز قصاص نخواهند کرد، و دیگری به سفسطه می‌پردازد که اگر به زعم معتزله خداوند را نمی‌توان دید، پس من طاعت چنان خداوندی را نمی‌کنم.

از بین صدها شاهد و مثال در این باب، تنها به ذکر یکی دو نمونه دیگر در این جا بسنده می‌کند و سپس از این مقدمه می‌گذرد و به موضوع اصلی مقاله می‌پردازد. در قرن ششم هجری مردی شیعی مذهب که تشیع را رها کرده و به مذهب تسنن گرویده بود، کتابی

در باره «فضایح» و رسواییهای شیعیان — یعنی همکیشان دیروزی خود — نوشت به نام بعضی فضایح الروافض (تألیف در سال ۵۵۵ ه. ق.).^۸ سالی بر تألیف این کتاب نگذشته بود که شیعیان ری از تألیف آن آگاه گشتند و نسخه‌ای از آن کتاب را به دست آوردند و آن را به نزد شیخ عبدالجلیل قزوینی رازی، از بزرگان و عاظمای مذهبی شیعه در ری، فرستادند تا وی جواب اتهامات مؤلف سنی را بدهد و متقابلاً از فضایح و رسواییهای اهل سنت پرده بردارد. عبدالجلیل قزوینی این کار را — یقیناً بعنوان یک تکلیف شرعی — به طوع و رغبت پذیرفت و به تألیف کتاب معروف النقض (بعضی منال النواصب فی نقض بعضی فضایح الروافض) پرداخت، و در این کتاب با اصطلاح جواب «های» را با «هوی» داد و کتاب آن مرد سنی مذهب را «هذیان، کلماتی مشنع از سر تعصب و جهل، حوالاتی نه بر جاده حقیقت، تشبیهاتی سقیم پر شبهت، معارضاتی نامعقول، و اشاراتی نامقبول...» خواند.^۹ این کار، البته، در آن سالها اختصاصی به این دو تن نداشت، چه شیوه حمله اهل قلم به پیروان دیگر مذاهب در آن روزگاران سنتی بوده است رایج و «هر یک از فریق می کوشید تا موارد ضعف فرقه‌های دیگر را بنا بر نظر و طریقه خود بجوید و آن گاه آنها را بزرگ و واژگونه کند و اگر لازم می دانست پیرایه‌هایی بر آنها ببندد و هر یک از آن موارد را بعنوان فضیحت (= رسوایی) در کتابها معرفی کند. این است که در کتب مربوط به مذاهب اسلامی به ذکر «فضایح» بسیار باز می خوریم». ^{۱۰} در این برخورد های جاهلانه و تعصب آمیز با کمال تأسف پیشوایان طراز اول دین اسلام نیز از حمله متعصبان نادان مصون نبودند که بطور مثال می توان به آنچه شیعیان در باره عمر خلیفه دوم، و نیز به آنچه سنیان در باره علی خلیفه چهارم خود و امام اول شیعیان می گفتند اشاره کرد.



در چنین دورانی که بازار تعصبات دینی و مذهبی در بین مسلمانان گرم بود و فقیهان و پیشوایان دینی هر فرقه بر این اختلافات دامن می زدند و مسلمانان عامی بیچاره را به جان یکدیگر می انداختند و حتی شاعری چون خاقانی که در همسایگی گنجه، زادگاه نظامی، بسر می برد و با نظامی نیز روابط دوستانه داشت بر معتزلیان و فلاسفه و حتی متکلمان می تاخت، براستی وجود شاعری چون نظامی گنجوی را باید از استثناءها شمرد. نظامی چنان که می دانیم ارانی بود و اهل شهر گنجه. تقریباً تمام عمر خود را در همین شهر گذرانید. شهر گنجه از نظر موضوع مورد بحث ما، شهری بود کاملاً متفاوت با شهرهایی چون ری و اصفهان و تبریز و نیشابور و طوس و بخارا و... که هیچ یک از آنها با

بلاد کفر و سرزمین کافران همسایه نبودند و از این نظر در امن و امان بسر می بردند، در حالی که گنجه در عصر نظامی «ثغر» اسلام بحساب می آمد، و از نظر همسایگی با بلاد روم و روس و ابخاز، «قرنها متشرعه و مطوعه طالب غزو و جهاد را از بلاد مختلف» برای دفع هجوم ترسایان به خود جلب می کرد. بدیهی ست در چنین شهری با حضور غازیان و مجاهدان از اقوام گوناگون بازار امر به معروف و نهی از منکر و تعصبات مذهبی سخت گرم بود،^{۱۱} و مؤمنان گوش خوابانیده بودند، تا هر کس را که اندکی از «صراط مستقیم» — البته به عقیده ایشان — خارج می شد به سزای اعمالش برسانند.

نظامی با آن که مسلمان بود و معتقد به مذهب تسنن، به گواهی آثاری که از وی در دست داریم خود را از تعصبات حاکم بردیارش و از آنچه در گرداگرد او می گذشت، به نسبت قابل ملاحظه ای، برکنار می داشت، و از سوی دیگر با آن که با چند شاه و امیر در ارتباط بود، در سلک «شاعران درباری» و مدیحه سرا نبود، گوشه عزلت گرفته بود، و با قناعت روزگاری گذرانید.

چه کسی می تواند در مسلمان بودن و پاکی اعتقاد نظامی ادنی تردیدی روا دارد. «حمد و ثناهای باری تعالی و مناجاتها و نیایشها و تضرعاتی که نظامی از زبان خود یا به زبان قهرمانان داستانهایش چون شیرین و مجنون و لیلی و اسکندر به درگاه خداوند تبارک و تعالی عرضه می کند و دست نیازی که به درگاه قاضی الحاجات بر می دارد از دلکشترین قسمت‌های خمسه و اگر نه بهترین، که مسلماً از بهترین افراد نوع خود در ادب فارسی از نظم و نثر و ادب محض یا ادب صوفیانه... می باشد و همه آنها بیانگر روشنی از خلوص و صفای اعتقاد او و نمونه کامل عرض حاجت بنده ای خاضع و خاشع ناتوان در نزد خدای قادر مهربان رحیم و رحمن است...»^{۱۲} همه ما ایرانیانی که در ایران درس خوانده ایم، به یاد داریم که نخستین صفحه اکثر کتابهای درسی قراءت فارسی ما در دبستان و دبیرستان — در دوره پیش از انقلاب اسلامی — با ابیاتی چند از نظامی گنجوی آغاز می شد مانند:

ای نام تو بهترین سرآغاز	بی نام تو نامه کی کنم باز
ای یاد تو مونس روانم	جز نام تو نیست بر زبانم
ای کارگشای هرچه هستند	نام تو کلید هرچه بستند
ای هیچ خطی نگشته ز اول	بی حجت نام تو مسجّل
ای هست کن اساس هستی	کوتاه ز درت دراز دستی... ^{۱۳}
ای واهب عقل و باعث جان	با حکم تو هست و نیست یکسان... ^{۱۳}

بعلاوه در دو «مناجات» در مخزن الاسرار، و در «نعت پیامبر اسلام» در همین کتاب و خسرو و شیرین و هفت پیکر و شرفنامه و خوردنامه، و در «ذکر معراج پیامبر اسلام» در مخزن الاسرار، خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، هفت پیکر، شرفنامه که همه در کمال اعتقاد و ایمان و در اوج هنرمندی سروده شده است، ما با شاعری سر و کار داریم معتقد به دین اسلام. ولی این مرد با تمام این تفصیل از گروه متعصبان روزگار خود نبود و کورکورانه در پی حاکمان و فقیهان دیارش گام بر نمی داشت. و به احتمال قوی، شاید هم به همین علت بود که بیشتر گوشه عزلت می گرفت و از حشر و نشر با صاحب قدرتان و عوام پرهیز می کرد. با تمام این ملاحظات، چون راه نظامی با راه آنان متفاوت بود، او را به حال خود نمی گذاشتند. چه دلیلی برای اثبات این مدعا بهتر از این که نظامی، خود چند بار در مثنویهایش از این مزاحمان در زیر عنوانهای «در نکوهش رشک بران»، «در وقاحت ابنای عصر»، «در نکوهش حسودان»، و «در شکایت حسودان» شکوه ها کرده است. این مزاحمان حسود و وقیح چه کسانی بودند که شاعر ما را به حال خود نمی گذاشتند؟ ما یکی از آنان را می شناسیم، گرچه از نام وی بیخبریم. او از جمله دوستان نظامی بود و به احتمال قوی از همشهریان وی، و بیقین از مسلمانان متعصب. این مرد معتقد بود که شاعری مسلمان چون نظامی، در روزگاری که شش قرن بر عمر اسلام گذشته است، نباید با منظوم ساختن داستان خسرو و شیرین و نظایر آن — مربوط به ایران در دوران پیش از اسلام — به احیای داستانهای گبران و مجوسان پردازد. بدین جهت معترضانه به نظامی گفته بود چرا در پی منظوم ساختن خسرو و شیرینی و چرا سرودن منظومه هایی چون مخزن الاسرار را دنبال نمی کنی؟

در توحید زن کاوازه داری چرا رسم مغان را تازه داری^{۱۴}
 محتملاً گروهی دیگر نیز بر او خرده می گرفتند که چرا در روزگاری که فلسفه و فلاسفه در جهان اسلامی مطروندند، تو به طرح مباحث فلسفی در اسکندرنامه می پردازی، در حالی که دیگر شاعران به تبعیت از نظر فقیهان و عالمان دینی، از عهد حجة الاسلام محمد غزالی به بعد، فلسفه و فلاسفه، و علم کلام و متکلمان را دشمن می دارند. لابد این گروه برای اثبات سخنان خود به چنین ابیاتی استناد می جستند:

بگذر از نفس طبیعی تا نباید جانت را	صورت تخییل هر بیدین به برهان داشتن
تا کی از کاهل نمازی ای حکیم زشتخوی	همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن...
عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاهلی	عقل چپود جان تُبی خواه و تُبی خوان داشتن ^{۱۵}

فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منهد...
 مرکب دین که زاده عرب است داغ یونانش بر کفل منهد...
 فلسفی مرد دین مپندارید چیز را جفت سام یل منهد^{۱۶}

قد ظهرت فی عصرنا فرقه
 لا تقتدی فی الدین الا بما
 ظهورها شوم علی العصر
 سن ابن سینا و ابونصر^{۱۷}

با همه این حرفها، نظامی مسلمان معتقد، فارغ از این گونه تعصبات ابنای زمانه، با نظر تسامح به پیروان ادیان و فرق مختلف می‌نگریست. چه وی اهل «تساهل» بود نه تعصب و دشمنی با این و آن، و همین امر است که سیمای نظامی گنجوی را از دیگر شاعران قرن پنجم و ششم ما ممتاز می‌سازد. برای اثبات این مدعا، به چند مورد زیر از خمسه او توجه بفرمایید:

نظامی و هرمز شاهنشاه ساسانی

در آغاز منظومه خسرو و شیرین، در آن‌جا که از «عشرت خسرو در مرغزار و سیاست هرمز»^{۱۸} سخن بمیان می‌آید، شاعر از خسرو نوجوان که به‌مراه دوستانش بقصد نخجیر به دهی خرم رفته بوده و در آن‌جا بیرسمیهایی کرده بود، یاد می‌کند که چگونه وی بساط عیش و طرب در کشتزار دهقانی گسترد، به خانه روستایی رفت و در آن خانه با یارانش به باده‌گساری و شنیدن آهنگ چنگ پرداخت، یکی از غلامانش نیز به تاک دهقانی تجاوز کرد و خوشه‌ای چند غوره از وی به یغما برد. اما روز بعد چون هرمز شاهنشاه ساسانی، از کارهای فرزندش آگاه گردید، خسرو و همراهانش را مجازات کرد. نظامی پس از ذکر این واقعه، ناگهان شیوه اجرای عدالت هرمز را، که زرتشتی بوده است با بیرسمیها و ستمگریهایی که در اطراف او به نام اسلام انجام می‌شده، مقایسه کرده و بصراحت به ستایش شیوه پیشینیان پرداخته است:

سیاست بین که می‌کردند از این پیش نه با بیگانه با دُرْدانه خویش
 کجا آن عدل و آن انصاف سازی که با فرزند از این سان رفت بازی
 جهان ز آتش پرستی شد چنان گرم که بادا زین مسلمانی تو را شرم
 مسلمانی ما، او گبر نام است گر این گبری، مسلمانی کدام است!

(ص ۱۲۰)

البته نظامی خود بخوبی می‌دانسته است که بیان چنین مطلبی، آن هم بدین صراحت،

همعصران متعصبش را خوش نمی آید، پس بلافاصله افزوده است:

نظامی بر سر افسانه شوباز که مرغ پند را تلخ آمد آواز
(همان صفحه)

نظامی و شیرین

در منظومه خسرو و شیرین،^{۱۹} شیرین شاهزاده خانمی ست ارمنی و رفتارش کاملاً متفاوت با دختران و زنان مسلمان در عصر نظامی و روزگاران بعد. وی حجاب نداشت. آزاد بود که با دختران همسن و سال خود بی حضور مراقب و نگهبان به گردش و سیر در طبیعت برود. از دیدن مردان بیگانه نمی هراسید، چنان که با شاپور درباره خسرو — که تصویرش را دیده و به وی دل باخته بود — به گفتگو پرداخت. و چون عشق خسرو او را از خود بیخود ساخت، بعنوان نخجیر — بی گفتن حقیقت به مهین بانو، سرپرست خود — و بمنظور دیدن خسرو، سوار بر اسب بسوی مدائن تاخت. از سوی دیگر، پس از آن که خسرو به ارمنستان رفت، شیرین و دختران همسن و سالش با خسرو به چوگان بازی پرداختند. شیرین در موارد مختلف با او باده نوشید، و چون خسرو در نخجیر شیری را گشت، شیرین، بعنوان تقدیر از هنرمندی خسرو، و با استفاده از این فرصت، بردست خسرو بوسه زد، و خسرو نیز در پاسخ، لبان وی را بوسید، و این کار، بعدها، بارها و بارها تکرار شد و از بوسه نیز گذشت تا آن جا که شیرین مجبور گردید کبودیهای بدن خود را با سپیداب از چشم این و آن پوشاند:

صنم تا شرمگین بودی و هشیار	نبودی بر لبش سیمرخ را بار
در آن ساعت که از می مست گشتی	به بوسه با ملک همدست گشتی
چنان تنگش کشیدی شه در آغوش	که کردی قاقمش را پرنیان پوش
ز بس کز گاز نیلش در کشیدی	ز برگ گل بنفشه بردمیدی
ز شرم آن کبودیهاش بر ماه	که مه را خود کبود آمد گذرگاه
اگر هشیار اگر سرمست بودی	سپیدابش چو گل بردست بودی

(ص ۱۶۷)

روایت نظامی حاکی از آن است که در ایام اقامت خسرو در ارمنستان، شیرین و او شبی بی رود و رامشگر نبودند زمانی بی می و ساغر نبودند

(ص ۱۷۳)

از طرف دیگر این موضوع را نباید از نظر دور داشت که خسرو مردی معقول و

آداب‌دان نبود که حد خود را بشناسد. خیر. وی پیوسته در پی به دست آوردن فرصتی بود تا شیرین را مست بچنگ آورد و کام دل از وی بستاند، ولی شیرین که نصیحت‌مهمین بانورا همواره در گوش داشت، به وی اجازه نمی‌داد که بی عقد رسمی به وصالش برسد. این دو دل‌داده، حتی پیش از رفتن خسرو به روم، شبی را نیز تا صبح با یکدیگر گذرانیدند. در این شب، از خسرو تقاضا بود و از شیرین مقاومت. و در نتیجه تسلیم خسرو چو لختی قصه‌های خوش فرو گفت گرفته زلف دلبر خوش فرو خفت

(ص ۱۷۹)

و بامدادان چون هر دو از خواب برخاستند، خسرو جام باده در دست گرفت آن نارستان را چنان سخت که دیبا را فرو بندند بر تخت بسی کوشید شیرین تا به صد زور قضای شیر گشت از پهلوی گور

(ص ۱۸۰)

بر اساس روایت نظامی، سرانجام پس از فراز و نشیبهای بسیار که در راه وصال آن دو پیش آمد، خسرو در برابر اراده شیرین تسلیم گردید و او را با حضور موبدان بطور رسمی بزنی گرفت. شیرین در دوران فراق، عاشقی بود صادق و فداکار، و در دوران همسری پادشاه ساسانی زنی شایسته و در عشق به همسر خود صمیمی. چنان که وقتی خسرو پرویز را در زندان به زخم دشته گشتند و شیرویه پسر خسرو نیز از شیرین خواستگاری کرد تا به همسری او درآید، شیرین عشق و فداکاری را تا بدان جا رسانید که در آرامگاه خسرو، دشته در دست بسوی پیکر خسرو رفت، و بدن خود را، در همان جایی که پیکر خسرو با دشته دریده شده بود، با دشته درید، و سپس خسرو را در آغوش گرفت و لب بر لب او نهاد و جان داد. شاید در پاسخ نخستین بوسه خسرو در نخجیر شیر!

با آن که رفتار شیرین شاهزاده خانم ارمنی با خسرو، از آغاز تا انجام، چنان که ملاحظه نمودید، از رفتار آزادترین دختران در کشورهای بی بند و بار امروزی نیز گستاخانه‌تر بوده است، نظامی شاعر مسلمان ما، نه تنها تمام حوادث زندگی او را که از نظر اسلامی نکوهیده است، در مثنوی خود ذکر کرده، بلکه در پایان داستان نیز از خوانندگان تقاضا کرده است برای شیرین و خسرو دعا کنند و خود نیز از خداوند برای آن دو طلب آمرزش کرده است:

به بزم خسرو آن شمع جهانتاب
به بزم خسرو آن شمع جهانتاب
که چون این جا رسد گوید دعایی
که چون این جا رسد گوید دعایی
بسیامرز این دو یار مهربان را
بسیامرز این دو یار مهربان را
کالهی تازه دار این خاکدان را
کالهی تازه دار این خاکدان را

زهی شیرین و شیرین مردن او
 زهی جان دادن و جان بردن او
 چنین واجب کند در عشق مردن
 به جانان جان چنین باید سپردن
 نه هرکاو زن بود نامرد باشد
 زن آن مرد است کاوبی درد باشد...

(ص ۳۲۷)

نظامی بار دیگر نیز در زیر عنوان «نتیجه افسانه خسرو و شیرین» بروشنی به اظهار نظر موافق درباره شیرین پرداخته است:

در این افسانه شرط است اشک راندن
 به حکم آن که آن کم زندگانی
 گلابی تلخ بر شیرین فشاندن
 چو گل بر باد شد روز جوانی...

(ص ۳۳۱)

نظامی و نوشابه

در منظومه شرفنامه با زنی روبرو می شویم نوشابه^{۲۰} نام که پادشاه بردع، یکی از شهرهای اران بود، «قوی رای و روشندل و نغزگوی/ فرشته منش بلکه فرزانه خوی». وی هزار زن بکر و سی هزار غلام شمشیرزن در خدمت داشت. کارهای بردع در دست زنان بود، و کسی نمی دانست که آنان «... چه افسون فرو خوانده اند/ کز آشوب شهوت جدا مانده اند». اینان «رفیقی بجز باده و بانگ رود» نداشتند (ص ۸۳۳). نه فقط نوشابه، بلکه همه زنان کارگزار وی نیز اوقات فراغت خود را به باده گساری و بانگ رود و سرود می گذرانیدند.

چون اسکندر به بردع رسید، در صدد برآمد که ناشناس و بعنوان فرستاده اسکندر به نزد نوشابه رود و از کم و کیف کار وی آگاه گردد. نوشابه و دیگر پرچمگاران در بارش همه بی حجاب برای پذیرفتن رسول اسکندر آماده شدند. نوشابه «بر اورنگ شاهنشاهی بر نشست/ گرفته معنیر ترنجی به دست» (ص ۸۳۵). سپس نوشابه به فرستاده اسکندر بار داد و با این مرد بیگانه به گفتگو پرداخت و پس از اندکی تأمل اسکندر را شناخت و دروغ اسکندر را بر ملا ساخت و به وی گفت که تونه فرستاده و رسول اسکندر، بلکه خود شاه اسکندری. اسکندر منکر شد. پس نوشابه فرمود تا از خزانه حریری را به نزد وی بیاورند که تصویر اسکندر بر آن نقش گردیده بود. آن را به اسکندر نشان داد و به وی گفت «اگر چه زخم، زن سیر نیستم/ ز حال جهان بیخبر نیستم» (ص ۸۳۸)، من به سراسر جهان صورتگر و فراست شناس فرستاده ام تا از جمله، تصویر شاهان ممالک جهان را برایم بیاورند. وقتی اسکندر دریافت که نوشابه به اصطلاح دست او را خوانده است،

رنگش به رنگ کاه درآمد، و با خود گفت شایسته است که بر چنین زنی فرشتگان نیز آفرین کنند، اما این موضوع را نیز افزود «ولی زن نباید که باشد دلیر» و در نتیجه «زن آن به که در پرده پنهان شود» (ص ۸۴۰).

روز بعد نوشابه و ماهرو یان در بارش به بازدید اسکندر رفتند. اسکندر از آنان پذیرایی کرد. در این مجلس

می ناب خوردند تا نیمروز
پری پیکرانی بدان دلبری
چومی در ولایت شد آتش فروز...
نشستند تا شب به رامشگری

(ص ۸۴۴)

چون نوشابه و همراهانش عزم بازگشت کردند، اسکندر بدیشان گفت «یک امشب نباید شدن سوی شهر» (ص ۸۴۴). پس این خیل ماهرو یان آن شب نیز نزد اسکندر ماندند، و

بفرمود شه آتش افروختن
ز بساده چنان آتشی برفروخت
به رسم مغان بوی خوش سوختن
که میخوارگان را در آن رخت سوخت
به رود و می و لهوهای دگر
همی برد شب را به شادی به سر

(ص ۸۴۵)

روز بعد نیز باز مجلسی آراستند که وصف مفصل آن را از زبان نظامی باید شنید. چند بیت آن بدین قرار است:

سکندر زمستی شده نیمخواب
می و مرغ و ریحان و آواز چنگ
روان آب در چنگ و چنگی در آب
بتی تنگ چشم اندر آغوش تنگ...
به یاد شه آن مشتری پیکران
چو زهره کشیدند رطل گران

(ص ۸۴۸)

چون روز به نیمه رسید، اسکندر هدایای گرانبهای بسیار به نوشابه و همراهانش داد. آنان زمین را بوسه دادند و شاد و شکرگزار به سرزمین خود بازگشتند و آن گاه اسکندر از بردع بسوی البرزکوه براه افتاد. پس از مدتی چون اسکندر بر روسیان پیروز گردید، ذیل عنوان «رهایی یافتن نوشابه»^{۲۱} می‌خوانیم که اسکندر نوشابه و ندیمانانش را که در دست روسیان گرفتار آمده بودند آزاد ساخت و «بر آراست نوشابه را چون بهار/ به پوشیدنیهای گوهر نگار» و وی را چون عروس آراست و «شبی چند می خورد با او به کام...» (ص ۹۴۷).

در این داستان، البته این سؤال به ذهن می‌گذرد که چرا اسکندری که در برابر بی‌حجابی زنان قفقاق — که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد — آن چنان غیرت و

سختگیری از خود نشان داده است، در برابر نوشابه و هزار زن بکر پری پیکر همه نارپستان به بالا چوتیر زپستان هریک شکر خورده شیر...
 درخشنده هریک در ایوان و باغ چو در روز خورشید و در شب چراغ
 نظر طاق آن ندارد ز نور که بیند از ایشان ز نزدیک و دور
 (ص ۸۳۳)

به اصطلاح کوتاه آمده و نه تنها بر بی حجابی آنان خرده نگرفته است، بلکه با نوشابه و آن زنان برخوان نشسته و با آنان باده نوشیده است و شب نیز همه آنان را در سرپرده خود نگهداشته و با آنان به باده گساری و شنیدن رود و سرود پرداخته است.
 نظامی درباره نوشابه و زنان خدمتگزار وی، و این شهرزنانی که بنیادش غیر اسلامی ست نیز سخنی به اعتراض نگفته است. از یاد نبریم که نظامی در اواخر قرن ششم می زیست نه در قرن سوم و چهارم هجری که از تمصبهای مذهبی خبری نبود.

نظامی و زنان قفچاق

در همین مثنوی شرفنامه، در زیر عنوان «رسیدن اسکندر به دشت قفچاق»^{۲۲} می خوانیم که اسکندر در ضمن گشت و گذار خود در سرزمینهای مختلف، به دشت قفچاق رسید و زنان زیبای آن سرزمین را دید که همه بی نقاب و حجاب در کوی و برزن در رفت و آمد بودند. سپاهیان اسکندر نیز چون آنان را دیدند، از خود بیخود شدند. ولی از ترس اسکندر دست از پا خطا نکردند. اسکندر بی حجابی زنان قفچاق را نپسندید، پس بزرگان این خطه را به حضور طلبید و به زنان آنان تکلیف حجاب کرد:

به پیران قفچاق پوشیده گفت که زن روی پوشیده به در نهفت
 زنی کاو نماید به بیگانه روی ندارد شکوه خود و شرم شوی
 اگر زن خود از سنگ و آهن بود چو زن نام دارد نه هم زن بود

(ص ۹۱۳ - ۹۱۴)

پیران قفچاق مؤدبانه ولی صریح، تند، و پرخاشجویانه از بی حجابی زنان خود دفاع کردند و به اسکندری که با مخالفان خود همه جا، بی استثناء، با زبان شمشیر سخن گفته بود به تسلیم گفتند ما بنده ایم
 ولی روی بستن ز میثاق نیست به میثاق خسرو شتابنده ایم
 گر آیین تو روی بر بستن است که این خصلت آیین قفچاق نیست
 چو در روی بیگانه نادیده به در آیین ما چشم در بستن است
 جنایت نه بر روی، بر دیده به

وگرشاه را ناید از ما درشت
عروسان ما را بس است این حصار
به برقع مکن روی این خلق ریش
جهاندار گر زان که فرمان دهد
بلی شاه را جمله فرمان بریم
ولیکن ز آیین خود نگذریم

(ص ۹۱۴)

اسکندر چون استدلال مردان قفچاق را در دفاع از آداب و رسوم خود در بی حجاب بودن زنان نشان شنید، درصدد برآمد به طریقی دیگر «این خوبرویان زنجیرموی» را از چشم بیگانگان و نامحرمان دور بدارد. پس «فراست شناس» ی بسه وی گفت طلسمی خواهم ساخت از زنی با «خاره سنگی سیاه» که چادری از رخام سفید بر سر دارد، تا هر زنی که چشمش به آن تندیس افتد، از شرم، چادر بر سر کند. بدین طریق بود که اسکندر زنان قفچاق را چادر بر سر کرد و آن گاه، با خیال راحت از آن منطقه گذشت.

در ضمن از یاد نبریم که آفاق، زن محبوب نظامی، نیز یکی از همین زنان قفچاقی بوده است که شاعر در خسرو و شیرین، در آن جا که از مرگ شیرین سخن گفته، از آفاق خود نیز یادی کرده است:

سبک رو چون بت قفچاق من بود
گمان افتاد کاو کآفاق من بود
همایون پیکری نغز و خردمند
فرستاده به من دارای در بند

(خسرو و شیرین، ۳۳۱)

نظامی در ضمن بیان این داستان از هرگونه اظهار نظری علیه پیران و بزرگان قفچاق و گشاده‌رویی زنانشان خودداری نموده، در حالی که می‌توانسته است لااقل نظر اسکندر را در این باب تأیید کند.

نظامی در شهر نیکان

در پایان منظومه خردنامه، در زیر عنوان «رسیدن اسکندر به حد شمال و بستن سد یا جوج»،^{۲۳} می‌خوانیم اسکندر پس از آن که «حد شمال» را پشت سر گذاشت و سد یا جوج را نیز بنیان نهاد،

از آن مرحله سوی شهری شتافت
که بسیار کس جُست و آن را نیافت

(ص ۱۰۸۶)

این کدامین شهر است که به قول نظامی بسیار کس آن را جسته‌اند و هرگز کسی آن

را نیافته است؟ یوتوپیا، مدینه فاضله، شهر ناکجاآباد، شهر آرزوهای تمام آزادگان و اندیشه‌وران جهان.

اسکندر و همراهانش پس از همه جهانگردیها و جهانگیریها و کشت و کشتارها — و در زمانی که خداوند وی را به پیغمبری نیز برگزیده بود، (ص ۱۰۳۸) — به سرزمینی رسیدند با آب روان و کشتزارها و باغهای بسیار که هیچ یک از آنها را حصاری نبود، گله‌های بسیار نیز در دشت به چرا مشغول بودند بی آن که شبانی به نگرهبانی و حراست آنها مشغول باشد. همین که یکی از سپاهیان اسکندر دست دراز کرد تا میوه درختی را بچیند، بناگهان قامتش چون کمانی خشک و بی حرکت ماند، سوار دیگری قصد ربودن گوسفندی کرد، «تیش کرد و زان کارپندی گرفت». در این هنگام اسکندر فرمان داد سپاهیان به باغهای بر سر راه این شهر دست تجاوز دراز نکنند. آنان به راه خود ادامه دادند تا «پدیدار شد شهری آراسته/ چو فردوس از نعمت و خواسته». شهر نیز در و دروازه‌ای نداشت، به شهر وارد شدند، بر در دکانهای آراسته شهر نیز قفلی نبود. ساکنان شهر به پیشواز اسکندر آمدند و وی را به کاخی چو مینو راهنمایی کردند. اسکندر از آنان پرسید چرا باغها و کشتزارهای شما بی حصار است، چرا صدها هزار گوسفند شما را شبانی نیست، «چگونه است این بی حفاظی ز چیست؟» (ص ۱۰۸۶-۱۰۸۷). ماجرا از چه قرار است؟

«بزرگان آن دادپرور دیار» (ص ۱۰۸۷) در پاسخ اسکندر، نخست وی را دعا کردند که «خدا باد در کارها یاورت»، و سپس گفتند بدان که ما «گروهی ضعیفان دین پروریم/ سر مویی از راستی نگذریم»، از کجروی و دروغ پرهیز می‌کنیم. چیزی را که در آن سودی نیست، از کسی نمی‌پرسیم، به داده خداوند خوشنودیم، به عاجزان و درماندگان یاری می‌کنیم، و به هر کس از ما زبانی وارد شود به سرمایه خویش زیانش را جبران می‌نماییم، هیچ یک از ما، مال و خواسته‌ای بیش از دیگران ندارد، با یکدیگر در هر زمینه‌ای همدردی می‌کنیم و از جمله «نخندیم بر گریه دیگران»، از سخن چینی و برشمردن عیب کسان می‌پرهیزیم، غمخوار یکدیگریم و کسی را به بدی رهنمون نمی‌گردیم، اهل اجحاف به یکدیگر نیستیم، پشت سر کسی سخنی نمی‌گوییم که در رویش نتوانیم گفت، در کار مردم تجسس نمی‌کنیم، نه ما به دد و دام کاری داریم و نه آنها از ما می‌گریزند، تنها به وقت نیاز ما، آهوان و گوران خود بنزد ما می‌آیند و ما به مقدار حاجت آنها را بکار می‌بریم، در خوردن نیز حد میانه را مراعات می‌نماییم، از ما کسی در سنین جوانی نمی‌میرد، و چون کسی به پیری مُرد، بر او مویه نمی‌کنیم، چون از

دزد نمی‌هراسیم، به شحنه و داروغه نیز نیازی نداریم و بدین سبب است که بر در خانه‌ها و دکانهای ما قفل و بندی نیست. اگر کسی از کِشت ما خوشه‌ای ببرد «رسد بر دلش تیری از گوشه‌ای»، آنچه را می‌کاریم به خداوند می‌سپاریم و چون پس از شش ماه به سراغ کِشته خود می‌رویم، می‌بینیم که هر دانه جو و گاورس ما به هفتصد دانه رسیده است. بطور کلی ما مردمی هستیم «پاک و پرهیزکار» که در هر کار «توکل بر ایزد، نه بر خود کنیم» (ص ۱۰۸۸ - ۱۰۸۹).

اسکندر پیامبر پس از شنیدن سخن آنان، به فکر فرو رفت

به دل گفت از این رازهای شگفت	اگر زیرکی پند باید گرفت...
اگر سیرت این است ما بر چه ایم	وگر مردم اینند پس ما که ایم
فرستادن ما به دریا و دشت	بدان بود تا باید این جا گذشت
مگر سیر گردهم ز خوی ددان	درآموزم آیین این بخردان
گر این قوم را پیش از این دیدمی	به گرد جهان بر نگر دیدمی
به کنجی در از کوه بنشستمی	به ایزد پرستی میان بستمی
از این رسم نگذشتی آیین من	جز این دین نبودی دگر دین من
چو دید آن چنان دین و دین پروری	نکرد از بنه یاد پیغمبری...

(ص ۱۰۸۹ - ۱۰۹۰)

ملاحظه می‌فرمایید اسکندری که خداوند وی را مورد عنایت خاص خود قرار داده و به پیامبریش برگزیده بود، در این مرحله از سفرهای خود، به شهری رسیده است که ساکنان آن پیرو هیچ یک از ادیان و مذاهب شناخته شده نبودند، نه یهودی بودند، نه مسیحی، نه زردشتی و... اهالی چنین شهری، نه تنها در عصر نظامی، بلکه اگر در دوران ما و در سرزمینهایی که زمام حکومت ساکنانش در دست پیشوایان مذهبی ست زندگی می‌کردند، نیز کافر بحساب می‌آمدند و بیچون و چرا مستحق کشته شدن بودند. چرا؟ چون دین آنان، اگر بتوان آن را در اصطلاح رایج، «دین» خواند، چیزی جز آن نبوده است که تنها به وجود خداوند معتقد بودند و در هر کار بر او توکل می‌کردند، و در بقیه جهات می‌کوشیدند تا با قراردادی اجتماعی، آدم‌وار با هم زندگی کنند - بی آن که کسانی بین ایشان و خداوند نقش «واسطه» را بعهده داشته باشند. خلاصه آن که اینان نه پیامبری می‌شناختند و نه کتاب آسمانی داشتند، و نه شاه و فرمانروایی. اسکندر پیامبر چون به این شهر رسید، در برابر ساکنان آن، به اصطلاح سپهر افکند و راه و رسم آنان را بهترین آیین خواند، پیامبری الهی را بوسید و به کناری نهاد «چو دید آن چنان دین و دین

پروری/ نکرد از بنه یاد پیغمبری».

نظامی این داستان را نیز جزء به جزء به نظم آورده و ساکنان این شهر را نه کافر خوانده است نه ملحد و بیدین و نه مستحق آتش دوزخ، یعنی بر آیین اهالی این شهر و قضاوت اسکندر پیامبر درباره آن مهر قبول زده است.



سؤالی که در این جا به ذهن می‌رسد آن است که اگر نظامی گنجوی بجای اواخر قرن ششم هجری، در آغاز سده پانزدهم هجری — یعنی در دوران ما — و در یکی از سرزمینهایی که «اسلامی» اداره می‌شوند، زندگی می‌کرد، و همچنان اهل گذشت و تساهل و تسامح بود و دور از هرگونه تعصب، آیا می‌توانست همین چند داستانی را که از خمسه اش نقل کردم به نظم آورد، البته بی آن که دمار از روزگارش برآورند؟ گمان من آن است که نظامی با توجه به جو حاکم بر زمان ما مجبور می‌گردید به یکی از این دو طریق عمل کند: وی یا بطور کلی از ذکر این داستانها خودداری می‌کرد، یا پیش از نقل هر داستان و نیز در خاتمه هر یک از آنها، بر قهرمانان داستان سخت می‌تاخت و فی‌المثل هر مز را مجوس و کافر، شیرین و نوشابه و ندیمان وی و زنان قفقاقی را روسپی و... مردان قفقاقی را بی‌غیرت، و ساکنان آن شهر را نیز کافر و مستحق عذاب الهی می‌خواند، به امید آن که از آسیب متعصبان در امان بماند. بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا!

جلال متینی

یادداشتها:

۱ - برای اطلاع از تعصبات و مشاجرات مذهبی در این دوره، رک. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۴۷ - ۱۵۷، ۱۸۱ - ۲۰۲.

۲ - دیوان حکیم فرخی سیستانی، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵:

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر	سخن نوآر که نورا حلاوتی ست دگر...
یکی حصار قوی بر کران شهر و در او	ز بت پرستان گرد آمده یکی معشر
بگشت مردم و بتخانه‌ها بکند و بسوخت	چنان که بستکده دارنی و تاینسر...
چوبت بکند از آن‌جا و مال و زر برداشت	به دست خویش به بتخانه در فگند آذر
برهمنان را چندان که دید سر بیرید	بریده به سر آن کز هدی بتابد سر
ز خون کشته کز آن بتکده به دریا راند	چو سرخ لاله شد آبی چو سبز ساینبر
ز بت پرستان چندان بگشت و چندان بست	که کشته بود و گرفته ز خانیان به کتر

یا در بیان پیروزیهای سلطان محمود غزنوی در گنگ

بسخواست آتش و آن شهرپر بدایع را
سرایهایش چو کوزه شکسته کرد از خاک
بسوخت شهر و سوی خیمه بازگشت از خشم

ص ۶۴

و نیز رک. از جمله ص ۵۱ - ۵۳ و ۲۲۶.

حکم تو بر هر چه تو گویی رواست...
میل تو اکنون به منا و صفاست...
گفتی کاین درخور خوی شماست
بسرر چوبی خشک اندر هواست...
راست خسوی تو چو خوی انبیاست

۳- ای ملک گیتی گیتی تو راست
ملک ری از قرمطیان بستدی
دارفرو بردی باری دو بست
هر که از ایشان به هوی کار کرد
خانه بیدینان گیری همه

ص ۱۸-۱۹

در مجمل التواریخ نیز به این واقعه اشاره شده است: «بسیاردارها فرمود زدن و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و بهری را در پوست گاو دوخت و به غزنین فرستاد و مقدار پنجاه خروار دفترواقض و باطنیان و فلاسفه از سرایهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهای آویختگان فرمود سوختن»؛ مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴، ص ۴۰۳ - ۴۰۴.

۴- این بیت و بیتهای بعد از دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، نقل شده است.

۵- خواجه نظام الملک طوسی، سیاستنامه، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، به نقل از غلامحسین یوسفی، «پیر سیاست»، دیداری با اهل قلم، جلد اول، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۷، بترتیب ص ۱۲۱ - ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۲۴.

۶- ظهیر فاریابی، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، ص ۱۶۰.

۷- خاقانی شروانی، به نقل از همان کتاب، جلد دوم، ص ۱۶۱.

۸- همان کتاب، ص ۹۸۴ - ۹۸۵.

۹- عبدالجلیل قزوینی رازی، النقص، (مقدمه کتاب)، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، ص ۹۸۷.

۱۰- تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، ص ۹۸۴.

۱۱- عبدالحسین زرین کوب، «فلسفه یونان در بزم اسکندر: نظری به اسکندرنامه نظامی»، مجله ایران شناسی، سال ۳، ش ۳ (پائیز ۱۳۷۰)، ص ۴۸۲ - ۴۹۸.

۱۲- احمد مهدوی دامغانی، «عقاید نظامی در توحید و صفات باریتعالی»، مجله ایران شناسی، سال ۳، ش ۳ (پائیز ۱۳۷۰)، ص ۴۵۸ - ۴۶۸.

۱۳- کلیات نظامی گنجوی، لیلی و معنون، با مقدمه دکتر معین فر، سال (۹)، ص ۳۵۰.

۱۴- کلیات نظامی گنجوی، خسرو شیرین، در زیر عنوان «عذر انگیزی در نظم کتاب»، ص ۱۱۴ - ۱۱۷.

۱۵- دیوان سنائی غزنوی، بتصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۶۰ - ۴۶۱.

۱۶- خاقانی شروانی، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

۱۷- ابوالحسن محمد بن احمد بن جبیر الکنانی الاندلسی (۵۴۰ - ۶۱۴ ه. ق.)، به نقل از همان کتاب، ص ۲۹۲.

۱۸- کلیات نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

۱۹- همان کتاب، ص ۹۴ - ۳۴۹.

آزادگی و نساہلی نظامی گنجوی

۲۰- کلیات نظامی گنجوی، شرفنامه، «داستان نوشابه پادشاه بردع»، ص ۸۳۱-۸۴۸.

۲۱- همان کتاب، ص ۹۴۴-۹۴۸.

۲۲- همان کتاب، ص ۹۱۲-۹۱۵.

۲۳- کلیات نظامی گنجوی، خردنامه، ص ۱۰۸۳-۱۰۹۰.

یادداشت

۱۵

۵۸- هنر جهان سوم

مردم جهان سوم هنرهای بسیار دارند. یکی این است که آزادی را مقدس می‌شمارند و ۳۶۵ روز از ایام سال را در تلاش آن‌اند. هنر دیگر آنها این است که اگر روزی بخت یار شد و به آزادی رسیدند نخستین کار آنها بریدنِ نفسِ همهٔ کسانی است که وصال معشوق را درست بجا نیاورده و باز طلبِ آزادی می‌کنند.

باز از هنرهای مردم جهان سوم هنر پرخاش و اعتراض است، حتی جان دادن و سرباختن در این راه. قیام مردم الجزایر برای آزادی از بند استعمار و آنهمه دلیری و جانبازی که مردم تهیدست آن سرزمین در برابر سلطهٔ دشمنی قویدست و صاحب سلاح بکار بردند باید هنوز در خاطرها باشد. یادگاری که این مردم از بی‌باکی و جوانمردی و فداکاری خود بجای گذاردند از فصول درخشان استقلال‌طلبی در تاریخ است. همچنین سخت‌سری و رشادتی که مردم ویتنام بیش از پنجاه سال در نبرد با مستعمره‌گران نیرومندی چون فرانسه و ژاپون و امریکا از خود نشان دادند تحسین جهانیان را برانگیخت. دولت امریکا در سالهای آخر جنگ ویتنام روزی سی میلیون دلار خرج جنگ می‌کرد و پیشرفته‌ترین وسائل فنی را در مبارزه با مردم گرسنه و ویتنام شمالی بکار می‌برد. حتی در سودای پیروزی، جنگل‌های سرسبز و ویتنام را به آتش ناپالم کشید تا مردم از جان گذشته و برهنه‌پای ویت کنگ را خلبانان بهتر ببینند و آسانتر درو کنند. پرخاش و قیام و از خودگذشتگی همین مردم بود که سالهای دراز در برابر مطامع و زورگویی سه کشور

مهاجم و زیاده‌طلب ایستادگی کرد تا سرانجام آخرین آنها را با شکست نظامی — نخستین شکست نظامی امریکا در تاریخ — از سرزمین خود بیرون انداخت و جهانی را به شگفتی و تحسین واداشت. مقاومت روسیه (هرچند به جهان دوم تعلق دارد) در برابر هجوم هیتلر و مقاومت مردم یوگسلاوی در برابر زورگویی استالین نیز از موارد مقاومت‌های اعجاب‌آمیز تاریخ قرن ماست. مبارزات مردم چین در دهه اول این قرن به پیشوایی سون‌یاتسن و یا در ۱۹۴۹ به رهبری مائوتسه تونگ و همچنین مبارزه مردم هند به رهبری گاندی برای کسب استقلال همه از فصول تحسین‌انگیز تاریخ معاصر است.

نیروی فشرده‌ای که فریادهای پرخاش و مشت‌های اعتراض را در این کشورها به ثمر رساند این انتظار را در ذهنها ایجاد کرد که آن نیروها پس از پیروزی بصورت نیروی مثمر و زاینده در بازسازی کشور و به‌بار نشاندن آرزوهای دیرین و ایجاد امن و رفاه و رضای مردم بکار بیفتند و بی‌حضور دشمن، دولتی دوستانه‌دار عهده‌دار سازندگی این کشورها گردد.

اما کسانی که چنین امیدها داشتند شاید غافل بودند که در جهان سوم دشمن ستیزی و دشمن‌زدایی بی‌چشمداشت مزد و بهره است و مردم سر آن ندارند که افتخار غلبه بر دشمن و نیز سالها تحمل رنج و بلا را به نتایج مادی و معنوی که می‌توان از این گونه پیروزیها چشم داشت بیالایند. لاجرم کشورهایی که با شهامت و دلاوری خود چشم‌دنیایی را خیره کرده بودند پس از حصول استقلال و کسب آزادی از بند بیگانگان در ریگزار ندانم‌کاری و مرداب غفلت و کاهلی فرورفتند و خواب خرگوشی بر آنها چیره شد و از دیروزی پریشان‌سوی امروزی عاطل و نابسامان سیر کردند.

و یتام با آنهمه پهلوانیها و چهره را به سیلی سرخ کردند و سر به فلک فرو نیاوردنها در کار خود درمانده است و امروز نیازمند و خواهان کمک خصم دیرین است.

در الجزایر آثار ضعف اقتصادی و سیاسی و مشکلات گوناگون اجتماعی در اعتراضات دولت‌شکن اخیر آشکار شد. ماجرای حکومت «آزادخواه» حبشه را با آنهمه ادعاها و حاصلی که جز قحط و گرسنگی و خونریزی نبود همه شنیده‌ایم. روسیه نیز با آنهمه دلیریها که در برانداختن بنیان حکومت تزاری نشان داد و آنهمه رنجها و کشتارها که تحمل کرد آخر آشکار شد که هفتاد سال راهی رو به نظامی سترون می‌پیموده و بجای مکه رهسپار ترکستان بوده است. دو سال پیش که گذارم به یوگسلاوی افتاد از بی‌قدری پول آن پیدا بود که مردمش با آنهمه جانفشانیهای گذشته در صحنه سازندگی و کاردانی درمانده‌اند و کاری از پیش نبرده‌اند. گویی همه این اقوام جهان سوم به زبان

حال می گویند: رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار؟

در کشور خودمان نیز پیشرفتهای ما همه در جهت پرخاش بوده است. در جنبش مشروطه قیامی مردانه کردیم و میرزا آقاخان‌ها و ستارخان‌ها و باقرخان‌ها و ثقة الاسلام‌ها و پیرم‌خان‌ها و صوراسرافیل‌ها و سیدجمال‌ها و ملک‌المتکلمین‌ها با دلاوریهای خود امید بهبودی و برتری را در دلها پروردند. اما ده سالی که میان سقوط محمد علی شاه و قدرت یافتن رضاشاه فاصله شد آیتی از پریشان‌حالی و آشفتگی بود. باز در دوران مصدق ملت در طلب استقلال به پا خاست و مشت‌های فشرده به آسمان رفت. اما روزی که می‌بایست از کامیابی قیام و پرخاش بهره بگیریم و برای بهبود زندگی مردم و رفاه آینده طرحی بریزیم و چنگ در دامن عمل بزنیم باز هوای نشئه اعتراض و هیاهو ما را از عمل خریدار بازداشت. حساب نیروهای دنیا را در خور اعتنا ندانستیم و مستانه در سرمان افتاد که با جهانی بجنگیم و انگلیس و امریکا و متحدین نفتخوار آنها را به زانودر بیاوریم. تا به شهادت نرسیدیم و کشور را یکسره به مدعیان غربی خود نسپردیم دست از رجزخوانی و پهلوان‌مآبی برنداشتیم و ابرام در کینه دیرین و شوق جانبازی را با مصالح مردم و رفاه رعیت مشتبه شمردیم.

آری ما دوستدار شهادتیم. از جان خود می‌گذریم و در جذبۀ مبارز خواستن و هم‌نبرد جستن مصلحت حال و آسایش خلق و مشکل فردا را از یاد می‌بریم و در ولای ستیزه‌جویی سر خود را به باد می‌دهیم. مردم را بزبان می‌آوریم و چون به شکست افتادیم مظلومی پیشه می‌کنیم و گردن به قلاده جباری می‌سپاریم و روزهایمان با سوزها همراه می‌شود، تا باز روزی نکبت حال و تیرگی مآل طاقت ما را طاق کند و مشت‌هایمان را به اعتراض بر سقف فلک برافزارد و فریاد آزادی و استقلال حلقوممان را بدرد و باز حسین‌وار جان بر کف راه شهادت پیش بگیریم و در غلیان سودا خاک را با خون خود رنگین کنیم. سپس باز آنهمه فریادها را از یاد ببریم و آزادی را طعمۀ کفتاران و کرکسان بسازیم و زانوی تسلیم و رضا در بغل بگیریم و شاهد دستبرد مثنی دغلكار ریایی شویم تا باز روزی دور دیگر فرارسد.

فریاد و خروش و ناسزا گفتن و پرچم سوختن و گروگان گرفتن و مشت بر آسمان افراختن و بی‌محابا پا در کام مرگ گذاشتن همه از هیجانهای عاطفی برمی‌خیزد و اگر روشن بینی و عاقبت‌اندیشی و کوشش و حوصله در پی نداشته باشد که نیروهای عاطفی را در بند عقل و عمل بکشد و در سازندگی صرف کند، از حیث نتیجه منفی و عبث است. آتشی ست زودگذر که یکباره زبانه می‌کشد و به اندک زمانی فرو می‌نشیند و از

آن جز خاکستر غبن و ندامت بجای نمی ماند. مستی ناپایداری ست که خمار آن سالها می پاید، مثل نشئه مواد مخدر است که دمی انسان را خوش می کند و درخششی کاذب در زندگی مردم تیره روز پدید می آورد، ولی باید عمری تاوان آن را پس داد.

آری، هنر جهان سوم (و جهان چهارم و پنجم که جای خود دارد) هنری منفی ست. هنر پرخاش کردن و فریاد اعتراض برآوردن و سپس در لاک خود خزیدن و از کار مثبت روی گرداندن و در امور خود درماندن است. بی تردید از نظر فردی جانفشانی و شهادت جویی درخور آفرین است اما از نظر جامعه جز آن که نیروی ملی را به هدر بدهد و چند صباحی نشئه مستی گذرایی را فراهم سازد چه سودی دارد؟ سیاستمدار درخور تحسین کسی ست که گفتار و کردارش در بند مصلحت کشور و آسایش و پیشرفت مردم آن باشد. عنان عمل را به دست دل کینه توز و خاطر پرخاشجو دادن و مسوولیت ملی خود را از یاد بردن و ملتی را به آتش یالانچی گری و پهلوان پنبگی سوختن و ارضاء خاطر کینه توز را با مصالح کشور مشته نمودن کار سیاستمدار خردمند نیست.

این که رؤسای دولتهای بزرگ دشنامهای ما و امثال ما را می شنوند و دم بر نمی آورند و گاه سخنی هم در تمجید ما می گویند از ضعف یا ترس آنان نیست، از آن است که مصلحت ملی مجالی برای تشفی خاطر و تقابلهای شخصی مقامات مسوول باقی نمی گذارد و آن را مجاز نمی شمارد. این در جهان سوم است که خشم و کینه درونی و سوداهای شخصی حکمرانان بصورت آمال ملی درمی آید و خمیرمایه پرخاش و غوغای بی حاصل می شود. بد نبود اگر ما نیز کمی از هنرهای خود می کاستیم و بی هنریهای ملل کامیاب تر از خود را می آموختیم.

۵۹ - دختری در پاریس

Shusha Guppy حال دنباله سرگذشت خود را با عنوان *A Girl in Paris* منتشر کرده است. کتاب اول او *The Blind Fold Horse* که زندگی او را تا شانزده سالگی در برمی گرفت (یا در حقیقت ایران و رسوم و آداب آن را از نظر دختری نوجوان معرفی می کرد) مهارت او را در نویسندگی آشکار ساخت. سال گذشته کتاب دیگری از او بنام *Looking Back* منتشر شد که مجموعه ای ست از مصاحبه هایی که با یک عده از زنان معروف انگلیسی زبان که در دهه های نخستین این قرن شروع به نشر آثار خود کردند یا اعتبار اجتماعی یافتند انجام داده است - همه شیرین و خواندنی و آموزنده. اما محتوای کتاب تازه محدود به زندگی نویسنده نیست، بلکه وی شرح اقامت و

کارآموزی خود را در پاریس و ورودش را به زندگی اجتماعی و سیاسی و ادبی و هنری این شهر وسیله‌ای قرار داده است برای توصیف حیات فرهنگی پرچوش و خروش کشوری که پس از جنگ با نویسندگان و هنرمندانی چون سارتر و سیمون دو بووار و کامو و آراگون پیشوایی فرهنگی خود را بازیافت و مدت زمانی کانون اندیشه‌های چپ‌رو و انقلابی در مغرب اروپا گردید.

خور و خواب زندگی پُر درخور توصیف نیست، تکرارهای ملال‌آور است. آنچه ماجرای حیات را گفتنی می‌کند تجارب برتر زندگی ست و این تجارب از برخورد با دیگران و با مسائل اجتماعی به دست می‌آید. سرگذشتی که در صفحات این کتاب شاهد آنیم سرشار از برخوردهای جالب و ماجراهای عبرت‌انگیز و چهره‌های معروف و قصه‌های فراموش‌نشده است. این که این خاطرات پس از گذشت سالها نوشته شده به نویسنده امکان داده است تا سرگذشت بسیاری از افرادی را که با وی برخورد داشته‌اند تا روزگار پیری یا مرگ آنان دنبال کند. حاصل این‌پی‌یابها غالباً سرگذشت‌های مؤثر و عبرت‌زایی ست که گیرایی و کشندگی بهترین داستانهای ادبی را دارد. وقتی کتاب را می‌خواندم شگفت داشتم از این که نویسنده با این قلم شیوا و نفس‌گرم و با این مهارت در برگزیدن مطالب و پیوستن آنها چرا پیش از اینها و بیش از اینها به نویسندگی و بخصوص داستان‌نویسی نپرداخته. به گمانم علت یکی تنوع علاقه‌ها و استعدادهای اوست که هم خواننده است و هم شاعر و هم هنرمند تئاتر. اما شاید هم علت مهمتر کار معاش و مشغله زندگی و پروراندن دو فرزند بوده است. باید حال فراغتی و رفاهی برای او آرزو کرد تا بتواند بیشتر به نویسندگی پردازد و دوستان قلم خود را شاد سازد.

۶۰ - احیای فرهنگستان

احیای فرهنگستان را باید قدر شناخت. ما همه نیازمند مرجعی مسؤول و رسمی هستیم که به احتیاجات متراکم ما در مسائل خط و زبان پاسخ بگوید. بخصوص در ایامی که مفاهیم نو و ابزارهای نوروزافزون است، زبان فارسی نیازمند روشی روشن و سنجیده در گزینش واژه‌های تازه است. این که «به» را بچسبانیم یا نه، یا «می» را با فعل سرهم بنویسیم یا جدا، و این که «حضرت‌عالی» یا «حضرت‌عالی» بنویسیم، و این که «قس» یا «رک» یا «نگ» را برای ارجاع بکار ببریم، و این که مثلاً نام «فیخته» فیلسوف آلمانی را آیا باید همین‌طور نوشت یا بصورت «قیشته» یا «فیکته»، و این که اصولاً ch آلمانی را وقتی بعد از آواهای بسته بیاید در خط فارسی چگونه باید ادا کرد

هیچ یک فی نفسه مهم نیست و همه از امور وضعی ست، ولی مهم است که مرجعی رسمی به این مسائل برسد و نظرش را اعلام کند تا تکلیف همه روشن باشد و تشتت از میان برود.

با تحولات یکی دو سال اخیر و اعلان وحدت فرهنگی ایران و تاجیکستان از طرف تاجیکها هنگام آن است که مسأله فرهنگستان مشترکی از مردمی که به فارسی و دری و تاجیکی سخن می گویند، و مرجحاً با نمایندگانی از پاکستان، مورد مطالعه جدی قرار بگیرد. طبعاً ایران باید در این دعوت پیشقدم باشد.

برخی به انتخاب اعضای جدید فرهنگستان ایراد می گیرند. البته جای بعضی از دانشمندان صاحب نظر مانند دکتر یحیی مهدوی و دکتر عباس زریاب خوئی و ایرج افشار و دکتر زرین کوب و سعیدی سیرجانی و دکتر شفیعی کدکنی در میان آنان خالی ست، و این جای افسوس است، زیرا شرط توفیق فرهنگستان اعتماد عمومی به آن است و اعتقاد به درستی اصول کار آن، و این با تعصب در انتخاب اعضا سازگار نیست. با اینهمه عمده گزیدن روشی خریدپسند برای بحث و اتخاذ تصمیم و همچنین روش باروری گزیدن یا ساختن واژه های نو است.

بی تردید در اساسنامه فرهنگستان جدید بسیاری کارهای عظیم بلکه محیرالعقول پیش بینی شده، از قبیل تدوین فهرست نسخ فارسی دنیا و تألیف فرهنگی که خاتم فرهنگها باشد و تألیف دستور زبانی که کلام اول و آخر در این مقوله شمرده شود و تدوین فرهنگ بسامدی دیوان شعرا. آرزو بر مؤسسات جوان عیب نیست و سنگ بزرگ برداشتن از عوارض برنایی ست. اما تجربه پنجاه سال گذشته نشان می دهد که این آرزوها در همان مرحله آرزو خواهد ماند، تا روزی صاحب همتی پیدا شود و به پای شوق در این میدان قدم بگذارد و به برآوردن یکی از آنها دست بزند، چنان که دهخدا (لغت نامه) و پورداود. (ترجمه اوستا) و آقا بزرگ تهرانی (الذریعه) و ذبیح الله صفا (تاریخ ادبیات در ایران) و محمد معین (فرهنگ فارسی) و خاناباا مشار (فهرست کتب چاپی) و غلامحسین مصاحب (دایرة المعارف فارسی) و ایرج افشار (فهرست مقالات فارسی) و دبیرسیاقی (لغتنامه فارسی) و جلال خالقی مطلق (متن انتقادی شاهنامه) و مهین دخت صدیقیان (فرهنگ بسامدی حافظ) و بیرشک (زندگینامه دانشوران) و بجنوردی (دایرة المعارف بزرگ اسلامی) و احمد منزوی (فهرست مشترک نسخه های خطی) دست زده اند. طبعاً چقدر بهتر می بود. اگر کارهای ما همه قائم به فرد نبود، ولی با سستی تأسیسات اجتماعی، فعلاً کوشش این گونه افراد با همت است که کاری از پیش

می‌برد. امید است توفیق فرهنگستان آغاز فصلی نو باشد.

کار اساسی فرهنگستان عملاً وضع لغات برای انبوه کلمات و مفاهیمی است که باید معادلی برای آنها در فارسی جست (چنان که انتخاب اعضای آن نیز ناظر به این امر بوده است) و الا چیزی نخواهد گذشت که با رواج مصطلحات روز افزون امریکایی و بخصوص اصطلاحاتی که در نتیجه رواج «کامپیوتر» و «مایکروچیپ» وارد زندگی روزمره علمی و اداری شده و خواهد شد، زبان فارسی مثل اعلانهایی که گاه در روزنامه‌ها و مجلات فارسی زبان اروپا و امریکا منتشر می‌شود به زبان گوش‌آزار «فارگلیسی» تبدیل شود، ملغمه درهم جوشی که نتوان دانست فارسی است یا انگلیسی.

طبعاً برای مفاهیم تازه‌ای که از آنها چاره نیست، اهل قلم و بخصوص روزنامه‌نویسها و خبرگزاریها کلماتی وضع می‌کنند، چنان که یک رشته کلماتی که به «گرا» ختم می‌شوند از چپ‌گرا و راست‌گرا و غیره — آنچه به یاد دارم از درون گرا و برون‌گرا شروع شد تا جواب introvert و extrovert را داده باشم — در سالهای اخیر بی‌دخال فرهنگستان متداول شده. از این نوع است تنش برای tension، ویراستار برای editor و چالش بجای challenge (هر چند این آخری رواج کافی نیافته). فرهنگستان در این گزینشها عملاً عاطل بوده و از بسیاری از احتیاجات اساسی زبان فارسی غفلت ورزیده است، چنان که پس از سالها فخریه پرداختن در غنای بی‌نظیر زبان فارسی هنوز معلوم نیست که «دراماتیک» را به فارسی چه باید گفت و «ارتدکس» و «رادیکال» را چگونه باید ادا کرد و archetype و holistic معادلش چیست. character و persona را در نمایش و داستان چه باید خواند. متأسفانه باید گفت که حتی بعضی از اساسی‌ترین و بارزترین مفاهیم ادبی و روانشناسی و جامعه‌شناسی را هنوز در فارسی بدرستی نمی‌توان ادا کرد، چنان که برای ادای معنی feeling انگلیسی و sentiment فرانسوی و image و charisma هر نویسنده و مترجمی دچار دردسر است (ما برای feelings و emotions احساسات و عواطف را بکار می‌بریم ولی مفرد اینها یعنی احساس و عاطفه معنی متفاوتی دارند و جوابگوی مقصود نیستند؛ صورت خیال که دکتر شفیعی کدکنی برای image و imagery بکار برده تعبیر بسیار خوبی است ولی بیشتر از نوع وصف معنی است تا لغت، و همچنین جمع است و مفرد آن اگر هم معنی را برساند قابلیت انعطاف ندارد و به آسانی نمی‌توان از آن صفت و غیر آن ساخت و مثلاً در ترجمه imagistic چندان دستگیر نیست). از این گونه مفاهیم اساسی بسیارند و همه در انتظار وضع معادلی.

گرچه بدون فرهنگستان هم چنان که گذشت مردم به ضرورت اصطلاحاتی وضع می کنند ولی بدون پیشوایی فرهنگستان، گذشته از آن که وضع لغات بسیار کند خواهد بود نظمی هم نخواهد داشت و بسیار طول می کشد تا کار اصطلاحی یکسره شود چنان که با وجود رواج روز افزون و ویراستار در معنی editor اصطلاحات بکوشش، به اهتمام، زیر نظر، به تصحیح و پردازنده و غیر اینها هم هنوز بکار می رود.

باید امید بست که فرهنگستان جدید در کار خود کامیاب شود و با اختیار روشی عاقلانه و سالم و دور از تعصب اعتماد عمومی را به خود جلب کند. انتخاب پنج تن اعضای جدید (دکتر احمد تفضلی، دکتر بهمن سرکاراتی، دکتر علی اشرف صادقی، دکتر مهرداد بهار که همه به زبانشناسی و زبانهای باستانی ایران آشنایی دارند و نیز احمد سمیعی که پژوهنده و مترجمی آزموده است) به عضویت فرهنگستان این امید را قوت می بخشد.

همچنین باید امیدوار بود که این مؤسسه به مؤسسه بزرگداشت و جشن و عزاداری تبدیل نشود و به سمینارسازی و کنگره بازی نپردازد و روح پر فتوح مؤلفان فرهنگهای فارسی و عالمان لغت را با جشنهای بی حاصل و خواندن مقالات کودکانه در مجامعی کودکانه تر نیازارد و کنگره های جهانی درباره لغات فارسی در زبان حبشی و کلمات مختوم به غین در لهجه مورچه خورت و تربت جام و الیگودرز تشکیل ندهد و از اتلاف مال مردم و وقت خود در این گونه امور عبث پرهیزد؛ بلکه به کاری پردازد که برای آن بوجود آمده و مطمئن باشد که این استثناء خللی به شیوه مرضیه سایر ادارات و مؤسسات وارد نخواهد کرد.

۶۱ - زبان نوظهور Farsi

پوشیده نیست که از چندی پیش زبان تازه ای در نوشته های انگلیسی ظهور کرده که سابقاً شناخته نبود و هنوز هم عملاً جز بصورت نامی شناخته نیست و اگر از یک نفر امریکایی که دانشکده را تمام کرده پرسند این چه زبانی ست؟ بظن غالب احتمال خواهد داد از زبانهای جنوب آسیا و یا آفریقا ست، و اگر پرسند اثری به این زبان می شناسند؟ جواب آن «نه» خواهد بود، چنان که من تا به حال مکرر این سؤال را کرده ام و جز «نه» نشنیده ام. برعکس اگر پرسند Persian Language چیست و شنونده پُر از فرهنگ عمومی بری نباشد در مربوط شمردن این زبان با Persian art و Persian poetry و حتی Persepolis

مشکل چندانی نخواهد داشت و محتملاً خواهد دانست که این همان زبانی ست که خیام رباعیات خود را که در انگلیسی معروف است به آن سروده و آن زبان کشوری بنام Persia از ملل قدیم است که با یونان جنگ و ستیز داشته و هنرش و فرشش معروف است. تنها چیزی که نخواهد دانست این است که Persian اسم نوظهوری بصورت Farsi دارد و با یکی از کشورهای خاورمیانهٔ مسلمان و عرب‌زبان به نام Iran مربوط است.

با اینهمه هر روز با کمال تأسف شاهد مورد دیگری از بکاربردن کلمهٔ Farsi بجای Persian در زبان انگلیسی هستیم، آنهم بیشتر از طرف فارسی‌زبانانی که در امریکا ساکن‌اند، چنان که حال غالب ایرانیان در اوراقی که در شرح حال خود برای تقاضای شغل و یا درخواست ورود به دانشگاهها پرمی‌کنند در جایی که زبانهایی را که می‌دانند نام می‌برند Farsi می‌نویسند و گمان من این است که در دل از این که نام مأنوس Farsi در انگلیسی معمول شده و می‌توان آن را بکاربرد احساس رضایتی هم می‌کنند، غافل از آن که با رواج این کلمه که در انگلیسی سابقه‌ای ندارد و ارتباط آن با مظاهر تمدن و فرهنگ ایرانی که در عباراتی مثل Persian literature و Persian art و نیز Persian poetry جلوه‌گر است به هیچ‌رو روشن نیست لطمه‌ای جبران‌ناپذیر به شهرت و مقام فرهنگی ایران وارد می‌شود. البته بکاربردن Farsi از طرف «صدای امریکا» و بعضی برنامه‌ریزان دانشگاههای امریکایی نیز در رواج این بدعت زیان‌بخش بی‌اثر نبوده است.

Persian Literature و Persian Language و نظایر آنها بـرای انگلیسی‌زبانانی که اهل فرهنگ‌اند مفاهیمی شناخته و آشناست. اما Farsi Language و یا Farsi Literature که ممکن است از بخت بد و در نتیجهٔ وطن دوستی وارونهٔ ما ایرانیان رایج‌تر هم بشود هیچ شهرتی ندارد و با رواج آنها کسی نخواهد دانست که مثلاً فردوسی و خیام و حافظ به زبانی که موسوم به Farsi است اشعار والای خود را سروده‌اند. شگفت است که ما به دست خود در گمنامی خود می‌کوشیم و خاک بر گنجینهٔ هنر و ادبی که نیاکان ما برای ما به میراث گذاشته‌اند می‌پاشیم.

همین ماجرا در مورد بکاربردن Iran بجای Persia نیز صادق است. برخی از ایرانیان وطن‌دوست از سرعلاقهٔ باطنی خود به کشور و در شور ایران‌خواهی پیشنهاد مرا که «ایران» را در زبان انگلیسی Persia بخوانیم نپسندیده و استدلال کرده‌اند که «ایران» نامی کهن است و پرافتخار و سابقهٔ چند هزار ساله دارد، چرا نباید آن را برای

کشور خود بکار ببریم و در رواج آن بکوشیم؟ و یا آن که هر کشوری حق دارد هر نامی می خواهد برای خود بگزیند و Persia که مرسوم ما نیست چه مزیتی بر Iran دارد؟ به گمان من چون این سخنها همه از ایران دوستی بر می خیزد و بهنامی کشور رهنمون آنهاست تفاهم با صاحبان آنها دشوار نباید باشد.

نخست باید توجه کرد که آنچه مطرح است زبان انگلیسی (و بطور کلی زبانهای غربی) است، نه زبان فارسی. در زبان فارسی نام کشور ما «ایران» است که نامی گرانمایه و دیرین است و یادآور پهلوانیها و کشورگشاییها و جهانداریهایی که در شاهنامه و صفحات تاریخ می خوانیم و هنرهایی که در موزه ها می بینیم و اشعار کم نظیری که در دیوانها می یابیم. اما در انگلیسی کلمه Iran که سابقه چندانی ندارد و پنجاه و چند سال بیشتر از عمر آن نمی گذرد چنین تداعیهایی در بر ندارد و از بار فرهنگی که باید با نام کشور پیوسته باشد بری است. برعکس آن Persia است که حدود ۲۵۰۰ سال در جهان غرب سابقه دارد و نمودار هنر و فرهنگ ماست و شعر بلند پایه فارسی و کاخهای تخت جمشید و شاهنشاهی نیرومند ایران، نقاشیهای دیده نواز و باغهای دل انگیز و فرشهای ظریف و زیبا و کاشیها و سفالینه های بدیع آن را بخاطر می آورد. آیا شایسته است که ما به عبث از نامی که اینهمه یادگارهای گرانقدر در آن مضمراست و موجب سرافرازی ماست دست بشوییم و نامی را که هرچند برای ما عزیز است اما در دیار دیگران مهجور است جانشین آن بسازیم؟

آیا اگر مصریان در زبان انگلیسی بجای Egypt کلمه Mesr را بکار ببرند خاطره های گرانقدری را که عبارات Egyptian civilization و Egyptian art و Egyptian pyramids و Egyptian obelisks و Egyptian religion و غیر اینها در نظر می آورد به دست خود محو نکرده اند؟ آیا اگر بکار بردن اسم بومی کشوری در زبانهای دیگر سودی داشت کشورهایی مثل چین و یونان و آلمان و اطریش و سوئد و مصر و سویس و ژاپن که نام آنها در زبانهای دیگر عموماً غیر از نام بومی آنهاست اصرار نمی ورزیدند که نام بومی آنها جانشین نام مرسوم آنها شود؟ مثلاً یونان را هلاس و آلمان را دویچلند بخوانند؟

به گمان من حق این است که ما به همان دلیلی که «ایران» را در زبان فارسی گرامی می داریم و حاکی از افتخارات خود می شماریم Persia را نیز در انگلیسی و نظایر آن را در زبانهای دیگر غربی، که نمودار فرهنگ و سابقه تاریخی ما هستند گرامی بشماریم و بکار ببریم و به همکاران غربی خود نیز پیشنهاد کنیم تا بکار ببرند. همچنین

برای حفظ اعتبار ادبی و فرهنگی خود در غرب از بکار بردن Farsi مطلقاً پرهیزیم و همان نام دیرین و خوش آوازه Persian را ملزم باشیم و استعمال Farsi را بجای Persian نشان غفلت از مصالح کشور خود بشناسیم.

سرگذشت و سرنوشت نسخه‌های خطی*

چند نکتهٔ مقدماتی

بانیان این مجمع گرامی از من خواسته‌اند شمه‌ای دربارهٔ نسخه‌های خطی فارسی به آگاهی برسانم. اما بمناسبت آن که ایرانیم تصورم بر آن است که می‌توانم بطور کلی دربارهٔ وضع نسخه‌های خطی در ایران، بدون تفکیکی زبانی، گزارشی بدهم. ناچار حد و مرزی را در برخی از بخشهای این گزارش نتوانسته‌ام رعایت کنم. مخصوصاً بمناسبت آن که هر کاری دربارهٔ نسخه‌های خطی در ایران به انجام رسیده، اعم از جمع‌آوری و مجموعه‌سازی نسخه‌ها، تنظیم آنها در قفسهٔ کتابخانه‌ها که نسخه‌های زبانه‌های فارسی و عربی و ترکی لابلای هم چیده می‌شود، بالاخره فهرست‌نویسی و معرفی آنها از این حیث که اغلب فهرستهای تنظیمی در ایران ممزوج است.

جز این مسلم است که در مطالعه و تحقیق ادبیات ایران و نوشته‌های ایرانیان و بررسی عقاید آنان، ناچار به همه نوشته‌هایی می‌نگریم که به هر یک از این سه زبان مهم نگارش یافته است. به همین ملاحظات است که کتابداران و فهرست‌نگاران ایران

* گزارشی است که متن انگلیسی آن در جلسهٔ افتتاحی مؤسسهٔ «الفرقان» (لندن - ۳۰ نوامبر ۱۹۹۱) خوانده شد. مؤسسهٔ الفرقان برای نگاهبانی نسخه‌های خطی سرزمینهای اسلامی تأسیس شده و چهار هدف عمدهٔ آن عبارت است از شناسایی و بررسی وضع و آمار نسخه‌های خطی در سراسر جهان، فهرست‌نویسی نسخه‌های خطی زبانه‌های ممالک اسلامی، آنها که فهرست نشده است، اتخاذ راههای مختلف به منظور مرمت و نگاهبانی نسخه‌هایی که در معرض انهدام است، چاپ متونی که باید بصورت انتقادی و فاکسیمیله انجام شود.

معمولاً نمی‌توانسته‌اند به تفکیک و تقسیم زبانی قائل بشوند و چنان که اشاره شد غالب فهرستهای نسخ خطی که در ایران نگارش یافته بر اساس موضوع است و یا شماره‌ترتیبی نسخه‌ها در قفسه (call number) نه بر حسب زبان، مگر بندرت (مثل فهرست کتابخانه ملک). ولی فهرست‌نگاران همین کتابخانه هم فهرست بخش مجموعه‌ها collection of miscelanous را بترتیب شماره‌ای منتشر کرده‌اند و درست ندانسته‌اند که اجزاء یک مجموعه را از هم جدا کرده در دو یا سه فهرست بر حسب زبان معرفی می‌کنند.

به هر تقدیر برای آشنا شدن با وضع نسخ خطی فارسی، از حیث این که چه کارها درباره آنها شده است و این نسخ در کجاها نگهداری می‌شود از دو جنبه می‌تواند مورد توجه باشد.

نخست قلمرو کتابت نسخه‌های خطی ست و چون به عبارت پایانی colophon نسخه‌هایی که محل کتابت در آنها قید شده است بنگریم و در مواردی شیوه خط را بتوانیم تشخیص دهیم در می‌یابیم که نسخ فارسی در مدت شش هفت قرن در همه سرزمینهایی که مردمش فارسی تکلم می‌کرده و یا با ادب فارسی آشنایی داشته‌اند نوشته شده است. چه بسیار نسخه‌هاست که در بلاد و ممالک عربی زبان مانند شامات و بغداد و مصر و متصرفات اروپایی عثمانی (بالکان) به رشته کتابت درآمده و هنوز مقداری از آنها در همان سرزمینها باقی مانده است. سابقه وجود تعدادی زیاد از نسخه‌های فارسی در کتابخانه‌های عمومی و در مجموعه‌های خصوصی در هندوستان و پاکستان (شبه قاره) و ترکیه (عثمانی) از مقوله رایج بودن زبان فارسی در دربار و در محافل ادبی آن سرزمینهاست و طبعاً در چنان جاها کتابت نسخه‌های فارسی به کثرت رواج داشته است. حتی نگارش و آرایش آنها به شیوه‌های خاص خود آن نواحی بوده است و با یک نگاه می‌توان هر یک را از دیگری تمیز داد.

قلمرو دیگر نسخه‌های فارسی، قلمرو موجودی آنها در زمان حاضر است. این قلمرو از مرز سرزمینهای مورد تکلم فارسی (یعنی ایران و افغانستان و تاجیکستان) و حتی ممالک همسایه با آنها (یعنی هند و پاکستان و ترکیه) گذر کرده و اکنون بسیاری از نسخه‌های فارسی به طرق مختلف به کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی ممالک دیگر جهان رسیده، یعنی در سراسر عالم پراکنده است و متأسفانه آمار درستی هم در دست نداریم. حتی بخش زیادی از آنها فهرست نشده مانده است.

نسخه‌های خطی اعم از فارسی و جز آن در طول یازده قرن بوسیله تجارت، غارت،

هدیه و ارمغان جا به جایی بسیار یافته و به چهارگوشه جهان پراکنده شده و درست یادآور این بیت کم مایه عوامانه است:

می رود این کتاب البته تا به بغداد و مصر و کلکته

از میان نسخه‌های فارسی قسمتی مهم هنوز در منطقه‌هایی که آن کتاب در آن جاها تألیف یا کتابت یافته است بر جای خود مانده و در حقیقت اینها نسخه‌هایی اند با هویت محلی، مانند تألیفات بسیاری که دانشمندان و نویسندگان فارسی زبان هند و پاکستان، مخصوصاً از قرن یازدهم تا سیزدهم هجری در شهرهای متعدد آن سرزمین پهنانوشته‌اند و بسیاری از آنها هنوز در هند و پاکستان موجود است و طبیعی است که بطور مثال محققان و متن شناسان علاقه‌مند به تواریخ هندوستان و آن قسمت از معارف هندویی که به زبان فارسی است و همچنین متون مربوط به سرگذشت و سخنان (ملفوظات) صوفیه شبه قاره مانند چشتیه و قادریه و نوربخشیه و سهروردیه و جز اینها باید توجهی خاص به گنجینه کتابخانه‌های هند و پاکستان داشته باشند. همان‌طور که برای علاقه‌مندان به فرهنگ صوفیان ماوراءالنهر همچون طبقات خواجگان و نقشبندیان دیدار از کتابخانه‌های جمهوریهای تاجیکستان و اوزبکستان ضرورت تام دارد و برای دستیابی به نسخه‌های کتابت شده در شهرهای میان سیحون و جیحون و بلاد ماوراءالنهر بیشتر باید به کتبخانه‌های تاشکند و دوشنبه و سمرقند و بخارا مراجعه کرد. البته مقداری هم از این سنخ نسخ در طول دو یست سال اخیر به کشورهای اروپایی راه یافته است و مقدار کمی هم به تفاریق به ایران رسیده.

خوشبختانه اکثریت نسخه‌های محلی ایران نگارش یافته در طول دو یست سال اخیر در کتابخانه‌های ایران و در مجموعه‌های خصوصی کشور است و مخصوصاً برای نسخه‌هایی که از تألیفات عصر قاجاری باشد حتماً باید بیش از هر جا به مجموعه‌های کتابخانه‌های مهم ایران (ملی، گلستان، دانشگاه، مجلس، ملک، مشهد، تبریز، شیراز، اصفهان) نگریست.

نگاهی اجمالی (از حیث کم و کیف بر رویهم) به موجودی نسخه‌های خطی فارسی در کتابخانه‌های جهان تا حدودی این تقسیم‌بندی را پیش می‌آورد که برای «جهت‌گیری» و اخذ تصمیم در هر زمینه‌ای احتمالاً مفید است:

الف - ایران، هند و پاکستان، ترکیه، شوروی.

ب - انگلستان، آلمان، مصر، افغانستان، اطریش، فرانسه.

ج - امریکا، یوگوسلاوی، ایتالیا.

د - سوئد، رومانی، دانمارک، هلند، سوئیس، ژاپون و...

همین پراکندگی جغرافیایی است که دستیابی به استفاده از نسخ خطی را دشوار ساخته و حتی آگاهی متخصصان را از کم و کیف آنها محدود کرده است. طبعاً برای به دست آوردن اطلاع کافی نسبت به موجودی و شناسایی نسخه‌های پراکنده در جهان و کارهایی که ضرورت دارد در مورد آنها پیش‌بینی شود محتاج به همین گونه مجالس تعاطی افکار و مراکز ایجاد کننده روابط بین‌المللی هستیم و خوشبختانه با برگزاری مجمع قاعده‌گذاری نسخه‌ها و خط‌شناسی قدیم در استانبول

colloque de codicologie et de paleographie des manuscrits du Moyen-Orient (Istanbul, 1986)

که انستیتوی فرانسوی مطالعات آناتولی مبتکر تشکیل آن بود، و اینک هم این مجمع که اصحاب تخصص در آن شرکت دارند، امکانات همفکری بیشتر و یافتن راه‌های همکاری پیش آمده است. بنابراین بهترین فرصت است که به رؤوس مسائل مورد نظر پردازم.

۱ - آموزش تخصصی نسخه‌شناسی

تردید نباید داشت که نخستین نیاز همه کتابخانه‌ها در نسخه‌شناسی شرقی و حتی شناخت ماهوی کتابهایی که هنوز بصورت نسخه خطی ست داشتن کسانی ست که مقدمات و کیفیات کار را بخوبی آموخته و در آموزش دیدن تجربه یافته شده باشند.

تاکنون متخصص این رشته از راه ممارست و تجربه یابی در سالیان چند، بنا به سائقه ذوق و تمایل شخصی، و با دیدن نسخه‌های خطی بسیار زیاد و متنوع و کسب اطلاع از گنجینه مالامال سینه‌های متخصصان و صاحبان بصیرت معدود و محدود، تربیت می‌شد. یعنی آنچه از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت بطور شفاهی بود و کتابدار و کتابشناس را کتاب و دستک و دفتری نبود که از روی آنها آموزش ببیند.

اگر چه تعداد کسانی که در این رشته صاحب اطلاع بودند در هر دوره‌ای کم بوده است ولی آنچه می‌دانستند عمیق و قابل اعتماد بود و هر سرزمینی برای خود دارای میزان و معیار و ضابطه سنتی و طبعاً اصطلاحات خاص در کتابداری بود. این گونه افراد در میان ادبای ایران به «کتابشناس» *connaissanceur de livre* معروف بودند نه *bibliographe*. او آن‌چنان کسی بود که اطلاعات مبسوطی در شناخت کتاب داشت. مؤلف و موضوع کتاب و نوع کاغذ و خط و جلد و آرایشهای مختلف آن را می‌شناخت و ارزشیابی می‌کرد. اگر نسخه فاقد نام و نشان بود و یا افتادگی و پراکندگی داشت با

نگرش به ابواب، فصول آن می‌توانست هویت کتاب را به درستی معین کند و زمان تألیف و تحریر آن را مشخص سازد.

در حال حاضر هم هر جا که نسخه خطی هست به این گونه افراد احتیاج قطعی وجود دارد.

طبعاً رایج شدن و آسان‌یابی کتابهای چاپی و اقبال عمومی به آنها و ضرورت دستیابی به آنها، تمرکز فعالیت کتابداری متوجه به فهرست‌نگاری کتابهای چاپی و قاعده‌یابی در آن زمینه شد و آرام‌آرام استفاده کردن از نسخه‌های خطی دامنه‌ای بسیار محدود یافت و ناگزیر علاقه‌مندی به هنر «کتابشناسی سنتی» در ایران کاستی گرفت و چندان که می‌باید کوشش شایسته‌ای برای یافتن قواعد و ضوابط یکنواخت در فهرست نویسی نسخ خطی انجام نشد.

در شصت و هفتاد سال اخیر چند تن بودند که اطلاعات سنتی کتابداری را نگاهبانی کرده و از نسل پیش از خود دریافته به دستداران امروزمین این رشته سپرده‌اند و من سزاوار می‌دانم برای حق‌گزاری نام شریفشان را در این مجلس بیاورم: محمد قزوینی، محمد علی تربیت، محمد نخجوانی، حسین نخجوانی، محمد مشکوة، مجتبی مینوی، مدرس رضوی، جعفر سلطان‌القرائی، و مهدی بیانی.

در نخستین دوره فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی ایران کوششهای قآن میرزا اوکتایی (فهرست مشهد)، ابوالقاسم اعتصام‌الملک (فهرست مجلس)، حدائق شیرازی (فهرست سپهسالار)، و عبدالعزیز جواهر کلام (معارف) فراموش نشدنی است. آنها کوشیدند اطلاعات شخصی و ضوابط سنتی و معیارهای تازه‌یاب در فهرستهای نگارش یافته توسط شرق‌شناسان را به هم جمع سازند و از این راه فهرستهای اولیه ایران انتشار یافت و رهگشای آیندگان شد.

در دومین دوره فهرست‌نگاری ایران سر سلسله دانشمند و توانمند و با پشتکار و خستگی‌ناپذیر محمدتقی دانش‌پژوه است و در پی او علینقی منزوی، احمد منزوی، مهدی ولائی، احمد گلچین معانی، عبدالحسین حائری و عبدالله انواری. این چند متخصص‌اند که حقاً این رشته را گسترش داده‌اند.

در سومین دوره فهرست‌نگاری که بیست سال اخیر را در بر می‌گیرد تعداد فهرست‌نگاران به علت پراکندگی نسخه‌ها و ذوق و شوقی که به شناساندن نسخ خطی مخصوصاً توسط دانش‌پژوه باب شد متعدد بوده است و بجز فهرست‌نگاران حرفه‌ای عده‌ای از ادبا هم استطراداً به این زمینه پرداخته‌اند.

اینک آینده نسخه‌شناسی ایران ایجاب می‌کند که قواعد و ضوابط روشن برای آن گردآوری و حتی المقدور هماهنگ و در حد امکان یکنواخت شود و بصورت مدونی درآید و در دسترس هر فهرست‌نگاری باشد.

این کار نیاز به تدریس علمی و تخصصی (شاید در درجه فوق لیسانس دانشگاهی) دارد. گاهی در دوره‌های موقتی کتابداری جدید و حتی در دوره‌های کتابداری فوق لیسانس دانشگاهی به‌تناوب درس‌هایی درباره نسخه‌های خطی گفته شده ولی چون گرایش کلی به آموختن کتابداری جدید برای قبول کار در کتابخانه‌ها بود و هست دانشجویان رشته کتابداری رغبتی شایسته به درس نسخه‌های خطی نداشته و شاید بطور کلی ضرورتی به زنده ساختن اطلاعات سنتی احساس نکرده‌اند.

خوشبختانه در سال جاری بر اساس پیشنهاد مستدل و مجاهدت محمد تقی دانش پژوه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران پذیرفت با همکاری گروه کتابداری همان دانشگاه، ولی با استفاده از متخصصان و آگاهان بر احوال نسخ خطی دوره‌ای مستقل برای تربیت ده متخصص نسخه‌شناسی ایجاد کند و هم اکنون این دوره بطور علمی و عملی دایر است (صورت موادی که در این دوره تدریس می‌شود ضمیمه است).

۲ - قواعد و ضوابط

در فهرست‌هایی که برای نسخه‌های خطی ایران تهیه شده قواعد یکنواخت در معرفی آنها وجود ندارد و مخصوصاً اغلب از حیث اصطلاحات تفاوت‌هایی مشخص میان آنها دیده می‌شود. زیرا هر فهرست‌نگار بنا بر اطلاعات اکتسابی و گاهی بنا بر ذوق شخصی و اجتهاد فردی و در مواردی به استناد مشخصات مکتوب در یادداشتهای «عرض» registre و تملک نسخه‌ها به شناساندن آنها پرداخته است. نبودن اصول و قواعد ثابت و مضبوط و گوناگونی اصطلاحات طبعاً موجب بروز اشکالاتی در نسخه‌شناسی است.

فهرست‌نگاران اروپایی هم در آوردن مشخصات نسخه‌های شرقی اغلب تابع قواعد مرسوم در میان خود بوده و وقوف نازک کارانه‌ای نسبت به همه گوشه‌های خاص نسخه‌شناسی سنتی شرق نداشته‌اند. مخصوصاً در ترجمه اصطلاحات و تطبیق دادن آنها با مصادیق موجود توفیق کامل به دست نیاورده‌اند. بطور مثال اصطلاح فارسی «رکابک»، «بند رومی» و «دندان موشی» را که نوعی از طلا اندازی بین سطور است چه باید گفت؟

رساله دکتر مهدی بیانی به نام کتابشناسی کتابهای خطی (تهران، ۱۳۵۲) که متن

رساله درس گفتن او بود و پس از درگذشتش به چاپ رسید، و رساله رضا مایل هروی به نام لغات و اصطلاحات فن کتابسازی همراه با اصطلاحات جلدسازی، تذهیب، نقاشی (تهران، ۱۳۵۳) گره اساسی از کار فهرست نگاری بر نمی‌گیرد و متأسفانه جامع و دربرگیرنده همه اطلاعات و اصطلاحات ضروری برای تعلیم نیست.

پس ضرورت تهیه و تألیف کتابی جامع الاطراف مسلم است و باید همه قواعد و ضوابط و اصطلاحات مصطلح و مرسوم در کتابداری سنتی ایران جدا از آنچه در دیگر ممالک اسلامی رایج است گردآورده شود، و با معادل‌های انگلیسی درست منتشر شود. این که پیشنهاد جدا بودن چنین مجموعه‌ای از مشابهات آن در دیگر ممالک اسلامی می‌شود از لحاظ آن است که اصطلاحات متنوع و مترادفی در ممالک عربی، هندوستان و افغانستان و ترکیه رایج است که با هم شدن آنها موجب تداخل و تخیل تازه‌ای خواهد بود. اما جدا جدا بودن هر یک سبب آن می‌شود که فهرست نگاران هر زبان مصطلحات رایج در میان خود و کار برده شده سنتی را بکار گیرند.

مشکل تنها این نیست که قواعد و مصطلحات مربوط به کتابت و تذهیب و صحافی مضبوط نیست، مشکل اصلی این است که امروزه مصادیق بسیاری از مصطلحات قدیم را از یاد برده، نمی‌شناسیم. بطور مثال من نام سی و یک گونه کاغذ را از میمان «عرض»‌های مکتوب بر اول نسخه‌ها و متون کلاسیک فارسی استخراج کرده‌ام ولی هیچ نمی‌دانیم که چگونه می‌توان این اصطلاحات را با کاغذ نسخه‌ها تطبیق داد و به دقت گفت که کاغذ فلان نسخه دقیقاً از فلان نوع است.

برای رسیدن به این هدف مهمترین کاری که ضرورت دارد به انجام برسد مجموعه‌ای از همه نوشته‌ها و رساله‌هایی است که در زمینه‌های مربوط به خوشنویسی و رنگ کردن کاغذ و جلد سازی به زبان فارسی نگارش یافته و اگرچه بطور پراکنده بعضی چاپ و بعضی هم ترجمه شده است (مانند گلستان هنر توسط ولادیمیر مینورسکی و رساله رنگ‌کاغذ سیمی نیشابوری توسط Louise Marlow و اشارات Yves porter) باز ضرورت آن هست که بصورت کرپوسی corpus در اختیار باشد و از این طریق اصطلاحات پیشین و قواعد محتمل و تعریف‌های مبتنی بر متون استخراج و پیشنهاد شود و ضوابط مربوط به تاریخ تحول و شیوه‌های خط و بالمآل سیر فرهنگی نسخه نویسی فارسی

• همین‌جا یک اختلاف بین وجود دارد. ایشان کلمه کتابشناسی را با برگرفتن از مفهوم سنتی و قدیمی کتابشناسی برای معرفی و شناخت «مشخصات نسخه خطی» (description) بکار برده است در حالی که دیگران کتابشناسی را بجای bibliographie مصطلح ساخته‌اند.

در دسترس فهرست نویسی و نسخه‌شناس قرار گیرد. تردید ندارم که اگرچه ترجمه گلستان هنر مفید بود ولی از وقتی که پس از آن ترجمه متن کتاب توسط سهیلی خوانساری انتشار یافت استفاده بردن از مطالب و مضامین آن کتاب با صحت و دقت بهتری انجام شدنی است.

پیشنهاد دیگرم برای دست‌یافتن به ضبط اصیل اصطلاحات و راهیابی به استخراج درست قواعد شناخت دقائق هنری مربوط به نسخه‌ها آن است که «عرض»‌های فارسی مندرج در پشت نسخه‌ها (به هر زبان شرقی) گردآوری شود و به چاپ برسد. از همین زمره و سنخ تواند بود کتابچه‌ها و صورتهایی List که احیاناً از فهرست نسخه‌ها بطور مستقل یا پشت کتابهای دیگر با آوردن بعضی مشخصات موجود است مانند فهرست بسیار ارزشمندی که در سال ۱۱۷۲ از نسخه‌های آستان صفی در اردبیل تهیه شده بوده و خوشبختانه به نام گنجینه صفی توسط سید یونسی (تبریز، ۱۳۴۸) به چاپ رسیده است و نمونه‌ای است بسیار خوب برای آگاه شدن بر اصطلاحات قدیم رایج میان گنجینه داران نسخ.

۳- آمار تقریبی نسخه‌ها

طبعاً تعداد واقعی نسخه‌های خطی موجود در ایران را نمی‌توان معین کرد، دیگرچه رسد به این که بخواهیم عدد نسخه‌های خطی فارسی را معین کنیم. پراکنده بودن نسخه‌ها در کتابخانه‌های عمومی، دانشگاهی، مؤسسات دولتی و مسجدها و بقعه‌های مذهبی و بیخبری محض از بسیاری از آنها، فهرست نشدن همه نسخه‌ها، مخفی بودن نسخه‌ها در مجموعه‌های خصوصی مشکل اساسی در راه تهیه آمار دقیق و واقعی است.

بطور تخمین و تقریب تعداد نسخه‌های خطی موجود در ایران از دو یست هزار کمتر نیست و احتمالاً نیمی عربی است و بطور تقریب می‌توان گفت نزدیک به شصت هزار از نسخه‌ها در فهرستهای چاپی و نشریه‌ها به تفاریق در مجله‌ها و مقدمه متون چاپی معرفی شده است. بنابراین نزدیک به یک صد و چهل هزار نسخه فهرست نشده در ایران هست، فی‌المثل هفت هزار نسخه در کتابخانه ملی و به همین قیاس در چند کتابخانه دیگر. نکته مهم این است که نسخه‌های مجموعه خصوصی به احتمال نیمی از فهرست نشده‌ها را دربرمی‌گیرد.

اکنون بعضی از کتابخانه‌های ایران (مجلس، مرکزی دانشگاه تهران، مرعشی قم، ملی، بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی) بر مجموعه‌های خطی خود می‌افزایند و نسخه‌های خطی را که در بازار عرضه می‌شود می‌خرند. گاهی هم مجموعه‌های اهدایی

به این کتابخانه‌ها می‌رسد. پس این نسخه‌ها هم باید فهرست بشود.

۴ - فهرست نگاری انتخابی و انتقادی

با توجه به کثرت نسخه‌های ناشناخته و فهرست نشده و لزوم معرفی شدن نسخه‌هایی که برای پیشرفت تحقیقات و جوب دارد ناچار باید راهمایی را درپیش گرفت که برآورنده اولویتها باشد و اگرچه هر کتابخانه‌ای باید فهرست همه نسخه‌های خطی خود را منتشر کند به ملاحظه آن که چنین کاری برای همه کتابخانه‌های جهان مستلزم سالهای دراز صرف وقت و داشتن نیروی کارآمد و اعتبار مالی شایسته است ناچار یگانه راه، آگاه شدن بر نسخه‌های مورد ضرورت فهرست نگاری انتخابی - انتقادی به اقتضای احتیاجات شناخته شده محققان و ضرورت‌های فرهنگی ست و بدین منظور می‌توان با مشورت کردن با متخصصان متن شناسی و نسخه شناسی فهرست‌هایی از نسخه‌های مهمتر را با ارزشیابی متنی و نسخه‌ای تهیه و نشر کرد. برای آن که مطلب بیشتر شکافته شده باشد من بطور مثال درباره رشته تاریخ چند کلمه‌ای عرض می‌کنم و مقدمه باید بگویم نظرم بطور اخص به نسخ فارسی متون تواریخی ست که برای تاریخ عمومی مفید خواهند بود.

از میان تواریخ مهم عمومی به فارسی چندتا ست که همه نسخه‌های آنها شناخته نشده و هر یک هم که جزء یا کلاً چاپ شده است از لحاظ صحت متن قابل اعتماد نیست. بنابراین باید متون مصححی از آنها در دسترس محققان قرار گیرد و برای این که چاپ درستی انجام شود از هر یک باید نسخه‌های معتبرتر و مضبوط‌تر را شناخت. در حالی که از هر یک نسخه‌های زیادی هست که در تصحیح متن نمی‌توان به آنها اتکاء کرد. ناچار باید نسخ معتبر بطور محدود معرفی شود. از این رسته است جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، زبدة التواریخ حافظ ابرو، حبیب السیر خواندمیر، روضة الصفا میرخواند، خلدبرین محمد صفی قزوینی و از تواریخ سلسله‌ای که برای وقایع جهانی و تاریخ منطقه باید نسخه‌های معتبر قابل اعتماد شناسانده شود ظفرنامه شرف الدین علی یزدی، عالم‌آرای عباسی اسکندر بیک منشی را بطور مثال نام می‌برم.

در زمینه تاریخهای مرتبط با ممالک همجوار تاج‌المآثر تاج‌الدین حسن نظامی نیشابوری برای تاریخ هندوستان و هشت بهشت برای تاریخ عثمانی و روم و دهها کتاب هم‌تراز آنها را می‌توان به‌یاد آورد.

در زمینه احوال و عقاید بزرگان تاریخ هم باید مثالی بیاورم و بهترین شخص رشیدالدین فضل‌الله وزیر همدانی ست که هنوز اکثر نوشته‌های او به چاپ نرسیده و

نسخه‌های تألیفاتش ارزشیابی نشده مانند کتابهای تقریظات، اسئله و اجوبه و مجموعه الرشیدیه که خوشبختانه نسخ ممتاز قابل فاکسیمیله شدن از آنها موجود است (در ترکیه و در ایران).

در زمینه رجال شناسی (بیوگرافی دینی شیعی) کتابی نظیر احسن الکبار فی معرفة الائمة الاطهار تألیف محمد بن ابی زید بن عربشاه علوی ورامینی (قرن هشتم)، اگرچه نسخه‌هایش متعدد است هنوز به چاپ نرسیده و از مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری که بهترین کتاب سرگذشت علمای شیعه تا قرن یازدهم هجری است هنوز چاپی که مبتنی بر نسخه‌ای درست و حسابی باشد انتشار نیافته. حتی کتاب روضه الشهداءی ملا حسین کاشفی همیشه بدون مراجعه به نسخه خطی تجدید چاپ می‌شود.

همان‌طور که اشارت رفت، تعداد زیاد این گونه کتابها که همیشه کتاب مرجع بوده‌اند موجب دشواری ارزشیابی انتقادی و برتری نهادن نسخه‌ای بر نسخه دیگر است و ناچار ضرورت دارد که فهرست سالشماری (chronologique) از متون مهم زبان فارسی به اعتبار قدمت سال کتابت تنظیم کرد تا از مشکلاتی که فی‌المثل تاکنون در تصحیح دیوان حافظ و شاهنامه فردوسی و کلیات سعدی موجود بوده است، کاسته شود.

هماره تحقیقات ادبی و شناخت متون ما را ملزم به اتکاء به نسخه‌های معتبر و قدیم که نزدیک به زمان مؤلف باشد می‌کند و بنابراین مکلف به آن می‌باشیم که نسخه‌های قدیمی را بشناسیم.

فهرست‌نگاری انتخابی و انتقادی در همه رشته‌ها باید اجرا شود تا هرچه زودتر متون اساسی آن شعب علمی مانند جوهرنامه نظامی (قرن ششم) در سنگ شناسی و گوهرهای آرایشی که خواجه نصیر تمام کتاب تنسیخ‌نامه را از آن برداشته و نامی از آن نبرده است و سعادت‌نامه علاء طبری از قرن هفتم در علم دیوان و سیاق شناسانیده شود.

۵ - دو نکته در فهرست‌نویسی نسخه‌های فارسی

در فهرست‌نگاری نسخه‌های فارسی، توجه به دو ویژگی و خصوصیت که تا کنون یا مورد توجه نبوده و یا به‌اجمال و اشاره از آن گذشته‌اند باید مورد نظر قرار گیرد (شاید تا حدودی بمانند نسخه‌های دیگر):

الف - جنبه مادی و ظاهری و بطور کلی هنری‌ست (کاغذ، جلد، آرایش، خط، تصویر). اگرچه متخصصانی در این زمینه‌ها به تقسیم‌بندیها و سبک‌شناسیها پرداخته‌اند اما با عنایت کامل به زمان نسخه و منطقه تهیه آن باید گروهی متخصص با

هماهنگی به بازنگری و تجسس دامنه‌دارتری به قصد مشخص و منضبط ساختن سبکها پردازند و استانداردهای مورد قبول را پیشنهاد کنند تا تشتت آراء به حد مقدور از میان برداشته شود.

تردید نیست که تک‌نگاریهای بازیل‌گرای و ب. و. رابینسون (B.W. Robinson) و Ernest Grube و فهرست نسخ خطی فارسی مصور دارالکتب المصریه نگارش نصرالله مبشر الطرازى مقداری این رشته را به سوی گسترش برده است ولی هنوز هنر کتابسازی فلکلوریک، مذهبی و شاهانه ایران چنان که باید شناخته شده نیست. در زمینه تجلید و صحافی هم باید تحقیقی تازه‌تر، مخصوصاً درباره صحافی ایرانی عرضه شود.

ب - رسم الخط نسخه‌ها از نظر ضبط کلمات و دقائق زبانی (نه از لحاظ خوشنویسی و هنری) به دو ملاحظه باید در نسخه‌های قدیم (تا اواخر قرن هشتم) معین و مشخص شود:

(۱) طرز تلفظ کلمات بر مبنای اعراب‌گذاری و مشکول بودن آنهاست که طبعاً دلالت بر گویش کاتب نسخه دارد و محققان را از تغییرات زبانشناسانه و گویشهای دیرینه فارسی آگاه می‌سازد و بحثی دقیق را می‌تواند طرح‌ریزی کند.

(۲) طرز ضبط کلمات از حیث پیوستگی و گسستگی در مرکبات و مفردات است و می‌شود گفت که در هر دوره، و هر منطقه، و حتی هر کاتب ضوابط و رسمهای گوناگونی رواج داشته است و هنوز هم مبتلا به عمومی‌ست و ناچار باید ضبطهای نسخه‌های قدیم را شناخت تا بر آن اساس و به اتکای منطق خط و زبان مشکلات رسم الخط را بتوان رفع کرد.

بنابراین نسخه‌هایی که به هریک از این دو جنبه کمکی باشد باید به دقت معرفی شود و آنها را که شایسته چاپ فاکسیمیله است معین ساخت.

۶ - نظری به تاریخچه فهرست‌نگاری عمومی

از سال ۱۳۰۵ که نخستین فهرستهای نسخ خطی ایران مربوط به آستان قدس (مشهد) و مجلس (تهران) انتشار یافت تا اکنون بطور کلی وقفه‌ای در فهرست‌نگاری پیش نیامده ولی هر چند یک بار بمناسبت وقایع عمومی و وضع مالی کتابخانه‌ها کندی روی آورده است.

در حال حاضر برای کتابخانه‌های کوچک و پراکنده و آنها که دارای نسخ معدود

هستند طرحی عمومی در دست نیست که از تعداد آنها آگاهی به دست آید و فهرست نویسی آنها بطور اطمینان بخشی سرانجام گیرد.

اما در کتابخانه‌های بزرگ مانند ملی (علینقی منزوی) و مجلس (عبدالحسین حائری) و مرعشی قم (احمد حسینی اشکوری) و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (محمد تقی دانش پژوه) و کتابخانه بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی (احمد منزوی) بطور منظم به فهرست‌نگاری اشتغال دارند. فهرست‌نگاری کتابخانه ملی ملک (تهران) با انتشار جلد نهم که در سال کنونی منتشر می‌شود، به پایان رسیده است.

تعداد فهرست‌های نسخ خطی فارسی که در جهان انتشار یافته است به تخمین من به نزدیک هزار عنوان رسیده است. لذا «کتابشناسی فهرست‌های نسخ خطی فارسی در کتابخانه‌های دنیا» که به توصیه یونسکو تهیه کردم و در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) چاپ شد، کهنه شده است و می‌باید با طرح جدیدی به انتشار چنین کتابشناسی پرداخت و کوشش‌های انجام شده را شناسانید.

می‌دانیم که J.D. Pearson در کتاب *Oriental Manuscripts in Europe and North America* (۱۹۶۱ ZUG) که به معاضدت یونسکو تهیه شده است، ذیل نام هر یک از کشورهای اروپایی و امریکای شمالی فهرست‌های مربوط به نسخه‌های خطی فارسی را به ترتیب الفبایی نام هر شهر و هر کتابخانه معرفی کرده است. با وجود این اکنون ضرورت دارد بر مجموعه کار افشار و پیرسن فهرست مقاله‌هایی هم که معرفی نسخه‌های خطی، حتی آنها که به معرفی یک نسخه مختص است در کتابشناسی جامع آورده شود و کاری یکباره و یکسره عرضه گردد.

در ایران دو نشریه هم در معرفی نسخه‌های خطی هر چند یک بار نشر می‌شد و کمک مؤثری در معرفی نسخه‌های پراکنده، دور افتاده و تک مانده و مخصوصاً مجموعه‌های خصوصی که امکان شخصی به نشر فهرست نداشته‌اند بود. یکی از این دو مجموعه نشریه نسخه‌های خطی از انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران است که در سال ۱۳۳۹ نخستین دفترش انتشار یافت و تا کنون دوازده دفتر آن نشر شده است. دیگری که آشنایی با چند نسخه خطی نام دارد که در سال ۱۳۵۵ به اتمام دو تن از فضلالی حوزه علمیه قم (حسین مدرسی طباطبائی و رضا استادی) انتشار یافت و متأسفانه متوقف مانده است.

۷ - فهرست‌نگاری گروهی

با توجه به آنچه از وضع نسخه‌ها و فهرست نویسی آنها گفته شد برای این که زودتر

فهرست نویسی نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های ایران پایان گیرد، فهرست نگاری کتابخانه‌ها را که طبق سنت مرسوم متکی به کار یک نفره است باید به کار گروهی درآورد و برای این کار تصورم بر این است که باید سمپوزیومی خاص در ایران با شرکت مدیران کتابخانه‌های مهم و فهرست نگاران متخصص نسخ خطی و مسئولان ارگانیزاسیونهایی که دارای کتابخانه‌های حاوی نسخ خطی هستند (اوقاف، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی) تشکیل شود و درباره روش مربوط به حصول این مقصود اتخاذ تصمیم مشترک کرد.

در ایران چند بار کوشش دسته جمعی برای فهرست نگاری نسخه‌های خطی شد و شمربخش بود و به اشاره بدنیست یادآور شوم:

الف - کتابخانه سپهسالار با همکاری محمد تقی دانش پژوه و علینقی منزوی.

ب - کتابخانه‌های شهرستانها که انجمن آثار ملی طرح محمد تقی دانش پژوه و این جانب را پذیرفت تا توسط متخصصان و ادبای هر شهر فهرست نویسی نسخ خطی آنجا انجام شود. برای شش کتابخانه مشهد (توسط کاظم مدیر شانه‌چی، عبدالله نورانی، و تقی بینش) و کتابخانه عمومی رشت (محمد روشن) فهرستهایی تهیه و در سه جلد چاپ شد.

ج - کتابخانه مجلس شورای ملی که مجلد یازدهم تا شانزدهم آن حاصل کار گروهی چند فهرست نویس با هم است.

د - کتابخانه ملی ملک در نه جلد که نتیجه کار مشترک ده فهرست نگار است.

۸ - فهرست مشترک

پس از تألیف مهم و ابتکاری C.A.Storey، احمد منزوی که سالهایی چند در نگارش فهرست نسخ خطی تجربه عملی و ممارست یافته بود و جز این در تهیه و چاپ چند جلد از کتاب الذریعه تألیف پدرش به او کمک کرده بود درصدد تهیه فهرست مشترک از نسخه‌های خطی فارسی موجود در ایران برآمد (از سال ۱۳۴۸) و توانست قسمتی از آن را در شش جلد به چاپ برساند. او نه تنها همه فهرستهای چاپ شده ایران را دیده و استخراج کرده بود بلکه نام نسخه‌هایی را که شخصاً در کتابخانه‌های مختلف دیده بود و فهرست چاپی از آنها در دست نبود در این فهرست مندرج کرد. گاهی هم نام نسخه‌های موجود در کشورهای دیگر را بر اساس منابع و مراجعی که به فارسی ترجمه شده و یا اصل آن فهرستها را خود به تفاریق دیده بود وارد کرده است.

منزوی پس از این که ششمین جلد کتابش منتشر شد چون فعالیت مؤسسه ناشر متوقف شد به پاکستان سفر کرد و موفق شد در آن‌جا طرح نوی را به «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان» (راولپندی) پذیراند و به چاپ فهرست مشترک تازه‌ای پردازد و آن فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان است که یازده جلد آن نشر شده است (۱۹۸۳ - ۱۹۹۰). کار ابتکاری او در مجلدات اخیر این فهرست افزودن فهرستواره‌هایی است بترتیب موضوعی حاوی نام و نشان کتابهای خطی و چاپی فارسی مربوط به هر موضوع و بر اساس ترتیب اسم کتاب، با ارجاع به مأخذ و منابع این قسمت منحصر به معرفی نسخ پاکستان نیست.

اکنون که این گزارش نگارش می‌یابد احمد منزوی در تهران مذاکره درباره فعالیت دیگری را در همین زمینه فهرست مشترک با «بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی» آغاز کرده است که بطور خلاصه عبارت است از این که فهرستواره‌ای را که در جلد ۱۱ فهرست مشترک پاکستان آغاز کرده است ادامه دهد.

در زمینه فعالیت‌های مربوط به فهرست مشترک یادی هم باید از سه طرح دیگر بشود: یکی فهرست موضوعی نسخه‌های عربی ایران است که محمد باقر حجتی، فهرست‌نویس نسخ خطی دانشکده الهیات از چند سال پیش به تهیه آن دست برده و آن را بر اساس فهرستهای چاپ شده کتابخانه‌های عمومی (نه مجموعه‌های خصوصی) به ترتیب موضوعی و تاریخ نگارش و اسم کتاب فراهم کرده و مرکز اسناد و مدارک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ جلد اول آن پرداخته است. دیگر فهرست مشترک کتابهای فقه و حدیث است اعم از فارسی و عربی که مؤسسه بنیاد انقلاب اسلامی بانی تألیف آن شده است. آخرین همه فکری است که محمد تقی دانش پژوه برای اجرا به دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران القاء کرد. نظر او بر این بود که برای پیشرفت تحقیقات ایرانی اطلاعات مندرج در کتابهای کارل بروکلمن و فؤاد سزگین و کارل استوری و هوفمان و فهرستهای چاپ ایران درهم کرده شود و یونیون لیستی باشد که فی‌المثل اطلاعات مربوط به ابن‌سینا اعم از فارسی و عربی در یک‌جا و با هم به دانشمندان عرضه شود و مقام فرهنگ ایرانی مشخص باشد. تهیه فهرستهای مشترک از مجموعه‌های فارسی یک کشور هم از کارهای مهم و با ارزش است و به همین ملاحظه باید از فهرستی که اخیراً آقای م. پیه‌مونتسه منتشر ساخته و طبق آن معلوم شده است که ۴۳۶ نسخه خطی فارسی در کتابخانه‌های شهرهای مختلف ایتالیا موجود است یاد کرد و آن را الگویی برای کارهای مشابه قرار داد.

۹- عکس و میکروفیلم

نخستین اقدام برای عکسبرداری از نسخ خطی را محمد قزوینی حدود سال ۱۹۲۵م. به دولت ایران پیشنهاد کرد و خود مأمور شد در اروپا از نسخه های مهم و معتبر که در درجه اول اهمیت برای تصحیح و چاپ و موجب پیشرفت تحقیق در زمینه تاریخ و ادبیات ایران بود عکس تهیه کند. آنچه بوسیله او عکس تهیه شد اینک در کتابخانه ملی نگاهداری می شود.

اما تهیه میکروفیلم از نسخه های خطی در ایران را پرفسور هانری کربن در مدتی که مدیر انستیتو ایران شناسی فرانسوی در تهران بود آغاز کرد و از تعدادی نسخه های خطی فلسفی و عرفانی و تاریخی که بعضی از آنها متعلق به مجموعه های خصوصی بود میکروفیلم تهیه کرد.

پس از آن مجتبی مینوی از سوی دانشگاه تهران و وزارت فرهنگ مأموریت یافت که در کتابخانه های ترکیه به تجسس بپردازد و از نسخه هایی که مناسب می یابد میکروفیلم بگیرد. او این کار را با دلبندی و پشتکار ستایش انگیز در مدت قریب به شش سال انجام داد و میکروفیلماهایی را به ره آورد آورد که مایه اصلی تشکیل بخش میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بود.

پس از او دکتر ذبیح الله صفا از نسخه های فارسی مهم کتابخانه های موزه بریتانیا و ملی فرانسه به میکروفیلم برداری پرداخت که همه برای نگاهداری در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بود. جز این خود کتابخانه هم از مجموعه های خصوصی و عمومی ایران و خارج منظمأ میکروفیلم درخواست کرده و اینک مجموعه ای که تعداد آن به حدود ۷۵۰۰ رسیده و سه جلد فهرست برای آن توسط محمد تقی دانش پژوه چاپ شده است.

این نکته را باید در نظر داشت که اهمیت مجموعه میکروفیلماهای کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران بر این است که مقدار زیادی از آنها از نسخه های متعلق به مجموعه های خصوصی میکروفیلم شده است.

کتابخانه های آستان قدس (مشهد) و مرعشی (قم) و ملی هم دارای میکروفیلم هستند. کتابخانه ملی ملک فقط از مجموعه خود میکروفیلم تهیه کرده تا خوانندگان بجای مراجعه به اصل نسخ از میکروفیلم استفاده کنند. کتابخانه مرعشی (قم) اخیراً جلد اول نسخه های عکسی خود را منتشر ساخته و در آن ۵۰۰ نسخه از ۲۰۰۰ تا معرفی شده است.

۱۰ - فاکسیمیلۀ نسخه‌های خطی

در احیای متون کهن فارسی خوشبختانه دو گونه اقدام می‌شود: یکی تصحیح انتقادی متون از روی نسخ خطی است که در این پنجاه و چند ساله اخیر نزدیک به دو هزار متن کلاسیک در ایران به چاپ رسیده.

دیگر طبع فاکسیمیله (عکسی) است که سابقه آن به حدود بیست سال می‌رسد و دانشگاه تهران و انجمن آثار ملی در این کار پیشگام بوده‌اند.

اخیراً مؤسسه خاصی به نام «مرکز انتشار نسخ خطی» وابسته به بنیاد دایرةالمعارف اسلامی بمنظور چاپ عکسی نسخ منحصر بفرد و ممتاز و معتبر قدیمی، هنری و خط مؤلف تأسیس شده است و در ظرف دو سال که از آغاز کارش می‌گذرد پنج کتاب از جمله نسخه مورخ ۶۶۷ مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار تألیف تاج الدین محمد شهرستانی (به زبان عربی) را به چاپ رسانیده.

پنجاه و پنج سال پیش محمد قزوینی به درخواست دولت ایران نوزده متن مهم را برای چاپ شدن معرفی کرد و نسخه‌های مهم آن را برشمرد. اما از آن میان هنوز متنهای هفت اقلیم امین احمد رازی و مجمل فصیح خوانی و تاریخ جهان‌آرا و زبدة التواریخ ابوالقاسم کاشانی و زبدة التواریخ حافظ ابرو و تاریخ راقم میر شریف سمرقندی و گیهان شناخت حسن قطان مروزی یا چاپ نشده است و یا چاپ انتقادی ندارد.

اینک هم ضرورت فرهنگی اقتضا دارد از میان فهرستهای نسخ خطی و فهرستهای مشترک فهرستی انتخابی در هر رشته توسط گروه متخصص معین شود تا بر اساس آن فهرست نسخه‌های خوب و اصیل و با اساس مشخص گردد و هرچه زودتر به یکی از صور نشر انتقادی - نشر فوری مضبوط - نشر فاکسیمیله در مدتی مثلاً ده سال این برنامه به اجرا درآید و مجدداً فهرست دیگری تهیه و نسبت به اجرای آن اقدام شود.

چون از من خواسته‌اند گفتارم درباره نسخه‌های خطی فارسی باشد اگر چه این گزارش ممزوجی بود از تاریخچه و اطلاعات مربوط به نسخه‌های خطی فارسی و عربی و ترکی موجود در ایران، پیشنهادهای خود را که ناظر به نسخه‌های هر سه زبان است به شرح زیر خلاصه می‌کنم:

الف - برای هر سه زبان

— تأسیس مرکز تربیت نسخه شناس و فهرست نگار عربی و فارسی و ترکی در یکی از دانشگاهها با عنایت مخصوص به ضوابط و اصول و اصطلاحات سنتی.

— تدوین قواعد نسخه‌شناسی و فهرست نگاری و چاپ آن به زبان اصلی و زبان انگلیسی
 — تهیه آمار نسبهٔ دقیق از موجودی نسخ خطی ایران و تعیین مقدار فهرست شده و نشده.

ب - برای زبان فارسی

— تهیهٔ فهرست مشترک الفبایی بصورت Union list

نسخ فارسی فهرست شده در جهان.

— تهیهٔ کتابشناسی فهرستهای نسخ خطی فارسی بطوری که معرفیهای تک نسخه‌ای مندرج در مجلات را نیز در بر گیرد.

— تهیهٔ فهرست انتخابی فوری از نسخه‌های فهرست نشدهٔ فارسی هر کشور بر اساس زمینه‌هایی که گروه متخصص، شناساندن آنها را در رشته‌های مختلف ضروری دانند.

— تهیهٔ فهرست سالشماری chronologique نسخ معتبر قدیم برای تعیین ضابطه‌های مربوط به خط و تلفظ زبان فارسی تا سال هشتصد هجری.

— گردآوری یادداشت «عرض»هایی فارسی و فهرستهای قدیمی که مشخصات نسخه‌ها در آنها مضبوط مانده و این دو کار برای تشخیص مصطلحات و استخراج قواعد فهرست نگاری ضرورت دارد.

— تهیهٔ فهرست انتخابی از متون ارزندهٔ فارسی و شناساندن نسخ آنها که برای چاپ و نشر اولویت دارد.

تذکرة الاولیاء و تجدّد

به یاد امیرحسین جهاننگلو

تصوف بی گمان یکی از ارکان معنویت ایران و تذکرة الاولیاء یکی از پر نفوذترین و پر اهمیت ترین آثار صوفیان است. از علامه قزوینی و ملک الشعراء بهار تا ذبیح الله صفا و شفیع کدکنی، همگی آن را از زیباترین متون نثر فارسی دانسته اند.^۱ این کتاب در کنار منطق الطیر پر آوازه ترین اثر عطار نیشابوری است. با آن که پیش از تذکرة الاولیاء کتابهای دیگری نیز در باره مشایخ تصوف و مناقب آنان به زبانهای عربی و فارسی نوشته شده بوده است و بسیاری از مطالب این کتاب را در آن کتابها نیز می توان یافت، تذکرة الاولیاء از نخستین متون مهم تصوف است که به فارسی نوشته شد و به قول علامه قزوینی، از باب «بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیه و مکارم اخلاق مشایخ طریقت و سیره اولیاء و صالحین... این کتاب اهمیتی بسیار قوی دارد، بلکه می توان گفت در این باب عظیم النظیر است.»^۲

کتاب در اوایل سده ۷ ه. ق. / ۱۳ م. تدوین شد. در آن سالها نیشابور هنوز در اوج عظمت بود، اما طولی نکشید که حمله مغول از آن شهر پر آوازه ویرانه ای بیش نگذاشت.^۳ در سده های ۷ و ۸ / ۱۳ و ۱۴ تصوف در ایران به اوج خود رسید و تنها پس از پیدایی تشیع صفوی نقشی حاشیه نشین یافت. به رغم این سیر نزولی حتی تا به امروز هم نفوذ گسترده تصوف را در تفکر و روابط اجتماعی ایرانیان می توان مشاهده کرد. چنان که در آغاز سده بیست، درست زمانی که تهران برای نخستین بار با تجدّد رویاروی می شد، «در بیرون هر دروازه از دروازه های ده گانه شهر خانقاهی از آن پیری بود که

نقش مراد ایفا می کرد و زائران فراوان، گاه به سودای دوغ وحدت و زمانی به جستجوی ارشادات معنوی، به خانقاه می رفتند.^۴ ولی کسروی ودشتی از نفوذ زیانبار دراویش در ادارات دولتی و جامعه ایران زمان پهلوی می نالنده و حتی امروزه در خارج از کشور هم ایرانیان مدعی کرامت کم نیستند.

در فارسی واژه های عرفان و تصوف هنوز هاله ای مثبت دارند و اغلب با مفاهیمی چون عشق و فضیلت و صفا و کرم آمیخته اند. در مقابل mysticism در انگلیسی باری بیش و کم منفی پیدا کرده و بیشتر یادآور عوالم مرموز و غریب است. بعلاوه، عقاید صوفیان در تار و پود شعر فارسی ریشه دوانیده و موسیقی اصیل ایرانی (و نه اصوات غریب لوس انجلسی) هم به شعر فارسی درآمیخته است. بعضی از اصطلاحاتی که در زندگی روزمره استفاده می کنیم («پیر»، «خرقه بخشیدن»، «درویش...») و برخی از ضرب المثله و اشعاری که بر در و پیکر کامیونها و تاکسیها و مغازه های ایران می بینیم، و بالاخره حتی تسبیحی که در دست برخی از ما ایرانیان^۵ است همگی ریشه در تصوف دارند.

در چند دهه اخیر، کار تصوف در میان غربی ها هم بالا گرفت و نه تنها مستشرقانی چون نیکلسن، ماسینیون و کربن که غرقه دریای عرفان اسلامی شدند، بلکه متفکران پر نفوذی چون نرمن براون هم به تصوف رو کرده اند و گشایش گره تجربه ناکام تجدد در غرب را در توسل به تصوف می دانند.^۶ پس شناخت تذکره الاولیاء صرفاً ارزیابی متنی مهجور نیست؛ کاوشی ست در یکی از ارکان فرهنگ ایران و در یکی از جذبه های عمده معنوی اش برای غرب.

زمان نگارش تذکره الاولیاء بیش و کم مقارن دورانی ست که ریشه های تجدد (modernity) در غرب پدیدار می شد.^۸ سرمایه داری و شهرنشینی بتدریج نضج می گرفت. سلطه کلیسا و الهیات کم کم جای خود را به جامعه مدنی و تفکر علمی و عرفی می داد. خرد ناسوتی انسان، به هدایت روش علمی، جایگزین خرد مطلق ملکوتی می شد. متفکران متجدد چشم دل را کم مقدار می دانستند و خرد چشم مدار (ocular-centric) را محور تجسس و سنجه حقیقت می شمردند.^۹ از عرصه شناخت و زیبایی شناسی تا بازار اقتصاد و سیاست، فرد همه جا میداندار معرکه شد. اندیشه ترقی پدید آمد. بتدریج بساط استبداد فردی برافتاد و مشروعیت حکومتها وقوانین در گروی اراده عمومی مردم قرار گرفت.

تقارن تاریخی میان زمان نگارش تذکره الاولیاء و آغاز نفوذ گسترده تصوف در ایران،

از یک سو، و آغاز تجربه تجدد در غرب، از سویی دیگر، بر اهمیت بررسی این کتاب می‌افزاید. اغراق نیست اگر ادعا کنیم که مسأله تجدد محور مرکزی تاریخ معاصر ماست و شناخت چند و چون رویارویی جامعه ما با این پدیده مستلزم شناخت اقتصاد و فرهنگ ایران است و شناخت فرهنگ ایران بی شناخت تصوف شدنی نیست.

کار شناختن اندیشه در کتابی چون تذکرة الاولیاء، که از اقوال اولیایی گونه‌گون تشکیل شده کار آسان و بی‌مخاطره‌ای نیست. اما هر کتابی یک یا چند «مرکز ثقل» دارد. تلاش من هم شناختن و حل‌جی این مراکز است. کوشیده‌ام اقوال و اندیشه‌های نادری را که در حواشی این مراکز بودند محور بحث خود قرار ندهم ولی حتی الامکان اقوال ناقص قول مورد بحثم را هم ذکر کنم.

از برجسته‌ترین و یژگیهای تذکرة الاولیاء زبان آن است. در ایجاز و استحکام، سلامت و سلاست از نوادر نثر فارسی ست. اگر در قدیم می‌گفتند عقل سالم در بدن سالم است، امروزه فلاسفه و زبان‌شناسان متعددی بر این قول‌اند که عقل و زبان سالم هم ملازم یکدیگراند. زبان را دیگر نه صرفاً وسیله بیان تفکر، که جزیی از ذات خود تفکر می‌دانند. می‌گویند زبانی نارسا و نژند حکایت از تفکر و عقلی پریشان دارد.^{۱۰}

زبان تذکرة الاولیاء در غایت شیوایی و توانایی ست. مثل رودی زلال روان است و نه تنها معانی، که سنگ ریزه‌های عوالم زیرین و بازتابهای عوالم برین را هم می‌نمایاند. اگر زبان گهگاه الکن و نارسای برخی از ایرانیان در سده بیست را نشانی از ناسازگاری تفکر و مفاهیم عاریتی ذهن آنان با زبان فارسی بدانیم، شیوایی و دقت زبان تذکرة الاولیاء گواه خود بنیادی تفکر صوفیان و پیوند ارگانیک آن با ذهن آن زمان ایرانیان است.

از دیگر یژگیهای سبکی این کتاب جوهر شاعرانه نثر عطار است. زبان تذکرة الاولیاء نه تنها سهل و ممتنع که اغلب مسجع و مقفی ست و تصاویری سخت شاعرانه را با ایجازی حیرت‌آور بیان می‌کند. برای عطار «طریق ایجاز و اختصار سپردن سنت است. کما فخر رسول الله» (بخش ۱، ص ۲). و برآستی که او این طریق را نیک می‌سپرد. می‌گوید: «هر چیزی را زکاتی ست و زکات عقل اندوه طویل است» (۸۱/۱). درجایی دیگر نقل می‌کند که «مالک دینار وقتی در سایه درختی خفته بود. ماری آمده بود و یک شاخ نرگس در دهان گرفته او را باد می‌کرد» (۴۲/۱). یکی از تصاویر برآستی شگرف تذکرة الاولیاء که تنها به گمانم با نقاشیهای سالوادوردالی قیاسش می‌توان کرد، در ذکر رابعه آمده است. رابعه سودای دیدار حق داشت. ندا آمد که «توهنوز در هفتاد حجابی از

روزگار خویش» و جتّم دیدار نداری، «ولکن بر نگر. رابعه برنگریست، دریایی خون دید در هوا ایستاده» (۶۳/۱). در جایی دیگر از قول ذوالنون می‌خوانیم که «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده. چنان که پای مرد به گلزار فرو شود، پای من به عشق فرو شد» (۱۵۵/۱). و سرانجام، هنگامی که همین ذوالنون درگذشت، «جنازه‌اش برداشتند. آفتاب عظیم گرم بود. مرغان هوا بیامدند و پر درپر گذاشتند و جنازه او در سایه داشتند از خانه تا لب گور» (۱۳۴/۱).

این نثر شاعرانه هرگز چنان پیچیده و پر تعقید نیست که از دسترس عوام بدور بماند. در واقع عطار در سبب تصنیف کتاب می‌نویسد که چون قرآن و اخبار به زبان عربی، و خارج از دسترس عوام بود، تذکره الاولیاء را «به زبان فارسی آوردم تا همه را شامل بود» (۵/۱). در غرب این تغییر زبان، یعنی این تلاش برای توده‌ای کردن تفکر مذهبی و خارج کردن آن از انحصار کشیشان مقارن تجدد، و در بطن پروتستانیسیم مذهبی، صورت گرفت. در مقابل، گرچه تذکره الاولیاء نیز بسان پروتستانیسیم، می‌خواست تفکر مذهبی را که پیشتر در انحصار خواص بود توده‌ای کند، اما چون جوهر تصوف نخبه‌گرا و در ذمّ این جهان و مدح عالم ملکوت بود، لاجرم در جهت مخالف تجدد گام زد.

از سویی دیگر، ساخت کل تذکره الاولیاء خود نمادی است از خمیره فلسفی تصوف. کتاب با ذکر امام جعفر صادق می‌آغازد و به وصف احوال و اقوال حلاج می‌انجامد و در میان این دو شخصیت، که یکی تجسم شریعت مقبول و مألوف است و دیگری را گرده‌ای از حضرت مسیح دانسته‌اند، ذکر اولیاء هفتاد گانه‌ای را می‌آورد که گهگاه دعاوی‌ای سخت غریب و اقوالی بالقوه ناسلامی دارند.^{۱۲} به عبارت دیگر، در نفس ساخت کتاب بازتابی از قول آن دسته از محققان را می‌یابیم که می‌گویند تصوف اندیشه‌های بودایی، مسیحی و ایرانی را به شکلی اسلام‌پسند درآورد.^{۱۳}

ساخت روایی ابواب تذکره الاولیاء نیز جالب توجه‌اند. هر باب با توصیفی مسجع و مقفی از یکی از اولیاء می‌آغازد. مثلاً بخش مربوط به حلاج با این عبارات آغاز می‌شود: «آن قاتل الله فی سبیل الله. آن شیر بیشه تحقیق. آن شجاع صدفرد صدیق. آن غرقه دریای موج، حسین منصور حلاج» (بخش ۱۳۵/۲). در جایی دیگر، در وصف جنید می‌گوید: «آن شیخ علی الاطلاق، آن قطب به استحقاق، آن منبع اسرار، آن مرتع انوار» (۵/۲).

در اغلب بابها، بلافاصله پس از این اوصاف اجمالی، نام پیران و اولیایی آمده است که مرشد و دلیل راه ولّی مورد بحث آن باب بوده‌اند. در سلسله مراتب اولیاء، مقام پیر و مرشدی که هر سالک محضرش را درک کرده در تعیین مقام سالک نقشی مهم دارد و

تذکرة الاولیاء شکی باقی نمی‌گذارد که اولیاء پابند سلسله مراتب بودند^{۱۴} و هدایت‌پیر و مرشد را شرط «گزیر ناپذیر» وصل به حق می‌دانستند.

بعد از ذکر نام پیران، در اغلب ابواب تذکرة الاولیاء بسبب توبه صوفی برمی‌خوریم. بجز مواردی چون ذوالنون که «واقعه با او همبر بوده است از شکم مادر» (۱۳۴/۲)، اغلب اولیاء حیاتی یاوه را به جستجوی عشق حق وامی‌گذارند و با ترک معاصی گذشته، هستی نوینی می‌آغازند. برخی از این روایات تکراری‌اند. داستان ابراهیم ادهم را به روال توبه بودا مانند دانسته‌اند^{۱۵} و سبب توبه ابوعلی تفحص شباهتی تام به روایت روال توبه دست کم یک صوفی دیگر دارد. همین داستان را برخی به خود عطار هم نسبت داده‌اند و شاید رواج این حکایت را باید به حیرت‌آوری‌اش تأویل کرد: «نقل است که ابوعلی تفحص سخن می‌گفت. در میان سخن عبدالله او را گفت مرگ را ساخته باش که از او چاره نیست. بوعلی گفت تو ساخته باش. عبدالله دست در بالین کرد و سر بر او نهاد و گفت من مردم و در حال بمرد» (۱۰۷/۲).

پس از شرح «واقعه»، بخش اعظم ذکر هر یک از اولیاء شامل اقوال و کرامات آنان است. اقوال اغلب در نهایت ایجازند و ساختی سخت زیبا دارند. مثلاً از مالک دینار نقل است که می‌گوید: «گفت تا خلق را بشناختم هیچ باک ندارم از آن که کسی مرا حمد گوید یا آن که مرا ذم گوید. از جهت آن که ندیده‌ام و نشناخته ستاینده الامرط و نکوهنده الامرط» (۴۶/۱). اما سوای زیبایی، نکات مهمی در نفس این روال روایی نهفته است. در تذکرة الاولیاء هم، مانند هر اثر دیگر، سبک نویسنده بازتابی از شناخت‌شناسی اوست.

عطار خود بصراحت نظرش را درباره اهمیت اقوال اولیاء باز می‌گوید. در سبب تألیف کتاب، تقرب به اقوال اولیاء را یکی از انگیزه‌های اصلی خود در نگارش کتاب می‌داند و می‌نویسد: «چون از قرآن و احادیث گذشته، هیچ سخنی بالای سخن مشایخ طریقت نیست» (۲/۱). در نظر عطار، گفته‌های اولیاء، فی نفسه، بسبب آن که گفته اولیاء هستند محل اعتبارند. ارزش گفتار آنان نه در ذات روایت که در سرشت راویان نهفته است و راویان همه جا خود در واقع محملی برای بیان حقایق ملکوتی‌اند. در یک کلام، قول اولیاء مدخلی ست به منبع فیض الهی^{۱۶} و بدین سان اقوال جای استدلال را می‌گیرند و در به روی خرد نقاد بسته می‌ماند.

نکته دیگری که درباره اقوال تذکرة الاولیاء جلب توجه می‌کند، غیبت همیشگی پرسش‌کننده است. به عبارت دیگر، «او»یی که در هر مورد طرح‌کننده سؤالی ست که

ولّیّ به پاسخش برخاسته، نقش یکسره غایب و انفعالی دارد. ابعاد و اهمیت این غیبت و انفعال، به گمانم، زمانی بهتر روشن می‌شود که می‌بینیم «سؤال» و «سائل» در تذکره الاولیاء، و در زبان عربی و فارسی، هم به معنای پرسیدن و هم به معنای گدایی بکار می‌رود. تقارن این دو معنی به نوعی نگرش فلسفی خاص افلاطونی تأویل پذیر است: حقیقت در انحصار اولیاء است و ما سایل بهره کوچکی از آنیم و به هر کدامان به قدر کفایتان می‌دهند که شربتی که «از برای حوصله پیران» ساخته‌اند «در سینه موران» نتوان ریخت (۳۷/۱).

بسیاری از بابهای تذکره الاولیاء با مرگ صوفی و خوابهایی که دیگران در شب مرگش درباره او دیده‌اند پایان می‌گیرد. انگار حتی تأیید کرامت و عصمت صوفی به کرامت صوفیان دیگری باز بسته که درباره وی خوابی صافی می‌بینند. باید بخاطر داشت که در نظر عطار و اولیای مورد ذکرش، خواب نه کلیدی به درون انسان که رمزی دیگر از رموز الهی است. به قول ابوعلی فتحص، «خواب راست جزوی ست از نبوت» (۹۸/۱). البته این واقعیت که ابواب تذکره الاولیاء همگی ساختی مشابه دارند هم، به نظر من، بی اهمیت فلسفی نیست. همان‌طور که در معماری و شعر و مینیاتور ایرانی، رهیابی به کمال از طریق تکرار صورت می‌گیرد، در تذکره الاولیاء هم این ساخت مشابه آن قدر تکرار می‌شود تا بالاخره در بخش حلاج به کمال می‌رسد که خود به کمال عرفانی دست یافته بود و «انا الحق» می‌گفت. زیبایی ساخت این باب چنان است که گلشیری ریشه‌های بسیاری از فنون جدید داستان نویسی را، که تا کنون همه را ملهم و برخاسته از غرب می‌دانستیم، در داستان حلاج سراغ می‌کند و آن را از لحاظ شگردهای سبکی اش، یک «شاهکار بی نظیر»^{۱۷} می‌خواند.

آنچه تا کنون نوشته‌ام بیشتر در باب فلسفه ساخت و سبک تذکره الاولیاء بود. حال می‌خواهم به ساخت «فلسفه» آن نیز نظری اجمالی بیفکنم. انسان، و به تبع او، جامعه، به گمان من برای حیات اجتماعی خود به نوعی «افسانه» خلقت، نوعی هستی‌شناسی و نظریه‌ای اخلاقی نیازمند است. هستند اندیشه‌هایی که در سطح فردی سخت جذاب و زیبایی‌مند و حتی بعنوان الگو یا آرمانی برای کردار فردی نقشی سازنده دارند، اما به کار تأسیس اجتماعی پایدار و پویا نمی‌خورند. به گمان من تصوف تذکره الاولیاء از جمله این گونه اندیشه‌هاست.

می‌توان اندیشه‌های اجتماعی را به دو دسته کلی تقسیم کرد. برخی انسان را نه آن چنان که هست، بلکه آن چنان که باید باشد می‌خواهند. سودای تغییر انسان را در سر

دارند. امیال بدن و آمال ذهن انسان را زیانبخش می‌شناسند. مالکیت خصوصی را شری بزرگ می‌خوانند. خانواده و فرد را فدای جمع می‌کنند و سودای رستگاری مطلق در سر می‌پرورانند و کلید این رستگاری را در توسل به معرفتی می‌دانند که از گردونه‌ای وری خرد ناسوتی برخاسته است. میان حاکمیت دنیوی و معنوی هم تفکیکی قایل نیستند. تفکر افلاطون تجسم بارز این نحله از تفکر است.

در مقابل، گروه دیگری کاستیهای انسان را می‌پذیرند و امیال و آمال انسانی را جزئی ضروری از هستی انسان می‌شمرند. خانواده را محور اساسی اجتماع می‌دانند و مالکیت خصوصی را ضامن ثبات نظام اجتماعی می‌انگارند. سودای حکومتی عادل و کارآمد دارند و رستگاری مطلق و حکومت کامل را امری شدنی نمی‌انگارند. رهیابی به خرسندی و عدالت را هم در گروهی به کار بستن خرد ناسوتی انسان می‌شمرند. میان عوالم علوی و دنیوی تفکیکی اساسی قایل‌اند و مقولات اولی را حاکم بر دومی نمی‌کنند. ارسطو سر سلسله این نوع متفکران است. مقارن زمانی که تذکرة الاولیاء نوشته می‌شد، غرب بتدریج نظام قرون وسطایی افلاطونی را، که آگوستین قدیس به شکل مسیحی‌اش درآورده بود، برمی‌انداخت و از طریق متفکران مشایی مسلکی چون توماس اکوئینی و ویلیام اکام^{۱۸}، راه را برای تجدد باز می‌گشود. جالب این‌جاست که در همان سده‌های ۷ و ۸/۱۳ و ۱۴ که تصوف در ایران رشد می‌کرد، عرفان مسیحی هم در اروپا به اوج قدرت خود رسید. اما در غرب عرفان مسیحی، با تضعیف حاکمیت بلامنابع کشیشان و با تبلیغ این اصل که رابطه میان انسان و خدا رابطه‌ای است بی‌میانجی، و وساطت کشیشان را بر نمی‌تابد، راه را برای پروتستانیسیم باز کرد.^{۱۹} بعلاوه، در غرب در آن سالها عارفان محملی شدند تا بسیاری از منقدان اجتماعی کلیسا در لوای نقد و حمله به عارفان، بساط کلیسا را به باد حمله بگیرند و عرفا از این بابت نیز، به طور غیر مستقیم، نقشی در تضعیف قدر قدرتی روحانیون غرب بازی کردند.^{۲۰} در مقابل، در ایران که تصوف خود تا حدی در تقابل با خشک‌اندیشیهای اهل شریعت پدید آمده بود، از قشریت صفویه سر در آورد و بر قدر قدرتی روحانیون افزود. تبیین اساسی ریشه‌های فرهنگی و تاریخی این دو تجربه متفاوت مستلزم تحقیقات گسترده‌ای است و از صلاحیت من و این مقاله خارج است. هدفم در این‌جا تنها بررسی ساخت اندیشه در تذکرة الاولیاء است. به گمانم اجزای اساسی این اندیشه سهم مهمی در تعیین نقش تاریخی و ویژه تصوف در ایران داشته است.

شکی نیست که انسان، آن‌چنان که هست، باب طبع اولیاء تذکرة الاولیاء نیست،

آنان، انسانی یکسره متفاوت می‌طلبند. حتی سالکانی که سالها عزلت گزیدند و مراقبه پیشه کردند مقبول نیستند. زبان تمثیلی و پراغراق حکایت حسن بصری بخوبی ابعاد این فاصله خوف‌انگیز میان انسان موجود و انسان مطلوب را در تذکره اولیاء نشان می‌دهد. «نقل است که یک روز بر در صومعه او کسی نشسته بود. حسن بر بام صومعه نماز می‌کرد. در سجده چندان بگریست که آب از ناودان فرو چکیدن گرفت و بر جامه این مرد افتاد. آن مرد در بزد. گفت این آب پاک هست یا نه تا بشویم. حسن گفت که بشوی که با آن نماز روا نبود که آب چشم عاصیان است» (۳۰/۱). اگر حسن، با آن همه کرامت، کماکان از عاصیان است، شکی نیست که باقی ما چندان محلی از اعراب نداریم.

بعلاوه، آنچه تصویر تذکره اولیاء از انسان را بخصوص با هر نوع اندیشه اجتماعی و سیاسی ناسازگار می‌کند بی‌اعتنایی آن به هستی انسان در این جهان است. به قول رابعه، ما ساکن این دنیا و شهروند آن جهانیم، «نان این جهان می‌خوریم و کار آن جهان می‌کنیم» (۶۷/۱). طبعاً تالی این تفکر امتناع از اندیشه سیاسی ست. ۲۱ محور اندیشه سیاسی وظایف و حقوق شهروندان جهان ناسوتی ست. اگر خود را شهروند ملکوت بدانیم، و این جهان را به رباطی بیش نگیریم، طبیعی ست که اندیشه و عمل در جهت شناخت و دگرگونی این جهان را هم باید گره بر باد زدن بخوانیم.

از سویی دیگر، اگر نفس هستی اجتماعی انسان بيمقدار است، هستی فردی او نیز، به طریق اولی، هیچ ارزشی ندارد. به گمان من تحقیر فردیت یکی از بارزترین ویژگیهای جهان بینی تذکره اولیاء است. گرچه گهگاه اولیاء با انکار منیت به اوج منیت می‌رسند و خود را خدا می‌دانند، اما روال غالب در تذکره اولیاء تحقیر من و فرد است و بعلاوه آن منیت خداگونه هم صرفاً در انحصار همان اولیاء است و باقی بندگان را از آن نصیبی نیست. در جایی می‌نویسد: «اگر خواهی که دنیا را بینی که بعد از تو چون خواهد بود، بنگر که بعد از مرگ دیگران چون است» (۳۸/۱). گرچه این قول زیبا از جنبه‌ای منیت بیمارگونه را (که در ما ایرانیان کمتر از اقوام دیگر نیست) می‌نکهد و نوعی تواضع خوشایند را می‌ستاید، اما در عین حال نفس امکان‌فردگرایی را در نطفه خفه می‌کند. فردگرایی بالمآل تنها بر این اساس استوار تواند شد که پذیریم زندگی «من» و یک یک ما یکتاست؛ ارج و تأثیری بی‌بدیل دارد و مانند هیچ کس دیگر نیست. گام بعدی در این جریان تفرّد، ابراز وجود (self-assertion) است که آن را یکی از محورهای مرکز تجددش خوانده‌اند. ۲۲ در تذکره اولیاء، مانند بسیاری دیگری از متون

فرهنگ ایران، هرگونه ابراز وجود به کرات تحقیر شده. این کتاب پر از اقوالی از این قبیل است که «دُم باش، سر مباحش» (۸۰/۱) و «هر که ریاست طلب کرد، خوار شد» (۸۰/۱). اما در حکایتی از ابوحنیفه ابعاد خواری ابراز وجود فردی نزد صوفیان را بهتر می‌بینیم. «نقل است که جمعی کودکان گوی می‌زدند. گوی ایشان به جمع ابوحنیفه افتاد. هیچ کودک نمی‌رفت تا بیرون آرد. کودکی گفت من بروم و بیاورم. پس گستاخ‌وار در رفت و بیرون آورد. ابوحنیفه گفت این کودک حلال‌زاده نیست. تفحص کردند چنان بود. گفتند ای امام مسلمانان از چه دانستی. گفت اگر حلال‌زاده بودی حیا مانع آمدی» (۲۰۵/۱). انگار آنچه اولیاء بیحیایی می‌خوانند، اهل تجدد ابراز وجود می‌دانند.

عامل دیگری که اولیاء را از عوام جدا می‌کند معرفت ملکوتی‌ای است که بدان تبرک یافته‌اند. این معرفت نه انتقال‌پذیر است و نه به‌صرف کوش و هوش در دسترس همگان است. نه تنها جرم حلاج «آن بود که اسرار هویدا می‌کرد»، بلکه اصولاً «تا کس به واقعه نرسد، شرح سود ندارد» (۴۱/۱). به قول عطار، سخن اولیاء «نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال... از علم لدنی ست نه از علم کسبی. از جوشیدن است نه از کوشیدن» (۲/۱). در حالی که این کار و حال ودیعه الهی به برگزیدگان است، علم کسبی و استدلالی خود از خصوصیات رانندگان بشمار می‌رود. به عبارت دیگر، نه تنها «هرگز این حدیث را به طلب نتوان یافت» (۱۱۶/۱) بلکه به قول امام جعفر صادق «الهام از اوصاف مقبولان است و استدلال ساختن که بی الهام بود از علامت رانندگان است.» (۴۷/۱). بعلاوه، بر ما نیست که چند و چون این‌گزینش را بشناسیم، چون «حق تعالی هر کرا خواند نه به علت خواند و هرکرا راند نه به علت راند» (۱۲۴/۱).

ناگفته پیداست که عقل و تفکر از رسیدن به این معرفت ناتوان‌اند. پیش از هر چیز باید بخاطر داشت که گاه معنای تفکر در تذکرة الاولیاء متفاوت از آن چیزی است که امروزه از آن مراد می‌کنیم. مثلاً می‌خوانیم که «تفکر، اسباب را به حق قایم دیدن است» (۲۳۱/۱). اما در هر حال، در سلک صوفیان تذکرة الاولیاء، عقل یکسره عقیم و ناتوان است. «گفتند پس حال عقل چیست. گفت عقل عاجزی‌ست و عاجز دلالت نتواند کرد» (۵۴/۲). جنید گامی پیشتر می‌گذارد و می‌گوید، «اثبات مکر است و علم به اثبات مکر...» (۲۹/۲). در یک کلام، شناخت حق، دل صافی می‌طلبد، نه عقل تیزبین. «حسن گفت او را چون دانی. گفت حسن چون تو دانی. ما بی چون دانیم»

(۶۶/۱). اسباب متعارف تفکر را در وادی تذکره الاولیاء اعتبار و اعتنای چندانی نیست. «عارف بیننده بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی وصف و بی کشف» (۱۲۷/۱). در حالی که بنیاد تفکر و تعقل علمی و فلسفی بر هم انباشتن یافته‌های دیگران و کشفیات جدید است، معرفت تذکره الاولیاء انباشتنی نیست و به کار کس دیگری نمی‌خورد. به قول یوسف بن الحسین «وصیت بزرگ آن است که هر چه خواننده‌ای فراموش کنی و هر چه نبشته‌ای بشویی تا حجاب برخیزد» (۳۱۸/۱). به عبارت دیگر، اولیاء برآنند که چشم دل را به کشف شهودی بگشاییم و چشم عقل را بر کشف عقلی ببندیم و شکی نیست که این راه و رسم با تجدّد، که سخت چشم‌مدار و خردمدار است، سر آشتی نمی‌تواند داشت.

در واقع یکی از شروط اساسی درک محضر حق و نیل به حقیقت، دوری از خلق است. در تذکره الاولیاء، «سلامت در تنهایی ست» (۲۳/۱). نه تنها تجدّد، که نفس تأسیسات اجتماعی و تمدن بر پذیرفتن اصل اجتماعی بودن انسان استوار است. در حالی که در قرون وسطی اروپا، کلیسا ملاط اجتماع بود، با آغاز تجدّد، آنچه جامعه مدنی نام گرفته، نقش درهم تنیدن و هماهنگ کردن اجتماع و انسانها را به عهده گرفت. اما در تذکره الاولیاء، عزلت همواره بر اجتماع رجحان دارد و همدلی و همنشینی با شهروندان دیگر، فی نفسه، شدنی نیست. به قول بشر حافی «با هیچ کس ننشستم و هیچ کس با من ننشست که چون از هم جدا شدیم مرا یقین نشد که اگر بهم ننشستیمی، هر دورا به بودی» (۱۱۲/۱). علامت انس به حق «وحشت از خلق و گریز است از هر چه خلق در آن است» (۲۲۷/۱). ضرورت این وحشت از آن جاست که «از روزگار آدم تا کنون هیچ فتنه ظاهر نشد مگر بسبب آمیختن با خلق و از آن وقت باز تا امروز هیچ کس سلامت نیافت مگر آن که از اختلاط کرانه کرد» (۱۰۴/۲).

اختلاط و اجتماع انسانی بر اساس زبان گفت و شنود استوار است و از این بابت نیز بیشتر اولیای تذکره الاولیاء در نفس سودمندی زبان و مراوده انسانی، که ملاط هرگونه جامعه مدنی ست، شک دارند. می‌گویند «اهل دل به خاموشی معاودت می‌کنند» (۳۷/۱)، و یکی از علل گرایش به خاموشی، سرشت عبث مراودات انسانی ست. برای مثال، از قول عبدالله مبارک می‌خوانیم که روزی فضیل «را دید که روی بدو نهاده بود. گفت آن جا که رسیده‌ای بازگرد یا من بازگردم. می‌آیی تا مستی سخن بر من پیمایی و من نیز مستی بر تو پیمایم» (۸۰/۱). بعلاوه، همان طور که صوفیان چشم دل را بر چشم خرد رجحان می‌گذاشتند، زبان دل را نیز از زبان متعارف برتر و کارآمدتر می‌دانستند.

داستان حبیب عجمی نموداری از این روایت و یژه اولیاء از زبان است. «هرگاه که در پیش حبیب قرآن خواندندی سخت بگریستی بزاری. بدو گفتند تو عجمی و قرآن عربی، نمی دانی که چه می گوید. این گریه از چیست؟ گفت زبانم عجمی ست اما دلم عربی ست» (۵۵/۱).

گرچه اولیای تذکرة الاولیاء در نفس کارآیی زبان، بسان وسیله ای لازم برای مراوده اجتماعی، شک داشتند، اما آنچه پیرامون احکام اخلاقی زبان می گفتند، بویژه در چهارچوب فرهنگ شیعی ایران پر اهمیت است. تقیه، که هنگام خطر هم‌رنگی با جماعت را به سودای حفظ نفس مؤمن جایز و لازم می داند، بالقوه مؤید و منادی زبانی ست که در آن نه تنها تعارف که تظاهر و ریا فراوان است. اولیای تذکرة الاولیاء راهی یکسره متفاوت توصیه می کردند. برخی که در سلک ملامتیه بودند، ناهم‌رنگی با جماعت را مطلوب می دانستند و گاه به عمد ترک واجب می کردند تا به برکت ملامت عوام نایل آیند. از سویی دیگر، ایشان بر آن بودند که «یا چنان نمای که هستی، یا چنان باش که می نمایی» (۱۶۶/۱) و به تصریح می گفتند «اختلاف ظاهر و باطن و دل و زبان از جمله نفاق است» (۳۸/۱).

همدم صوفی عزلت‌گزین خداست و تصویر این خدا در میان صوفیان تذکرة الاولیاء یکسان نیست. گاه مانند حلاج اناالحق می گویند و خشم متولیان شریعت را برمی انگیزند، و عقوبت می بینند^{۲۳} و گاه، مانند بایزید، در اقوال خود حزم و حلمی بیشتر نشان می دهند، اما در اساس همان اناالحق حلاج را باز می گویند. از بایزید پرسیدند «عرش چیست. گفت منم و گفت کرسی چیست. گفت منم و گفت لوح و قلم چیست. گفت منم» (۱۷۱/۱). این وحدت عارف و معروف، این برکشیدن انسان به مقام الوهیت گاه حتی به نقض احکام شریعت هم می انجامد. برای مثال، از بایزید نقل است که «گفت مردی در راه [کعبه] پیشم آمد. گفت کجا روی. گفتم به حج. گفت چه داری. گفتم دو یست درهم. گفت بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد که حج تو این است. گفتم چنان کردم» (۱۳۹/۱).

اما در صفحات تذکرة الاولیاء تصویر دیگری نیز از خدا هست که به گمانم تصویر غالب است و این خدایی ست سخت قهار و غیرتی که هیچ شک و شریکی را بر نمی تابد. در واقع واژه «غیرت» واژه ای قرآنی ست و بر این بی شکویی خداوند نسبت به هر شریک دیگر دلالت دارد. حسن بصری نقل می کند که خداوند را در خواب دیدم که می گفت «همه گناهت عفو گردانم، اما اگر به گوشه خاطر می به دیگری میل کنی و با

خدای شریک کنی، هرگز نیامزم» (۴۰/۱). عشق به خدا چنان در دل صوفی همه گیر است که حتی جایی برای محبت به حضرت محمد نیز باقی نیست. مصداق این واقعیت، رابعه است که در خوابی دیگر، در پاسخ به پرسش حضرت محمد که «یا رابعه مرا دوست داری؟» می گوید: «یا رسول الله که بود که تو را دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند» (۶۷/۱). اما شاید هیچ حکایتی به اندازه داستان ابراهیم ادهم نمودار چند و چون قهاری خداوند صوفیان تذکره الاولیاء نیست. نقل است که گفت «در بادیه که می رفتم به ذات العرق رسیدم. هفتاد مرقع پوش را دیدم جان بداده، گرد آن قوم برآمدم، یکی را رمقی هنوز مانده بود. پرسیدم که ای جوانمرد چه حال است؟ گفت... بدانک ما قومی بودیم صوفی. قدم به توکل در بادیه نهادیم و عزم کردیم که سخن نگوئیم و جز از خداوند اندیشه نکنیم... چون بادیه گذارده بودیم و به احرامگاه رسیدیم. خضر علیه السلام به ما رسید. سلام کردیم و او سلام را جواب داد. شاد شدیم. گفتیم الحمدلله که سفر برومند آمد و طالب به مطلوب رسید... حالی به جانهای ما ندا کردند که ای کذابان و مدعیان، قولتان و عهدتان این بود. مرا فراموش کردید و به غیر من مشغول گشتید. بروید که تا من به غرامت، جان شما به غارت نبرم و به تیغ غیرت خون شما نریزم با شما صلح نکنم» (۸۹/۱).

یکی از مسائل مرکزی الهیات همواره این بود که چرا خداوند انسان را آفرید و چرا زمانی که به آفرینش برخاست، مصیبت و معصیت را جزئی از ساخت جهان قرار داد. ۲۴ وقتی صوفیان تذکره الاولیاء به پاسخگویی این مسأله مهم همت می کنند، جوابی ملازم با همان تصویر فوق عرضه می کنند. «گبری از احمد پرسید. حق تعالی چرا خلق را آفرید و چون آفرید چرا رزق داد و چرا می رانید و چرا برانگیزد. گفت بیافرید تا او را بنده باشند و رزق داد تا او را به رزاقی بشناسند و بمیرانید تا او را به قهاری بشناسند و زنده گردانید تا او را به قادری بشناسند» (۲۴۳/۱). در حکایت گویای دیگری، ابراهیم ادهم به کعبه می رود و در شبی بارانی «چنان شد که کعبه ماند و من. طوافی کردم و دست در حلقه زدم و عصمت خواستم از گناه. ندایی شنیدم که عصمت می خواهی تواز گناه. همه خلق از من همین خواهند. اگر همه را عصمت دهم، دریاها غفاری و غفوری و رحمانی و رحیمی من کجا شود» (۹۳/۱). به عبارت دیگر، خلقت بنده و اضطراب گناه در او همه در خدمت شناخته شدن بزرگی و رحمانی خداست. بنده ابزار است در تحقق خواستهای خداوندی که شریکی بر نمی تابد. اگر به یاد بیاوریم که خداوند مُلک و خداوند خانه هر دو مانند خداوند آسمانها رفتار می کنند و دایره و سرشت

قدرت «خداوند» در این سه عرصه الهی، سیاسی و خانوادگی بازتاب یکدیگراند و همدیگر را تغذیه می‌کنند، آنگاه به گمانم گام نخستین را در راه شناخت یکی از پیچیدگیهای اساسی تاریخ و فرهنگمان برداشته‌ایم. از غیرت الهی تا غیرت سیاسی و غیرت مردانه فاصله چندانی نیست.

پیداست که طبیعی‌ترین واکنش در برابر چنین خدایی ترس است. بجز در انگشت شمار مواردی که تذکرة الاولیاء سالکان را به کریمی خداوند وعده می‌دهد،^{۲۵} در باقی صفحات به کرات اقوالی از این دست می‌خوانیم که «اصل همه چیز در دنیا و آخرت خوف است» (۲۳۱/۱). ذوالنون می‌گفت «براه راست آن است که از خدای ترسان است، چون ترس برخاست از راه بیفتاد» (۱۲۵/۱). خلاصه کلام این است که ایمنی فردا در ترس امروز نهفته است.

روی دیگر این ترس رضاست. صوفی، بنا بر تعریف، به هر آنچه خداوند داده راضی است. اصل زهد «راضی بودن است از حق تعالی به هر چه کند» (۸۳/۱). بعلاوه، ما همه بنده‌ایم و «بنده را با آرزو چه کار. اگر من خواهم و خداوند نخواهد، این کفر بود» (۷۱/۱). سالک راه هم باید به هر آنچه پیر و مرشد می‌گوید راضی باشد و در او امرش چند و چون نکند.

حتی این ترس و رضا هم برای رستگاری کفایت نمی‌کند. برای نجات از عقوبت، صوفی در عین حال، هم نیازمند انــــدوه است و هم بی‌نیازی. اندوه تذکرة الاولیاء اندوهی ست هستی‌شناختی (ontologic). اندوه را، به گمانم، می‌توان به دو گونه تقسیم کرد. گاه واکنشی ست نسبت به رخدادی مشخص؛ از واقعه‌ای جزئی برخاسته و به همان اندازه شمولی آنی و محدود دارد. زمانی اندوه ریشه‌ای هستی‌شناختی دارد و به تصورمان از ذات حیات فانی انسان باز بسته و شمولی همه‌گیر دارد و ازلی - ابدی ست. اندوه تذکرة الاولیاء از نوع دوم است. می‌گویند «در دنیا هیچ چیز نیست که بدان شاد شوی که نه در زیر آن چیزی ست که بدان اندوهگن شوی. شادی صافی خود نیافریده‌اند» (۵۶/۱). بعلاوه، بسیاری اندوه نشان قرب به خداست. «چون حق تعالی بنده را دوست دارد، اندوهش بسیار دهد» (۸۱/۱). از جنید پرسیدند آیا چیزی فاضلتر از گریستن هست، «گفت گریستن بر گریستن» (۳۴/۲).

همزاد این اندوه ترک دنیاست. بی‌نیازی از نیاز غایت قصوای صوفیان است. از بایزید پرسیدند چه می‌خواهی، «گفت آن که هیچ نخواهم» (۱۵۸/۱). در جای دیگر می‌خوانیم که «هر چیزی را کاوینی ست و کاوین بهشت ترک دنیا کردن است»

(۲۳۵/۱). فقر و درویشی مترادف تصوف اند. برخی از اولیای تذکره الاولیاء کار انکار جهان را چنان تعمیم دادند که حتی ضرورت کسب را هم منکر شدند و رزق و روزی را نه حاصل کار، که از کرامات بی واسطه حق دانستند.^{۲۶} مثلاً در سبب توبه ذوالنون، ذکر زاهدی را می خوانیم که در صومعه ای به عبادت مشغول بود و روزی «مردی با او مناظره می کرد که روزی بسبب کسب است. او نذر کرد که من هیچ نخورم که در او سبب کسب مخلوقات بود. چند روز برآمد هیچ نخورد. حق تعالی زنبوران را فرستاد که گرد او می پریدند او را انگبین می دادند» (۱۱۵/۱).

نه تنها جیفه دنیوی را باید وا گذاشت بلکه ذم آن را هم نباید گفت. «نقل است که از بزرگان بصره یکی درآمد و بر بالین او نشست و دنیا را می نکوهید سخت. رابعه گفت تو سخت دنیا دوست می داری. اگر دوستش نمی داری چندینش یاد نکردی که شکننده کالا، خریدار بود» (۷۳/۱).

صوفیان تذکره الاولیاء نه تنها مال دنیا که کار دنیا را هم به دنیازدگان وا می گذارند و در نتیجه اغلب از هرگونه درگیری سیاسی امتناع می کنند. برخی احتراز از سیاست را به جایی می رساندند که حتی «از جویی که سلطانیان کنده بودند» (۱۰۹/۱) آب نمی خوردند. وقتی بخاطر می آوریم که جریان تصوف، از لحاظ اجتماعی، یکی از مراکز تجمع نیروهای بالقوه مخالف «وضع موجود» بود و برخی از خلاق ترین و تیزبین ترین متفکران و اندیشمندان ایران (و اسلام) به این سلک راه یافتند، آن گاه نقش تصوف تذکره الاولیاء در تضعیف تفکر سیاسی ایرانی بیشتر برای ما روشن خواهد شد.

البته نمی توان درباره کردار سیاسی صوفیان تذکره الاولیاء سخن گفت و از تساهلی که منادی آنند ذکری نکرد. نه تنها نیشابور زمان عطار که تاریخ اجتماعی ایران پر از کشتارها و شقاوتهایی ست که بالمآل نتیجه فقدان تساهل سیاسی و رواج نوعی خودمرکز بینی سیاسی و عقیدتی بود. صوفیان تذکره الاولیاء با این خشک اندیشی سر ستیز داشتند. از سهل بن عبدالله التستری پرسیدند «از جمله خلائق با کدام قوم صحبت داریم. گفت با عارفان از جهت آن که ایشان هیچ چیز را بسیار نشمرند و هر فعلی که رود آن به نزدیک ایشان تأویلی بود. لاجرم تورا در کل احوال معذور دارند» (۲۶۷/۱). در حکایتی دیگر می خوانیم که «با سری به جماعتی مخنثان برگزیدم. به دل من درآمد که حال ایشان چون خواهد بود. سری گفت هرگز به دل من نگذاشته است که مرا بر هیچ آفریده فضل است در کل عالم. گفتم یا شیخ نه بر مخنثان خود را فضل نهاده ای. گفت هرگز» (۲۷۶/۱). مجانبین نیز از نرم دلی صوفیان بی بهره نمی مانند. «بدین مجنونها به چشم

حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیاء گفتند» (۱/۳۶۱).

تنها دو قوم‌اند که از این تساهل و عشق عرفانی بهره‌ای نمی‌گیرند. متأسفانه در داستانهای متعددی در این کتاب از یهودیان به زبانی سخت‌گزنده یاد شده. گاه بصراحت آنان را به‌باد حمله می‌گیرند و عباراتی چون «دل جهود بدکار است» (۱/۲۵۰) بکار می‌برند و زمانی به داستانهایی برمی‌خوریم که در یک یک آنها یهودیان نقشی یکسره منفی بازی می‌کنند. حیرت‌آور است که حتی عشق صوفیانه هم شستن لکهٔ شرم‌آور یهودی ستیزی را کفایت نمی‌کرد.

گروه دیگر زنان‌اند. بجز در مواردی انگشت‌شمار که یکی از اولیاء به‌ضرورت معاشرت با زنان و ایجاد خانواده اشاره می‌کند، باقی کتاب پر از اشاراتی است که زن در آنها تجسم امیال دون این جهان و علل وسوس شیطانی است. البته در تذکرة الاولیاء از دو زن به‌طور اخص به‌نیکی یاد شده. یکی رابعه است که فصلی طولانی بدو تخصیص یافته و دیگری فاطمه است که عیال احمد بود و «در طریقت آیتی» (۱/۲۸۸). البته عطار در توجیه ضرورت ذکر اقوال و احوال رابعه یادآور می‌شود که «چون زن در راه خدای مرد بود او را زن نتوان گفت» (۱/۵۹). اما در صفحهٔ دیگری از همین کتاب می‌خوانیم که «سه کار ممکن. یکی قدم بر بساط سلاطین منه، اگر همه محض شفقت بود بر خلق و دوم با هیچ سر پوشیده در خلوت منشین، اگر چه رابعه بود و تو او را کتاب خدای آموزی» (۱/۳۱). وقتی حلاج بر دار بود، سبب آزار خود را چنین تأویل می‌کند: «نقل است که در جوانی به زنی نگریسته بود. خادم را گفت هر که چنان بر نگردد، چنین فرو نگردد» (۳/۱۴۳).

دوری از زن مرادف دوری از خانواده نیز هست. از ابراهیم ادهم نقل است که از درویشی پرسید: «زن داری؟ گفت نی. گفت فرزند داری؟ گفت نی. گفت نیک است. درویش گفت چگونه؟ گفت آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد غرق شد» (۱/۹۳). البته بسیار بودند اولیایی که به کشتی نشستند و غرق شدند اما نگذاشتند گیر و بندهای خانوادگی سد راه حقیقتشان باشد. ابراهیم ادهم بود که می‌گفت: «تا عیال خود را چون بیوگان نکنی و فرزندان خود را چون یتیمان نکنی و در شب در خاکدان سگان نخسی طمع مدار که در صف مردان راه دهندت» (۱/۱۰۰). از این عیال بیوهٔ ابراهیم تا لکاتهٔ هدایت گامی کوتاه بیش نیست.

گروه علوم سیاسی و تاریخ، کالج نتردام، پلمانت، کالیفرنیا

یادداشتها:

- ۱ - بهار درباره تذکره الاولیاء می گوید: «این کتاب نیز یکی از کتب عمده و مهم و از مآخذ بزرگ زبان فصیح دری است.» رک. بهار، محمد تقی (ملک الشعراء)، سبک شناسی، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۰۵.
- ذبیح الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران نثر تذکره الاولیاء را «به روانی آب و به لطافت نسیم صبا» تشبیه کرده است. رک. صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۰۲۲.
- شفیعی کدکنی درباره تذکره الاولیاء چنین می نویسد: «بی هیچ گمان در طول تاریخ هزار و دوست سالة ادبیات فارسی دری، اگر بخواهیم سه کتاب از شاهکارهای نثر فارسی انتخاب کنیم یکی از آن سه کتاب اسرار التوحید است. آن دو کتاب دیگر به نظر من تاریخ بیهقی ست و تذکره الاولیاء...» رک. اسرار التوحید، بتصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، بخش اول، تهران، ۱۳۶۶، ص: صد و شصت و سه.
- ۲ - قزوینی، میرزا محمد بن عبدالوهاب، «مقدمه انتقادی در شرح احوال شیخ عطار»، در تذکره الاولیاء، بتصحیح رنولد الن نیکلسون، تهران، ۱۳۷۰، ص: یط.
- ۳ - برای شمه ای از اوضاع فرهنگی و پیشرفت اجتماعی نیشابور. رک.

Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, 1977.

- ۴ - شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، جلد ششم، تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۱۹.
- ۵ - کسروی، احمد، صوفیگری، تهران، ۱۳۳۹. برای بحث انتقادی دشتی در این باره، رک. دشتی، علی، در دیار صوفیان، تهران، ۱۳۶۲.
- ۶ - برای بحث ریشه های تاریخی تشیع، رک.

Nicholson, Reynold, *The Mystics of Islam*, London, 1989.

و نیز

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology*, Tr. by Andras and Ruth Hannor, Princeton, 1981, pp. 144-5.

- ۷ - براون معتقد است که خردگرایی علمی را باید به مهمیز عشق صوفیان در آورد. رک.
- Brown, Norman, *Apocalypse and/or Metamorphosis*, Berkeley, 1991, pp. 182-85.
- ۸ - در سالهای اخیر، مقالات و کتب بسیاری در تبیین مسأله تجدّد و ابعاد بهم پیوسته آن نوشته شده. برای مثال، رک. Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, N.Y., 1990.
- برای بحث جالبی در باره تحول در قواعد و رسوم زندگی روزمره در نتیجه تجدّد، رک.
- Elias, Norbert, *The History of Manners*, vol. I, Tr. by E. Jephcott, N.Y., 1978.
- ۹ - برای بحث «چشم مداری» در تجدّد، رک.
- Jay, Martin, "Scopic Regimes of Modernity," in *Vision And Visuality*, Seattle, 1988, pp. 2-4.

- ۱۰ - برای بحث درخشانی پیرامون مسأله رابطه زبان با تفکر و هویت سیاسی واجتماعی، رک.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989, pp. 3. 42.
- ۱۱ - در این مقاله، همه جا به عطار، فریدالدین، تذکره الاولیاء، بسمی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیکلسون، تهران، چاپ دنیای کتاب، ۱۳۷۰، ارجاع داده شده است.
- ۱۲ - برخی از نسخ تذکره الاولیاء، علاوه بر این هفتاد و دو باب شامل ضمایمی نیز هست. از آن جا که چند و چون این ابواب محل اختلاف است، بررسی خود را در این جا به همین هفتاد و دو باب محدود کرده ام.
- نکته جالبی درباره این هفتاد و دو تن لازم به تذکر است. بجز یکی دو مورد، باقی همه سنی مذهب اند. وقتی بخاطر می آوریم که نه تنها اغلب اولیای تذکره الاولیاء که بخش اعظم شعرا و فلاسفه و مورخان فرهنگ ما سنی مذهب بودند و این واقعیت را در کنار تصویر رایج و عامیانه ای می گذاریم که اغلب شیعیان ایران درباره سنیان در

ذهن دارند، به نوعی دوپارگی حیرت آور در هویت فرهنگی خود پی می‌بریم.

۱۳ - در حالی که هانری کربن و محمد معین بر نفوذ اندیشه‌های ایرانی بر اشراق تأکید کرده‌اند، محققان بسیار دیگری رگه‌های مسیحی و بودایی در تصوف یافته‌اند. ماسینیون در کار سترگ خود، ریشه‌های مسیحی تصویر حلاج را بررسی می‌کند. برای بحث کلی این قضیه، مثلاً رک. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹-۳۲. در همان کتاب، ص: ۱۷۶ - ۱۷۸ زرین کوب درباره تأثیر صوفیه بر زندگی روزمره ایرانیان بحث می‌کند.

برای بحث اجمالی نفوذ «عقاید ملی ایرانی» در اشراق، رک. معین، محمد، «حکمت اشراق و فرهنگ ایران» در مجموعه مقالات، بکوشش مهبندخت معین، جلد اول، تهران ۳۷۹ - ۴۵۳. برای بحث نیکلسون در باب مآخذ غیر

اسلامی اندیشه تصوف، رک. Nicholson, Reynold, *Ibid*, pp. 3-20.

۱۴ - آن چنان که از چند داستان تذکرة الاولیاء برمی‌آید، یکی دیگر از ملاکهای تعیین مقام صوفی در این سلسله مراتب کرامات اوست. در یک کلام، هر که کراماتش بیشتر و غریب‌تر، مقامش هم بالاتر. داستان رابعه و حسن در این مورد نمونه مناسبی است. روزی رابعه سختی به حسن گفت و «حسن را این سخن سخت آمد. اما تن زد تا یک روز که رابعه را دید و نزدیک آب بود. حسن سجاده بر سر آب افکند. گفت ای رابعه بیا تا این جا دورگمت نماز بگزاریم. رابعه گفت ای حسن خود را در بازار دنیا آخرتیان را عرضه باید داد. چنان باید که ابناء جنس تو از آن عاجز باشند. پس رابعه سجاده در هوا انداخت و گفت ای حسن بدان جا آی تا مردمان ما را ببینند. حسن را آن مقام نبود...» همان‌جا، بخش اول، ص ۶۵.

۱۵ - آربری در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی گزیده‌ای از تذکرة الاولیاء به این نکته اشاره و نیز اضافه می‌کند که در آن زمان در بلخ دیر بودایی بزرگی بود و عقاید بودایی از همان‌جا به میان صوفیان رخنه کرد. رک.

Attar, Farid Al Din, *Muslim Sains and Mystics: Episodes-from The Tadkirat-al-Auliya*, Tr. by A. J. Arberry, London, 1990.

۱۶ - فریتس مایر در مقاله‌ای پیرامون الهی نامه عطار بر این نظر است که عطار آثار خود را نیز یکسره ملهم از این منبع فیض می‌دانست. رک.

Meier, Fritz. "The Spiritual Man in The Persian Poet Attar," in *Spiritual Disciplines: Papers From the Eranos Year Books*, N.Y., 1960, pp. 267-304.

۱۷ - گلشیری، هوشنگ، «گفتگو با هوشنگ گلشیری»، فصل کتاب، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۶۹، ص

۱۲۷.

Thomas of Aquinas (1225-74) ۱۸

William of Occam (1285-1349)

۱۹ - برای بحث ابعاد نفوذ عرفان مسیحی، رک.

Artz, Frederich B, *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey: A.D. 200-1500*, Chicago, 1980, pp. 422-36.

۲۰ - برای بحث جالبی درباره طنز ضد عرفان در اواخر قرون وسطی، رک.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of The Renaissance in Italy*, Tr. by S.G.C. Middlemorg, N.Y. 1960, pp. 321-24.

۲۱ - سید جواد طباطبایی در کتاب پرمغزی از «امتناع اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی» می‌نویسد و اساس تحلیل خود را کتاب انسان کامل نسفی قرار داده است. رک. طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۳۷ - ۱۵۹.

۲۲ - برای بحث ابراز وجود و رابطه آن با تجدد، رک.

Blumenburg. Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Tr. by M. Wallace, Cambridge, 1988.

۲۳ - برخی از بزرگان سنی مذهب زمان حلاج و نیز بعضی از بزرگان تشیع در مرگ حلاج دست داشتند و به قتلش فتوا دادند. به گفته عباس اقبال آشتیانی، ابوسهل نوبختی، که از مهمترین متفکران آغاز تشیع بود، در قضیه دستگیری و تکفیر و قتل منصور حلاج نقشی مهم داشت، چون «این داعی جدید اساس تشکیلات دینی فرقه امامیه را تهدید می کرد». رک. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱ - ۱۰۰.

۲۴ - برای بحث اجمالی این مسأله، رک.

KolaKowski, Lesdzek, *Religion: If There is no God: On God, The Devil, Sin and other Worries of the so-called Philosophy of Religion*. Oxford, 1982.

۲۵ - مثلاً هنگامی که بشر حافی درگذشت او را به خواب دیدند «گفتند خدای با توجه کرد. گفت با من عتاب کرد. گفت درد دنیا از من چرا چنین ترسیدی... ندانستی که کرم صفت من است.» تذکره الاولیاء، ص ۱۱۲.

۲۶ - کسروی به نادرستی ادعا می کند که «یک صوفی باید بیکار باشد.» رک. کسروی، همان جا، ص ۲۱.

گرچه این نکته درباره بسیاری از اولیای تذکره الاولیاء صدق می کند، اما بودند بسیاری دیگر که هرگز دست به سالی دراز نمی کردند و رزق از کار خود می بردند. مثلاً ابراهیم ادهم «پشته هیزم گرد کردی و صبحگاه روی نیشابور کردی و آن را بفروختی.»، عطار، همان جا، ص ۸۸.

پنجاهمین سالگرد یک تحریف فرهنگی

بمناسبت هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد نظامی

صحبتی که می‌خواهم با شما بکنم، درباره نظامی ستاره تابناک ادبیات فارسی ایران است که چند ماه پیش هموطنان شاعر عالیقدر در دانشگاه تبریز جشن هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد او را باشکوه برگزار کردند.

در این اواخر در یکی از برنامه‌های خبری تلویزیون مسکو، رپورتاژی پخش شد که در آن نخست وزیر جمهوری آذربایجان شوروی، آقای حسن حسن‌آف، که برای شرکت در مراسم این جشن با گروهی از دانشمندان آذربایجان شوروی در ایران حضور یافته بودند، مجسمه شاعر بزرگ را به ایرانیان تقدیم نمود و در ضمن سخنرانی خود گفت: «ما آذربایجانیها یک ملت هستیم که دست سرنوشت ما را به دو بخش و در دو کشور تقسیم کرده است».

با شنیدن این سخنان بی‌اختیار به یاد حیدر علی‌اف افتادم که در سال ۱۹۸۲ در زمان خلافتش [عضویت در کمیته سیاسی حزب کمونیست شوروی و معاونت نخست وزیر شوروی، یوری آندروپوف] در یکی از مصاحبات خود با خارجی‌ان درباره آذربایجان شوروی و آذربایجان ایران اظهار نظر کرده و گفته بود: «شخصاً امیدوارم که آذربایجانیها در آینده متحد شوند».^۱

من نمی‌خواهم درباره چنین اظهارنظرهایی سخنی گفته باشم، زیرا روشن ساختن حقایق را به عهده متخصصین تاریخ‌دان واگذار می‌کنم. ولی آنچه برای همه روشن است (ظاهراً بجز جمعی از تاریخ‌سازان جمهوری آذربایجان؟) آن است که تقریباً تا

هفتاد سال قبل سرزمینی که در شمال رود ارس قرار گرفته، هیچ وقت در طول تاریخ «آذربایجان» خوانده نشده و اهالی آن نیز آذربایجانی خوانده نمی شدند. چه در زمان روسیه تزاری و چه در آثار لنین رهبر انقلاب اکتبر روسیه شوروی، اهالی ترک زبان آن دیار را تاتار و یا ترکهای قفقاز خوانده و نوشته اند. درباره انتخاب نام «آذربایجان» برای این منطقه استاد بارتولد دانشمند و سیاستمدار شوروی چنین گفته اند:

نام آذربایجان برای جمهوری آذربایجان از آن جهت انتخاب شد که گمان می رفت با برقراری جمهوری آذربایجان، آذربایجان ایران و جمهوری آذربایجان یکی شوند... نام آذربایجان از این نظر برگزیده شد.^۲

با دیدن رپورتاژ خبری تلویزیون مسکو بی اختیار در افکار خود فرو رفتم و نظر عمیقی به پنجاه سال پیش افکندم و خاطراتی را که با هشتصدمین سالگرد تولد نظامی بستگی داشت بیاد آوردم و چون یک خواب تلخ و غم انگیز صحنه هایی از آن از نظرم گذشت که می خواهم آن را با شما در میان بگذارم.

در اوایل جنگ خانمانسوز جهانی دوم بود. قوای متفقین ایران را تحت تصرف خود درآوردند. نیروهای شوروی نیز سرتاسر شمال ایران و خصوصاً آذربایجان کهنسال را اشغال کردند.

در آن ایام من نوجوانی بودم و در هنرستان موسیقی تهران تحصیل می کردم. یادم است که با تمام سختیها و گرفتاریهایی که مردم ایران با آن روبرو شده بودند، محافل فرهنگی تهران و همچنان هیأت مدیره هنرستان موسیقی برای برگزاری هشتصدمین سالگرد تولد نظامی تدارکاتی می دیدند. در همان ایام گفتگوهای نیز از این طرف و آن طرف به گوش می رسید که گویا در باکو عده ای از دانشمندان دست بکار شده اند تا حکیم نظامی را از اهالی آذربایجان شوروی، یعنی از ترکان اران معرفی نمایند. این گفتگوها را هیچ کس در آن زمان جدی تلقی نکرد، و خصوصاً جوانانی که تحت تأثیر عقاید مارکسیستی و لنینیستی قرار گرفته بودند، بر آن عقیده شدند که چنین شایعات را بی شک بدخواهان شوروی بر سر زبانها می اندازند. در هر حال... جنگ خاتمه یافت، قوای متفقین خاک ایران را ترک کردند. شورویها نیز بعد از زمانی ناگزیر از ایران خارج شدند. ارتش ایران با تمام قوت دست نشانندگان وطن فروش را از به اصطلاح «جمهوری دموکراسی آذربایجان» راند و همه آنها را نزد اربابان خود به شمال رود ارس، یعنی آذربایجان شوروی، فراری داد...

طولی نکشید که در سال ۱۹۴۷ یک بار دیگر گفتگوها و ماجرای آذربایجانی وانمود

ساختن نظامی بر سر زبانها افتاد، ولی این بار شایعات جنبه حقیقت به خود گرفته بود، زیرا بوسیله خبرگزاریهای رسمی همه اطلاع یافته بودند که در آذربایجان شوروی و همچنان در دیگر شهرهای کشور جشن هشتصدمین سالگرد تولد شاعر بزرگوار ایران را با شکوه فراوان برگزار می‌کنند و او را بزرگترین نوابغ قرون وسطی آذربایجان شوروی معرفی می‌نمایند.

این خبر حیرت‌آور بزودی خشم مردم را برانگیخت و حتی ایرانیان ترکی زبان آذربایجان که از اعمال وحشتناک غلام یحیی و پیشه‌وری تازه‌رهای یافته بودند، نتوانستند تنفر وانزجار خود را پنهان سازند.

تمام محافل فرهنگی و روشنفکران ایران بر علیه این غارت فرهنگی پاخواستند. مقاله‌ها نوشتند، اعتراضها کردند، سر و صدا براه انداختند. ولی چه سود که تمام این تلاشها در برابر کشور ابرقدرتی چون شوروی بیپوده ماند و این کارها شبیه «آب درهاون کوبیدن» بود. زیرا تمام این ماجرا و دروغ‌سازیه‌ها در کشوری انجام می‌گرفت که جهان مترقی لقب «پرده آهنین» به آن داده بود.

یادآور شوم که در همان ایام چه در باکو و چه در دیگر شهرهای شوروی دانشمندان باوجدانی هم پیدا شدند که می‌خواستند بر علیه این دغلکاری سخن بگویند، ولی وقتی اطلاع یافتند که تمام این دسیسه‌ها به دستور مستقیم استالین مستبد، و دوست صمیمی و فادار او، دبیر اول کمیته مرکزی حزب کمونیست جمهوری آذربایجان سوسیالیستی شوروی، دیکتاتور میرجعفر باقراوف طراحی شده، همه از ترس تعقیب عقب‌نشینی کردند و بدین طریق میدان ابتکار بکلی به دست شیاطین سپرده شد.

بالاخره دو سه سال پیش بر علیه این غارت فرهنگی در روزنامه‌های ارمنستان چندین مقاله بچاپ رسید که نویسندگان آن دانشمندان برجسته‌ای چون هراچیک سیمونیان، متخصص ادبیات فارسی، و خانم آرماتوش کیمویان بودند که با تفاسیر علمی و مدارک تاریخی یک بار دیگر توجه خوانندگان را به میراث ادبی شاعر شهیر ایران، نظامی، جلب نمودند.

در سال ۱۹۸۸ نیز یکی از دانشمندان عالیقدر و با جرأت شوروی به نام میخائیل کاپوستین سعی نمود حقایق ماجرای نظامی را در روزنامه پرا انتشار سووتسکایا کولتورا (=فرهنگ شوروی) با خوانندگان در میان بگذارد. او در مقاله‌ای تحت عنوان «ترکیب خاک گیل حاوی گیل نیست» چنین نوشت:

نظامی گنجوی یکی از بزرگترین متفکران و شاعران بزرگ قرون وسطی که

از افتخارات ادبیات فارسی ایران می باشد، هیچ ربطی با فرهنگ آذربایجان ندارد، و آذربایجانها بیپوده تلاش می کنند او را از آینه خود سازند و آذربایجانی اش معرفی نمایند. به این دلیل که در زمان نظامی در آن دیار آذربایجانها وجود نداشتند.^۳ (البته لازم به تذکر نیست که در شوروی، اران را آذربایجان می خوانند).

این مقاله سر و صدا و ناراضیتهای مفصل در محافل گوناگون با کوبراه انداخت. موضوع این است که عده ای از دانشمندان ماجراجوی باکو عمداً نمی خواهند این منطق ساده را قبول نمایند که حوادث تاریخی و سیاسی ای که در طول زمان باعث تغییر مرزهای جغرافیایی کشورها می شوند، نمی توانند آثار فرهنگی مللی را که در قرون گذشته در آن دیار بوجود آمده است به کشور جدید منسوب سازند. همان گونه که دانشمندان ایرانی و ارمنی را که در سرزمینهای ایران و ارمنستان باستان زیسته اند، امروز نمی توانند روانه فرهنگ آذربایجان شوروی نمایند و به قول نظامی صورت «ترکی صفت» به آنان بدهند. این یک سیاست کهنه و پوسیده ای است که سرچشمه آن از ترکیه شروع شده است و منشأ آن را باید خصوصاً در آثار برخی از تاریخ سازان دوران مصطفی کمال آتاتورک جستجو کرد.

البته نظامی یگانه شاعر ایرانی نبود که رهبران باکو سعی نمودند با تقلب سازیهای تاریخی آثارش را به یغما برند. اگر کمی دقت کنیم خواهیم دید که بعد از او بتدریج نوبت به خاقانی، فلکی، مهستی نیز رسید. چنان که حتی دانشمندان و نویسندگان برجسته ارمنی از دوران قدیم و قرون وسطی مانند داوتاک کیرتوغ، مخیتار گُوش، گیراگوس گاندزاکسی که در تمام عمر آثار خود را فقط به خط و زبان مادری، ارمنی، نوشته بودند و نیز هزاران اثر فرهنگی و معماری پر ارزش هنری که در اراضی قره باغ ارمنستان، نخجوان و اران از طرف هنرمندان و معماران ارمنی ساخته شده بود، همه را تاریخ سازان آذربایجان شوروی از دانشمندان و نویسندگان و آثار هنری خود می خوانند.

انگلیسی ها، لاید خدا را باید شکر دهند که کشورشان در همسایگی جمهوری آذربایجان قرار نگرفته است، زیرا هیچ بعید نبود که نوبت غارت به شکسپیر هم می رسید و هنرمندان باکو یک مجسمه هم از او می ساختند و بعنوان تابلو ملی آذربایجان شوروی در روز سالگرد تولد شاعر با تشریفات بخصوص به انگلیسی ها تقدیم می نمودند! طمع دانشمندان ملی گر باکو به این حد کفایت نکرد. آنان برای فریب دادن افکار

عمومی ملت خود به پخش شایعات دیگری نیز اقدام کردند و بزودی نوبت چپاول اوستا، کتاب مقدس ایرانیان زرتشتی نیز رسید. در این باره ادبیات شناس آقای دکتر فیعلی چنین نوشت:

اوستا که چشمگیرترین اثر برجسته ادبیات آذربایجان بشمار می رود، امروز به تمام زبانهای متمدنی و متمدن جهان ترجمه شده است.^۴ (البته شکی نیست که نویسنده «آذربایجان شوروی» را در نظر دارد). می‌خواهم بدانم، که ملت آذربایجان شوروی اصولاً چه ربطی با کتاب اوستا و زردشتیان و ایران دارد؟

البته ساده‌لوحی خواهد بود اگر به چپاول آثار هنری و دانشمندان برجسته ملل همجوار که از طرف تاریخ سازان ملی گر با کوانجام می‌گیرد، بطوریک جانبه و فقط از نقطه نظر غارتگری فرهنگی بنگریم. زیرا در پشت پرده این اعمال شرم آور، یقیناً اهداف سیاسی تاریخی مهمی پنهان است!

رهبان جمهوری آذربایجان برای منحرف ساختن افکار عمومی همواره سعی و تلاش کرده‌اند تا بوسیله تاریخ سازیهای گوناگون ملت خود را در انظار جهانیان وارث تمام آثار فرهنگی و دانشمندان کهنسال مللی که در آن دیار - قرن‌ها قبل از تاخت و تاز اقوام گوناگون زیسته‌اند - معرفی نمایند. ماجرای غارت نظامی نیز که آغاز آن از سال ۱۹۳۹ میلادی شروع شد، در ردیف یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این گونه مقاصد شوم سیاسی است.

درباره این دغل تاریخی هراچیک سیمونیان، عضو فرهنگستان علوم ارمنستان، در مقاله‌ای تحت عنوان «تقلب فراموش شده» نوشت:

آذربایجانی معرفی نمودن نظامی چند سال قبل از جنگ جهانی دوم، یعنی در وحشتناکترین و عبوسترین دوران استبداد استالین آغاز شد.

زامداران شوروی خطر بروز جنگ را حدس زده بودند و برای آمادگی دفاع و مقاومت در برابر آن، از جمله اقداماتی که در نظر گرفته بودند، ضروری دیدند تا با وسایل گوناگون روحیه میهن‌پرستی و غرور ملی خلقهای شوروی را تا حد امکان تشویق و تقویت نمایند، تا بدین وسیله توده‌های مردم را به وحدت، همبستگی و یکپارچگی هدایت کنند. زیرا پس از استبداد بیرحمانه‌ای که خصوصاً در سال ۱۹۳۷ بر علیه ملل شوروی انجام شده بود، روحیه مردم در تمام جمهوریها حالت افسردگی و صورت

ترس و هراس وحشتناکی به خود گرفته بود. برای بالا بردن کیفیت روحی آنها به برگزاری جشنهای فرهنگی، از جمله برگزاری سالگرد تولد نویسندگان و دانشمندان برجسته و آثار هنری پر ارزش ادوار قدیم ملل جمهوریهای شوروی دست زدند.

در همان ایام، آرامنه هزارمین سالگرد حماسه ملی ساسونتسی داوید (داوید ساسونی) را که از افتخارات ادبی و اثر برجسته قرون وسطی بشمار می رود، با شکوه فراوان برگزار کردند. گرچه نیز هشتصدمین سالگرد تولد نویسنده شهیر خود شوتاروستاولی را با تشریفات مفصلی در گرجستان و دیگر شهرهای شوروی جشن گرفتند.

پس از برگزاری این دو رویداد فرهنگی جمهوریهای قفقاز، استالین دستور داد تا سالگرد تولد یکی از بزرگترین نویسندگان دوران قدیم جمهوری آذربایجان را نیز همچنان با شکوه در تمام کشور برگزار نمایند.

نزدیکان دیکتاتور به جستجو پرداختند. ولی هر چه جستجو کردند به نتیجه ای نرسیدند. زیرا چنان نویسنده بزرگ و برجسته ای را که از اهالی «آذربایجان» باشد و آن هم از دوران قدیم، پیدا نکردند. این وضعیت برای آنها سردرگمی ایجاد کرد. چه باید کرد؟ از پاسخ این سؤال همه عاجز ماندند.

دیکتاتور آذربایجان میرجعفر باقراف مانند همیشه افکار «پدر ملت‌های شوروی» را بخوبی حدس زد. بلافاصله با یک شوق و انرژی بخصوصی دست بکار شد. او نه تنها متفکران آذربایجان را برای اجرای دستور استالین دور خود جمع کرد، بلکه بنا به فرمان مقامات عالی کشور توانست عده ای از علمای خاورشناس و برجسته لنینگراد و مسکو را نیز برای همکاری و شرکت در این کار وادارد.

گروه دانشمندان پژوهشگر آماده کار شد، و یک بار دیگر همه با هم به جستجو پرداختند...

این دفعه گویا چنگال ماهیگیری درست بسوی هدف پرتاب شده بود، زیرا تمام تجسّسات، مستقیماً آنها را بسوی نظامی راهنمایی می کرد، چون که شاعر شهیر ایران در شهر کیروف آباد آذربایجان (در آن زمان گنجه را چنین می خواندند) زندگی کرده بود و هشتصدمین سالگرد تولد او نیز در

آینده‌ای نه چندان دور تکمیل می‌شد.

باید خاطرنشان سازم که تمام این جریان‌ها در سالهای ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹ انجام می‌گرفت که هنوز استبداد سال ۱۹۳۷ از خاطره مردم فراموش نشده بود، و در ضمن تیرباران و تبعید نیز ادامه داشت. از این لحاظ هم دانشمندان از ترس تعقیب و مجازات جرأت کناره‌گیری نداشتند و خواهی نخواهی با دستور مقامات عالی به تقلب کاری و دغل‌سازی دست زدند. حتی بعضی از علمای برجسته چون کریمسکی و برتلس نیز بر علیه وجدان خویش برخاستند و بیشرمانه نه تنها تمام آثار پر ارزش خود را که تا آن زمان درباره نظامی و آثار او نوشته بودند «غلط» و نظریه «کهنه» شمردند، بلکه برای حقانیت اظهارات خود مجبور شدند دلایل «مثبت» تازه‌ای بجویند تا با اسناد و مدارک کذایی، نظامی را «آذربایجانی» معرفی نمایند.

طولی نکشید که در سوم آوریل سال ۱۹۳۹ در روزنامه پراودا ارگان رسمی حزب کمونیست شوروی نوشته شد:

«رفیق استالین ضمن مصاحبه با نویسندگان درباره شاعر آذربایجان، نظامی سخن می‌گفتند و قطعاتی از آثار او را در میان می‌گذاشتند تا بوسیله سخنان شاعر این نظریه را رد کنند که گویا شاعر بزرگ برادران ما، آذربایجانیها، را باید به ادبیات ایران تقدیم نمود فقط به آن دلیل، که شاعر قسمت بزرگ (تأکید از نویسنده است) آثار خود را به زبان فارسی نوشته بود.»^۵

دو سال پیش نیز خانم آرمانوش کیمویان ادبیات‌شناس در مقاله مفصل خود تحت عنوان «غارث فرهنگی، و یا پاسخ به عارف حاجی اف» چنین نوشت:

البته، این اصطلاح قسمت بزرگ مانند تله‌ای بود برای فریب دادن و به دام انداختن افکار عمومی مردم ساده‌شوروی، که گویا آن قسمت کوچک آثار نظامی که به زبان ترکی نوشته شده بود، تا کنون یافت نشده است.^۶

جنب و جوش خارج ساختن نظامی از ادبیات ایران و روانه کردن او به ادبیات جمهوری آذربایجان شوروی که از سال ۱۹۳۹ آغاز شده بود، قبل از تدارکات برگزاری هشتصدمین سالگرد تولد شاعر به اوج عظمت خود رسید. تمام دستگاه‌های تبلیغاتی و دروغ‌سازی کشور بکار افتادند، خاورشناسان سفارشی تاریخ گنجه را تر و تازه کردند، آثار نظامی را به ذوق و سلیقه خود تحریر و تفسیر نمودند و تمام آن قسمت‌ها و خطوطی را

که می‌توانست بر علیه نظریه آنها باشد بیجا و زائد شمرده و آن‌گاه آثار نظامی را به دو زبان ترکی و روسی ترجمه کرده چاپ نمودند.

به هنرمندان آذربایجان سفارش شد که هر کدام اثر برجسته‌ای به افتخار به اصطلاح نایغه ملی خود بسازند، جلسه‌های علمی تشکیل دادند سخنرانیها کردند، مقاله‌ها نوشتند، کتابها و کتابچه‌ها چاپ کردند، اماکن فرهنگی و خیابانها را به نام او خواندند و با تفاسیر نادرست سعی نمودند ثابت کنند که گویا حکیم ابومحمد الیاس بن یوسف بن زکی بن مؤید نظامی که در حدود سال ۵۳۵ هجری در شهر گنجه اران تولد یافته، از ترکهای تمام عیار آذربایجان بوده است. ولی در ایام زندگی خود، تحت نفوذ و تصفیق روحی و معنوی ایرانیان، آثار خود را ضروره به فارسی سروده است و به این جهت مدت هشت سده است که ایرانیان او را از شاعران بزرگ خود خوانده و به جهان ادبیات معرفی نموده‌اند.

در روز برگزاری مراسم رسمی سالگرد تولد شاعر که در سال ۱۹۴۷ نخست در کیروف آباد (گنجه) و بعد در باکو انجام شد، آکادمیسین میرزا ابراهیم اف عضو فرهنگستان علوم آذربایجان، طی سخنرانی گفت:

... پژوهشهای همه جانبه و وسیع علمی آثار نظامی از آن روزی آغاز شد که پیشوای با عظمت ما رفیق استالین، عالم بزرگ تاریخ عمومی و خصوصاً تاریخ شوروی، و همچنان عالم مسائل خلق شناسی در ضمن مصاحبه و گفتگو با نویسندگان سخن از نظامی بمیان آوردند و نمونه‌هایی از اشعار او را بر زبان آوردند. پس از این بود که دانشمندان و علمای ما با دریافت دلایل دقیق علمی دست بکار شدند و پژوهشها و بررسیهای بزرگی درباره ایام زیست نظامی و آثار او نمودند.^۷

ادبیات شناس دیگر، آقای دکتر رفیعی نیز در این مراسم اظهار داشت:

تدارکات برگزاری سالگرد تولد نظامی مستقیماً با نام رفیق استالین بستگی دارد. سخنان او منشأ نوینی در تاریخ ادبیات ملل مشرق زمین پدیدار کرد و ضربه اساسی بر مفهوم تاریخ ملت آذربایجان وارد آورد، و نیز کمک بزرگی به پیشرفت علم خاورشناسی نمود.

آن‌گاه نویسنده به سخن خود ادامه داده گفت:

تاریخ کشورهای خاورزمین و همچنان مشرق زمین شوروی باید از نو و در پرتو روش مارکسیزم و لنینیزم نوشته شود...^۸



نیم قرن از زمان برگزاری مراسم هشتصدمین سالگرد تولد نظامی گذشت. سال پیش مردم ایران با غرور ملی و با صدای بلند بر علیه چپاول و غارت نظامی برخاستند. در صورتی که پنجاه سال پیش هیچ یک از علمای آذربایجان شوروی جرأت نکردند برای شرکت در مراسم رسمی سالگرد تولد نظامی پای به ایران بگذارند، باید پرسید، اکنون چه اتفاقی افتاده است که بعد از پنجاه سال، آنان تمام دروغ‌سازیه‌ها و تاریخ‌سازیه‌های خود را نادیده گرفتند و با یک هیأت مفصلی از نظامی‌شناسان و تاریخ‌سازان آذربایجان به رهبری نخست‌وزیر آن جمهوری، آقای حسن حسن‌اف، از باکو به ایران شتافتند، و با جرأت تمام نیز اخطار نمودند که «ما آذربایجانیها یک ملت هستیم، ولی...».

آیا بازهم آنها زمان و موقعیت را برای اهداف سیاسی خود مناسب دیده‌اند؟ یا به آن نتیجه رسیده‌اند که ایرانیان نیز تحت تأثیر گویندگان رادیو باکو و دستگاه‌های تبلیغاتی محافل فرهنگی آذربایجان شوروی قرار گرفته و بالاخره متقاعد شده‌اند که یقیناً نظامی یکی از بزرگترین شاعران جمهوری آذربایجان شوروی می‌باشد که تصادفاً در ادبیات ایران ظاهر شده است!؟

حتی اگر فرضاً قبول کنیم که هموطنان شاعر نیز با این نظر موافق شده باشند، پس دانشمندان ایران جواب آن همه علمای خاورشناس و برجسته فرانسوی، ایتالیایی، اطریشی، روسی، آلمانی، مجارستانی، و انگلیسی را چگونه خواهند داد که در قرون هفدهم، هجدهم، نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم درباره تاریخ ادبیات ایران و همچنین نظامی آثار پر ارزش علمی تألیف کردند، و اکنون سالهاست که دارفانی را وداع گفته‌اند. و نیز با چه اسناد محکم و به چه طریق علمای ایران‌شناس عصر حاضر را متقاعد خواهند ساخت تا آنها نیز همه تجسّسات و پژوهش‌های علمی خود را درباره زندگی و آثار نظامی، بمانند دانشمندان دوران استالین، «غلط» و نظریه «کهنه و پوسیده» بشمارند. لابد برای چنین تقلب تاریخی آنها مجبور خواهند شد دست کمک بسوی استادان آزموده باکو دراز کنند و از تجربه سرشار آنان استفاده نمایند. ضمن تذکر این موضوع که:

میراث ادبی نظامی در طول هشت قرن همواره مورد توجه ارامنه قرار گرفته است و اشعار بی نظیر شاعر سخن‌پرور ایران تأثیر قابل توجهی بر آثار ادبی استادان قرون وسطی ارمنی چون خاچاطور کیچارتسی، کونستانتین پیرزنگاتسی، هوانس تیلکورانتسی، و همچنین بر اشعار عاشق‌سایات نووا گذاشته است. یادآوری کنیم که حتی بسیاری از ملل مانند آلمانها،

روسها، گرجیها، و ارمنه خیلی زودتر از آذربایجانیه‌ها آثار نظامی را ترجمه کرده و به زبان مادری خود خوانده‌اند. مثلاً آلمانیها در سال ۱۸۱۸، روسها در سال ۱۸۲۶، فرانسویها در سال ۱۸۲۹، و انگلیسیها در سال ۱۸۴۶ و غیره.

عجیب است، ولی واقعیت دارد که آذربایجانیه‌های شوروی اشعار نظامی را برای اولین بار به زبان ترکی خواندند، فقط بعد از نخستین ترجمه آن [از فارسی به ترکی]، یعنی چند سال قبل از این که هشتصدمین سالگرد تولد شاعر را در سال ۱۹۴۷ در باکو برگزار کردند.^۱

انتظار می‌رفت که مهمانان عالی‌مقام باکو که از نظر اول، ظاهراً برای شرکت در مراسم رسمی جشن فرهنگی و دوستی به تبریز شتافته بودند، یک بار مردانگی از خود نشان می‌دادند و با در نظر گرفتن تمام اشتباهات تاریخی‌ای که در طول زمان بر علیه ادبیات ایران نموده‌اند، فرصت را مغتنم شمرده، بالاخره فرزند ربوده شده ادبیات فارسی، حکیم نظامی، را با پوزش و شرمندگی به والدین اصلی او یعنی ایرانیان باز پس می‌دادند. ولی آنچه که پیش بینی می‌شد، متأسفانه بجز خوش بینی فریب دهنده، چیزی بیش نبود.

از طرف دیگر وضع ناآرام و فضای باز سیاسی کشور شوروی گویا باعث نگرانی دغلاکاران تاریخ شده است. به همین جهت آذربایجانیان شرکت کننده در کنگره نظامی در ایران بعد از بازگشت از تبریز باجنب و جوش تازه و اراده بیشتری دست بکار شدند. گویا حدس زده‌اند که هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد نظامی بی شک آخرین سالگرد غارت نظامی خواهد بود. پس برای استحکام تقلب تاریخی و بیمه کردن اسناد کذایی مجعول خود، فرصت را مناسب دیدند و به یک سلسله اقدامات تبحر به شده دست زدند تا مقامات دولت مرکزی شوروی را نیز با خود هم آواز سازند و در حد امکان به خدمتگزاری وادارند. البته تلاشهایشان بی نتیجه نماند، زیرا مقامات عالی کشور نیز که از وضع منززل کشور ناراحت شده‌اند و مشغول برقراری انتظامات می‌باشند، الزاماً به همکاری آنان برخاستند و مانند گذشته وسایل تبلیغاتی و تشکیلاتی دولت مرکزی را برای عملی ساختن برنامه‌های متعددی که برای برگزاری سالگرد تولد شاعر طرح ریزی شده بود در اختیار آنان گذاشتند. در برنامه‌های رادیو و تلویزیون مسکو متناوباً سخن از نظامی گنجوی شاعر بزرگوار جمهوری آذربایجان گفتند، رپورتاژهایی از مراسم

گون‌گون که به افتخار نابه‌ ادبیات «برادران آذربایجانی» در مسکو برگزار شده بود پخش نمودند. محافل فرهنگی پایتخت کنسرت باشکوهی در تالار کنسرواتوار مسکو به نام چایکوسکی برپا ساختند. به دستور مقامات عالی کشور سکه روبرل تازه‌ای در جریان گذاشتند که در هر دو طرف آن نقشهایی درباره‌ هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد شاعر شهیر به چشم می‌خورد. مجسمه فلزی بزرگ نظامی را روبروی ساختمان نمایندگی دائمی جمهوری آذربایجان در مسکو برپا ساختند، و در مراسم افتتاح آن آقایان گونبکو وزیر فرهنگ شوروی، پاپوف شهردار مسکو، مطلب‌اف رئیس جمهور آذربایجان و جمعی از نمایندگان فرهنگی و درجه داران دولتی نیز شرکت کردند. ولی مهمترین و باشکوهترین مراسمی که به افتخار هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد نظامی در مسکو برگزار شد، جشنواره‌ای بود که در یکی از تالارهای بزرگ و پر جمعیت پایتخت تشکیل شد و آقای گورباچف رئیس جمهور شوروی و همچنان رهبران دیگر کشور با حضور خود در این مراسم، یک بار دیگر شاعر بزرگوار ایران، نظامی، را در انتظار جهانیان نابه‌ ادبیات جمهوری آذربایجان معرفی نمودند.

این رفتار رهبران کنونی شوروی را درباره‌ نظامی چگونه باید تلقی کرد؟ آیا آنها از چگونگی ماجرای غارت نظامی که در دوران استالین انجام گرفت، بیخبر هستند؟ اگر نه، پس بجز تغییرات ظاهری، چه فرقی مابین دوران استالین و گلاسنست گورباچف وجود دارد؟

امیدواریم که پاسخ به این سؤالات و همچنان بسیاری از سؤالات کنجکاوانه‌ دیگر را تحولات و تغییرات آینده سیاسی کشور بدهد!

پیش از پایان سخنانم توجه شما را به این خبر نیز جلب می‌کنم:

چهار سال پیش تلگرافی از باکو به دوشنبه [پایتخت تاجیکستان] فرستاده شده بود که در آن پیشنهاد کرده بودند برای شرکت در کنفرانس مشورتی، مترجم آثار نظامی را به زبان تاجیکی به باکو مأمور نمایند. دعوت کنندگان گویا فراموش کرده بودند که زبان فارسی، همانا زبان فارسی - تاجیکی می‌باشد.^{۱۰}

با توجه به این سابقه، تعجب نخواهم کرد که اگر فرضاً نیم قرن بعد دوباره به دنیا بیایم و به من بگویند: آیا می‌دانی که علمای باکو ضمن تجسّسات خود نه فقط آن قسمت کوچک آثار نظامی را یافته‌اند، بلکه تمام اشعاری را که این متفکر بزرگ به زبان ترکی نوشته بوده است نیز پیدا کرده‌اند، و برای مشورت و تدارک برگزاری نهمصدمین سالگرد

تولد نظامی نه تنها تلگرافی به دوشنبه فرستاده اند، بلکه تلگرافی به تهران نیز مخابره کرده اند و مترجمین اشعار نظامی را از ترکی به زبان فارسی به باکو دعوت کرده اند! زیرا در این اواخر در یکی از برنامه های تلویزیون مسکو، خانم گوینده با لحن ظریف و شیرین خود اظهار کرده است نظامی گنجوی شاعر بزرگ آذربایجانی در اشعار خود کلمات روسی نیز بکار برده است!

قضاوت به عهده خوانندگان است.

فاکولته کولتور، انستیتو خاجاطور آبرویان، ایروان، ارمنستان

یادداشتها:

- ۱ - جلال متینی، «آذربایجان کجاست؟»، ایران شناسی، سال اول، شماره ۳، سال ۱۹۸۹، ص ۴۴۶ (به نقل از روزنامه تایمز *The Times* مورخ ۲۹ نوامبر ۱۹۸۲).
- ۲ - بارتولد، آثار «ادبیات مشرق»، جلد دوم، سال ۱۹۶۳، مسکو، ص ۷۷۵.
- ۳ - میخائیل کاپوستین، «ترکیب خاک گیل حاوی گیل نیست»، روزنامه سوئسکا با کولتورا (فرهنگ شوروی)، ۲۷ دسامبر ۱۹۸۸.
- ۴ - مجموعه «نظامی گنجوی، تحقیقات، اسناد کنفرانس»، باکو، سال ۱۹۴۷، ص ۳۳.
- ۵ - هراچیک سیمونیان، «تقلب فراموش شده»، روزنامه گراکان یرت (= روزنامه ادبیات)، چهارم اوت ۱۹۸۹.
- ۶ - آرمانوش کیزمویان، «غارت فرهنگی، و یا پاسخ به عارف حاجی اف»، روزنامه گراکان یرت، ۲۳ نوامبر ۱۹۸۴، ص ۴.
- ۷ - مجموعه «نظامی گنجوی، تحقیقات، اسناد کنفرانس»، باکو، سال ۱۹۴۷، ص ۱۳۴.
- ۸ - همان مجموعه.
- ۹ - روزنامه گراکان یرت، چهارم اوت ۱۹۸۹.
- ۱۰ - همان روزنامه، ۲۳ نوامبر ۱۹۸۹.

نگاهی به دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی

در سه بخش

(۳)

آنچه در این جا ذکر شد نوشته‌هایی بوده است که از دوران ساسانی در زمینه‌های مربوط به امر مملکتداری و رسم و آیین دربار و دیوان شاهی بوسیلهٔ دبیران دیوان خلافت به عربی ترجمه شده و جزء موادی بوده است که آموختن آنها برای دبیران دیوان لازم شمرده می‌شده و برای حاکمان هم در حکم سرمشقی بوده که پیروی از آن را نشانی از حسن سیاست ایشان می‌دانسته‌اند. هر چند این امر در دوران خلافت عباسیان و در بغداد جلوه نمود، ولی نشانه‌های آن را از اواخر دوران اموی در شام و از زمانی می‌یابیم که دبیران ایرانی همچون سالم، دبیر هشام بن عبدالملک، و عبدالحمید، دبیر مروان بن محمد، آخرین خلیفهٔ اموی در دستگاه خلافت قدر و منزلتی یافته و شغل دبیری دیوان را حرمت و آبرویی بخشیده‌اند. عبدالحمید در فن نویسندگی عربی به پایه‌ای بوده که وی را در تاریخ ادبیات عربی پیشوای بلامنازع نویسندگان شمرده‌اند. نوشته‌های عبدالحمید هم از لحاظ موضوع و محتوا و هم از لحاظ سبک نویسندگی آن چنان بدیع و تازه می‌نمود که ماندنی برای آنها نمی‌یافتند و به همین سبب می‌گفتند، فن نویسندگی در عربی با عبدالحمید آغاز شد و این عبارت «بدئت الكتابة بعد الحمید» همچون مثلی سائر دهان به دهان گشت. و در توجیه این تازگی و بیمانندی که نوشته‌های او را سرمشق آیندگان گردانیده، سخنها گفته‌اند و ابوهلال عسکری از نویسندگان و مؤلفان قرن چهارم هجری، این امر را ناشی از آن می‌داند که عبدالحمید الگوهای نویسندگی خود را از زبان فارسی گرفته و به عربی درآورده است زیرا او در فارسی دستی توانا داشته و به رموز بلاغت آن

آگاه بوده. ۱۰۷

از عبدالحمید بجز نوشته‌های کوتاهی که از او روایت شده دو نامهٔ نسبتاً مفصل در دست است که با دقت در آنها می‌توان توجیه ابوهلال عسکری را بهتر دریافت. از این دو، یکی نامه‌ای است که او از طرف خلیفه، مروان بن محمد، به پسر و ولیعهدش عبدالله بن مروان — در هنگامی که او را برای جنگ با ضحاک خارجی می‌فرستاده — نوشته است. در آغاز این نامه آمده:

در این هنگام که امیرالمؤمنین تو را به جنگ این اعرابی جلف جافی می‌فرستد می‌خواهد که دربارهٔ امور خاص و شؤون عام تو و مسائلی که برایت اتفاق می‌افتد عهدی به تو بنویسد شامل ادب و موعظه و نصیحت...

و دیگر نامه‌ای است خطاب به دبیران دیوان شامل توصیه‌ها و راهنماییها و وظایفی که نسبت به پادشاهان بر عهده دارند و مانند اینها. با دقت در اینها می‌توان توجیه ابوهلال را بهتر دریافت، زیرا با مطالعهٔ تطبیقی مطالب این دو نامه و نوشته‌های ساسانی که به عربی ترجمه شده، و نمونه‌هایی از آنها در این مقال ذکر شد، به آسانی می‌توان رد پای آن نوشته‌ها را در این نامه‌ها یافت. ۱۰۸

در شرح حال محمد پسر یزداد وزیر ایرانی تبار مأمون نیز نوشته‌اند که جدش به نام سوید که نخستین کس از این خاندان زردشتی بود که مسلمان شده بود در کودکی پدرش را از دست داده بود و مادرش او را به یکی از دبیران ایرانی سپرد تا او را دبیری بیاموزد و سوید آموزشی پسندیده یافت و بسیاری از آداب ایرانیان «آداب الفرس» را آموخت، آن‌گاه به خدمت دیوان مرو درآمد. ۱۰۹

چنان که گذشت، در مآخذ عربی مجموعهٔ نوشته‌هایی را که در رشته‌های مختلف از دوران ساسانی به مسلمانان رسیده بود و معرفت بدانها را از دبیران دیوان و دولتمردان می‌خواستند به اجمال «آداب الفرس» خوانده‌اند. و چنان که پیش از این هم گذشت از جمله چیزهایی که مأمون به معلم فرزندش (واثق) سفارش می‌کرد که به او بیاموزد عهد اردشیر و کلبله و دمنه بود که هر دو از فارسی ترجمه شده بود. در اوائل قرن سوم هجری، و کم و بیش یک قرن پس از دورانی که نامهٔ معروف عبدالحمید خطاب به دبیران دیوان نوشته شد، نامهٔ دیگری از ابراهیم، پسر مدبر، یکی از دبیران و دولتمردان ایرانی تبار و سرشناس دوران متوکل خلیفهٔ عباسی خطاب به دبیران زمان خودش دربارهٔ معیارهای بلاغت و لوازم دبیری و آنچه می‌بایست بیاموزند نوشته شد^{۱۱} که آن هم مانند نامهٔ عبدالحمید سرمشق دبیران دیوان گردید و از آن‌جا که مشتمل بر مطالبی بود که تا آن زمان

بدان تفصیل نوشته نشده بود در عربی به نام «الرسالة العذراء» نامیده شد، یعنی نامهٔ بکر، شامل مطالبی ناگفته. این نویسنده در جایی که منابع دانش و فرهنگ دبیران دیوان و آنچه را که ایشان می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند برمی‌شمرد پس از زبان عربی و آنچه به آموختن صحیح آن کمک می‌کند و از آن جمله کتابهای مقامات و خطبه‌ها و سخنان اعراب، آموختن این مواد را هم برای ایشان ضروری می‌شمرد: معانی عجم، حدود منطق، امثال ایرانیان و رسائل ایشان و عهدهای ایشان و توقیعیهای ایشان و تاریخ و سرگذشتهای ایشان و تدبیرهای جنگی ایشان.^{۱۱۱} و در همین دوران جاحظ (متوفی در ۲۵۵ هـ.ق. / ۸۶۹ م.) در رساله‌ای که در نكوهش دبیران دیوان نوشته یکی از چیزهایی که بر آنها عیب گرفته این بوده که آنها برخلاف فضیلتی معاصر خود که به روایت اشعار عرب و نقل احادیث و کسب معارف دینی می‌پرداخته‌اند، آنها بیشتر به مطالعه آثار ایرانی می‌پرداخته و از آن راه کسب علم و دانش می‌کرده‌اند. جاحظ از این گونه منابع ایرانی که مورد استفادهٔ دبیران بوده اینها را شمرده است: امثال بوزرجمهر، عهد اردشیر، نامه‌های عبدالحمید، آداب ابن مقفع، کتاب مزدک (ظ. مروک) و کلیله و دمنه. و همو در جای دیگر از نامه‌ها و خطابه‌ها و الفاظ و معانی ایرانیان به گونه‌ای نام می‌برد که گویی آنها در زمان وی معروف و در دسترس بوده‌اند.^{۱۱۳} و کم و بیش یک قرن پس از این تاریخ هم مسعودی از جمله چیزهایی که در تاریخ ساسانیان ذکر آنها را لازم می‌شمرد و در کتاب مروج الذهب نوشته که آنها را در کتابهای سابقش وصف کرده اینها را صورت داده: اخبار، سرگذشتها، وصیتها، عهدها، مکاتبات، توقیعیها، خطابه‌های تاجگذاری، نامه‌ها.^{۱۱۴}

آنچه از مآخذ اسلامی برمی‌آید این است که این نوشته‌های ساسانی و ترجمهٔ عربی آنها نه تنها تا قرن سوم و چهارم هجری و روزگار جاحظ و مسعودی در دسترس مردم فرهنگ طلب بوده بلکه تا قرن‌ها پس از ایشان به این آثار همچنان الگویی نگاه می‌شده که دبیران دیوان خلافت و دولتهای اسلامی می‌بایستی از آنها سرمشق گیرند. حتی در دیوان مصر هم در قرن هشتم هجری نام و نشانی از آنها را می‌یابیم. قلقشندی در بیان این که دبیر دیوان نیاز به آن دارد که مقدار زیادی از مکاتبات صدر اول را به حافظه بسپارد و در نامه‌های دبیران سخن شناس و بلیغ دوره‌های گذشته نظر کند، از «مکاتبات پادشاهان سخن شناس و بلیغ ایران» هم نام برده و بعنوان نمونه مقداری از نامه‌های خسرو پرویز به پسرش شیرویه و نامهٔ اردشیر به رعیتش را نقل کرده.^{۱۱۵} و در بیان فضیلت دبیران هم از گفته‌های موبدان^{۱۱۶} و پادشاهان ایرانی نکاتی آورده^{۱۱۷} و از عهد شاپور هم در همین



تا این جا سخن از نوشته هایی بود درباره اصول و قواعد کشورداری و اداره امور مملکت که بیشتر جنبه تعلیمی داشته اند و از وسائل کسب معرفت شاهان ساسانی و درباریان ایشان در این زمینه بشمار می رفته اند. اما درباره جنبه های عملی و اجرایی آن اصول یعنی آنچه به کیفیت اشراف شاهان بر اداره مملکت و انجام وظایفی که از این لحاظ برعهده داشته اند و می بایستی از طریق نظام درباری ایشان صورت گیرد، هر چند نمی توان آگاهی زیادی را از منابع اسلامی انتظار داشت ولی از حسن اتفاق در این زمینه هم سندی در دست است که هر چند کوتاه و مختصر، و در بعضی موارد محتاج توضیح است، ولی تا حدی جامع و گویاست و با مطالعه آن می توان کم و بیش اطلاعاتی درباره دیوان شاهی وابسته به دربار ساسانی به دست آورد. این سند روایتی ست از ابن مقفع که آن را بلاذری نقل کرده و در آن کیفیت اشراف شخص شاه بر جریان امور مملکت و گردش کار در دیوان شاهی بیان شده است. و بسبب اهمیت این روایت در مطالعات دوران ساسانی، نخست ترجمه فارسی متن آن که به عربی ست در این جا نقل می شود و آن گاه برای روشن شدن مطالب آن توضیحاتی اضافه می گردد.

اصل روایت چنین است:

پادشاه ایران وقتی به کاری فرمان می داد توقیع نویس آن را در حضور وی به صورت توقیع می نوشت. توقیع نویس را کارمندی بود که یادداشت وی را در حضور او در تذکره ای که نزد او بود ثبت می کرد و در آخر هر ماه شاه، مهر خود را بر آن تذکره، که شامل همه توقیعیهای صادر در آن ماه بود، می نهاد و آن را به خزانه می سپردند. اما اصل توقیع نزد زمام دار که مهرداد هم بود فرستاده می شد و زمام دار آن را نزد کاردار می فرستاد و او به مضمون آن توقیع نامه ای از سوی شاه می نوشت و آن را همراه با اصل توقیع نزد زمام دار می فرستاد و زمام دار آن را بر شاه عرضه می کرد و پس از مقابله آن با آنچه در تذکره بود در حضور خود شاه یا کسی که بیش از همه مورد اعتماد شاه بود به مهر شاه مهر می گردید. ۱۱۹

و اینک، توضیحاتی برای روشنتر شدن معنای این عبارت و نوع کار و وظائفی که بخشهای مختلف دبیرخانه شاهی و سران سرشناس آن برعهده داشته اند:

توقیع، نوشته های کوتاهی بوده شامل چکیده مطالبی که می بایستی بر اساس آن نامه

یا فرمانی از دیوان یا دبیرخانه شاهی صادر شود. این نوشته‌ها بسبب همین ویژگی، یعنی بیان معانی بسیار در عباراتی اندک، بتدریج میدانی برای هنرنمایی دبیران دانشمند و فرزانه گردید تا با برگزیدن مناسبترین الفاظ و زیباترین عبارات، آن چنان آثاری آموزنده و دلپذیر بوجود آورند که خود گذشته از جنبه اداری و عملی آنها از لحاظ ادبی و تعلیمی نیز در مجموع ادب و فرهنگ دوران ساسانی در جای شایسته‌ای قرار گیرد و در ادبیات دیوان اسلامی هم فراگیری آنها یکی از شرایط دبیران دستگاه خلافت گردد،^{۱۲۰} و تعداد نسبتاً زیادی از آن توقیعیها از زبان فارسی به زبان عربی راه یابد.

از میان همه شاهان ایران بیش از همه توقیعیهایی از خسرو انوشیروان در کتب ادبی عربی روایت شده و فردوسی هم چندین توقیع از وی در شاهنامه^{۲۲۱} آورده است.

توقیع نویسی در حضور شاه می‌نشسته و آن دسته از نامه‌ها و کارهایی را که می‌بایستی به نظر شاه برسد بر او عرضه می‌داشته و دستورهای او را مختصر و کوتاه می‌نوشته و سپس آن را به منشی خود می‌داده تا به اجرا گذارد. این شخص بر پایه آنچه در فارسنامه ابن بلخی درباره وزیران دربار انوشروان آمده می‌بایستی «ایران دبیر بد» باشد که ابن بلخی او را «دبیر بزرگ» نامیده است. زیرا به گفته ابن بلخی از میان وزیران دولت ساسانی تنها سه وزیر حق داشته‌اند مستقیماً و بیواسطه «وزر گفرمدار» (= وزیر اعظم دوره‌های بعد) به حضور شاه برسند و گزارش کار خود را به او بدهند و از او دستور گیرند و یکی از آنها همین ایران دبیر بد بوده، دو وزیر دیگر یکی «ایران آمارکار» یعنی سرپرست کل امور مالی کشور و دیگری مشاور بزرگ دربار بوده که ظاهراً عنوان «در اندرز بد» داشته است.^{۱۲۲}

این منصب در دوران خلافت و حکومت‌های اسلامی هم همچنان وجود داشته و به نسبت پیشرفت‌هایی که آنها در آیین کشورداری می‌داشته‌اند بر اهمیت این وظیفه هم افزوده می‌شده. در دوران عباسی این امر در برخی موارد به عهده «رئیس دیوان رسائل» که یکی از وظایف بزرگ در دستگاه خلافت بوده واگذار می‌شده. قلقشندی اهمیت و جلالت قدر این مقام را بدین سبب نوشته که از قدیم الایام برای پادشاهان محرم‌تر از او و کسی که همنشین او برای شاه لازم‌تر از هر کس دیگر باشد نبوده است.^{۱۲۳} این گفته قلقشندی که در دربار مصر در قدیم کسی را چنین مقام و وظیفه‌ای داشته است «کاتب الدست» می‌خوانده‌اند، از این رو درخور تأمل می‌نماید که این عنوان مرکب است از یک کلمه عربی (= کاتب) و یک واژه فارسی (= دست) و ظاهراً از این رو صاحب این مقام را کاتب‌الدست می‌خوانده‌اند که نزد شاه یا به تعبیر بهتر، وردست شاه می‌نشسته و

دستورهای او را یادداشت می‌کرده، و این عنوان، پژوهنده را به دورانی خیلی قدیمتر می‌برد و کلمه دستور را که تلفظ قدیم دستور بمعنی وزیر است بخاطر می‌آورد. ۱۲۴

تذکره، ابن مقفع این واژه را برای دفتری بکار برده که در آن همه توقیعی‌هایی را که در ظرف یک ماه از سوی شاه صادر می‌شده، ثبت می‌کرده‌اند و پس از آن که شاه آن را مهر می‌کرده به خزانه می‌سپرده‌اند. مسعودی از جمله مهرهای مختلف خسرو پرویز که هر یک در جایی بکار می‌رفته یکی را هم برای مهر کردن تذکره‌ها نوشته و آن را چنین وصف کرده: «نگین آن عقیق و نقش آن خراسان خَرّه و حلقه آن از زر بود». ۱۲۵

این دفتر با همین نام تذکره در دیوانهای اسلامی هم مورد عمل بوده ولی نه تنها برای ثبت توقیعیها بلکه برای یادداشت چیزهای مهم و بویژه برای ثبت نامه‌های مهمی که از دیوان صادر می‌شده تا در هنگام نیاز مراجعه به آنها ساده باشد. ۱۲۶

خزانه، از این کلمه که در روایت ابن مقفع آمده، نباید چنان که معمول است خزانه اموال یا گنج‌خانه فهمیده شود چون مقصود وی چنان که از کاربرد این کلمه در دوره‌های بعد فهمیده می‌شود خزانه کتب یا به اصطلاح امروز کتابخانه یا بایگانی است و در دوران اسلامی متصدی آن را خازن می‌گفته‌اند. خازن هر چند از طبقه دبیران نبوده ولی همیشه از میان بزرگان و معتمدان با شرایطی سخت برگزیده می‌شده، چه همه اسرار دولت در اختیار او می‌بوده و به همین سبب از شرایط وی این بوده که در حد اعلای امانت و نزاهت نفس باشد.

شرحی را که قلقشندی درباره چگونگی ثبت و ضبط نامه‌های مهم در این دیوانها از مؤلفی قدیمتر از خود (الصوری) نقل کرده، کم و بیش بر کلیات کار این دبیرخانه در دوره‌های قدیمتر نیز قابل انطباق است. بموجب این شرح، وقتی که این گونه نامه‌های مهم مثل نامه‌هایی که می‌بایستی به پادشاهان یا یکی از بزرگان دولت نوشته شود یا فرمانهایی که می‌بایستی از سوی شاه صادر گردد، آماده می‌شد، آن را به نسخه‌بردار می‌داده‌اند تا رونوشتی از آن کلمه به کلمه بردارد و بر بالای آن بنویسد: «رونوشت نامه فلان به تاریخ فلان» و آن‌گاه آن را برای ضبط به خازن می‌سپرده‌اند. درباره نامه‌هایی هم که از این نوع به دبیرخانه می‌رسیده، بدین گونه عمل می‌شده که چون پاسخ آنها آماده می‌شده همان منشی که پاسخ را آماده کرده بود به خط خود بر بالای آن می‌نوشته: «این نامه از سوی فلان در فلان تاریخ رسیده و در فلان تاریخ پاسخ آن نوشته شده». و اگر نامه رسیده پاسخی نداشته، می‌بایستی به خط صاحب‌دیوان بر آن نوشته شود که «این نامه را پاسخی نیست» و سپس بایگانی شود. چنین نوشته‌ای را بر این قبیل نامه‌ها برای

رفع مسؤلیت از خازن لازم می‌شمرده‌اند. ۱۲۷

در این جا این مطلب هم گفتنی است که ثبت فرمانها و نگهداری نسخه یا خلاصه‌ای از آنها را در دبیرخانه شاهی ایران سابقه‌ای قدیمتر از دوران ساسانی بوده، سابقه این امر را در دوران هخامنشی هم می‌توان یافت. در تورات به نامه‌ای اشاره شده که رؤسای یهود به داریوش شاه هخامنشی نوشته و درخواست کرده‌اند که دستور دهد تا در کتابخانه سلطنتی جستجو شود و فرمانی را که کورش بزرگ در باره بنای بیت المقدس صادر کرده بوده بیابند. و به دستور داریوش جستجو شده و چنان فرمانی را یافته‌اند. ۱۲۸

زمام‌دار، این نام که ابن مقفع آن را به عربی صاحب الزمام خوانده عنوان کسی بوده که بر دفتر یا دیوانی اشراف داشته که هر آنچه به دبیرخانه شاهی می‌رسیده یا از آن جا صادر می‌شده، می‌بایستی بر این دفتر یا دیوان بگذرد و در آن جا بطور کامل بررسی و سپس ثبت شود. این دیوان را «زمام» و مشرف بر آن را هم «زمام‌دار» می‌گفته‌اند. ۱۲۹

نوع کار و وظیفه «دیوان زمام» در این دستور صاحب بن عباد نویسنده و وزیر معروف دربار بویه‌یان به متصدی خراج اصفهان که آن را در فرمان انتصاب وی نوشته است بخوبی روشن می‌شود:

وصول اقساط مالیاتی را در موسمهایی که اجازه آن صادر می‌شود و دستور تازه می‌رسد آغاز کن... و در هر قسطی حساب اصل و افزوده‌ها و اقطاعها و احتسابات آن را با آنچه بر طبق سندهای معتبر هزینه شده به دیوان (یعنی دیوان شاهی) بفرست تا پس از آن که در دیوان زمام بررسی شود در دیوان اصل ثبت دائم گردد. ۱۳۰

زمام‌دار بسبب وظیفه مهمی که در دیوان شاهی داشته و مهرداد سلطنتی هم بوده، معمولاً یکی از بزرگان بلندپایه دربار بشمار می‌رفته و او هم مانند توقیع‌نویس یا دبیر بزرگ آن مقام و منزلت را داشته که خود برای انجام وظایفی که بر عهده داشته شخصاً نزد شاه برود. این دیوان به همان سبب که صاحب آن مهرداد هم بوده در دوران اسلامی غالباً به نام «دیوان زمام و خاتم» خوانده شده. ۱۳۱

وظیفه زمام‌دار در گردش کار دبیرخانه شاهی این بوده که نخست اصل توقیع را که از دفتر مخصوص توقیع‌نویس یا دبیر بد دریافت می‌داشته به نزد کاردار یا رئیس دارالانشاء بفرستد تا بر اساس آن نوشته‌ای جامع و شایسته آماده کند و نزد او بازپس فرستد، تا پس از بررسی آن و حصول اطمینان از این که هم شامل همه نکات توقیع و هم دارای تمام شرایط و خصوصیات است که یک نامه یا فرمان صادر از دبیرخانه شاهی باید دارا باشد،

آن را نزد شاه ببرد و بر او عرضه بدارد و در حضور او آن را به یکی از مهرهای متعدد او که می بایستی برای چنان نوشته ای بکار رود، مهر کند و با مهر کردن آن، نامه یا فرمان برای صدور آماده می گشت.

برای هر نوع از فرمانها یا نامه هایی که از دبیرخانه شاهی صادر می شده، مهر مخصوصی وجود داشته که همه آنها به استثنای مهری که اختصاص به نامه ها و دستورهای بسیار محرمانه داشته در اختیار زمام دار بوده و او بوده که به تناسب هر فرمان یا نامه ای در حضور شاه مهر مخصوص آن را بکار می برده. ابن مقفع، به روایت بلاذری^{۱۳۲} مهرهای یکی از پادشاهان ایران را با این عنوانها برشمرده: مهری برای نامه ها و دستورهای محرمانه، مهری برای نامه های عادی، مهری برای حواله های مخصوص که در عربی به نام «سجل» خوانده می شده و همچنین اقطاعها و فرمانهای اعطای منصبها، مهری برای خراج که گزارش سالیانه امور مالی کشور شامل صورت عایدات و مخارج به نشانه تصویب و دستور اجرا با آن مهر می شده است. استاد فقیه^{۱۳۳} کریستنسن از گفته ابن مقفع یک مهر هم برای محکمه جنائی ذکر کرده که در این روایت بلاذری دیده نشد، ولی در صورتی که مسعودی از مهرهای خسرو پرویز به دست داده، دو مهر هست که چنین کار بردی داشته: یکی مهری بوده که با آن فرمانهای تبرئه و عفو نافرمانان و گنهکاران مهر می شده و دیگر مهری بوده که با آن احکام اعدام و گردن زدن محکومان به مرگ را مهر می کرده اند. مسعودی مهرهای دیگری هم از خسرو انوشروان و خسرو پرویز برشمرده است.

کاردار، این کلمه ترجمه فارسی عنوانی است که ابن مقفع آن را به عربی «صاحب العمل» خوانده است. صاحب العمل، به تعبیر او، سرپرست دستگاهی بوده که همه نویسندگان و دبیرانی که کار آنها نوشتن و آماده ساختن انواع نوشته های دیوانی بوده است در آن جا بکار می پرداخته اند و سرپرست آن دستگاه، توقیعی را که از دفتر توقیع نویس نزد او فرستاده می شده به تناسب موضوع آن و این که چگونه باید نوشته شود به یکی از دبیرانی که وی را برای آن کار مناسب می دانسته ارجاع می کرده است. صاحب العمل ترجمه نمی دانیم عنوان این شخص در دبیرخانه ساسانی چه بوده که ابن مقفع آن را صاحب العمل ترجمه کرده. آیا مانند امروز که این عنوان عربی به کاردار ترجمه می شود در آن روزگار هم همین عنوان بوده که به صاحب العمل ترجمه شده یا چیز دیگر، ولی این را می دانیم که واژه «کار» در آن زمان در امور مربوط به هنر نویسندگی و نظائر آن

کاربردی مأنوس داشته است. کتابی که موضوع آن آیین نویسندگی و قواعد بلاغت بوده و از دوران ساسانی به دوران اسلامی رسیده بوده به گفته جاحظ کاروند نام داشته. ۱۳۴ یکی از عنوانهای رسمی دربار ساسانی که دارنده آن هم‌رتبه وزیر شمرده می‌شده «کاردان» بوده. ۱۳۵ حسن، پسر حبیب، یکی از منجمان دانشمند ایرانی کتابی را که به عربی در احکام نجوم تألیف کرده بود به نام فارسی کارمهر نامیده بود. ۱۳۶

کاردار را به تعبیر دوره‌های بعد باید رئیس دارالانشاء، و دستگاهی هم که زیر نظر او بوده باید دارالانشاء مرکزی خواند. این دستگاه چه در دوران ساسانی و چه در دوره‌های اسلامی، از زمانی که دیوان خلافت نشاط و رونقی یافت، مرکز نویسندگان طراز اول و ادیبان خوش قریحه و عالمان به فنون بلاغت و آگاهان به ظرافتها و ریزه کاریهایی که در نوشته‌های دیوانی و درباری بکار می‌رفته، بوده است. کریستنسن شرحی را که در چهارمقاله نظامی عروضی در باب صناعت دبیری آمده بر دوران ساسانی نیز قابل انطباق دانسته و در وصف منشآت عصر ساسانی چنین نوشته است:

ایرانیان از دیر باز به مراعات ظاهر نامه و آرایش آن اهمیت زیاد می‌داده‌اند. احکام رسمی و نامه‌های خصوصی می‌بایستی همیشه به سبکی مصنوع و متناسب نوشته شود. در منشآت این عصر اقوال حکیمانه و مواعظ اخلاقی و دینی و اشعار و لغز و معماهای لطیف دست بهم داده مجموعه ظریف و زیبایی بوجود می‌آورده‌اند. در طرز انشا و همچنین در نوشتن عنوان نامه‌ها بقدری دقت بکار می‌رفت که مقام هر یک، از فرستنده و گیرنده نامه از آن بخوبی معلوم می‌شد. در نامه‌هایی که بین پادشاهان ساسانی با یکی از کارگزاران یا با یکی از پادشاهان اطراف مبادله می‌شد همان میل و علاقه به صنایع بیانی و محاسن لفظی که در کتب ادبی پهلوی و خطابه‌های تاجگذاری دیده می‌شود به شکل آشکارتری مشهود است. ۱۳۷

در نامهٔ نسر در بیان طبقات مردم که «اعضا» خوانده شده و جمعاً به چهار «عضو» تقسیم شده‌اند، دربارهٔ طبقهٔ دبیران چنین آمده:

عضو سوم، کتاب، و ایشان نیز بر طبقات و انواع: کتاب رسائل، کتاب محاسبات، کتاب اقصیه و سجلات و شروط، و کتاب سیر، و اطباء و شعرا و منجمان داخل طبقات ایشان. ۱۳۸

گروهی که در این جا «کتاب محاسبات» خوانده شده‌اند ظاهراً همان «آماردبیران» اند که در مفاتیح العلوم خوارزمی ذکری از آنها رفته، ۱۳۹ و آنها که «کتاب

اقضیه» خوانده شده‌اند در کتاب خوارزمی بصورت «داد دبیره» (=داد دبیر) آمده. ۱۴۰ و در کتاب التنبیه حمزه اصفهانی هم «داد دفیره» کتابت احکام و اقضیه معنی شده. ۱۴۱ «سجل»، عبارت از حواله‌های مخصوصی بوده که برای سفیران یا خبرگزاران یا مأموران دولتی که شغلشان ایجاب می‌کرده که غالباً در سفر باشند صادر می‌شده و فرق آنها با حواله‌های عادی این بوده که آنها به عهده یک شخص یا یک کارگزار صادر نمی‌شده و محدود به وقت معینی هم نبوده بلکه همه کارگزارانی که در مسیر آنها قرار می‌گرفته‌اند موظف به اجرای مفاد آن بوده‌اند و ظاهراً به همین علت هم بوده که این حواله‌ها می‌بایستی به مهر شاه برسد و چنان که گذشت برای این حواله‌ها مهر مخصوصی هم وجود داشته و شاید بصورت فرمان صادر می‌شده‌اند. «کتاب سیر» وقایع نگاران و تاریخ نویسان بوده‌اند. تاریخ نویسی بمعنی ثبت وقایع مهم ظاهراً از خیلی قدیم در ایران معمول بوده. در نامه‌ای که پیشوایان یهود به اردشیر دوم پادشاه هخامنشی نوشته‌اند از «سفر تواریخ» در دربار شاهان هخامنشی سخن رفته و از پاسخی که از سوی آن شاه به ایشان فرستاده شده، وجود چنین سفری تأیید شده است. ۱۴۲ در دوره ساسانی هم مانند عصر هخامنشی نوشتن روزنامه‌های رسمی و ثبت وقایع مهم معمول بوده و منصب نگهبانی سالنامه‌های سلطنتی یکی از منصبهای مهم دربار ساسانی بشمار می‌رفته و چنان که کریستنسن متذکر شده، یکی از منابعی که آگاتیاس تاریخ‌نویس رومی (درگذشته در ۵۸۲ م.) در کتاب خود درباره ژوستینیان از آن بهره جسته، مجموعه سالنامه‌های رسمی ساسانی بوده که در بایگانیهای دولتی تیسفون نگاهداری می‌شده و سرژیوس مترجم معروف آن زمان، که خسرو انوشروان او را بهترین مترجمان می‌دانست، با اجازه سرپرستان آرشو سلطنتی نام شاهان ایران و دوران پادشاهی و کارهای بزرگ هر یک از آنان را از روی آنها یادداشت کرده و پس از ترجمه به زبان یونانی به آگاتیاس داده است. ۱۴۳

بیهقی در حکایتی از خسرو پرویز نوشته که چون جنگهای وی با بهرام چوبین به پایان رسید و کشور بر وی مسلم شد، دبیران را بفرمود تا شرح آن جنگها و رخ داده‌ها را از آغاز تا انجام بنویسند، دبیران نیز چنان کردند و چون نوشته خود را بر خسرو عرضه داشتند خسرو دیباچه آن را نپسندید. پس یکی از دبیران نوحاسته دیباچه بلیغی بر آن نوشت که خسرو را پسند افتاد و فرمان داد تا بر پایگاه آن دبیر بيفزایند. ۱۴۴

یادداشتها:

- ۱۰۷- ابوهلال عسکری، الصناعتين، چاپ آستانه، ۱۳۲۰ هـ. ق.، ص ۵۱.
- ۱۰۸- این نامه‌ها را با نامه‌های دیگری که به عبدالحمید نسبت داده شده در کتاب رسائل البلغاء، تألیف محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۱۷۳- ۲۲۶ خواهید یافت، و برای توضیح بیشتر درباره این دو نامه نگاه کنید به فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، چاپ دوم، ص ۴۱۵- ۴۲۰.
- ۱۰۹- ابن طباطبای، تاریخ الدول الاسلامیة، ص ۲۲۷.
- ۱۱۰- انیس المقدسی، امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، ص ۱۹۲.
- ۱۱۱- این رساله را در رسائل البلغاء، ص ۲۲۸- ۲۲۹ خواهید یافت.
- ۱۱۲- ثلاث رسائل للمجاط، قاهره، ۱۳۴۴، هـ. ق.
- ۱۱۳- جاحظ، البیان والتبیین، ج ۳، ص ۱۰، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- ۱۱۴- مروج، بلا، ج ۱، ص ۳۲۶.
- ۱۱۵- صبح الاعشی، ج ۱، ص ۲۳۶.
- ۱۱۶- همان کتاب، ج ۱، ص ۴۳.
- ۱۱۷- همان کتاب، ج ۱، ص ۴۴.
- ۱۱۸- همان کتاب، ج ۱، ص ۴۵.
- ۱۱۹- بلاذری، فتوح البلدان، ص ۵۶۹.
- ۱۲۰- ابن المذیر، الرسالة العذراء در کتاب رسائل البلغاء، ص ۲۲۸- ۲۲۹.
- ۱۲۱- شاهنامه، ص ۲۵۱۷- ۲۵۲۶.
- ۱۲۲- نوشته ابن بلخی را با تحقیقی درباره آن در کتاب ایران ساسانی، ص ۵۱۸- ۵۲۱ خواهید یافت.
- ۱۲۳- صبح الاعشی، ج ۱، ص ۱۰۱- ۱۰۴.
- ۱۲۴- همان کتاب، ج ۱، ص ۱۰۳.
- ۱۲۵- مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۲۰.
- ۱۲۶- صبح الاعشی، ج ۱، ص ۱۳۴.
- ۱۲۷- همان کتاب، ج ۱، ص ۱۳۵- ۱۳۶.
- ۱۲۸- تورات، سفر عزرا، اصحاح ۵، بند ۱۷، و اصحاح ۶، بند ۱ و ۲.
- ۱۲۹- به نظر نرسید که هیچ یک از لغت نویسان عربی یا فارسی به این معنی تصریح یا اشاره کرده باشند. ظاهراً مرحوم دهخدا نخستین کسی باشد که چنین گمانی برده و نوشته است: «ظاهراً زمام همان دیوان است.» و شواهدی هم برای آن آورده که از آن جمله همین روایت بلاذری و گفته ابن مقفع است (لغت‌نامه، در کلمه «زمام»).
- ۱۳۰- رسائل، ص ۵۸.
- ۱۳۱- بلاذری، فتوح البلدان، ص ۵۶۹.
- ۱۳۲- همان کتاب، همان صفحه.
- ۱۳۳- کریستنسن، همان کتاب، ص ۲۷۶.
- ۱۳۴- جاحظ، البیان والتبیین، ج ۳، ص ۱۰.
- ۱۳۵- کریستنسن، همان کتاب، ص ۳۳۵.
- ۱۳۶- ققطی، ص ۱۶۵.
- ۱۳۷- کریستنسن، همان کتاب، ص ۱۲۷- ۱۲۸.
- ۱۳۸- نامه تسر.

نگاهی به دربار ساسانی از خلال مآخذ اسلامی

- ۱۳۹ - خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۵.
- ۱۴۰ - همان کتاب، همان صفحه.
- ۱۴۱ - محمد تقی بهار، ملک الشعراء، سبک شناسی، ج ۱، ص ۹۹.
- ۱۴۲ - تورات، سفر عزرا، ۴: ۱۵.
- ۱۴۳ - کریستنسن، همان کتاب، (ترجمه فارسی)، ص ۷۰ - ۷۱.
- ۱۴۴ - بیهقی، المحاسن و المساوی، ص ۴۸۱.

تحول یک مفهوم منطقی ارسطویی

به قاعده‌ای وجودشناختی در شیخیه

۱

گزارش تاریخی از مجاری انتقال

بحث من در این نوشته تعقیب دقیق و تقویم شده سیر تاریخی یک مفهوم از مبدأ ارسطویی آن تا بسط و تعمیمش در میان فیلسوفان و متکلمان و فرّق اسلامی نیست. اگرچه لزوماً و به اقتضای تصریح زمینه انتقالی آن مفهوم، اجمالاً به اشاراتی تاریخی و مرجعی نیز نیازمندم. آنچه که جوهر اصلی گفتگوی من در این وجیزه است توجه به وجه تحول ریشه‌ای مفهومی ذاتاً «جهان‌شمول» است که نزد ارسطو به لحاظ موضع زمانی و تنگی شرایط فکری و علمی تنها در پویش تفکر منطقی به آن وقوف حاصل آمده و حال آن که در جهان‌شناسی شیخیه — و چنان که خواهیم دید کم و بیش در اسمعیلیه — به اقتضای ساخت «تامه‌گرایی» که این مکتب از آن برخوردار است بصورت قاعده و قانونی فراگیر که تمامی عرصه «وجود» و حصص ماهیتی آن بر آن متوقفند متحول گردیده است. تحول مفهوم ارسطویی: «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» به قانون وجودشناختی «آنچه در وجود مقدم است در ظهور مؤخر است.» در جهان‌شناسی شیخیه در حقیقت واگذاری جایگاه واقعی به مفهومی ست که نزد ارسطو در ساحه باریک و محدودی از جهان هستی یعنی در «منطق» به آن توجه شده بود. طرفه آن که این مفهوم پس از انتقالش به حوزه‌های کلامی و فلسفی اسلامی نیز باستثنای مواردی مستعجل در آثار اسمعیلیه اوائل جز در مباحث منطقی و گاه به نحو نامتناسبی آن هم به تقلید از ارسطو در طب در عرصه‌های دیگر مورد استفاده قرار نگرفت و در وجه حکمی کار بردش توسط

دعاة اسمعیلی نیز با درهم‌پاشی تشکیلات سیاسی و تعارضات درونی آن فرقه و قطع زنجیره القایی تعالیم چهره‌های نامدارش دچار فترت شد. لذا از آخرین مرجع اسلامی که در آن به این مفهوم اشاره رفته است تا زمان بازیابی و احیاء آن بعنوان یک قانون وجود شناختی در شیخیه ششصد سالی فاصله است.

تا آن‌جا که من می‌دانم جهان اسلامی نه بطور مستقیم بلکه از طریق شروح حکمای مکتب اسکندریه با تفکر فلسفی و علمی یونانی و از جمله با آثار افلاطون و ارسطو آشنا گردید.^۱ لذا فلسفه حکمای اوائل اسلامی در حقیقت «عبارت است از عده کثیری تفاسیر و توضیحات در مورد ماوراء الطبیعه و فروع آن که بیشتر مبتنی ست بر روش کار شارحان ارسطو در اسکندریه و بلاد خاور نزدیک».^۲ ترجمه‌های عربی فلسفه یونانی که از اوائل حکومت بنی عباس و بویژه از زمان مأمون در قرن دوم هجری آغاز شد و دنباله آن تا قرن چهارم ادامه یافت بجز چند استثناء عمده توسط مسیحیان نسطوری و یعقوبی انجام شد و غالب این ترجمه‌ها نیز از سریانی و بندرت از یونانی صورت گرفت. می‌دانیم که الکندی که او را عموماً نخستین فیلسوف مسلمان بمعنای اخص اصطلاح نوشته‌اند تعدادی از این ترجمه‌ها و از جمله ترجمه ماوراء الطبیعه ارسطو را در اختیار داشته است.^۳

مفهوم ارسطویی «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» از جمله مقولاتی ست که از همان طریق و بخصوص بواسطه شروح یحیی نحوی یا فیلوپونوس وارد تفکر فلسفی اسکندریه شد.^۴ «یحیی النحوی الاسکندرانی الاسکلایی فیلسوف معروف اواخر قرن پنجم و قرن ششم میلادی ست که در اسکندریه می‌زیست. او از شاگردان امونیوس پسر هرمیاس رئیس یکی از مدارس اسکندریه و از افلاطونیان جدید بود و در نیمه اول قرن ششم شهرت بسیار داشت. او از مدافعان بزرگ تثلیث و اصول مسیحیت و از مخالفان فلسفه مشاء بود. برخی را عقیده بر این است که غالب سخنان امام حجة الاسلام غزالی در تهافت الفلاسفه تقریر کلام یحیی ست. به او تفاسیری نیز بر آثار ارسطو نسبت داده‌اند. مانند تفسیر قاطیغوریاس و تفسیر باری ارمیناس و تفسیر آنالوطیقای اول و دوم و تفسیر طویغا و تفسیر السماع الطبیعی و تفسیر الکون و الفساد که مورد استفاده مسلمین قرار گرفت.»^۵

رجوع ما در این نوشته بر این مجموعه از تفاسیر یحیی خاصه ردّ و شرح او بر قاطیغوریاس است.^۶ وی در شرح خود بر ارسطو به قصد بیان مقام مقولات در آثار او توضیح می‌دهد که هدف ارسطو در منطق دست یافتن به معیاری مطلوب برای کشف حقیقت است: معیاری که همان برهان قیاسی ست که در «تحلیل دوم» بیان شده است. ولی

ارسطو برای رسیدن به این مقصود بایستی نخست در «تحلیل اول» به قیاس بطور کلی که متضمن قضایاست پرداخته باشد؛ نکته‌ای که خود لازمه‌اش واریسی مقدمات دیگری است که ارسطو آن را در «باری ارمیناس» انجام داده است. و بالاخره این که برای آن که با موضوع قضایا آشنا شویم نخست باید درباره‌ی عناصر و اجزایی که قضایا از آنها فراهم می‌آیند نکاتی را بیاموزیم. این اصل موضوع مقولات است. این ترتیب کامل «تفکر» ارسطوست. اما او برای اعمال برنامه کار خود، ترتیب معکوسی را دنبال کرده است و آنچه را که در «آخر» فکر خود به آن رسیده بود چیزی بود که «اول» در عمل تحقق می‌یافت. او مقولات را در رأس آثار منطقی خود قرار داد و به دنبال آن «باری ارمیناس» و «تحلیلهای اول و دوم» را جای داد. زیرا که بطور کلی «آنچه که پایان تفکر است آغاز عمل و برعکس آنچه پایان عمل است آغاز تفکر است.» یحیی آن گاه آنچه را که ما از قول او به وجه آزاد نقل کردیم چنین توضیح می‌دهد:

این دقیقاً شبیه حالت یک بتاست زمانی که قصد بنای خانه‌ای را می‌کند. او به خود می‌گوید: «من بر آنم تا خانه‌ای بنا کنم که سرپوشی برای حفظ من از باد و باران باشد. چنین خانه‌ای لازمه‌اش سقف است» این آغاز فکر است. بتا سپس به خود می‌گوید «سقف بدون دیوار را نمی‌توان بر پای داشت و همچنین دیوارها بدون بُن‌پایه استوار نمی‌مانند و ایجاد بن‌پایه بدون کندن زمین میسر نیست.» در این جا تفکر پایان می‌یابد و از این پس عمل آغاز می‌شود. بتا، نخست زمین را حفر می‌کند، آن گاه بن‌پایه را استوار می‌سازد. سپس دیوارها را بالا می‌برد و بالاخره سقف را بر دیوارها قرار می‌دهد. و این خود پایان عمل است. بدین ترتیب آغاز تفکر پایان عمل است و پایان عمل آغاز تفکر است. فیلسوف نیز بدین گونه عمل می‌کند.^۶

صورت بیان توضیحی چه در کار برد کلمات و چه در وجه دقیق صورت بندی تمثیلی آن محققاً ابتکار خود یحیی نحوی است مع الوصف هنوز از تأثیر صیغه و رنگ بیان ارسطویی خالی نیست. لذا می‌توانیم به جرأت بگوییم که عبارات یحیی تنها کمی بیشتر از مضمون عبارتی است که ارسطو در «اخلاق اودموس» بکار برده است:

و بعینه هیچ فنی از «پایان» پریشی به عمل نمی‌آورد. زیرا چنان که در علوم نظری نیز چنین است فرضیات [احکام از پیش پذیرفته شده] نقطه آغاز ما هستند. پس در عمل هدف و غایت نقطه آغاز و امر مفروض است: یعنی

این که ما استدلال می‌کنیم: از آن‌جا که بدن سالم است بنابراین اگر سلامتی هست در آن بدن باید چنین و چنان یافت شود. همان‌گونه که ما در هندسه استدلال می‌کنیم اگر زوایای مثلث برابر با دو قائمه هستند پس چنین و چنان درست است. پس غائیتی که در این هدف قرار داده شده نقطه آغاز تفکر ماست، پایان تفکر نقطه آغاز عمل است.^۷

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس و در متافیزیک خود نیز در این باره بیان مشابهی دارد که در اولی شباهت با متن اودموس کمتر و در دومی بیشتر است. تأکیدات یحیی نحوی بر این بخش از تفکر و خاصه بر مقولات ارسطو از سوی سرژیوس رأس عینی متوفی بسال ۵۳۶ نیز اعمال شد. سرژیوس که از مترجمین آثار جالینوس و ارسطو و فرفورئوس و علمای دیگر یونانی به سریانی ست خود از تربیت‌یافتگان مکتب اسکندریه بشمار می‌آید. سرژیوس درباره‌ی ایساغوجی فرفورئوس و درباره‌ی عالم *De Monde* اثر ارسطو کتابهایی نوشت و علاوه بر اینها رسائلی در هفت مجلد درباره‌ی منطق تحریر کرد. او نیز در رساله‌ی خود که به سریانی ست درباره‌ی مقولات ارسطو به تبیین و شرح مفهوم ارسطویی موضوع ما به همان روال یحیی همت گماشت. پس از او دیگر در هیچ یک از آثار حکمای اسکندرانی نشانی از این مفهوم نمی‌یابیم و تنها در جهان اسلامی و در عبارات نخستین آثار منطقی ارسطو منسوب به ابن مقفع است که بار دیگر با آن آشنا می‌شویم.

ابن مقفع یا روزبه پسر دادویه نویسنده و مترجم بزرگ قرن دوم هجری ست. وی زبان پهلوی را نیک می‌دانست و زبان عربی را نیز در محیط زندگی خود بصره که از مراکز مهم ادبی عراق بود فرا گرفت و در هر دو زبان استاد شد. ابن مقفع بنا بر ذکر نویسندگان کتب حکما در زمره‌ی نخستین کسانی ست که در عهد منصور به ترجمه‌ی کتب علمی مبادرت کردند.^۸ مفهوم ارسطویی مورد نظر ما از طریق مجموعه‌ی منطقی ابن مقفع و بویژه از طریق ترجمه‌ی مقولات او به عربی برای اولین بار به قلمرو تفکر فلسفی و منطقی و علمی اسلامی راه یافته است. ابن مقفع مفهوم را با این عبارات بیان کرده است:

ما بنا بر عادت مرسوم «کتاب ایساغوجی» را در اول قرار دادیم و اینک زمان آن است که به باقیمانده از چهار کتاب بازگردیم که اول آنها مقولات است و آن موضوعی ست که تفکر ارسطو در «آخر» به آن رسید، هنگامی که چیزی را مورد رسیدگی قرار می‌داد که باید آن را قبل از وصول به هدفی که اول تفکرش بود می‌گفت. به این دلیل او کتابش را با ذکر این مطلب آغاز می‌کند که: آخر تفکر اول عمل است و آخر عمل اول تفکر است. مفسرین

این مطلب را به این شرح تفسیر کرده‌اند: حالت کسی را در نظر بگیرید که ایجاد بنایی را اراده می‌کند. او قبل از هر چیز درباره آنچه اراده کرده است می‌اندیشد. در ابتدای تفکرش سکنایی ست که به آن نیاز دارد. او سپس درمی‌یابد که چنین مسکنی تنها با داشتن سقف و دیوار فراهم شدنی ست و دیوارها تنها بواسطهٔ پیها استوار می‌مانند و پیها به سنگ و مصالح نیاز دارند. او هنگامی که از تفکر باز ایستاد و به عمل بازگشت نخستین چیزی که انجام خواهد داد تهیهٔ مصالحی ست که پایان تفکر اوست.^۱

دو نقل دیگر از این مفهوم که توسط دو شخصیت اسلامی قرن سوم بعمل آمده است بلحاظ تفاوت عبارتی و تعبیری که در آنها وجود دارد این حدس را تقویت می‌کند که مآخذ آنها باید متن دیگری بجز خلاصهٔ منطق ابن مقفع بوده باشد. با این که ما هنوز مرجع مکتوب دیگری را نمی‌شناسیم که پیش از خلاصهٔ ابن مقفع به عربی در اختیار مسلمانان قرار داشته باشد مع الوصف می‌توانیم معتقد باشیم که روایات دیگری جز متن ابن مقفع از مقولات یا احتمالاً دو «اخلاق» ارسطو که در آنها این مفهوم ذکر شده است به جهان اسلامی راه یافته بوده است.

به هر ترتیب شخصیت دیگری که در جهان اسلامی مفهوم ارسطویی «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» را به خدمت توضیح گرفته است علی بن ربیع الطبری است. ققطی، پدر او را سهل، و از یهودیان طبرستان دانسته است. اما در تاریخ طبری هنگامی که از پسر یعنی همین علی یاد می‌شود از او به صفت نصرانی یاد شده است. علی بن زید بیهقی گفته است که او از کُتاب شهر مرو و با همتی رفیع و عالم به انجیل و طب بوده است و توضیح می‌دهد که تفسیر ربن «المعلم العظیم» است. علی بن ربیع طبری در دایرة المعارف طبیبی خود، فردوس الحکمه که در سال ۲۳۰ هجری فراهم آمده است بتناسب موضوع پاره‌ای مفاهیم اولیهٔ منطق را نیز مورد استفاده قرار می‌دهد. او در فردوس الحکمه در سطوری قبل از موضعی که مورد نظر ماست چهار پرسش عمده یعنی سؤال از وجه وجود اشیاء، چه بود آنها، چگونگی وجود و بالاخره هدف از وجودشان را موضوع تحقیق علم طب نیز می‌داند و هر چهار پرسش را به ارسطو نسبت می‌دهد. علی بن ربیع پس از طرح این پرسشها بلافاصله بار دیگر از قول «فیلسوف» این جمله را نقل می‌کند که: «نخستین در تفکر آخر در عمل و آخر در عمل اول در تفکر است.» او سپس در مقام توضیح از این بیان به همان مثالی متوسل می‌شود که پیش از او یحیی نحوی و ابن مقفع نیز به آن پرداخته بودند:

این چنان است که اگر کسی قصد بنای خانه‌ای داشته باشد نخست درباره دیوار و سقف و سپس خشت و گچ و پی می‌اندیشد. زمانی که عملش را آغاز می‌کند با پیمایش شروع می‌کند و بنا را با دیوارها و سقف پایان می‌دهد.^{۱۰}

چنین پیداست که علی بن ربن که روایت را از طریق پاره‌ای خلاصه‌های منطقی می‌شناخته از این نکته آگاه نبوده است که ارسطو این معنی را در دو کتاب اخلاق و همچنین در متافیزیک [Z, 7, 1032b 6] خود درباره مسائل طبی نیز بکار برده است.

مرجع دیگری که مفهوم موضوع بحث ما از زبان او نقل شده است محمد بن الجهم البرمکی است. آنچه را که در این باره به نقل از او می‌دانیم مأخوذ از اطلاعاتی است که ابن قتیبه ارائه می‌کند. عمده منابعی که از وی نام می‌برند معتقدند که به خانواده بلندمرتبه‌ای از عرب تعلق داشته و متصدی مقامات عمده‌ای در حکومت خلفا بوده است. ابن حمزه اصفهانی و ابن ندیم و بیرونی آثاری را به او نسبت می‌دهند و ابن ندیم بخصوص با صراحت از زبان ابومعشر نقل می‌کند که او [ابومعشر] قائل به این قول بود که ابن جهم در دانش نجوم از دیگران سرآمدتر است و آثاری را به او نسبت می‌دهد.^{۱۱} اگر آنچه که درباره انتقال معارف ایرانی و ترجمه آنها به عربی توسط ابن الجهم گفته شده است صحت داشته باشد در این کار اسلاف خراسانی او باید او را با سنن ایرانی آشنا کرده باشند. آنچه که درباره او نوشته شده این است که از دوستان الهیات معتزله و فلسفه یونانی بوده است. جاحظ او را در زمره پزشکان یا به تعبیر او از جمله حکمای متکلمان نام می‌برد.^{۱۲} هم او در رساله انتقادی اش درباره ابن الجهم می‌نویسد: «او کتاب منطق را بجای قرآن، و گون و فساد را بجای قوانین الهی انتخاب کرده و بحث از جواهر و اعراض و ذره و ظرفه را نشان برتری خود می‌شناسد.» از میان مراجعی که برشمریم تنها ابن قتیبه ضمن معارضه شدید با ابن جهم مفهوم موضوع نوشته ما را به او نسبت می‌دهد و بشرح درباره او می‌نویسد. ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه کوفی دینوری ضمن استفاده از عباراتی شبیه عبارت جاحظ درباره ابن جهم می‌نویسد: «قرآن او کتب ارسطو درباره گون و فساد [سمع الکیان] و تعاریف منطق است و بر سر اینهاست که او زندگی خود را صرف می‌کند.»^{۱۳} ابن قتیبه در کتاب دیگر خود ضمن نقل روایت دیگری مفهوم «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» را از یک خلاصه منطقی ذکر می‌کند و ضمن انتساب آن به ابن جهم به نقد از او و فلسفه یونانی در برابر

احکام دینی می‌پردازد. ابن قتیبه در مقدمه ادب الکاتب خود پس از آن که گرایشهای معاصر خود را که بجای مطالعه و غور در منابع و آثار دینی به فلسفه و علم اشتغال می‌ورزند مورد خنده‌گیری قرار می‌دهد می‌نویسد:

شنیدم که پاره‌ای از پیروان کلام از محمد بن الجهم البرمکی خواستند تا برای آنها از منافع مسأله حد در منطق سخن بگویند و او گفت معنای این بیان حکیم که «اول در فکر آخر در عمل است و اول در عمل آخر در فکر است» چیست؟ از او تأویل کلام خواسته شد و او گفت این مثل به این می‌ماند که کسی به خود بگوید من برای خود مسکنی بسازم. فکر او نخست به سقف متوجه می‌شود، سپس در می‌یابد که سقف باید بر دیوار استوار شود و دیوار بر پایه و پایه بر بُن. او سپس عمل خود را با بُن و سپس با پایه بر بُن و سپس سقف آغاز می‌کند و بدین ترتیب آغاز فکر او پایان عملش و پایان عملش آغاز تفکر اوست. آیا در این مسأله سودی است؟ و آیا کسی جاهل به این مسأله وجود دارد تا نیازی به بیان آن با این کلمات بی معنی باشد. اگر مؤلف حد در منطق در زمان ما زنده بود و دقائق کلام در باره دین و فقه و فرائض و نحو را می‌شنید ساکت می‌ماند و یا اگر کلام رسول خدا و اصحاب او را می‌شنید در می‌یافت که خرد و فصل الخطاب به اعراب متعلق است.^{۱۴}

تا پیش از چرخش عمده این مفهوم از مقام مقوله‌ای منطقی و تحول آن به مفهومی وجودشناختی دو نقل دیگر از آن را در منابع اسلامی می‌شناسیم که اگرچه در قالب و زمینه خاص منطقی نیست ولی هنوز از همان محدودیت برخوردار است و در حقیقت چون موارد پیشین خود بر همان روالی قرار و مدار دارد که یحیی النحوی طرح کرده است. این دو روایت که در طلسمات و اخلاق بکار برده شده‌اند نخستین آنها به صاحب کتاب البعث یک اثر شبه جابری، و دومی به ابن مسکویه صاحب تهذیب الاخلاق متعلق است.

در کتاب البعث که محتوی آن مؤید اطلاعات عمیق صاحب آن از فلسفه و البته منطق است به روال علی بن ربن الطبری در فردوس الحکمه پس از آن که رسیدگی به چهار مسأله مربوط به «وجود»، «چه بود»، «صفات»، و «غایت» موضوع اصلی تحقیق فلسفه شمرده می‌شود، همانها موضوع دانش طلسمات نیز معرفی شده و بترتیب ضمن بحث از «حالیّت»، «ماهیت»، «آئیّت»، و «غائیّت» در فصل سوم طی گفتگو در باره

تعریف از طلسمات و علت غایی آن چنین می آید:

اگر از هدف معینی سخن بگوییم این مثل این است که بگوییم در پی چیزی هستیم که علت غایی و مبین هدف حقیقی ست. زیرا که هدف مفهومی ست که مقدم است در تخیل ما و مؤید نتیجه نهایی امور است. و آن در کتب تعالیم به این نحو آمده است: آنچه که در فکر آخر است در عمل اول است و آنچه در عمل آخر است در فکر اول است.^{۱۵}

بنا به نوشته پل کراوس که این روایت را نقل می کند در کتاب شبه آپولو نیوسی و «سرالطیعه» که روایت کتاب البحث از آن گرفته شده تعبیر بدین گونه است: «آغاز آن بسته به پایان آن و پایان آن بسته به آغاز آن است.»

ابن مسکویه: ابوعلی الخازن احمد بن محمد بن یعقوب، فیلسوف قرن چهارم و آغاز قرن پنجم صاحب الجامع، جاودان خرد و تهذیب الاخلاق نخستین کسی ست که مفهوم موضوع ما را بدون توقف بر استعمال عبارتی آن نزد ارسطویان در بحث خود از نفس ناطقه و تقسیمات آن مورد استفاده قرار می دهد. او در گفتار دوم در اخلاق نفسانی پس از ذکر مقدماتی می نویسد:

پس از این جا معلوم می شود کمالی که از خواص و خصوصیات نفس ناطقه انسانی بشمار می رود، دو قسم است. زیرا که وی را دو قوه است یکی را قوه «عالمه» گویند و دیگری را قوه «عامله»، و به قوه عالمه انسان مشتاق می گردد به کسب علوم و معارف، و به قوه عامله مشتاق می گردد که امور زندگانی خود را مرتب و منظم نماید و معاش خود را به وجه معرفت تنظیم گرداند... کسی که خواهد دارای علم اخلاق گردد نخستین وظیفه او این است که... تمام «افعال» و «اعمال» وی از روی «فکر» و تمییز و «مآل اندیشی» واقع گردد.^{۱۶}

۲

با ظهور اسمعیلیه وجه تعبیری این مفهوم تفاوتی سراسر آشکار با نحو نقل آن در ازمنه پیشتر یافت. با ورود این مفهوم در دستگاه فکری و مآلاً جهان شناسی اسمعیلیه تغییری بنیادی در ساختمان مفهومی آن قول بوجود آمد و از آن پس تلاشهایی اگرچه ناکام برای تعمیم آن در کل جهان شناسی فلسفی معمول گردید. این کوششها که با همت یکی از دعاة اسمعیلی یعنی نسفی شالوده های اولیه اش ریخته شد و بعدها چنان که خواهیم دید به نحو غیر آشکار و بمثابه رازی مگویی در اثری از غزالی و ابن باجه و عزیزالدین نسفی و

پاره‌ای شارحین ابن عربی نیز منعکس گردید ولی باقتضای شرایط نامیمون اجتماعی و بخصوص پس از نقد ابوحاتم رازی داعی دیگر اسمعیلی از کتاب المحصول نسفی از لحاظ استمرار و ثمربخشی ابرماند تا زمانی که با ظهور جهان‌شناسی شیخیه و نه در آن عرصه تنگ ارسطویی و نه مأخوذ از منابعی که تاکنون گفته‌ایم بلکه از مرجع حدیث و تأویل کتاب و در میدان گسترده و جهان شمول و به نحو بنیادی تعمیق شده‌ای بازاندیشی شد. در میان اسمعیلیان اوائل نسفی و ناصر خسرو در حقیقت مبتکرین طرح مفهوم موضوع ما بصورت قاعده‌ای عام بشمار می‌آیند.

محمد بن احمد النسفی در کنار دو نام برجسته اسمعیلی دیگری یعنی ابوحاتم الرازی و ابو یعقوب سجستانی از پایه گذاران نامدار مکتب ایرانی اسمعیلیه در دهه‌های اولیه حکومت فاطمیان بشمار می‌رود و جزو نخبگان از دعای اسمعیلی ست که در آثار خود نظریات خاص اسمعیلی مربوط به امامت، نبوت، ماوراء الطبیعه و جهان‌شناسی را سامان دادند. او در عین حال نخستین داعی ست که عقاید خود را به رشته تحریر درآورد و در کتاب المحصول این عقاید را خلاصه کرد. نیمه اول المحصول نسفی متضمن تبیین نوعی نظام ماوراء الطبیعه نوافلاطونی ست که نسفی آن را وارد آموزه اسمعیلی کرده است و نیمه دوم آن به بررسی هفت مرحله و یا دوره نبوت در تاریخ انسانی ارتباط داشته است، در نهایت تأسف این اثر عمده نسفی از میان رفته و اطلاعات ما درباره آن به نقل عباراتی از آن محدود است که در کتب دیگر نظیر الاصلاح ابوحاتم و بعدها درین کشف اسرار الباطنیة ابوالقاسم اسمعیل بن احمد البستی که در حدود ۴۰۰ هجری تحریر شده، آمده است. نسفی پس از یک دوران طلایی دعوت در اثر توطئه رهبران روحانی سنی پس از اعمال رفتار خشونت آمیزی که علیه اسمعیلیه خراسان صورت گرفت در سال ۳۳۲ در کنار یاران دیگری از اسمعیلیه در بخارا به دار آویخته شد. ۱۷ کتاب ردّ باطنیه بستی از میان منابعی که برشمردیم تنها اثری ست که به مفهوم مورد نظر ما نزد نسفی اشاره می‌کند. ابوالقاسم اسمعیل احمد البستی که خود متکلمی معتزلی و زیدی مذهب بود در کتاب نقد خود به دفعات از نسفی نقل می‌کند و روایات او از کتاب المحصول نسفی عمده‌ترین بخش کتاب او در انتقاد از اسمعیلیه است. ۱۸

البستی در آغاز رساله خود آموزه جهان‌شناختی نسفی را که بنا بر آن جهان مادی در نتیجه بسط و استمرار نزولی سلسله‌ای از جواهر روحانی بوجود آمده است معرفی می‌کند. می‌دانیم که در باور نوافلاطونی که نسفی از آن متأثر است چنین ظهوری بمثابة پویش بی‌زمان صدور یا تجلی درک می‌شود. فلوطین بر اساس این نظر که خدا اصل

نهایی ست، کثرت اشیاء متناهی را چنین توجیه می کرد که خدا نمی تواند خود را به اشیاء محدود کند که گویی آنها جزء او هستند و نه می تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند. بنابراین فلوطین به استعارهٔ صدور متوسل شد. علم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می شود زیرا که اصل ضرورت این است که «کمتر کامل» از «کاملتر» صادر شود. صادر اول از واحد «فکر» یا «عقل» است. بنابراین در «نوس» یا عقل یا فکر است که تعدد عینی و کثرت ابتدا ظاهر می شود. اما در دستگاه فکری نسفی مفهوم نوافلاطونی با اصول شریعت اسلامی آفرینش بدین گونه هماهنگ شد که مخلوق اول یعنی عقل کلی با واسطهٔ «امر» الهی «کن» بوجود آمد و بدنبال آن حلقات دیگر زنجیرهٔ آفرینش یعنی نفس، اجسام آسمانی، عناصری که اجزاء ترکیبی موجودات را می سازند، معادن و اجسامی که دارای روح نباتی اند و آنهایی که دارای روح نامیه اند و بالاخره آنها که دارای نفوس عالمه و ناطقه اند بوجود آمدند. بستی تصریح می کند که نسفی چنین می پنداشت که انسان ظاهر از حسیه و حسیه ظاهر از نامیه و نامیه ظاهر از مرکبات و مرکبات ظاهر از مفردات و مفردات ظاهر از اجرام و اجرام ظاهر از نفس و نفس ظاهر از عقل و عقل ظاهر از «امر» و امر اثری از آثار خداوندی ست و چنان به خداوند نزدیک است که نور به صاحب نور. بدین ترتیب سلسلهٔ طولانی موجودات در حقیقت نتیجهٔ اثر «امر» الهی و لذا تحقق بالفعل آنها مؤخر بر ارادهٔ امریهٔ خداوند است. البستی روایت خود از بیان نسفی را با این جمله پایان می دهد که: «این پایان آفرینش است و باقتضای این عقیده است که آنها در بیان روش تاویل خود این جمله را بکار می برند که آغاز فکر پایان عمل است» بطور کلی این مفهوم در تفکر جهان شناسی اسمعیلی به این منظور بکار برده می شود تا بیان کند که انسان، و البته انسان کامل و لزوماً «امام»، اگرچه آخرین مخلوق در زنجیرهٔ آفرینش است مع الوصف از «آغاز» در «حضرت علم» خداوند بعنوان نقطه و هدف اعلاى زنجیرهٔ آفرینش منظور شده بود و در حقیقت ظهور امام بعنوان تحقق کامل «غایت» آفرینش، قیامت و بروز بالفعل «حضرت علم» خداوندی تلقی می شد. امام بیشتر با کلمه یا امر که عقل اول بواسطهٔ آن از واحد صدور یافته بود عینیت داده می شد و معنای آن این بود که خداوند که «اول» هر چیز است در صورت «امام» است که در عالم ظهور می یابد و شناخته می شود.

دومین فرزانهٔ اسمعیلی که مفهوم را بکار برده اما آن را در تأمل ماوراء الطبیعی متفاوتی اعمال کرده، ناصر خسرو است. وی پس از نسفی در اثر خود خوان الاخوان به این مفهوم توسل می جوید. به بیان ناصر خسرو نفس کلی طالب نیل به عقل کلی ست،

اما می‌داند که این کار تنها در زمانه بلوغ کامل و زمان ظهور قائم انجام شدنی است. اما قائم نیز تا ادوار ششگانه نبوت سپری نشود، نخواهد آمد. این ادوار نیز بدون ظهور پیشتر امامان مقدر سپری نخواهد شد و بالاخره می‌افزاید که اینان باید موجودات انسانی باشند که نمی‌توانند قبل از حیوانات وجود داشته باشند و حیوانات نمی‌توانند پیش از نباتات و آنها قبل از معادن و معادن پیش از طبیعیات و آنها پیش از عالم و عالم قبل از هیولی و صورت وجود ندارند. وی پس از این تفصیل در فصل مربوط به آفرینش عالم از کتاب *خوان الاخوان* می‌افزاید:

پس آغاز کرد اندر صفت و حاصل کردن قیامت که اول اندیشه نفس آن بود از هیولی و صورت که آخر اندیشه او آن بود. و این معنی قول حکماست که گفتند: اول الفکره آخر العمل و اول العمل آخر الفکره. آغاز اندیشه پایان کارکرد باشد و آغاز کار پایان اندیشه باشد.^{۱۹}

ناصر خسرو سپس به نقل از ادب الکاتب ابو محمد قتیبه که ما پیشتر به روایت او اشاره کرده‌ایم می‌افزاید که:

بو محمد قتیبی اندر کتابی که آن را ادب الکاتب خوانند، گفته است که کسی باشد که این بندگان تا به آموختن این حاجت آیدش؟ و لکن نایبانیان از روشنایی آفتاب چه آگهند.^{۲۰}

پس از اسمعیلیه روایت دیگری که از این مفهوم می‌شناسیم در *المضنون الصغیر* منسوب به غزالی است: «در حقیقت دو کتاب هست که عنوان «مضنون» دارند و به غزالی منسوبند: *المضنون الصغیر* و *المضنون* به علی غیر اهله. اینها کتابهایی هستند که به موجب عنوانی که دارند از نااهل می‌بایست پنهان بمانند... *مضنون الصغیر* جوابهایی ست درباره چند سؤال راجع به روح، نفع، شناخت نفس، لوح، قلم و امثال آنها... ابن عربی این کتاب را به نویسنده‌ای دیگر - نامش ابوالحسن مسفر سبتی - منسوب می‌دارد.»^{۲۱} حجة الاسلام غزالی یا به هر ترتیب صاحب *المضنون الصغیر* تعبیری از مفهوم مورد نظر ما بعمل می‌آورد که تا حدودی یادآور ساخت کلی جهان‌شناسی اسمعیلیه است. در این کتاب با توسل به قول وجود علمی اشیاء قبل از خلق در ذهن خداوند، وجود رسول خدا (ص) اول ما خلق الله تعبیر شده و آمده است:

وقتی پیامبر می‌گوید که من اول خلق در آفرینش و آخر آنها در بعثت هستم منظور از آفرینش «تقدیر» است و نه «موجودیت». زیرا که پیش از آن که او از مادر زاده شود وجود نداشت. مع الوصف صفات و کمالات او

«مقدر» شده بود و لذا خلق او بنا بر آن «مقدرات» انجام گرفت.

غزالی سپس ادامه می دهد که:

به این معنی ست که گفته شده است نخستین در فکر آخر در عمل است. زمانی که بنایی برنامه ساختمانی را می ریزد نخستین چیزی که در تخیل او وجود دارد خانه کاملی ست که آخرین چیزی ست که از کار او نتیجه می شود. به همین نحو محمد(ص) که هدف غایی آفرینش الهی ست نخستین چیزی ست که در فکر خدا بوده است.^{۲۱}

شگفت است که ما هیچ نشانه ای از چنین تعبیری را جز در المضمون الصغیر در دیگر آثار غزالی نمی یابیم و لذا اگر انتساب المضمون را به او قطعی بدانیم در این صورت باید بپذیریم که فشار روحانیت قشری نه تنها امکان پروراندن این اندیشه را به غزالی نداده بلکه المضمون را نیز از انتساب قطعی به او مانع شده است.

شخصیت مسلمان دیگری که من نشانی از مفهوم مورد نظرم را در آثارش سراغ دارم ابوبکر محمد بن یحیی الصائغ معروف به ابن باجه از فلاسفه قرن پنجم هجری ست. در آغاز متن مختصری از او که دستنویسش در آکسفورد موجود است تحت عنوان: «در باره اموری که بواسطه آنها می توان عقل فعال را شناخت» چنین آمده است:

اموری که بواسطه آنها می توان عقل فعال و همچنین شکوک مربوط به آن را شناخت گوناگونند. نخستین از آنها نظر کردن به رابطه بین اولیات و غایات است: اولیات [مبادی] علل وجود غایات در اجسام هستند و حال آن که غایات علل وجود مبادی و اولیات در وجود عقلی اند. این معنای همان چیزی ست که از بیان منقول از ابن الجهم توسط ابن قتیبه برمی آید و آن این که آنچه در فکر آخر است در عمل اول است و آنچه که در عمل آخر است اول در فکر است.^{۲۲}

جز آنچه تا کنون گفتیم در میان آثار دوران اسلامی دو مرجع دیگر را نیز می شناسیم که مفهوم موضوع ما را در آثار خود مورد استفاده قرار داده اند. این دو مرجع که از بزرگان عرفای دوران اسلامی بشمار می آیند مفهوم موضوع ما را با همان تعبیری بکار برده اند که پیشتر در غزالی و مضمون الصغیر او یافتیم. نخستین از این دو مرجع رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکن صاحب کتاب نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص است که کتاب او چنان که از نامش هم برمی آید شرح بر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی ست. و دومین آنها عزالدین نسفی صاحب انسان کامل و زبدة الحقایق است.

هر دوی این مراجع از شخصیت‌های نامدار قرن هفتم هجری بشمار می‌آیند. بابا رکنا در فصل اول از نصوص در شرح «فَسْمَىٰ هَذَا الْمَذْكُورَ إِنْسَانًا وَ خَلِيفَةً...» از فصوص الحکم توضیح می‌دهد:

و این معنی به عبارتی دیگر ادا کنیم، که به فهم اقرب باشد. بدان که: حق - جلّ جلاله - چون از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و جمیع کمالات و صفات خود در ذات خود مشاهده فرمود و خواست او تقاضای آن کرد که: این مجموع در حقیقتی چون مرآت مشاهده فرماید... حقیقت محمد(ص) که انسان کامل بود ایجاد کرد در حضرت علم خود و به نظر لطف خود به وی نگریست و حقایق عالم به طریق اجمال در وی بدید. پس رحمت فرمود و خواست تا همچنان که در حضرت علم او را پیدا کرد در حضرت «عین» که عالم شهود است او را... تفصیلی بخشد... و وجود محمد(ص) عین اول بود که «اول ما خلق الله - تعالی - نوری». پس معلوم گشت که: انسان کامل همچون «انسان العین» آمد که همه به او دیده شد و او سبب وجود همه گشت.

و اگر سائلی پرسد که چون موجود اول وجود محمدی بود علماً و عیناً... چگونه است که اجزاء عالم... اولاً ظاهر شدند و انسان ثانیاً موجود گشت؟ جواب گوییم که در علم و در عین وجود کامل مقدم بود... ولیکن به اضافه رحمت رحیمی... اجزاء عالم را بصورت تقدیم فرمود تا تهیه امکان و ترتیب ازمنه ظهور آن کند در عالم خود. ۲۳

عزیز الدین نسفی نیز مفهوم را با شباهتی قریب به تعبیر بابا رکنا بکار می‌برد. او در فصل اول از کتاب انسان کامل در بیان مبدأ و معاد بر قانون اهل حکمت می‌نویسد:

ای درویش چون در آخر همه انسان پدید آمد معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است، و چون انسان به عقل رسید تمام شد. معلوم شد که تخم درخت موجودات عقل بوده است که هر چیز که در آخر پیدا آمد در اول همان بوده باشد. و چون انسان به عقل رسید دایره تمام شد که دایره چون به اول خود رسید تمام شود. پس عقل اول، هم آغاز است و هم انجام. نسبت به آمدن آغاز است و نسبت به بازگشتن انجام است، نسبت به آمدن مبدأ است و نسبت به بازگشتن معاد است. نسبت به آمدن لیلۃ القدر است و نسبت به بازگشتن یوم القیامت است. ۲۴

آنچه گفته شد تمامی وضع و وجه تحولی است که مفهوم موضوع ما پس از انتقالش از اسکندریه و از طریق شروح یحیی النحوی به جهان اسلامی به خود گرفته است. چنان که آشکارا می‌توان دید بجز وجه بیان جدیدی که مفهوم در جهان‌شناسی اسمعیلیه و به نحوی ناکام از آن برخوردار شد و نوری از آن نیز بر ادبیات عرفانی اسلامی تابید همه اقوالی که به نحوی به آن مفهوم رجوع داشته‌اند از چهارچوب تبیین منطقی ارسطویی و یحیی نحوی اسکندرانی عدول نکرده‌اند. تعبیر تازه‌ای نیز که از آن در جهان‌بینی اسمعیلیه و با همان اصطلاحات ارسطویی و نوافلاطونی بعمل آمد استمراری لازم نیافت و لذا از پایان قرن هفتم به این سوی دیگر نشانی از آن مفهوم در آثار فلسفی و کلامی اسلامی نمی‌یابیم. ظهور جهان‌بینی شیخیه و تدارک نظام یکپارچه و تامه‌گرایی جهان‌شناختی آن با همت پنج چهره برجسته آن مکتب در زمره چهارصد قاعده عام جهان‌شناختی به مفهوم موضوع ما وجه و سرشت و کیفیتی دیگر بخشید و از آن قانونی جهان‌شمول و پویایی معرفت تکاملی تکوینی که معرفت به همه لایه‌های هستی تنها ضمن توسل به آن و بمثابه یک معیار و روش شناخت امکان‌پذیر است، ارائه کرد. طبیعی است که برای انجام چنین تحولی پیش از هر چیز چنین لازم می‌آمده است که ترکیب عبارتی مفهوم دیگرگون شود و از وضع مشخصی که لزوماً متوجه عرصه خاصی از هستی است به وضع معنایی متعالی که «شمول» و «عامیت» لازمه آن باشد تغییر بیابد؛ گفتنی است که چنین تغییری نه متوقف بر سابقه ارسطویی آن و لذا چون قصدی از پیش اندیشیده شده بلکه به نحو کاملاً ابداعی و ضرورتی ناشی از جوهر کل جهان‌شناسی شیخیه تحقق پذیرفت. به همین دلیل است که ما در تمامی میراث مشایخ این سلسله حتی برای یک بار در بحث از این قاعده اشاره یا ارجاعی به سابقه مفهومی آن نزد پیشینیان نمی‌یابیم سهل است سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی که از ارکان عمده تفکر و جهان‌بینی شیخیه است ضمن دروس خود درباره این قاعده به دفعات خطاب به حاضرین در درس می‌گوید این نکته «را هیچ کس راه نمی‌برد، منحصر است به این جا... باز می‌گویم منحصر است به این جا»^{۲۵} این تأکید مشخص مؤید این مطلب است که مشایخ شیخیه در طرح قاعده ناظر بر سابقه ارسطویی آن نبوده‌اند و بنا به تصریح مکرر هم آنها مضمون اخبار و تأویل ائمه از «کتاب» مرجع و مجرای انتقال قاعده به تفکر شیخی است و به همین لحاظ است که مشایخ سلسله به این قاعده در کنار چند قاعده اصیل دیگر نظیر قاعده «سلاسل طولیه، عرضیه و عرضیه مترتبه» و «ظاهر در ظهور اظهار از

ظهور است» و «توافق ظاهر با باطن و غیب با شهود» و جز اینها بمثابة دریافتی لازمه تفکر و اعتقاد خود می‌نگریستند. آنان جزء و کل معتقداتشان را عموماً یا بیان عین «کتاب» و «اخبار» یا توضیح و تأویل باطن و معنای آن دو می‌دانستند. حاج محمد خان کرمانی در دروس خود بر بنایع الحکمه ضمن بحث از برهان و قیاس و تعریفات تصریح می‌کند که:

اصل بنای ما این است که جمیع کار ما از اخبار باشد. همچنان‌که «تعریف» را از اخبار عرض کردیم در «موضوع» هم آنچه عرض شد استنباط از اخبار بود. «فایده» را هم از اخبار عرض کردیم. امّا «کتاب». کتاب جامع جمیع چیزهاست... و جز آل محمد (ص) که با این [کتاب] بوده‌اند... کس دیگر واقف بر علم آن نمی‌شود که... علم الکتاب والله کله عندنا... پس رجوع ما به آل محمد است... حجت ما ایشان هستند. ۲۶

هنری کرین در این باره تصریح می‌کند: «شکی نیست که حکمت الهیه شیخیه متکی به فرمایشات ائمه اطهار است و منحصرأ از پستان اخبار ایشان شیر می‌خورد.» ۲۷ برای دستیابی به مراجع اصلی «قاعده» نزد شیخیه عمده‌ی دو اثر مشخص کارآمدند و در آنهاست که به روشنی می‌توان خاستگاه مفهوم «مقدم در وجود مؤخر در ظهور» را در جهان‌نگری شیخی باز یافت. فصل الخطاب اثر هزار صفحه‌ای حاج محمد کریم خان کرمانی «رکن احد و ناب اشد» ۲۸ شیخیه و کتاب المبین اثر دو هزار صفحه‌ای حاج محمد خان کرمانی (آقای ثانی) که هر دو جامع اخبار، در همه‌ی مسائل تکوین و تشریح هستند دو مرجع معتبر این قاعده بشمار می‌آیند که به لحاظ تفصیل ما را امکان رسیدگی به آنها در این فرصت نیست. مضافاً این که اساساً دشواری بحث از این قاعده در جهان‌شناسی شیخی به بررسی مرجع شناختی آن مربوط نمی‌شود.

آنچه که جستجوگر را در این زمینه با دشواری مواجه می‌سازد در وهله‌ی نخست گستره و تعدد مراجعی است که در آنها به قاعده اشاره رفته و در وهله‌ی دوم تنوع تعبیر و تعمیمی است که از این قاعده بعمل آمده است. در این نوع از مراجع از آن‌جا که «قاعده» اصلی عام و جهان شمول است لزوماً در بیان مراتب وجودی هر چیز با توجه به انحصار و ویژگی عالمش از توحید تا سلسله مراتب پیدایی موجودات، از مشیت تا انسان، از عقل تا ماده، از آسمان تا زمین، از فعل تا فاعل از مؤثر تا اثر، از بسیط تا مرکب، از مطلق تا مقید از وجود تا ماهیت و بالاخره در تمامی اجزاء و ارکان عالم کبیر و عالم صغیر تعمیم داده شده

است. در این جهان شناسی «از برای هر چیزی هشت مرتبه است اول مرتبه فؤاد است، بعد مرتبه عقل اوست، بعد از آن مرتبه روح اوست، بعد از آن مرتبه نفس اوست، بعد مرتبه طبع اوست، بعد مرتبه ماده اوست، بعد مرتبه مثال اوست، بعد مرتبه جسم اوست. و از برای هر خلقی این هشت مرتبه هست.»^{۲۹} بدین ترتیب همچنان که در عالم تکوین مراتب هشتگانه فؤاد، عقل، نفس، طبع، روح، مثال، ماده و جسم وجود دارد در تمامی اجزاء سلاسل متعدد موجودات یعنی در هر یک از اجزاء زنجیره فوق نیز آن مراتب هشتگانه موجود است و در هر یک نیز متناسب عالم هر جزء قاعده تقدم وجودی و تأخر ظهوری حاکم است. همچنان که عالم مشاعر انسانی از فؤاد تا مراتب مختلف مثال و حس از سیطره حاکمیت این قاعده فارغ نیست. جهان معادن و عالم فعل و فاعل و مؤثر و اثر نیز خالی از عناصر فؤادی، عقلی، نفسی، روحی، طبیعی، مادی و جسمی نیستند و به همین لحاظ قاعده تقدم در وجود و تأخر در ظهور بر هر یک از عوالم جزئی آن زنجیره‌ها نیز جاری است. آنچه که در این میان مهم است این که هوشیارانه عوالم ماقبل و مابعد یا عوالم عالی و دانی را بشناسیم و بدانیم که تحقق این قاعده تنها در ارتباط عوالم متباین که دارای جنس مشترکی نیستند جاری است. هر عالمی از عوالم مختلف بر عالم دیگری که مادون او و لذا متباین با اوست در وجود تقدم دارد و در غیب عالم مادون است و اگر چه «با» او و «از» اوست ولی از لحاظ رتبه وجودی «جز» اوست. هر عالم دانی زمینه تدارکی ظهور عالم عالی و اشرفی است که در سلسله آفرینش غایت امر خلق است و از آن جا که هیچ غایتی بدون اسباب لازمه آن تحقق وجودی نمی یابد، عالم نازل اسباب ظهور آن غایت که عالم عالی و اشرفی است قرار می گیرد. با این که «عالم» او «عالم» آن مرتبه اشرف نیست. بر این اساس

خداوند عالم اول چیزی را که از مرتبه‌های انسان خلقت می فرماید عقل اوست چرا که آن لطیفتر و شریفتر و پاکیزه‌تر مرتبه‌های انسان است و معلوم است که نوری که از چراغ پیدا می شود هر جزو از نور که روشنتر و لطیفتر است نزدیکتر به چراغ است... پس اول آن نور که بهتر است پیدا می شود... و از این است که حکما همه اتفاق دارند که اول چیزی که خدا خلق کرد پیش از همه چیزها عقل است... پس عقل اول چیزی بود که موجود شد از مرتبه‌های انسان و آخر چیزی است که آشکار می شود از مرتبه‌های انسان

زیرا که

عقل چون تنزل کرد، روح پیدا شد و روح نور عقل است، روح تنزل کرد و

نفس شد و نفس تنزل کرد و طبیعت شد و طبیعت تنزل کرد و ماده شد و آن تنزل کرد و مثال شد و مثال تنزل کرد و جسم شد و جسم تنزل کرد و عرش شد و آن تنزل کرد و کرسی شد و آن تنزل کرد و آسمان شمس شد و آن تنزل کرد و آسمان زحل شد و همچنین آسمانی به آسمانی تا آن که آسمان قمر تنزل کرد و آتش شد و آن تنزل کرد و هوا شد و آن تنزل کرد و آب شد و آن تنزل کرد و خاک شد و خاک آخر تنزل‌های عقل است. بعد خطاب به او شد که اقبال کن و اول که بنای رو کردن گذاشت نطفه بود، علقه شد، بعد مضغه شد، بعد استخوان شد بعد گوشت بر او روید، بعد از آن حیات در او دمیده شد و بعداً طفل شد و بیرون آمد و کم کم شعور گرفت و بالاخره رفت تا آن که عقل پیدا کرد و بالغ شد و کم کم ترقی کرد تا به نهایت کمال رسید و عقل در او آشکار شد و عقل شد. پس عقل اول چیزی بود که موجود شد و آخر چیزی است که آشکار می‌شود.^{۳۰}

طبیعی ست پرسیده شود که غایت قصوای تشریحی چنین زنجیره‌ای از خلق تکوینی در باور شیخیه کدام است؟ از آن‌جا که هرچه در اول موجود می‌شود باید در آخر ظهور کند و آنچه در اول وجود یافته اشرف و غایت خلق است در این صورت

پیغمبر اشرف خلق خداست. پس چون اشرف خلق خدا شد بایستد اول موجودی باشد از موجودات. و وقتی باید بیاید که عالم مستعد ظهور آن بزرگوار باشد. چنان که روح در تن ظاهر نمی‌شود مگر بعد از آن که همه تن درست شده باشد.^{۳۱}

باید توجه داشت که این نتیجه، خود مقدمه نتیجه جوهری‌تری است که به امام‌شناسی شیخیه مربوط می‌شود. هنری کرین توضیح می‌دهد: در حکمت شیخیه

امام‌شناسی بمنزله سنگ بنا و اساس مطلب جلوه می‌کند. زیرا اندیشه امام‌شناسی و درک معرفت امام مقدم بر هر چیز بر این محور دور می‌زند که «چهارده معصوم» به هیأت خود عالم امکان را پر کرده‌اند و در چیزی از هستی وجود دارند که از لحاظ وجودی و حقیقت وجود بر ظهور مجازی اشخاصشان در این دنیا مقدم است.^{۳۲}

اما این هنوز تمامی چهارچوب قاعده نیست. رویه منطقی جستجو حکم می‌کند که این نوشته را با ترسیم کلی — و نه جامع — قاعده به آن معنی که جهان‌شناسی شیخیه بکار گرفته است پایان آورم.

در معنی تقدّم در وجود و تأخر در ظهور باید دانست که مقصود از تقدّم و تأخر، تقدّم و تأخر رتبی است نه زمانی، پس «وقت» مقدم غیر «وقت» مؤخر نیست و «مقدم» غیر «مؤخر» نیست و «وجود» غیر «ظهور» نیست. زیرا که اگر هر یک از اینها شیء مستقل و دارای زمان مخصوص به خود بودند در آن صورت شیء ممتاز بشمار می آمدند قبل از ظهور خود، و اگر قبل از ظهور خود موجود و ممتاز بودند در آن صورت نیازی به این ظهور نداشتند.^{۳۳}

هر چیزی در هر مقامی از عالم غیب که هست وقتی بخواهد به عالم دیگری که زیر پای اوست پا بگذارد بتدریج پا می گذارد. پس هر مرتبه ای که متصل است به عالم بالا اول بروز می کند بعد مرتبه ای که بالاتر از آن است بروز می کند. و این مسأله ربطی به اثر و مؤثر و مطلق و مقید ندارد. نوع، نوع تکمیل است. تمام حرکات ارادیه که در بدن است جمیعش را روح می کند پس روح القاء می کند مثال خود را در بدن. حالا از آن باب که از این عضو جاری می کند فعل خود را پس معلوم می شود که چشم اختصاصی دارد به این جهت، پس می گویند چشم می بیند. حالا بحسب ظاهر وقتی از عالم غیب چیزی آمد و از بدن جاری شد می توان به بدن نسبت داد. چنان که به روح هم می توان نسبت داد. اما بیشتر مردم حقیقت و تحقق مطلب را دست نیاورده اند. یک دفعه نسبت را به روح می دهیم و می گویم اثر روح است که القاء کرده است مثال خود را در این بدن. یک دفعه می گویم چشم می بیند، گوش می شنود، بینی بومی فهمد، شامه طعم می فهمد، لامسه گرمی و سردی می فهمد. مردمی که اهل حکمت نیستند مسأله را به آن طوری که هست نمی فهمند. خواستند بیان حقیقت اشیاء را بکنند، گفتند جماد آن شیء است که نمو در آن نباشد. نبات آن است که علاوه بر جمادیت نمو هم داشته باشد، حیوان آن است که جمود را داشته باشد نمو هم داشته باشد، شیء زائدی هم داشته باشد. همچنین انسان آن است که علاوه بر حیات منطقی هم داشته باشد. حالا انسان چیست؟ ابتدا آن جنس اعم که اعلاّی جمیع اجناس است این است که «جسم» بعد جنس دیگری که پست تر است و نوعیتی در آن پیدا می شود و آن «نام» است و بالاخره دایره تنگتر می شود و می گویی «جسم نام حسّاس» بعد «حساس» را حمل بر «نام» می کنی بعد از آن نطق است که آن را حمل بر

همه ما قلبیها می‌کنی. آنها همین را انسان گرفته‌اند و می‌گویند انسان حدی دارد و آن حد چیزیست که منتهی الیه شیء باشد. اما حالا ببینیم آیا «نمو» اثر جسم است یا جسم اثر نامی است بحسب ظاهر نام اثر جسم است. هر موضوعی اشرف از محمول است. موضوع مبتدأست و خبر حمل بر او می‌شود. اما حالا آن جاهایی را که موقع جریان این قاعده است باید پیدا کرد. پس جسم مبتداییست که نام خبر اوست. همان طوری که نحوی آن را مبتدا و خبر می‌گیرد، حکمایشان هم چنان گرفته‌اند، شیخ مرحوم مسأله را برعکس کردند و خلاف اجماع کلّ حکما کردند و گفتند چنین نیست که نبات اثر باشد از برای جماد بلکه نبات مؤثر است و جماد اثر اوست و نه این است که حساس خبر باشد برای نامی بلکه حساس مؤثر است نمو اثر اوست و این رمزها را کسی بر نمی‌خورد مگر کسی که درست تعقل کند. این است که گفت «ظاهر در ظهور اظهر از نفس ظهور است» فعل متعلق به اشیاء، رأسی از رؤوس مشیت که متعلق است به چیزی قابل نیست به چیز دیگر تعلق بگیرد. مشیتی که تعلق می‌گیرد به کلی کلی است و مشیتی که تعلق می‌گیرد به جزئی جزئی است، مشیتی که به اعضاء تعلق می‌گیرد عضوی است. نتیجه این که رأسی از رؤوس مشیت که تعلق به چیزی می‌گیرد «ثانی» آن چیز نیست و اگر به این بریب فکر کنید می‌یابید که این جسم «بود» و هنوز نمودن داشت اما آن شیء ای که بعد در این جسم پیدا شد نامی است مشیتی که به این نامی تعلق گرفته غیر از آن مشیتی است که بر جسم تعلق گرفته. پس رأسی از رؤوس مشیت که به جماد تعلق می‌گیرد این صالح نیست برای این که به نبات تعلق بگیرد. حال مشیت مؤثر کل موجودات است بعد ذرات موجودات رأس دارد. مؤثر کل اشیاء مشیت است.

خلق الله الاشیاء بالمشیة و خلق انمشیة بنفسها پس تمام اشیاء آثار این مشیتند.^{۳۴}

عقل اثر مشیت و مؤثر روح است و روح اثر عقل و مؤثر نفس است و نفس اثر روح و مؤثر طبع است و طبع اثر روح و مؤثر جسم است و این روال نزولی آفرینش است. زمانی که این زنجیره روال صعودی می‌گیرد بظاهر مراتب معکوس می‌نماید و حال آن که در حقیقت هر مرتبه اولی در صعود اثر مرتبه مابعدیست زیرا که «هرچه» در وجود مقدم است در ظهور مؤخر است و «آنچه» که در ظهور مقدم است در وجود مؤخر است. والسلام

سالت لیک سیتی، یوتا. ۱۶ اسفند ۱۳۶۹

علی من اتبع الهدی

یادداشتها:

۱ - برای مطالعه نحوه انتقال علم و فلسفه یونان به ایران قبل از اسلام و جهان اسلامی رجوع شود به: هانری کربین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید اسدالله میشری، چاپ امیرکبیر، صص ۲۶ - ۳۷؛ دبلیس اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران؛ دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ دانشگاه تهران؛ تاریخ فلسفه شهرزوری، (نزهة الارواح)، تصحیح و مقدمه دانش پژوه؛ عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب. و همچنین درباره دانش و آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون رجوع شود به مقاله

Franz. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in Islamic World," in *Greek in the Arab World, II*, pp 388-422; F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs The Aristotlian Tradition in Islam*, New York University Press, 1968.

۲ - دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ دانشگاه تهران، صص ۱۵۸.

۳ - برای تفصیل رجوع شود به مرجع شماره ۲ و همچنین به

Richard, Valzer, *Greek Into Arabic*, Harvard University Press, 1962.

۴ - از باب رعایت حق تقدم باید اعتراف کنم که نخستین آشنایی من با نحوه طرح این مفهوم در میان حکمای اوائل اسلامی از طریق تحقیقات استاد فقید سترن دست داد. لذا برای بحث تاریخی و مفصل این مفهوم و انتقال آن در میان مسلمانان اوائل و یهودیان رجوع کنید به

S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Edited by F.W. Zimmermann, Variorum, Reprint, London, 1983, pp. 234-252.

۵ - مرجع شماره ۲، صص ۱۰۳. درباره تفکر فلسفی مستقل یحیی النحوی رجوع کنید به

Richard. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, 1987

و همچنین

Seymour. Feldman, "Philoponus and Metaphysics of Creation," in *A Straight Path Studies in Medieval Philosophy*, pp. 74-85.

۶ - رجوع شود به میکروفیلم شرح فیلوپونوس (یحیی النحوی) تحت عنوان:

Commenjaria in Aristotelem Graecia. XIII, I, PII در کتابخانه دانشگاه پوتا.

Aristotel. *Eudemian Ethics*. Tr. J. Solomon. II/II. 1227b. 18. -v

۸ - دکتر ذبیح الله صفا، مرجع شماره ۲، صص ۵۶ - ۵۸؛ درباره ابن مقفع رجوع کنید به ابن ندیم، کتاب الفهرست، صص ۳۳۷؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، صص ۴۹؛ خوارزمی، مفاتیح العلوم؛ جاحظ بصری، حیوان، ج ۱، صص ۳۸، چاپ قاهره ۱۳۲۳؛ زبدة الصحائف. نسخه ای از منطق تلخیص ابن مقفع در کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارد که نسخه عکسی آن نیز در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران موجود است. نسخه دیگری در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران موجود است که در سال ۱۳۵۰ قمری از روی نسخه مشهد نوشته شده است. رجوع شود به دکتر محمد ابراهیم آیتی؛ مقالات و آراء مربوط به آن. انتشارات دانشگاه تهران، ۹۴۳، صص ۱۳ - ۱۵ و مرجع شماره ۲.

۹ - متن عربی ابن مقفع را ما از مقاله سترن مرجع شماره ۳ نقل کرده ایم و او خود از فورلانی گرفته است. رجوع

شود به

G. Furlani. "Di Una Presunta Versione Araba di Alcuni Scritti di Perfirio edi Aristotele", *Rendiconti della Reale Accademia del Lincei Classe di Sc. Mor. Stor. & Filol*, II (1926) 205-13.

۱۰ - علی بن ربن الطبری، فردوس الحکمة فی الطب، تصحیح دکتر محمد زبیر الصدیقی، ۱۹۲۸، صص ۶ - ۷.

۱۱ - اسحق بن ندیم، کتاب الفهرست، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران،

۱۳۶۶، صص ۳۷۱، ۴۴۶، ۴۹۷.

۱۲- جاحظ، حیوان، ج ۲، ص ۱۴۰.

۱۳- ابن قتیبه، تأویل مختلف الحديث، ص ۶۰.

۱۴- ابن قتیبه، ادب الکاتب، تصحیح و چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ چهارم، ۱۳۸۲/۱۹۶۳.

۱۵- دیده شود پل کراوس. جابربن حیان، قاهره، ۱۹۴۳، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۶ به نقل از سترن مرجع شماره ۳، ص ۲۴۲.

۱۶- ابن مسکویه، طهارة الاعراق: اخلاق و سعادت، ترجمه یکی از بانوان ایرانی، از انتشارات کتابفروشی ثقفی، اصفهان، ۱۳۲۸، صص ۷۴-۷۶.

۱۷- برای اطلاعات تفصیلی درباره نسفی و اسمعیلیه بطور کلی رجوع شود به کتاب بسیار معتبر فرهاد دفتری به نام: *Ismailis: Their History and Doctrins*, Cambridge University Press, 1990 pp 144, 167-168, 234-246؛

مارشال گ. س. هاجسن، فرقه اسمعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ناشر کتابفروشی تهران، تیریز؛ برنارد لوئیس. لویی ماسینیون. ع حمدانی. م. هاجسن، آصف فیضی، ایوانف، اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه دکتر یعقوب آژند. انتشارات مولی.

۱۸- S.M. Stern. "Abul Qasim Al-Busti and his Refutation of Ismailism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Part I & 2, 1961. pp. 14-35.

۱۹- ناصر خسرو بن الحارث القبادیانی البلخی المروری، خوان الاخوان، با مقدمه و حواشی و تراجم اعلام، ح. قویم، انتشارات کتابخانه بارانی، تهران، تیرماه ۱۳۳۸ صص ۶۹؛ همچنین همان کتاب، بسمی و اهتمام دکتر یحیی الخشاب، سنه ۱۳۵۹ هجری، صص ۵۷-۵۸.

۲۰- همان کتاب، قویم، ص ۷۰.

۲۱- امام محمد غزالی، المصنون الصغیر، بروکلیمان، قاهره، ۱۳۰۹، ص ۱۱.

۲۲- رجوع کنید به نسخه دستنویس آکسفورد، URI 499 FOL 128-V به نقل از سترن مرجع شماره ۴ ص ۲۴۹.

۲۳- رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی، معروف به بابارکنا، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، باهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، از انتشارات دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل. تهران ۱۳۵۹، صص ۷۷-۷۸.

۲۴- عزیزالدین نسفی. کتاب الانسان الكامل، تصحیح مورژان موله، تهران، ص ۷۲.

۲۵- سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی، درس در اثبات قاعده کلیه آنچه در وجود مقدم است در ظهور مؤخر است، دروس ربیع المولود، ۱۲۹۷. همدان، درس اول، نسخه خطی متعلق به نگارنده، صص ۲۴-۲۵.

۲۶- سرکار آقای ثانی، حاج محمد خان کرمانی، دروس بنایع الحکمه، ج اول، سنه ۱۲۹۹، چاپ سعادت کرمان، صص ۱۳۴، ۱۳۴، ۴۴۴.

۲۷- هنری کرین، شیخیه، از حکمت الهی شیعه. ترجمه دکتر فریدون بهمنیار، چاپ سعادت کرمان، به نقل از حمید حمید. اندیشه‌های بزرگ فلسفی، از انتشارات شرق، ۲۵۳۶، ص ۵۷۴.

۲۸- این عنوان برای اولین بار توسط آقای دکتر باستانی پاریزی درباره حاج محمد کریم خان کرمانی بکار برده شد. رجوع کنید به. دکتر باستانی پاریزی، حماسه کویر.

۲۹- حاج محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، چاپ پنجم، چاپ سعادت کرمان، ج ۲، ص ۵۸.

۳۰- همان کتاب، صص ۲۶۱-۲۶۳.

۳۱- همان کتاب، صص ۲۶۲-۲۶۴.

۳۲- رجوع کنید به یادداشت ۲۷.

۳۳- سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی، کلیات در حکمت، ترجمه حیدرقلی (امیر) عسکری، نسخه خطی متعلق به نگارنده، ص ۱۳۲.

۳۴- رجوع کنید به یادداشت شماره ۲۵، درس دوم، صص ۹۴-۱۱۰.

درباره یادداشتهای صدرالدین عینی بخارایی

یادآوری:

صدرالدین عینی بخارایی، نویسنده و شاعری ست توانا و خوش قریحه و آگاه و بصیر در علوم اسلامی. وی اواخر قرن نوزدهم در یکی از دهات بخارا زاده شد، به مکتب رفت و سپس مراحل و مراتب مدارس دینی را طی ۱۹ سال به پایان برد و در سلک «ملاّیان کلان» درآمد. با حدوث انقلاب اکتبر روسیه به انقلابیون پیوست و بعد از چند سال رئیس آکادمی علوم تاجیکستان شوروی گردید.

یادداشتهای عینی حکایت زندگی وی و دیگر مردمان بخارا قبل از انقلاب اکتبر است و تنها بخش کوچکی از آن به بعد از انقلاب اختصاص دارد. یادداشتهای عینی که بیش از یک هزار صفحه است و به مقدمه جامع سعیدی سیرجانی نیز آراسته است در حقیقت زندگینامه مردم فلات مرکزی است. مردمی که عمری را زیر شلاق امیران و دستار فقیهان سر کرده اند. از این که بگذریم یادداشتهای جامع شناسی پهنه بزرگی از فلات است که به زبان شیرین فارسی تاجیکی روایت شده است. دفتر زندگی پرفراز و نشیب عینی ۳۴ سال بعد از انقلاب روسیه یعنی ۱۹۵۱ بسته می شود. گفتمش پوشیده خوشتر سَر یار خود تو در ضمن حکایت گوشدار

نعمت دوران نقاهت، غنیمت دوباره خوانی کتاب ارزشمند یادداشتهای صدرالدین عینی را که بکوشش پر برکت سعیدی سیرجانی بطبع رسیده است نصیب شد. کتاب

مذکور که به مقدمه پر مغز، ظریف و پاکیزه ایشان آراسته است در سال ۱۳۶۲ در تهران، بوسیله انتشارات آگاه طبع و توزیع شده است. در این مختصر نه قصد بر معرفی نویسنده یادداشتهاست و نه بانی چاپ آن، که هر دو صدبار آعرّف از معرفند. قصد تذکار چند نکته درباره کتاب است نه بعنوان تکمله بر مقدمه جامع آن که آنچه باید از یادداشتها گفته شود در مقدمه آمده است. پس منظور اصلی بیان الکن آموخته‌هایی است از این مجموعه به امید آن که شاید مفید فایده برای خواننده‌ای شود و حکایت چنین است:

نگارنده این سطور سالی ست چند، گنده شده از «دیار حبیب» و فرو افتاده در «بلاد غریب»، کار عمده‌اش چشم به راهی رسیدن کتاب، مجله، و صد البته نه روزنامه از دیار آشناست. شش سال پیش، صبحگاهان، در این غربت که آسمانش همچون حال و هوای غریب همیشه تیره است زنگ در آلونک ما، بصدا درآمد. البته در ناگوشده می‌دانی که «پستچی» ست و نه «پاسدار». و بعد دریافت غنیمتی که این بار یادداشتهای عینی بود که به لطف منسوبی عزیز راهی شده بود.

نخستین بار یادداشتهای صدرالدین عینی را در سال ۱۳۶۳ خواندم و تا پایان آن معتکف آلونک تنگ و تاریکمان بودم. بار دوم یکی دو ماه پیش و این بار دلچسبتر از بار پیش، گاه صفحه‌ای را چند بار مرور می‌کردم. محتوای غنی و پر معنی و نظم فکری و گویش زیبای تاجیکی آن دل‌کندن از کتاب را دشوار می‌کند.

زبان یادداشتها زبان بی‌هقی است — اگر نه به انسجام آن که هیچ کس در آن مرتبت نیست — اما به شیرینی آن. صدرالدین عینی به فارسی تاجیکی «گپ» می‌زند و می‌نگارد. زادبومش بخاراست که در روزگاران کودکی او یعنی اوایل قرن بیستم امیرنشین بود نیمه‌مستقل که بر آن امیران با همدستی فقیهان حکم می‌راندند. بنابراین اگر آدم بخت برگشته‌ای در آن دوران و بدان دیاران نطفه‌اش بسته می‌شد دیگر از خشت تا خشت تحت سلطه و سیطره این جباران بود. عینی در خشت اول، بدان روزگار افتاد و خشت دوم را به دورانی بر وی نهادند که ۳۴ سال از انقلاب روسیه گذشته بود. بدین دوران که عینی روستازاده‌ای فقیر به مرتبه و ریاست آکادمی علوم تاجیکستان شوروی رسیده، و به تعبیری از حفیض ذلت به اوج عزت برآمده است، دیگر امیرش استالین و فقیرش ژدانف است. راه و رسم چگونه زیستن و اندیشیدن بوسیله حضرت اولی ترسیم می‌شد و چگونگی اجرا و ارزشیابی آن در کف با کفایت دومی بود، و چنین مجموعه‌ای می‌بایست صدف را از خزف بازشناسد و راه را از کجراهه ممیز شود. از آواز جنگلهای شستا کوپچ تا نوشتارهای سوژنیتسین و...

باری تقدیر صدرالدین عینی چنین بود که نیمی از عمر را در فقر و فاقه و زیر تازیانه استبدادی کور بگذراند و نیم دیگر را اگر منصبی بود و نانی، اما پر قیچی اندیشیدنی و یژه. با اینهمه از آن جا که استبداد از هر نوع و قماشش اندیشه خوار است و دشمن پرواز آدمی، با طبیعت پر شور عینی جفت و جور نمی شده و به گمانی هم از این روست که او در چهار جلد کتاب خود که قریب هزار صفحه است تنها در «تمه» یادداشتهای از انقلاب اکتبر و تغییرات مطلوب و اثرات آن بر جامعه روسیه یاد کرده و آن جا که عنان در کف مستبدان متجدد افتاده دیگر دم فرو بسته است و به تعبیر ظریف سعیدی سیرجانی ... مرد آزاده نخواسته است در مداحی مسندنشینان کرملین و دستگاه جبار استالین به همان نکبتی آلوده شود که مداحان در بار امیر بخارا آلوده شده بودند، و این پرهیز — در حد خود — کم فضیلتی نیست (یادداشتهای، مقدمه، ص ۳۰).

عینی یادداشتهای را از دید ساکتری زادبوم خود آغاز می کند، نخست قلمرو و اقلیم آن و سپس گروههای قومی و پیشینه آبادی، و آن گاه شیوه معیشت و عُرف و عادت مردم را طراحی می کند. او در تصویر ده ساکتری و دهات دیگر روش تک نگاری monograph را بکار می گیرد و با تیزبینی و نکته سنجی و یژه ای خواننده را همراه خود به اوایل قرن بیستم در دهات بخارا به سیر و گشت می کشد، نه تنها در دهات بخارا که به آبادیهای فلات مرکزی نیز. آن دسته از خوانندگان ایرانی که به احوال روستا و روستانشینی در ایران آشنایی دارند با خواندن یادداشتهای خود را در دهات قاشن و بیرجند و نیشابور خراسان می بینند و از این نیز فراتر در تارپود روابط اجتماعی آبادی نشینهای فلات مرکزی جایی که دست انسان به فرمانش نیست و طبیعت حکمران مطلق است. انسان روستایی این دیار دست خالی ست و چشم بر آسمان. در انتظار بارش، که آب اسطقس کشتگری ست. اگر آسمان رحمتی کند و برکتی، آنهم به موقع و به اندازه، نان خانه فراهم است ورنه همه چیز لنگ است، آن وقت آدمیان آبادی نشین باید به گردآوری محصولات می که بتواند جانشین نان خانه شود برآیند. در این مواقع مثلاً بلوط که میوه فلات است و در چنین طبیعتی جان سخت، کار ساز می شود. آدم روستایی فلات مرکزی، دیده بر آسمان و دل بر زمین دارد و این تازه اول کار است. آن جا که چشمه ساری یا رودی یا منبعی از آب پدیدار شود سر و کله امیر، فقیه و ترکیب آنها یعنی حکومت پیدا می شود. این حال و هوای مشترک همه جماعات آبادی نشین این دیاران است. پس دور نیست وقتی که عینی زادبوم خود و روابط آدمیان آن را با طبیعت و جماعت «بالاسریها»

تصویر می‌کند می‌پنداری که در دهات سیستان و بلوچستان یا دشت و دشتکهای بیجار کردستان و یا نیریز اصطهبانات فارس هستی، نه در اوایل قرن بیستم بل به روزگار ما، که در این جوامع «زمان» لنگان لنگان می‌گذرد و از این روست که این جا و آن جا اگر اندکی گرد زمان را از آن بزدایی اصل با سواد برابر می‌شود و اگر زحمت آن را بر خود هموار نکنیم آشکارا رده‌پاهای آن را می‌بینیم:

کسب اساسی اهالی این دیهه دهقانی بود، بیشترین زمین کم زمین و بی زمین بودند، بیشترین زمینهای ملک این دیهه از میرکانی‌ها در دست دو خانواده بود که آنها را قاضی بچه‌ها و متولیا می‌گفتند. کم زمینها و بی زمینها چاریک کاری، یتیمی [:پادو] و یا به یکان کسب دیگر مشغولی می‌نمودند. بیشترین تاجیکان زمینهای املاک یعنی زمینهای پادشاهی را کشت و کار می‌کردند و بیشترین اورگنجیان «میده بقالی» [:خسره فروشی] داشتند... اداره روحانی این دیهه به دست متولیا بود که آنها از جمله سیرزمینان (زمین‌داران بزرگ) خواجگان میرکانی بود (یادداشتها، ص ۶).

در دیار «فلات» تقسیم آنچه از زمین با چنگ و دندان به دست می‌آید نیز ویژه و منحصر است. تنها امیر، مفتی و محتسب و قاضی نیست که چشم بر خرمن کشتگر بینوا دارد، خوش نشین در فرمان برزگر است و برزگر برای رعیت می‌کارد و رعیت به کدحدا و ارباب سهم می‌دهد:

عویض خواجه دهقان بی‌زمین بود. او در زمین زمین‌دارانی که خود کار نمی‌کردند یا کار کرده نمی‌توانستند، چاریک کاری و به اصطلاح آن وقت کارندگی می‌کرد. عویض خواجه دوپسر خرد داشت، کلانش نظام خواجه نام داشت که او را به خواندن مانده بود و دیگرش همسال من بوده، هنوز از دستش کار نمی‌آمد. خود عویض خواجه آدم سیرگپ (پرگو) و کم کار بود. بیست طناب زمین را که او به کارندگی گرفته بود، تنها همین لطف الله گوپیان کار می‌کرد (یادداشتها، ص ۵۵).

در حقیقت لطف الله گوپیان برزگر عویض خواجه است، که این دومی خود رعیتی است بی‌زمین اما نسق‌دار، که از بابت کاری که برزگرش انجام می‌دهد چیزی حدود یک دهم محصول را به او می‌دهد.

صدرالدین عینی که در تارپود فضای مصیبت بار کار دهقانی بارآمده است،

ریزه کاریهای آن را چون کف دست می شناسد. همه آدمهایی که عینی در مورد آنها می نویسد یا ده نشینان بسته به آب و زمین هستند و یا کسانی که در طلب روزی روی به شهر و شهرکهای آورده اند که از بهم پیوسته شدن همین روستاها پدید آمده اند، در حقیقت روستاهای فربه شده، نه شهر به معنای متعارف آن و کارکردهایش. آدمهای گریخته از روستاها و پناه گرفته در این به اصطلاح شهر و شهرکها نیز سیه روزند، کار شرایط انجام آن رمق آنها را کشیده است:

پیشهٔ مخدوم محمدی، شاهی بافی [پارچه بافی] بود که در یکی از کارخانه های شاهی بافان جو بار خلیفه کاری [کارگری] می کرد. از بس که دکانهای شاهی بافان تاریک سیرنم [نمناک] بوده، بافنده در وقت کار تا میان در درون چاهچه می نشست، این شرایط به تندرستی شاهی بافان بی تأثیر نمی ماند. مخدوم محمدی هم که از بچگی در این کسب کار کرده است، احوالش همیشه پژمرده، رنگش کنده [رنگ پریده] و مانند بیماران سلی بی درمان می نمود. مزد کار این کسب هم کارگران را با سیری و پری تأمین نمی کرد. می بایست خلیفه [کارگر] هر هفته به مقدار معین مال بی عیب بر آورده دهد و در بدل آن در آخر هفته سهم کار [مزد کار] ناچیزی گیرد. کارگران بافنده که در کارخانه کسی کار کنند، مانند کارگران کسبهای دیگر یک هفته شب و روز کار می کردند، خوابشان هم در همان کارخانه می شد. فقط روز پنجشنبه ساعت ۱۲ روز، از کار آزاد شده به خانه هاشان و به سیر کشت می رفتند و جمعه در سر شام باید به کارخانه حاضر شده کار سر می کردند (یادداشتها، ص ۴۱۰).

خجست «فلات» زهدان پرورش کین و مهر است، یک جا بر سر درهمی یامشتی آب، آتشی بر می خیزد که خرد و کلان را می سوزاند و جای دیگر محرابی از مهر که آدمیان این دیار به پشتوانهٔ پشت و همپشتی در قربانی شدن بر یکدیگر سبقت می گیرند. در «فلات» خویشی و خویشاوندی ضامن زیستن است و نظامهای تعاون و همیاری که از میان چنین شبکه هایی رویده است، فرد را به جمع بدل می کند و از این راه جمع خاطر فراهم می آورد:

در وقتی که ما به ساکتی آمدم، پدرم به مادرم تعیین کرده بود که هر چیزی که پزد، به عمکش [عمو] عبدالله خواجه — از وی یک کاسه دهد و به من تعیین کرد که هر وقت طعام او را من برآورده دهم، همیشه از

آفتابه اش خبردار باشم؛ اگر خالی باشد پر کرده برده مانم... او قد بلند، بدن لاغر، چهره گندمگون، ریش میانه نه آن قدر سفید — با وجود این که خود ۹۰ ساله بود (یادداشتها، ص ۴۹).

عبدالله خواجه، از کارمانده‌ای ۹۰ ساله بود. تنها، اما نه به گونه‌ی تنهایی انسان غربی. تنهایی او با هاله‌ای از یاور و شبکه‌ای عظیم پرمی شد. کمک به عبدالله خواجه رایگان نبود، پاسخ آن کولیبار تجربه‌ای ۹۰ ساله بود که به جای ابزار امروز کارکرد داشت. به آسمان می‌نگریست و فصل و هوا را سبک سنگین می‌کرد آن‌گاه سیاست کشت و کار را رهنمود می‌شد. کاری که فقط از او و همسن و سالانش برمی‌آمد. «آق سقل» یا «ریش سفید» صفت و اسم بی‌مسمی نیست. حامل تجربه‌ای است که مختص این دیار است و انتظار برانگیز. چه، آن‌گاه که خطا و لغزشی در تشخیص این مُجَرَّبان روی دهد و لوله‌ای در جامعه می‌افتد که اینان ریشها را نه در سرد و گرم روزگار که در آسیا و به آرد سفید کرده‌اند.

آخر همه امید مایه این آدمیان در زمین به همین تجربه‌ها بسته است، رو ییدن و بارور شدن گندم دیم و آن‌گاه نان خانه، هر چند فرمانروای اصلی در آسمان است که: «تقدیر چو سابق است تدبیر چه سود».

باری، صدرالدین عینی در این فضا رشد می‌کند، او با طعم کار دهقانی از خردسالی آشناست و در کنار آن به یمن «سوادناکی» [: با سواد] پدر او نیز به مکتب می‌رود و هنگامی که آن را به پایان می‌برد از نتایج آن چنین یاد می‌کند:
در همه آن درسخوانیها تنها دو چیز به من خوب تأثیر کرده بود. یکی از اینها «حساب ابجد» بود... دوم از خواندن شعرهای تاجیکی ذوق می‌گرفتم... و ذوقم بالا می‌رفت (یادداشتها، ص ۸۲).

عینی بعد از مکتب دیگر هوایی درس و مشق بود، هوایی «سوادناک» شدن و این کار میسر نبود، مگر با رفتن به بخارا و طلبگی در حوزه‌های مذهبی که به قول سعیدی سیرجانی این مدارس:

... در قبضه قدرت مفتیان موقوفه‌خواری است که دست نشانده قاضی کلان‌اند و قاضی کلان برکشیده امیر بخارا. پیداست که زین میان چه برخواهد خاست (یادداشتها، مقدمه، ص ۳۴).

عینی بی آن که کورسویی از امید را فرار داشته باشد، دل به بخارا سپرده است و سر در سودای طلبگی این مدارس دارد که ناگاه حادثه‌ای رهگشا می‌شود.

دیدار مادر بزرگ که تنها یادگار پدر و مادر از دست رفته است در آبادی مجاور، وی را در راه شریف جان مخدوم بزرگ‌زاده‌ای نیک‌فلس و دانا قرار می‌دهد. مخدوم جان، ساکن بخارا است که با همراهان خُرد و کلان میهمان این آبادی است. برادر بزرگ عینی که یکی از خدمتکاران است عینی را نیز به کمک می‌گیرد:

من در روی صفه [:سکو] به سماور جوشانی مشغول شدم. من سماور را جوشانده تیار [:آماده] نگاه می‌داشتم. چای درکاری [:لازم] را دم کرده، می‌دادم و دیگران آن چای‌نک‌ها [:قورپها] را به مهمانخانه برده می‌دادند (یادداشتها، ص ۱۵۲).

پسر یکی از مدعوین مصاحبت با عینی را بر گفتگوی بزرگان در مهمانخانه ترجیح می‌دهد. این دو از درس و مکتب شروع می‌کنند و سرانجام برای اثبات برتری سوادشان کار به مشاعره می‌کشد. عینی بر حریف چیره می‌شود اما طرف مغلوب شکست را نمی‌پذیرد. حکمیت و حل این اختلاف به پیشنهاد یکی از مهمانان به نظر شریف جان مخدوم موکول می‌شود. مخدوم جان، حکم بر حقانیت عینی می‌دهد و می‌خواهد تا وی را به حضورش آورند:

... مخدوم جان تو را جیغ می‌زند [:صدا می‌کند]. زودتر رو. اما من نرفتم. من به پیش یک آدم کلان‌زادهٔ شهری که همه او را حرمت می‌کنند خدمتکارانش هم لباس آزادهٔ شهری دارند، با لباس دریدهٔ چرکین صحرايي چگونه رفته می‌توانستم؟ بعد از دو دقیقه اکه‌ام [:بـرادرم] از مهمانخانه برآمده مرا جیغ زده: شرم نکن بیا، امر، مقدم بر آداب است. من رفته به خانه درآمده در پایگه [:درگاه] راست ایستاده سلام دادم. خانه از آدم پر بود... در پیشگاه مهمانخانه یک جوان سفید روی خرمایی موتخمیناً ۲۵ ساله می‌نشست. معلوم بود که آن کس شریف جان مخدوم است. شریف جان مخدوم به من با دقت نگاه کرده پرسید، نامت چیست؟
— صدرالدین. من جواب دادم.

— بسیار خوب، با عبدالواحد تو بیت بُرک [:مشاعره] کردی؟

من با علامت آری سر جنباندم، اما صدا نه برآوردم.

— گپ تو درست است، ... و علاوه نمود: تو برای به بخارا رفته خواندن

خواهش نداری؟

من سر خم کردم، چیزی نگفتم. اما برای نعمت خواندن محروم شدنم،

دلم و یران شد و در چشمانم آب چرخ زد.

— ... این را خواندن در کار است. بچه قابلیت ناک می نماید. محمد دانای ما را (اشاره به عبدالواحد) در بیت بُرک بند کردن کار آسان نبود (یادداشتها، ص ص ۱۵۴، ۱۵۵).

به یمن این گفت و بشود و به همت شریف جان مخدوم دروازه های بخارا به روی عینی گشوده می شود. و کار طلبگی در مدارس مذهبی که تنها زمینه های آموزش بود آغاز می گردد.

اکنون عینی پای در شهر دارد، «بخارای شریف». شهر «شریعت» که بدین صفت شهره فلات است و تا چشم کار می کند مدرسه و حوزه های دینی برای تربیت آدمهایی که رابطه خدا و انسان را در آسمان تنظیم کنند. و در کنار دیگر شلاق امیران برای ضبط و ربط دادن رابطه آدمها در زمین. اولی تدارک نیکبختی آدمیان را بدان جهان می دید و دومی در این جهان و هر دو سخت بهم پیوسته.

عینی برنامه مدارس دینی بخارا را چنین توصیف می کند:

در مدرسه های بخارا اساساً علمهای زیرین می گذشت. صرف و نحو زبان عربی، منطق، عقاید اسلامی [: علم کلام]، حکمت [: حکمت طبیعی و الهی]، فقه اسلامی (طهارت، نماز، روزه، جنازه، مسأله های حج، زکات، خرید و فروش غلام داری، غلام آزاد کنی، زن گیری و زن سردهی [: طلاق گفتن] و مانند اینها که در عملیات دین یا این که در معاملات جمعیت عائد است) (یادداشتها، ص ۱۶۳).

او ۱۹ سال، با فراز و نشیب در این حوزه ها عمر سر کرد و برنامه ای را پس برنامه ای به پایان برد. از بیماریها گرفته تا بیخانمانیها جان به در کرد تا به مقام «ملایی کلان» دست یافت. اما ناگفته نگذاریم که او از نخستین روزهای حضور در شهر و دیدن زشتیهای آن، شکی در جانش جوانه می زند، اندک اندک رشد می کند و سرانجام به یقینی مبدل می شود که آتشی ست به خرمن همه آرزوها و باورهایش. او با این که در جمع ملاهاست، با آنها در نمی آمیزد و از ستم امیران نیز دل خون است. سراسر یادداشتها آکنده از تصویر کردار پلید این دو جماعت است. از «نکاح دختر نه ساله» با یکی از این ملاها و سرانجام شوم و غم انگیز آن تا سنگسار کردن عرابه کش [: گاریچی] بینوا به گناه درخواست کرایه گاری اش از این مردان خدا! و بشنوید فرازهایی از این حکایات را که مُشت در این جا حتی نمونه کوچک این خروارها پلیدی نیست:

در مدرسهٔ عالمجان ملا عبدالفتاح نام یک ملای کولابی مؤذن بوده... او تخمیناً ۴۰ ساله باشد... بعد از چند سال استقامت [اقامت] بخارا ساده دلی عبدالفتاح تماماً برهم خورده و حتی فریبگر [فریبکار] شده باشد، خسیسی اش بر هم نخورده و حتی به درجهٔ اسکیتی [لثامت] رسیده است. او پولهای از مؤذنی درآمد شده را به بقالان می‌ده [خرده فروش] با فائده به قرض داده صاحب چندین هزار تنگه [واحد پول بخارا] پول گردیده است... عبدالفتاح که داراییش به یک مبلغ کلان رسیده بود، خواست که زن گیرد. او به هر دختر که کس می‌فرستاد، صاحبان آن دختر مهر کلان می‌پرسیدند [می‌خواستند] که به داماد شوندهٔ خسیس نرخ آن دختر گرانی کرده باز در پی دختر دیگر می‌افتاد. در این میان بخت عبدالفتاح گشاده شد کسی دختر ۹ ساله اش را به بدّل هزار تنگه به او تکلیف کرد (یادداشتها، صص ۳۷۹-۳۸۲).

فقر جانسوز معصوم خان (پدر طفل نه ساله) با آزمندی تن ملا عبدالفتاح به هم درمی‌آمیزد و این نکاح نامیمون سر می‌گیرد. اما طبیعت که در فرمان این آرزو نیاز نیست، دختر معصوم را به جای بستر این هیولای طماع، به دامان مادر می‌کشد. پافشاری عموهای دختر در منصرف کردن برادرشان از این تصمیم نیز کارگر نمی‌افتد. پاسخ پدر دختر چنین است:

من کاری که مخالف شریعت باشد نکرده‌ام، مادام که شریعت به شوهر دادن دختر نه ساله را رخصت داده است من می‌دهم. این دختر من است نه دختر شما یان... (یادداشتها، صص ۳۸۲).

اکنون خانه یا به قول تاجیکان «حولی» معصوم خان میدان کارزاری هول انگیز است. پیکار امتناع دخترک خردسال از رها کردن آغوش مادر، انتظار کام‌گیری ملا عبدالفتاح و فقر و تهیدستی معصوم خان پدر دخترک معصوم، که ناگاه آخرین حربه بوسیلهٔ عبدالفتاح از نیام کشیده می‌شود. او به تهدید بانگ بر می‌دارد که یا پول و مخارج عروسی را پس بدهید و یا دخترتان را به تمکین تأدیب کنید:

من امشب مسأله را به پیش پدر عروس قطعی ماندم، به او گفتم که یا دخترش را راضی کند که به من سر فرو آرد و یا این که هزار تنگه مرا باخرجات طوی [جشن عروسی] برگشته دهد که من از دعوی زن‌داری گذرم (یادداشتها، صص ۳۸۲).

تهدید ملا عبدالفتاح کارساز می‌شود. فقر و تنگدستی معصوم خان «چشم اسفندیار» است. پس، پدر دختر پاسخ می‌دهد که: «یک شب دیگر صبر کنید» آن‌گاه شبانه، وقت خواب به خانه من چهار دانه میخ چوبین را با تیشه آورده در چارگوشه جای خواب [درختخواب] به زمین زد و دست و پای دخترش را با چار رویمال [ریسمان] به چار میخ بسته به دست من سپرد... انه [باری] با همین تدبیر پدرش، کام دل حاصل کردم. دختر هم بعد از ساعتی خاموش ماند. همان روز ساعت دوازده، معصوم خان به مدرسه آمده اهالی مدرسه را به حولی [خانه] خودشان به جنازه خیر کرد. دخترچه دلکف [زهرة ترک] شده مرده بوده است (یادداشتها، ص ۳۸۳).

دختر بچه ۹ ساله مرده بود اما جهل و جنایت همچنان بر پای بود. دیروز روز او بود و امروز نوبت گاریچی عیالمندی که به گناه مطالبه حشش از چند ملا، محکمه شرع طوق تکفیر و ارتداد بر گردنش انداخت و حکم بر سنگسارش دادند. برای اجرای حکم، وی را به شتری می‌نشانند و با ریسمانهای سخت دست و پای وی را به جهاز شتر می‌بندند و سنگ پرانی را آغاز می‌کنند:

گل قربان، مهار شتر را در دست گرفت. اولین سنگ را جنبل مخدوم به طرف عرابه کش [گاریچی] انداخته، اولین دشنام بالاخانه‌دار [دشنام آبدار] را او به طرز «مکافات» گرفت، بعد از آن چار نفر ملای دعوآگر [ملاهای شاکی] هم یک یک سنگ انداخته، مکافات مناسب خود را یافتند.

بعد از آن قاضی کلان یک سنگ زد که به عرابه کش نرسید... بعد از آن قوشبیگی [فرمانده داروغه‌ها]، رئیس کلان و میر شب هم سنگ انداخته هر یک به مکافاتی سرفراز گردیدند. بعد از آن «ارکان دولت» امر فرمودند که گنهکار را از ارگ فرا آورد. به کوچه‌های شهر گردانند، تا که مسلمانان سنگ انداخته به ثواب داخل شوند... سنگ زنی دوام می‌کرد... میدان از آدم پر شد. لیکن هیچ کدام آنها به طرف عرابه کش سنگ هوا ندادند و افسوس خوران نگاه کرده می‌ایستادند... از بین تماشاچیان تنها بیست و پنج نفر ملا بچه دیوانه مانده بودند که یکی از آنها مؤذن مدرسه حاجی زاهد بود، به سنگ پرانی اشتراک داشتند... خواه جلاخان امیری باشند، خواه آن ملا بچه‌های دیوانه این کار وحشیانه را چنان با شوق و ذوق

اجرا کردند که گویا شکار می کرده باشند... در عرابه کش، دیگر اثر حیات نمانده بود. در سر و صورت وی نه گوش و بینی می نمود و نه دهان و چشم و ابروی و پیشانی، همه این اعضاهای او در زیر سنگهای بیداد کفیده [شکسته] پاشخورده [پاشیده شده] بر باد رفته بودند. استخوانهای سر از چند جای کفیده اش از بین پوست کوفته و پاره گردیده به شکل چوب کدوی شکسته به خون آغشته می نمودند. اما سنگ زنی همچنان دوام می کرد (یادداشتها، صص ۶۲۴ - ۶۲۵).

با مشاهده این صحنه ها شک عینی آتشی می شود بر دفتر و دستک درس و مدرسه و دزدگی از قیل و قال آن

حاصل تحصیل ۱۹ ساله طلبه مدرسه های بخارا از درسهای رسمی هیچ نبود (یادداشتها، صص ۱۶۷).

حالا چند سالی ست که قرن بیستم متولد شده است. دنیای پیرامون بخارا و عینی در تحول است. نسیم تغییرات اجتماعی از شمال و غرب، زادبوم عینی، بخارا را نوازش می کند. روسیه در تب و تاب برکندن تزارهاست که در ایران به یمن انقلاب مشروطه، قانون فرمانروا می شود. دیگر در همسایه دیوار به دیوار بخارا، جایی که تاجیکان می توانستند صدای مؤذنه های نیشابوریان را بشنوند و گلدسته های مساجد آن را ببینند، سرنوشت مردم در دست مستبدان و متشرعان نیست، در کف قانون است. انگ ارتداد و تکفیر، و اتهام قرمطی و رافضی رنگ باخته است. احکام ناسخ و منسوخ دادگاههای شرعی از میان برخاسته است.

فضای متحول دنیای درونی بخارا همراه با ظلم فزاینده، راهی دیگر فراروی عینی قرار می دهد.

او بیش از هر چیز به خواب تاریخی جامعه و به ناآگاهی مردم می اندیشد. تداوم و پشتوانه این نابسامانی را نیز در شلاق امیران و دستار فقیهان می بیند. آموزش جدید پادزهر این طلسم است. باید از این جا شروع کرد. پس دست به کار می شود.

گامهای نخستین را با احتیاط بر می دارد زیرا هوشیار است که دست در کار خطیری برده است:

ما با میرزا عبدالواحد یک الفبا ترتیب دادیم، به قیاس درسهایی که در مکتب تاتاری برای «تاجیک بچگان» ترجمه کرده بودم، خودم یک کتاب

قرآءت ترتیب دادم... درست است که با خواهش آن زمان در آن کتاب چیزهای دینی هم بود. اما هرچه باشد یک چیز نو بود (یادداشتها، ص ۸۰۲).

با همه این تدابیر دست عینی رومی شود، فقهای حریف به شامه تاریخی درمی‌یابند که شیشه عمر، در دست کسی ست که خود در سلک آنها بوده و با همه شگردها آشناست. پس کمر به بستن مکتبخانه جدید دارند:

... در وقت امتحان نمونگی، ملاهای کلان اغوا برداشته به مقابل مکتب ما خيستند [جمع شدند] و روایت کردند که این مکتب، بچگان را کافر می‌کند و به امیر مراجعه کرده مکتب را ببنداندند. ملاها و آدمان امیر به این قناعت نکرده با «تپله کوچگی» [بلوایی در کوچه] خواستند که میرزا عبدالواحد را زده کنند. او مجبور شد که چندی از بخارا گریخته به قرشی رفته است. من هم یک چند روز روی پنهان کردم (یادداشتها، ص ۸۰۲).

از یاد نبریم که دیروز آن سوی «فلات» نوبت میرزا حسن رشديه پایه گذار مدارس نوین در ایران بود که مرتدش خواندند و تکفیرش کردند و مدرسه اش را به آتش کشیدند و امروز نوبت عینی در این گوشه فلات است.

اما، عینی عزم جزم در دگرگون کردن آموزش و پرورش «تاجیک بچگان» دارد. او اینک ایمان و امیدش را بکار گرفته است تا با هم نظران انگشت شمار دیگر تن به طوفان مخاطره دهد:

برای اصلاح کردن مکتب و مدرسه یک جمعیت مخفی تشکیل کردیم. نام این جمعیت را هم «تربیه اطفال» نهادیم و بواسطه این جمعیت مکتبهای مخفی گشادیم (یادداشتها، ص ۸۰۲).

اکنون نخستین کانونهای آموزش جدید در بخارا شکل گرفته است. عینی و یاران، از این نیز فراتر می‌روند، دانش آموختگان این کانونها را برای آموزش عالی به خارج بخارا می‌فرستند.

طلبه‌های در این مکتب سواد برآورده را، «جمعیت»، به اور و نبوغ، قران، اوفای، قریم، و ترکیه به خواندن فرستادن گرفت. فرزندان کسانی که پدرشان آسوده حال [مرفه] بودند با خرج پدرشان می‌رفتند... بچگان فقیر باشند، با خرج «جمعیت» می‌رفتند (یادداشتها، ص ۸۰۲).

در آغاز جنگ جهانی اول شمار این مدارس مخفی و غیر رسمی به ۶ واحد رسیده

است. در کنار این مدارس، برای بزرگسالان که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند، واحدهایی بدین منظور نیز برپا کردند.

کارپیش می‌رفت و نهضتی از آموزش جدید، آموختن برای زیستن پای گرفته بود. تهدید و تحیبب امیر و فقیه نیز در متوقف کردن آن راه به جایی نمی‌برد. بهانه‌ای لازم بود تا مسببان اصلی این فتنه به مکافات برسند. یافتن آن دشوار نبود، نمایشی کوچک بهانه‌ای بزرگ به دست می‌دهد تا بانگ «واشریعتا» به آسمان خیزد و سپس ملایان در پیش و جماعتی به دنبال و در کنار آنها داروغه‌های امیر به ریشه کن کردن این مراکز فساد! و بانیان آن برخیزند.

نام عینی در رأس سیاههٔ دشمنان شریعت است:

شب شد. من در تاریکی از مدرسه برآمده به خانهٔ یکی از دوستانم که پسران او به من شاگرد بودند رفتم و از او احوال پرسیدم. او گفت: من به ملاها همراه شده به ارگ برآمدم، برای دستگیر کردن، جزا دادن، یک رویخط کردند [صورت برداری] در اول آن رویخط نام شماست (یادداشتها، ص ۸۱۷).

پگاه آن روز عینی به بند کشیده می‌شود. اما تا رسیدن به زندان، زیر ضربات چوب و چماق دیگر رمقی در تن ندارد. با اینهمه، مکافات نهایی در پیش است. تعزیر، هفتاد و پنج ضربه شلاق در ملاء عام.

... من و میرزا نصرالله را از حبسخانه برآوردند. از دالان ارگ تا دروازهٔ ورودی تخته پل با علمداران امیر و ملایان کلان پر بود. قوشببگی با لباسهای رسمی به بالای آستانهٔ دروازهٔ ارگ راست می‌استاد و در دستش یک خط بود. او با دیدن من به خط یک چشم انداخت و به علمداران نگاه کرد

— عینی همین است؟ گفته پرسید.

— عینی همین است، گویان همه ملاها و علمداران فریاد برآوردند. اما از قطار آدمان یک آواز برآمد. صاحب آواز می‌گفت:

— این عینی نیست.

من بطرف آواز دهنده نگاه کردم. این یکی از «دوتارا» نوازان بخارا بود (یادداشتها، ص ص ۸۱۹ - ۸۲۰).

او به نجات عینی برخاسته بود.

یادداشت‌های عینی دایرة المعارف رویدادها و زندگینامه آدمیانی ست که از خشت تا خشت زیرستم زیسته‌اند اما بدان خونکرده‌اند، سرگذشت انسان فلات، سرگذشت ما.

پاریس، پائیز ۱۹۹۱

سخنی دربارهٔ ادبیات معاصر دری در افغانستان

درسه بخش

(۱)

این مقاله کوتاه که در آن، ادبیات داستانی و بعضاً شعر معاصر دری افغانستان مورد بررسی قرار گرفته است، بیشتر جنبهٔ معرفی دارد تا یک بررسی عمیق و جامع. و بدین سبب در آن از پرداختن به جزئیات چشم‌پوشی شده و از مباحث تئوریک عمومی ادبیات، تطور دوره‌ها، نقد ادبی و زیبایی‌شناختی آثار، نیز چندان صحبتی بمیان نیامده است. چه طرح این‌گونه موضوعها در این مختصر نمی‌گنجید.

این نکتهٔ مهم نیز باید برای برخی از فارسی‌زبانان روشن شود که بغیر از زبانها و گویشهای کوچک محلی از قبیل اوزبکی و بلوچی و ترکمنی و تاجیکی و هزاره‌ای و...، از بدخشان تا هرات، قندهار تا زرنج، و هندوکش تا هیرمند، مردم افغانستان امروز عموماً به دو زبان اصلی پشتو و دری تکلم می‌کنند که در این مقاله تنها به قسمتهایی از ادبیات معاصر دری پرداخته شده است.

به تقریب می‌توان گفت که دری، زبان کمتر از نیمی از مردم افغانستان است که بیشتر در قسمتهای شرقی و در مجاورت مرزهای ایران ساکنند. گسترش و تحول زبان دری به مراتب بیش از پشتوست اما به ملاحظات سیاسی و اجتماعی، قومی و قبیله‌ای، روی این مسأله چندان تأکیدی نمی‌شود، ولی در همه‌جا روشن است که زبان رسمی و اداری افغانستان امروز، زبان دری است. از آن‌جا که در نوشته‌ها و آثار ادبی و روزنامه‌ها و مجلات، حتی تا سی‌چهل سال پیش، از این زبان با نام «فارسی» یاد می‌شده است، نیز چنین بر می‌آید که از بکار بردن لفظ «دری» به جای زبان «فارسی» در افغانستان،

دیر زمانی نمی‌گذرد.

افغانستان امروز بین سه جریان گستردهٔ ادب و هنر آسیا و اروپا — هند و روسیه و ایران — که هر سه در جای خود گستردگی جهانی نیز داشته‌اند، قرار داشته و دارد. این سه جریان، هر کدام در دوره‌ای و به‌نوعی بر فرهنگ و هنر و ادبیات افغانستان تأثیر گذاشته‌اند. ادب و هنر هندوستان، به دلیل ارتباطات گستردهٔ جنگ و صلح با کشور همسایه در این دو سدهٔ اخیر، کم و بیش هنر و ادبیات افغانستان را تحت تأثیر قرار داده است. بیشتر از هند، این روسیه و سپس اتحاد شوروی ست که از نظر سبک و مکاتب ادبی، بویژه واقع‌گرایی بعد از ۱۹۱۷، بر افغانستان همسایه نیز بی‌تأثیر نبوده است. اما از میان این سه همسایه، ایران، به دلایل اشتراک زبان، فرهنگ، تاریخ و بسیاری وجوه اشتراک دیگر، از هر جهت به افغانستان نزدیکتر بوده است. ادبیات این دو کشور تا نزدیک به دو سدهٔ پیش که افغانستان بصورت امروزی کشوری مستقل نبود، از یک سرچشمه تغذیه می‌شد و از آن‌جا که سرتاسر سرزمینهای محدودهٔ سند و جیحون تا ماوراءالنهر، ماوراء قفقاز و بین‌النهرین، تقریباً یک زبان رسمی و در اغلب موارد حکومت و تاریخی مشترک داشتند، ادب و هنر و تاریخ آنها را بسختی می‌شود از هم جدا کرد. برای نمونه کافی ست به دوره‌های درخشان ادبیات فارسی در عهد سامانیان و غزنویان، در بخش عظیمی از شمال ایران، ماوراءالنهر، تمامی خراسان آن روز تا غزنه و قندهار و بخشی بزرگ از نواحی جنوبی ایران اشاره کنیم که سرزمینهای امروزی افغانستان و ایران برای دوره‌ای نسبتاً طولانی دارای تاریخ و ادبیاتی مشترک بودند.

از انواع هنر و ادبیات، هنر فولکلوریک افغانستان تنها نزد اقوام متعدد ساکن این کشور با هنر مشابه خود در ایران تفاوتی دارد. لیکن اگر زبان فارسی را ملاک قرار دهیم، این دو فرهنگ در بسیاری زمینه‌های هنر فولکلوریک نیز نه تنها مشابه که در اصل واحدند. تصویرهای واقعیت و خیال از طبیعت و زندگی، نمادهای کنایه آمیز و پندآرامیز توأم با تأکیدات و غلوه‌های ویژه کاملاً مشابه و واحد، در همهٔ خطهٔ زبان فارسی حضور دارند. آثار فولکلوریک افغانستان و ایران که از یک زبان و خط و فرهنگ و تاریخ آبیاری شده‌اند، اگرچه در طول سده‌ها و در برخی زمینه‌ها صورت کیفی تا اندازه‌ای متفاوت پیدا کرده‌اند، اما همه دارای منشأ واحد بوده‌اند.

در هنر کلاسیک (مراد کلاسیسیسم اروپای غربی نیست) نیز ایران و افغانستان دارای منشأ و منابع واحدی هستند. تمامی جریانات، مکاتب و اسالیب مختلف هنری که بر پایهٔ سنن دیرینه ایجاد اثر هنری و قواعد کهن زیباشناختی در ادبیات فارسی پدید

آمده، در پس زمینه‌های فرهنگی هر دو سرزمین امروزین ایران و افغانستان یکی ست. آثار تمام شاعران پارسی‌گوی و تذکره‌نویسان و وقایع‌نگاران دوران کلاسیک ادبیات فارسی، تا قرن نوزدهم میلادی در سرزمینهای دور و نزدیک این منطقه، که فارسی، زبان رسمی آنان بوده، زمینه‌ای مشترک و یکسان داشته‌اند. فردوسی، ناصر خسرو، مولانا، سعدی، حافظ، جامی، بیدل، اقبال، و... دیگر شاعران و تمام هنرمندان و متفکرین این سرزمینها، نشانه بارز این اشتراک ادبی در سرتاسر منطقه جنوب غربی آسیا، آسیای میانه تا شبه قاره هند بشمار می‌روند.

تنها تفاوت چشمگیری که در انواع ادبی و دورانهای ادبی این دو سرزمین وجود دارد، در آثار ناشی از تحولات تازه، از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی به بعد است که به دنبال موج نو در ادبیات اروپای معاصر به زبان و فرهنگ فارسی رخنه کرده است. این تحول و جنبش ناشی از مکاتب اروپای معاصر، از اواسط قرن نوزدهم میلادی، با موج تجد طلبی روشنفکران ایرانی از اروپا بازگشته، آرام آرام و در همه زمینه‌های اجتماعی و سیاسی ایران نفوذ کرد.

دلایل متعدد اجتماعی از قبیل سر برداشتن بورژوازی نوپا و رشد سریع ارتباطات، فساد گسترده دستگاه حکومتی، شکستهای پی در پی قوای ایران در شمال از روسیه تزاری، در غرب از عثمانی، در شرق و جنوب از انگلیس، و بسیاری از عوامل دیگر داخلی و خارجی، انقلاب مشروطیت را باعث شد. همراه با انقلاب، تحولات عمیق و ریشه‌داری در همه زمینه‌های اجتماعی و از جمله در هنر و ادبیات نیز بوجود آمد. روزنامه‌های انگشت‌شمار و اغلب دولتی، به ناگهان به تعداد قابل توجهی افزایش یافتند و کتاب و کتابخوانی رشد بی سابقه‌ای یافت. نشر پیچیده و منشیانه در میان گروه کثیر خوانندگان تازه ادبیات، که نه از میان اعوان و انصار حکومتی، بلکه از میان طبقه متوسط مردم پیدا شده بودند، دیگر طرفدارانی نداشت، اینان خریدار هنر و ادبیات تزیینی و دشوار و پیچیده نبودند. زیرا که اسلوب فنی کهنه دیگر بکار نمی‌آمد. زمان، تقاضای تازه‌ای داشت. از میان استبداد عشیره‌ای قاجار، روزه‌ای به دنیای تازه مردم سالاری در آن سوی مرزها باز شده بود و دگرگونی و تحولی که در طی قرون متمادی در اروپا رخ داده بود، می‌بایستی در مدتی کم و از این روزن تازه گشوده شده به جامعه فارسی زبان ایرانی سرریز شود.

محدوده زبان دری در افغانستان که تا آن زمان و مدتی بعد از آن جز به معدودی کتاب و نشریه داخلی، کلیه نیاز خود را در این زمینه از این سوی مرز تأمین می‌کرد، نیز از

این تحول به دور نماند. در عین حال بیداری و تحولی شبیه به آنچه در ایران رخ می‌داد، و به دلایلی مشابه، در جامعه افغانستان نیز در حال تکوین بود. در حول و حوش همین ایام است که محمود طرزی، افغانی تحصیل کرده در ترکیه و متأثر از تحولات تازه در اروپا و ترکیه جوان، به اتفاق تنی چند دیگر، مبارزه‌ای از این دست را در جامعه افغانستان به پیش می‌برند. تحولات ناشی از بیداری فارسی‌زبانان و آشنایی آنان با مدنیت تازه در اروپا، در همه زمینه‌ها و از آن جمله ادبیات و هنر نیز نفوذ می‌کند. داستانسرایی و شعر سنتی با پیدایش فرهنگ تازه و متحول، دگرگون می‌شود و دست‌اندرکاران ادب و هنر به تجربه انواع تازه ادبیات می‌پردازند. اگرچه جنگ کهنه و نو تا سالها پس از این ایام دوام دارد اما ادبیات سنتی که تا آن زمان در تیول طبقه خاصی بود که قدرت یادگیری و خواندن و نوشتن و تحصیل را داشتند، در مقابل ادبیات تازه نفس و قابل دسترس که بیشتر به مسائل ملموس در میان توده‌های وسیعتر مردم می‌پرداخت، کم‌کم رنگ باخت. خواندن و نوشتن دیگر در انحصار گروه خاصی نبود و روز به روز متداولتر می‌شد و طرفداران بیشتری پیدا می‌کرد. دگرگونی‌هایی که در طی چند سده، از رنسانس تا پایان قرن نوزدهم، در فرهنگ جوامع اروپایی، در زمینه‌های فرهنگی رخ داده بود، به دلیل تجددطلبی نسل تازه، تشویق و ترویج غرب و دوستداران غرب، در دوره‌ای کمتر از بیست تا سی سال در محدوده زبانهای فارسی و دری گسترده شد.

مکاتب و اسالیبی که در این دوره کوتاه بیش از هر مکتب دیگری در محدوده این زبانها تقلید و تجربه شد و آثاری از خود بجای گذاشت، ابتدا رمانتیسیم بود که یکی دو دهه طرفداران بسیاری پیدا کرد و به شدت شیوع یافت، و آن گاه واقع‌گرایی بود که هنوز هم در میان فارسی‌زبانان طرفداران و پیروان بسیار دارد. تنها در همین ۲۰ تا ۲۵ سال اخیر است که خط و ربط خاص رمان، داستان کوتاه، و شعر در زبانهای فارسی و دری با پشت سر گذاشتن تأثیرات مستقیم از ادبیات مدرن اروپا، و با گوشه‌چشمی به تحولات تازه در مکاتب امروزی و نو، حال و هوا و ویژگیهای بومی و محلی خود را یافته و کم‌کم دارای اسلوبهای ویژه تاریخی و جغرافیایی خود شده است.

حرکت نوین اجتماعی در جامعه افغانستان تقریباً از زمان روی کار آمدن امیر حبیب‌الله خان آغاز می‌شود. تأسیس اولین مدرسه به نام لیسه (=مدرسه) حبیبیه در سال ۱۹۰۳ و سپس مکتب حریبه و بالاخره نهضتهای تجددخواهی در اطراف این دو مکتب (محمد غبار، ۱۹۸۰) و اولین شماره روزنامه سراج‌الخبار به مدیریت مولوی عبدالرئوف در ۱۹۰۶ (ذیقعه ۱۳۲۳) از نشانه‌های این حرکت نوین در عهد امیر حبیب‌الله خان است. این

دگرگونیا درست همزمان و بعد از انقلاب مشروطیت در ایران صورت می گیرد.

سراج الاخبار بعد از یک شماره توقیف می شود و جمعیت سَری ملی، متشکل از دست اندرکاران این روزنامه و روشنفکران دیگر تشکیل می گردد. این جمعیت ملهم و متأثر از جمعیت مشابه خود در ایران سالهای دوره مشروطیت و قبل از آن، هسته اصلی مشروطیت طلبی در افغانستان را تشکیل می دهد و تا سال ۱۹۰۹ به فعالیت خود ادامه می دهد. جمعیت سَری ملی دارای اصول و مرام سه گانه ای است که تأثیر مستقیم آن را از جمعیت مشابه و نهضت مشروطیت در ایران روشنتر می کند. این سه اصل عبارتند از: ۱- حصول استقلال سیاسی افغانستان؛ ۲- تحکیم قانون و حکومت قانون در کشور؛ و ۳- تحدید قدرت بیحد و حصر شاه.

در سال ۱۹۰۹ تاج محمد بلوچ رئیس این جمعیت و عده ای از اعضای اصلی آن دستگیر، تبعید، زندانی و یا اعدام می شوند. در سال ۱۹۱۱، چند سال پس از انتشار یک شماره و سپس توقیف آن، سراج الاخبار بار دیگر و این بار به مدیریت محمود طرزی منتشر می شود. مطالب سراج الاخبار در این دوره، اغلب از روزنامه های خارجی بود و هنگامی که در دوران جنگ اول انگلیسها ورود این روزنامه ها را از طریق بنادر هند به افغانستان ممنوع کردند، تنها منابع اطلاعاتی سراج الاخبار، روزنامه های ایرانی همچون اختر چاپ استانبول و حبل المتین چاپ کلکته بود که هر دو از حدود یک دهه پیشتر چاپ می شدند. اولین گزارشها درباره ادبیات معاصر و کلاسیک اروپا در این دوره در سراج الاخبار چاپ و منتشر می شود. این نخستین باری است که تجدد طلبی، اندیشه، فرهنگ، و بالاخره ادبیات نوین غربی در افغانستان معرفی می گردد.

محمود طرزی (۱۸۶۵ - ۱۹۳۳) متولد غزنه، ۱۵ ساله بود که پدرش توسط امیر عبدالرحمن خان (۱۸۸۰ - ۱۹۰۱) تبعید شد. طرزی و خانواده اش پس از توقف کوتاهی در کراچی و بعد بغداد، بالاخره در دمشق، مرکز روشنفکری امپراطوری عثمانی ساکن شدند. طرزی جوان به زودی دوزبان عربی و ترکی را آموخت و در هر دو زبان شروع به مطالعه کرد. سپس به زبانهای آلمانی، فرانسوی، و انگلیسی در حد ترجمه تسلط پیدا کرد و دوبار نیز به نقاط مختلف اروپا سفر کرد (سیاحتنامه سه قاره، چاپ کابل، ۱۳۳۳ قمری/ ۱۹۱۳ میلادی).

او در دو سال توقف خود در استانبول (۱۸۹۶ - ۱۸۹۷) با سید جمال الدین افغانسی آشنا شد و این آشنایی به دوستی عمیقی انجامید، تا آنجا که طرزی تحت تأثیر افکار و عقاید سید در مورد رفورم در اسلام قرار گرفت. (سراج الاخبار، دوره ۴، ۱۳۳۴ قمری). با

عفو حبیب‌الله خان در ۱۹۰۱، طرزی در سال ۱۹۰۳ به کابل بازگشت. در تمام آثار دوران فعالیت پربارش در دوره پادشاهی امان‌الله خان (۱۹۱۹ - ۱۹۲۹) تلاش او برای تحول و تجدید در مذهب و جامعه به روشنی دیده می‌شود.

در آن زمان از یک سوم مذهب، به شکل خرافاتی و کهنه، از طریق ملایان متعصب بر اکثریت قاطع توده بیسواد حاکم بود. از سوی دیگر اشرافیت کهنه و پوسیده در اطراف دربار، باتظاهر به مذهب و سنت و بند و بست نانوشته‌ای با ملایان حاکم بر اذهان توده مردم - جهت حفظ پایگاه‌های دیرینه خود و بیشتر از بیم از دست دادن پایه‌های قدرت و حکومت - دشمن هرگونه تحول و تجدیدی بود. در عین حال محافل روشنفکری و تحصیل کرده که در اندیشه ملک و ملت باشند و متمایل به رفورم در اوضاع اجتماعی و سیاسی، بسیار اندک و انگشت شمار بود. همسایگی بریتانیای کبیر، از طریق هندوستان در بخش بزرگ مرزهای شرقی، و بیم آن دولت از هرگونه تحول در داخل خاک افغانستان باعث می‌شد که امپراطوری کهنه به هر شکل ممکن در مسائل سیاسی و اجتماعی کشور دخالت کند و از بروز و رشد هرگونه فکر و عقیده در زمینه بیداری مردم جلوگیری نماید. نمایندگان مذهب و اشرافیت، هر کدام در اطراف دربار شاه، در حفظ منافع خود می‌کوشیدند و از طرف دیگر حافظان منافع بریتانیا، در عین حال که در حول و حوش شاه و در بارسخت فعالیت داشتند از طریق اعمال نفوذ، با دو جریان کهنه اشرافیت و ملایان نیز اوضاع سیاسی و اجتماعی افغانستان را در کنترل خود داشتند. لذا شخصی چون محمود طرزی، اگرچه خود مناصبی بلند از جمله وزارت خارجه داشت و در عین حال پدر زن شاه بود، اما در زمینه پیشبرد مقاصد و اندیشه‌های ترقیخواهانه و تجدید گرایش، سخت تنها بود. وی علی‌رغم آن که در زمینه مذهب به عقاید سید جمال‌الدین اعتقاد داشت و در عین حال یک ناسیونالیست معتقد نیز بود و در هر دو زمینه به نوگرایی و تجدید و ترقیخواهی گرایش داشت، اما در ابراز عقاید خود در نوشته‌هایش سخت محافظه‌کاری می‌نمود. (محمود طرزی، چه باید کرد، کابل، ۱۳۳۰/۱۹۱۱).

دیدگاه عقیدتی طرزی برای آینده (جامعه افغانستان) به تجدید حیات

اسلام، در مخلوطی از نوگرایی همراه با مبانی و اصول اسلامی منتهی می‌شد (نانسی دوپره، ۱۹۸۵).

با وجود شرایط نامساعد و خفقان حاکم، طرزی تلاش داشت تا با محافظه‌کاری شدید، سراج‌الاکخبار را سرپا نگهدارد. از آن‌جا که افکار تازه تجدید خواهی و رفورم، مورد علاقه امیر نبود و همان‌گونه که اشاره شد دولت انگلیس نیز تمایلی به حرکات

آزادبخواهانه در جوار مرزهای خود نداشت، طرزی گاه گاه

به انقلاب و آزادی پس از آن در ایران و جنبشهای آزادیخواهانه ترک در امپراطوری عثمانی ناسزا می گفت (غلام محمد غبار، ۱۹۸۰).

طرزی ضمن انتشار سراج الاخبار، به ترجمه آثار ادبی اروپایی نیز پرداخت. اولین ترجمه او «جزیره پنهان» اثر ژول ورن بود. سپس نوولی به نام «فاجعه های پاریس» از یک نویسنده فرانسوی ترجمه کرد که در سراج الاخبار چاپ شد. طرزی خود داستان نوشت ولی ترجمه ها و مقالاتش در ادبیات معاصر دری تأثیر بسیاری گذاشت. او اشعاری به نثر و نیز قطعات ادبی دارد که شبیه به داستان کوتاه و یا نمایشنامه اند و اغلب آنها در عمر ۸ ساله سراج الاخبار به مدیریت او، چاپ شده اند. وی با وجود مخالفت جمعی از دیوانیان، اصرار داشت تا از زبان ساده روزنامه ها و انتشارات دوره انقلاب مشروطیت در ایران پیروی کند و عامه فهم بودن زبان را در سراج الاخبار متداول سازد.

وی همچنین در مورد ادبیات اروپایی مقالاتی نوشته و چگونگی نوشتار، سبک، فن و مختصات این گونه ادبیات را برای هم میهنان مشتاق خود به زبانی ساده تشریح کرده است. او بجز مطالب و مقالات در سراج الاخبار، برخی از رمانهای ژول ورن از قبیل سیاحت دور دنیا در ۸۰ روز و بیست هزار فرسخ سیاحت زیر بحر و سیاحت در جو هوا را نیز به زبان دری ترجمه کرده است.

با کشته شدن امیر حبیب الله خان در ۱۹۱۹ و به سلطنت رسیدن امان الله خان پسرش بعنوان اولین پادشاه افغانستان، فضای سیاسی و اجتماعی تا اندازه ای باز می شود و تغییرات بزرگی در جامعه صورت می گیرد و زندانیان سیاسی آزاد می گردند. در دوره امان الله خان است که آخرین جنگ افغانستان و قوای انگلیس ساکن هند اتفاق می افتد و بالاخره قسمت عمده ای از تحولات فرهنگی در افغانستان معاصر در زمان همین شاه آغاز می شود. مدارس متعددی تأسیس می گردند و محصلینی به خارج اعزام می شوند (غلام محمد غبار، ۱۹۸۰) و مطبوعات و نشریات گسترش پیدا می کنند. در ۱۹۲۱ سراج الاخبار به امان افغان تغییر نام می دهد و در مرکز ولایات نیز روزنامه های متعددی منتشر می شوند که تعدادشان به بیش از بیست می رسد. معرف معارف در ۱۹۱۹، اصلاح در کابل ۱۹۲۱، آینه عرفان در کابل ۱۹۲۴، انیس در هرات ۱۹۲۷ و اتحاد، بیدار، و اتفاق اسلام از این نمونه اند.

امان الله خان گرایش زیادی به تجدد و غربی کردن جامعه داشت، لیکن در اطراف او دو گروه از موافقین و مخالفین تجدد و ترقی حضور داشتند. این گروه اول بود که آثاری

از ادبیات غرب، بویژه آثاری از رمانتیسیم فرانسه را به دری ترجمه می‌کرد. از ۱۹۲۱ داستان نویسی به شیوه جدید در افغانستان ظاهر می‌شود. نخستین داستان به نام «جهاد اکبر» در مجله معارف چاپ می‌شود که نام نویسنده آن معلوم نیست. داستان، موضوعی تاریخی دارد که در حول حوش نبرد افغانها در برابر قوای انگلیس می‌گذرد و بصورت افسانه روایت می‌شود. گفتگوها مستقیم و تا اندازه‌ای بشکل نمایشنامه نوشته شده است ولی رگه‌هایی از داستان نویسی در خود دارد. زبان آن گاه عامیانه می‌شود و این جا و آن جا طنزی هم در آن بکاررفته است.

در سال چهارم دوره جدید امان افغان، یعنی در ۱۹۲۵، داستان دیگری به نام «مکالمات روحانی در خصوص حیات حقیقی یا ارتقای ملی» از نویسنده‌ای به نام سلطان محمد، پسر بهادر خان لوگری بچاپ می‌رسد که در هندوستان نوشته شده است. داستان گاه شکل یادداشت روزانه و گاه صورت خیال پردازانه‌ای می‌گیرد که این جا و آن جا به تقلید از گلستان از نثری موزون اما ضعیف استفاده کرده است. زبان داستان نیز پر از لغات عربی است.

در ۱۹۲۳ اولین کتاب داستان به نام حقوق ملت یا ندای طلبه معارف در هرات چاپ می‌شود. نویسنده کتاب محی الدین انیس، روزنامه‌نگار معروف آن زمان است. انیس که در یک خانواده افغانی مقیم مصر به دنیا آمده بود. در سال ۱۳۰۰ به افغانستان بازگشت و مقیم هرات شد. در آن جا ضمن تدریس زبان و ادبیات عرب، خود نیز به تکمیل زبان فارسی پرداخت. در ۱۳۰۶ روزنامه انیس را بنیاد گذاشت که پس از او همچنان تا امروز انتشار آن ادامه دارد.

حقوق ملت یا ندای طلبه معارف بیشتر جنبه‌های آموزشی - اخلاقی دارد و آمیزه‌ای است از نمایشنامه و داستان که گاه از زبان سوم شخص روایت می‌شود. زبان نگارش آن ساده و بی‌پیرایه است.

تصویر غیرت اولین داستان از یک نویسنده افغانی است که در هند چاپ می‌شود. در مورد نویسنده آن از شخصی به نام عبدالقادر خان افندی یاد شده است. داستان مربوط به زندگی اشراف و درباریان است و بیشتر جنبه انتقادی دارد، و اگرچه بیشتر به افسانه‌سرایی می‌ماند ولی از برخی ویژگیهای داستان نویسی برخوردار است. و در عین حال پر از طنزهای تند و افشاگرانه در مورد عادات ناپسند خانواده‌های اعیان و اشراف است. نویسنده در دیباچه و مؤخره نیز به استبداد و ظلمی که بر ملت افغان می‌رود اشاره‌هایی دارد و حتی از آزادی زن دفاع می‌کند و به روحانیت ریاکار می‌تازد. زبان

داستان محاوره‌ای است و در مجموع دارای تصویرسازیهای گویایی است که نشان می‌دهد نویسنده با ادبیات اروپا کم و بیش آشنا بوده است. تصویر غیرت نخستین اثر نزدیک به داستان در ادبیات معاصر دری است.

از نمایندگان دوره رمانتسیسم دهه ۳۰ میلادی می‌توان از شاعر دربار عبدالعلی مستغنی (۱۸۷۶ - ۱۹۳۴) نام برد که مدتی مدیر سراج الاخبار و روزنامه قندهار به نام طلوع افغان، و نیز معلم لیسه حبیبیه بود. دیگر عبدالله خان قادری (۱۸۷۱ - ۱۹۴۴) است که او نیز معلم همان لیسه و مدیر دوازده انجمن ادبی در دهه ۳۰ بود. و بالاخره عبدالحق بیتاب (۱۸۸۰ - ۱۹۶۹) که معلم ادبیات بود.

در مورد شعر و سبک آن در این دوره، ذکر این موضوع را لازم می‌داند که سبک و کار عبدالقادر بیدل شاعر سبک هندی قرن هفدهم، بر شعر این دوره تسلط کامل داشت. در دهه ۴۰ میلادی نوعی ادبیات جامعه‌گرا و در عین حال احساساتی معمول می‌شود که نمایندگانش سلیمان علی جاغوری نویسنده داستان بیگم و محمد ابراهیم عالمشاهی نویسنده شام تاریک، صبح روشن (۱۹۴۸) هستند. در آثار این دو نویسنده اختلاطی از شرح و انتقاد ببعدهالتهیهای اجتماعی، ایده‌آلها و نظرگاههای شخصی در مورد افتخارات ملی، وظیفه میهنی، تقوا، مهربانی، و اصالت ملی توأم با بچشم می‌خورد. در این دوره که سانسور به شدت رواج دارد و حتی انتقاد اجتماعی ساده برای اقلیت روشنفکر محال است، غرض اصلی این نویسندگان از انتقادهای اجتماعی بیشتر دادن آگاهیهای ملی در جهت بیداری توده‌های مردم است.

سلیمان علی جاغوری که خود از اقلیت هزاره بود، در بیگم شرایط زندگی هزاره‌جاتی را در یک دهکده در کوههای مرکزی افغانستان توصیف می‌کند. در ضمن داستان، نویسنده به حقوق زنان در اسلام می‌پردازد و به ازدواجهای اجباری، فروش دختران به بهانه ازدواج از سوی والدین اشاره می‌کند که به زعم او همه اینها «مخالف مبانی قرآنی» و اسلام است. جاغوری ضمن پرداختن به عرق ملی و میهنی و شرایط ابتدایی کار، به «اصالت تقوای دهقانی» اشاره می‌کند که از نظر او فردای روشن میهن است. عالمشاهی، حقوقدانی که در ترکیه تحصیل کرده و از اولین نویسندگانی است که از فساد و ظلم دولتمداران در مناطق روستایی با عناوینی چون «غیر انسانی، غیر اسلامی و ضد میهنی» نام می‌برد، در شام تاریک، صبح روشن به وضعیت رقت‌بار زنان در ارتباط با شوهر و پدر و مادر اشاره می‌کند و به انتقاد از سنن مذهبی می‌پردازد که اجازه می‌دهند زنان بازیچه و گروگان مردان باشند.

در اواخر دههٔ چهل میلادی گروهی از نویسندگان پیشرو جمعیتی به نام «ویش زلمایان» یعنی «جوانان بیدار» تأسیس می‌کنند که بخشی از آنان نیز به پارلمان تازه و نسبتاً لیبرال راه می‌یابند و سپس مطبوعات آزاد را بنیاد می‌گذارند که به نوعی بصورت پایگاه ابتدایی مخالفین دولت درمی‌آید. در میان این گروه از نویسندگان کسانی هستند که «به یک سوسیالیسم احساساتی از نوع افغانی» (نانسی دوپره، ۱۹۸۵) معتقدند و آثارشان پر از قهرمانان ساده‌خلق، به سیاق قهرمانان گورکی، همراه با عارفان تاگوری است. عبدالرئوف بینوا (۱۹۱۳ - ۱۹۸۵) شاعر و رئیس انجمن جوانان بیدار، و دوست و همکارش گل‌پاشا الفت از بهترین نمونه‌های سوسیالیستهای احساساتی‌اند. الفت فارغ التحصیل الهیات بود و بینوا روزنامه‌نگاری که بعدها در ۱۹۶۷ به پست وزارت فرهنگ هم رسید. بینوا نویسندگان جوان را به عشق به میهن، زنده کردن شکوه تاریخی گذشته و پرداختن به نبرد تاریخی کشاورزان و توده‌های فقیر تشویق و ترغیب می‌کرد. در میان دیگر نویسندگان این نوع ادبی در این دوره به افرادی چون قیام‌الدین خادم (۱۹۱۲ - ۱۹۸۲) و ضیاء قاری زاده (تولد ۱۹۲۱) برمی‌خوریم که «آثارشان پر است از مضامینی چون میهن پرستی، صلح، اهمیت نیروی کار و برابری زنان» (نانسی دوپره، ۱۹۸۵).

داستان‌نویسی در مطبوعات از دههٔ سی کم‌کم معمول می‌شود و آثاری از داستان نویسان مشهور آن دوره محمد عثمان صدقی، عزیزالرحمن فتحی و بعد سید محمد ابراهیم دولتشاهی در مطبوعات بچاپ می‌رسد. داستان نویسان دیگر این دوره که آثارشان در مطبوعات چاپ و منتشر شده عبارتند از گل محمد ژوندی، سلمان علی جاغوری، و جلال‌الدین خوشنوا.

محمد عثمان صدقی از بهترین نویسندگان این دوره است. وی فارغ التحصیل حقوق و علوم سیاسی از دانشگاه کابل بود. صدقی مدتی نیز مدیر روزنامهٔ انیس بود و چندین بار به وزارت و سفارت منصوب شد. نمونهٔ کار او داستان کوتاه و رمانتیک دورا بخوبی روشن می‌کند که او متعلق به چه دوره‌ای است:

پیرمرد خود را بناخت و با متانت زائد الوصفی بر استیج [صحنه] برآمد و از زیر یلان [بالاپوش بی‌دگمه، مانند شال] فرسوده و شاریده [نخ نما] خود و یلنی لمانند آن کهنه بیرون کرد و همین قدر گفت: خانمها، آقایان، غصه نخورید، من او را حاضر می‌کنم که سرود مرگ را بخواند. مردم خندیدند و

تصور کردند مسخره [دیوانه] خوبی ست و می خواهد ایشان را بخنداند. اما نخستین کشش کمان، آواز سحرآسایی برآورد که همه را خاموش ساخت. دانایان و موزیکچیان دریافتند که در زیر این ابر فلاکت و ادبار، آفتابی نهان است که به زودی ظاهر خواهد شد (نردری افغانستان، بکوشش علی رضوی غزنوی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷، ص ۱۲۸).

در همین دوره آثاری از امین الدین انصاری چاپ و منتشر می شود که چه از نظر مضمون و محتوا و چه از نظر شکل و قالب از کار دیگران قویتر است و به سبکهای معمول داستان نویسی آن روزگار نزدیکتر. داستانهای محمد حسین غمین در دوره ای خاص شهرت بسیاری کسب می کند و آن گاه آثاری از عبداللطیف آریان و عبدالرشید لطیفی چاپ و منتشر می شود. تمامی داستانهای این دوره اگرچه از موضوعات مختلف تاریخی، حماسی یا عشقی استفاده می کنند اما خمیرمایه ای رمانتیک دارند. از ۱۹۴۰ به بعد گرایشهایی به نوشتن داستان کوتاه ظاهر می شود و داستانهای بلند که بصورت پاورقی روزنامه ها معمول بود، کم کم از رونق می افتد. علی احمد نعیمی، نجیب الله تورویانا، و عبدالرحمن پژواک را باید از پیشگامان داستان کوتاه نویسی در افغانستان دانست. تورویانا که شاخص داستان کوتاه نویسان این دوره است، تحصیلات خود را تا درجه دکترا در رشته حقوق در انگلستان گذراند. او مدتی استاد دانشگاه کابل بود و در مشاغل دولتی به وزارت و سفارت رسید. آثار تورویانا از هر نظر بر دیگر همعصرانش رجحان دارد، با این تفاوت که او اکثر در زمینه های تاریخی داستان نوشته و قهرمانانش اغلب در سده های پیشین زندگی می کنند، ولی داستانهایش به معیارها و ارزشهای تکنیکی داستان کوتاه بسیار نزدیک است. او نماینده رمانتیسیم تاریخی در داستان نویسی معاصر دری ست:

دل او شاس می تپید و چهره ارشاک تیرانداز جوان در نظرش جلوه می نمود. گاهگاه منزل کوچک و تاکستانهای استالف را به خاطر می آورد، پدر رزباننش را با مادرش می دید. آسمان را خیل ستارگان درخشان گردانیده و چهره مادرش را قطرات پی هم [دنبال هم] اشک، غبار غم و سیاهی شب، تلالو و فروغ عالم را خاموش نمی تواند. زبانه های آتش در بتکده ها می سوزد و پرتو آن غم انگیز است.

او شاس سرکش بود، باید با تاریکی ستیز کند. افسردگی را براند و با نیروی زیبایی خود جاودان ماند. تسلیم زناریان نگردد. در قلعه سماق

نماند. زیرا با اطاعت خود جمال و شادمانی، عشق و محبت، نوا و پرتو افشانی را اسیر و مغلوب زشتی و اندوه، تعصب و کینه، خاموشی و تیرگی می‌گرداند (نثر دری افغانستان، داستان «اوشاس»، ص ۹۲).

لطیف ناظم در مجموعه‌ای از مقالات درباره «سیر داستان نویسی در ادبیات دری» که در مجلات هنر و ژوندون در اوایل دهه هشتاد در کابل چاپ شده در مورد تورویانا می‌نویسد:

اگر تورویانا به گره‌های اجتماعی زمان خود می‌پرداخت، امروز آثار بهتری از او داشتیم.

اگرچه در میان آنچه تا سالهای پایانی دهه ۱۹۴۰ در حیطه داستان نویسی معاصر دری افغانستان چاپ و منتشر شده، این جا و آن جا به کارهایی آشنا با اصول و تکنیک تازه برمی‌خوریم، ولی نویسندگان دری زبان برای رسیدن به یک سری موازین پخته و قابل تأمل بین‌المللی در این میدان، هنوز راه درازی در پیش داشتند. و اگرچه برای چنین نمونه‌هایی به بالزاک، موام و از همه نزدیکتر به ما، به چخوف بیندیشیم، بسختی می‌توان گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی معاصر افغانستان را از میان ادبیات رایج در این سالها دریافت. و یژگیهای بومی از قبیل زبان، فرهنگ، سنن و آداب و رسوم و بالاخره تاریخ اجتماعی و سیاسی افغانستان، بندرت در آثار داستانی تا سال ۱۹۵۰ در افغانستان بچشم می‌خورد.

از سال ۱۹۴۰ به بعد، کم کم رنگ و بوی واقع‌گرایی در ادبیات دری ظاهر می‌شود. عبدالغفور برشنا که خود تحصیل کرده آلمان بود و بیشتر در نقاشی شهرت داشت، در داستان نویسی این دوره چهره‌آشنایی ست که بیشتر به قصه‌های فولکلوریک علاقه نشان می‌دهد.

کاکه [داش، لوطی] بدر و نعره سخت برکشید و اورنگ جوان را از زمین برداشته دوباره نقش زمین ساخت. غریو خلاق از هر سو برخاست و رستاخیزی در دامان کوه برپا شد. تماشاچیان از جا برخاستند و دم فرو بستند. در این سکوت مرگبار، کاکه اورنگ جوان گردنش را برای تیغ حریف حاضر نموده گفت: «تیغ از تو، گردن از من، خون من حلالیت باد».

کاکه بدر و با دست چپ از زنج اورنگ گرفت و با دست راست دشنه‌اش را از کمر کشیده آن را بلند کرد، چندان که در نور خورشید چون برق لامع درخشید. همگان آن را دیدند و نفسها را درهم کشیدند. آن دست

توانا به همان تندی که بلند شد به آهستگی و درنگ فرو آمد و به جای دم تیز تیغ، پشت آن را در گردن اورنگ نهاد و به مهربانی گفت: «بُخیز، بچو [بچه]، حق من ادا شد» (نثر معاصر افغانستان، داستان کوتاه «کاکه اورنگ و کاکه بدرو»، ص ۱۱۴). این داستان قابل مقایسه با داش آکل هدایت است.

پس از برشنا، سید محمد سلیمان، عزیزالدین فتحی و موسی همت از جمله پیشروان خلقی آثاری با حال و هوای بومی و ویژگیهای تاریخی جغرافیایی محدوده زبان دری هستند. فتحی دورمان معروف این دوره به نامهای طلوع سحر و درپای نسترن را می نویسد که در آنها بیشتر به مسائل اجتماعی می پردازد. آثار او از تکنیک نسبتاً محکمی برخوردار است.

از ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۸، یعنی تا قبل از جریانات اخیر، چه در دوران پادشاهی ظاهر شاه و چه در سالهای کوتاه جمهوری داودخان، در طول ۲۵ سال، ادبیات معاصر دری در افغانستان بشدت از جانب دو بُعد ادبیات ایران متأثر و ملهم است. از آن جا که کودتای امریکایی - انگلیسی ۱۹۵۳ در ایران تمام مخالفین اعم از چپ و راست را در معرض شدید اتهام، تهدید، زندان و شکنجه و اعدام قرار داد، و در طول دهه پنجاه میلادی رژیم اختناق اثر سخت و جانکاهی بر تمام جریانات روشنفکری داشت، گروههای چپ و اغلب نویسندگان و ادیبان وابسته به چپ، ناچار به جلای وطن شدند و غالباً در کشورهای سوسیالیستی، بعنوان پناهنده زندگی تازه ای را آغاز کردند. این پناهندگان تا انقلاب فوریه ۱۹۷۹ به ایران بازنگشتند و آثارشان که اغلب در کشورهای شرق اروپا چاپ و منتشر می شد در ایران غیر قانونی بود. گروههای روشنفکر راست یا آنها که در طول آن سالها از چپ بریده بودند نیز، در این دهه، راههای گریز از سانسور را در تمثیل و نمادگرایی یافتند. نیز جنبش ادبی نو که به سرعتی شگرف از پیش از جنگ اول جهانی، در ایران آغاز شده بود - و در طول دهه پنجاه میلادی، بعد از کودتا مدتی کوتاه زیرزمینی گردیده بود - بناگهان در داخل و خارج کشور، و بصورتی غیر قابل تصور، عمومیت یافت. از اواخر دهه پنجاه تا سالهای ابتدای دهه هفتاد میلادی، در تمامی زمینه های هنر و ادبیات در ایران، دهها برابر دو قرن پیش از آن فعالیت ادبی صورت گرفت و بویژه در داستان نویسی، نمایشنامه نویسی، تئاتر و... آثار زیادی خلق شد. شکل و محتوای سنتی در نثر و نظم، در برابر جنبش معاصر بکلی از رونق افتاد و انواع و اقسام مکاتب و اسالیب هنر به نوعی مورد تجربه و آزمایش قرار گرفت و بالاخره ادبیات و هنر راه خاص بومی خود

را پیدا کرد و در میان توده وسیعی از مردم که اکنون بیش از تمامی تاریخ خود به هنر و ادبیات توجه شایانی نشان می‌دادند، راه یافت و گسترده شد. از آن‌جا که در آن سالها هیچ حزب و دسته و مخالف خوانی نمی‌توانست در ایران اظهار وجود کند و حکومت، حتی در سالهای اوایل دهه ۶۰ نزدیک به ۱۶۰ مجله و روزنامه را در تهران و شهرستانها تعطیل کرد و سانسور تا آن‌جا پیش رفت که استفاده از برخی لغات مانند: زمستان، شقایق، شب، حصار و غیره را در داستان و شعر ممنوع اعلام داشت، مخالفت به هر شکل ممکن در هنر و ادبیات متبلور شد و قدرت گرفت و مردم نیز از راه توجه به این مسأله تشفی خاطر می‌کردند. از آن‌جا که ایران هرگز عضو «کپی رایت» (حق مؤلف) نبوده است، ترجمه آثار نویسندگان و ناقدان خارجی، بویژه اروپایی در ایران، به قیمت ارزانی در دسترس عموم قرار می‌گرفت. در طول این سالها تقریباً بیشتر آثار مشهور نویسندگان بزرگ دنیا بسرعت ترجمه و چاپ می‌شد، تمام شاهکارهای بزرگ دنیا که سالها قبل ترجمه و چاپ شده بودند، بار دیگر با نثری تازه ترجمه و چاپ شدند. یادگیری زبان به شکل حیرت آوری در میان طبقه متوسط و جوانان معمول شد — و البته رژیم هم آن را به دلایلی دیگر تشویق و میسر می‌کرد — و زبانهای انگلیسی، فرانسه، و آلمانی بترتیب مشتاقان زیادی یافت. آثار فلاسفه، جامعه‌شناسان، روانشناسان، مردم‌شناسان، شرق‌شناسان، نویسندگان و شعرا ترجمه می‌شد و در دسترس عموم قرار می‌گرفت. ادبیات و هنر تنها روزه بازمانده تحرک و رویارویی با رژیم بود. آشنایی با این جنبش، چه از خارج و چه از داخل، تحول تازه و چشمگیری در نویسندگان و شعرای معاصر افغانستان و در ادبیات و شعر معاصر این کشور بوجود آورد.

حزب کمونیست افغانستان که در همین سالها تأسیس شده بود، چه از نظر تئوریک و چه در عمل، از سوی حزب کمونیست توده ایران، که اکنون در مهاجرت بود، تقلید می‌کرد. کلیه آثار نویسندگان و شعرا و محققین حزب توده ایران، از طریق حزب کمونیست افغانستان وارد آن کشور می‌گردید و گاه از همین طریق بصورت غیرقانونی به ایران می‌رسید. از سوی دیگر آثار ادبی و هنری بسیاری که در داخل ایران بوجود می‌آمد، تقریباً از سوی جامعه روشنفکری افغانستان بلعیده می‌شد. بیش از نود درصد کتابهای کتابخانه بزرگ دانشگاه کابل در سال ۱۹۸۴، که خود شاهد آن بودم، کتابهای چاپ ایران در آن سالها بود، چنانکه مجلات دست دوم و سوم فارسی آن دوره نیز در همان سالها در برخی از کتابفروشیهای کابل بفروش می‌رسید.

ابوریحان بیرونی خوارزمی: دانشمندی با اندیشه سده بیستمی در یک هزار سال پیش

(انگاره جنبش پاره‌های پوسته جامد زمین و ایستا نبودن برها)

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش
که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

جایگاه گذشته ایرانیان در دانش و فرهنگ، نزد بیگانگان^۱ و نیز شوربختانه نزد ما ایرانیان شناخته شده نیست. برخی از بیگانگان پژوهشهای ژرف انجام شده اندیشمندان ایرانی را که پس از هجوم تازیان به زبان تازی نگاشته شده، جزو دانش و تمدن تازیان قرار داده‌اند. برای نمونه، گروهی نیز پافراتر گذاشته و گفته و نوشته‌اند که پورسینا، ایرانی نبوده، دانشمند بزرگ تازی^۲ و یا ترک^۳ است. گروه سوم با فراموش کردن شاید عمدی تاریخ دانش و تمدن کهن آسیا، بویژه ایرانزمین، یونان اروپایی دوره کلاسیک و سپس اروپا و امریکا را جایگاه زایش دانش، فرهنگ و تمدن جهانیان پنداشته‌اند و یا خواسته‌اند که چنین پندارند. بدبختانه بیشتر ما ایرانیان نیز به گذشته و حال فرهنگی، دانشی و تاریخی خود آگاه نیستیم و به درستی نمی‌دانیم که با چه پیشینه فرهنگی - دانشی در کجای تاریخ و جغرافیا ایستاده‌ایم، و به کجا خواهیم رفت. خویشتاری ما ایرانیان در گام نخست، شناخت کوششهای نیاکان خود و نشان دادن سهم این کوششهای ایرانی در شکوفایی تاریخ دانش و فرهنگ و تمدن کنونی جهانی است. یادآوری می‌کنم که پی‌آمد این نوشتار (و این گونه نوشتارها) نادیده انگاشتن کوششها، آگاهیهها، و پیشرفتهای دنیای باختران نیست. بلکه هدف بازشناختن ارزشهای گذشته و نشان دادن سهم ایرانیان کهن در پیشرفت دانش زمین جهان^۴ است.

استاد ابوریحان بیرونی خوارزمی^۵ (۳۶۲ - ۴۴۰ ه. ق. / ۹۷۳ - ۱۰۴۸ م.) در کتاب تعیین نهاییات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن. اندازه گیری پایانهای جایها برای درست

کردن مسافت‌های جایگاه‌ها، برگردان احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ خورشیدی)، پس از گفتگو درباره گوی زمین، ثابت نمودن کرویت آن و چگونگی اندازه‌گیری مساحت، پیرامون و قطر گوی زمین، با شگفتی فراوان، در رویه‌های ۱۹، ۳۳ و ۳۴ این نوشتار درباره «جابجا شدگی پاره‌های پوسته جامد زمین و ایستا نبودن برها» و چند پیام دانشی دیگر چنین نوشته است:

... چه، هنگامی که پاره‌هایی از زمین از جایی به جای دیگر منتقل می‌شود، سنگینی آن نیز جابجا می‌شود و میان سنگینی سوهای مختلف زمین تفاوت پدید می‌آید (رویه ۱۹).

... و به همین جهت است که دوری سرزمینها از مرکز زمین با گذشت زمان بزرگ اندازه نمی‌ماند، و چون برآمدگی زمین در جایی زیاد شود و اطراف خود را پر کند، آنها کم می‌شود و چشمه‌ها گود می‌افتد و دره‌ها ژرف می‌شود و آبادانی دشواری پیدا می‌کند، پس مردمان از آنجا به جای دیگر کوچ می‌کنند، و این ویرانی را به پیری زمین نسبت می‌دهند و آباد شدن و ویرانی را به بالیدن و جوانی منسوب می‌کنند، و چنین است که گرمسیرها سردسیر می‌شود و سردسیرها گرمسیر... (رویه ۱۹)

... پیش از این، از حال زمین و جابجا شدن پاره‌هایی بر سطح آن، و در نتیجه آن جابه‌جا شدن پاره‌های میانین بسبب آن، و لزوم حرکات کلی زمین بر این جهت سخن گفتیم که بر اثر تغییر پیدا کردن فاصله‌ها از مرکز کلی، طبیعت و آب هوای نواحی تغییر می‌پذیرد. اکنون می‌گوییم این حرکت هر چند اتفاقی و بی‌قاعده و در زمانی اندک، اندک باشد، ممکن است بر امتداد قطرهای کلی بتدریج صورت پذیرد، یا به مرکز اتفاق افتد، یا ترکیبی از هر دو حرکت باشد، و سوی آن به طرف هر یک از جهات چهارگانه یا میانه آنها باشد، و نیز ممکن است این حرکت ناگهانی و با پیدایش سبب آن که انتقال یکباره سنگینیها از جایی بجای دیگر است صورت پذیرد. و این حرکت ممکن است در مبادی علم هیأت، همچون میل^۶ خورشید، خلل وارد کند، هر چند مقدار آن بر آسمان به اندازه بماند، و برای پی بردن به این خلل باید دو ارتفاع خورشید را در دو انقلاب^۷ اندازه بگیرند، چه اگر در نتیجه این حرکت، کاهش یا افزایشی در ارتفاع پیدا شود و آن حرکت در میان دو انقلاب رصد شده اتفاق افتد، میل کلی^۸ را افزایش می‌دهد یا از آن

می‌گاهد. ولی رصدهای مکرر نشان داده است که چنین خللی پیش نمی‌آید. و اما عرضهای^۱ شهرها ممکن است با این حرکت تغییر محسوس پیدا کند، بلکه ممکن است در نتیجه آن اختلاف جهت حاصل شود یا حرکت به حدی برسد که مایه ویرانی باشد، و به همین جهت لازم است که پیوسته عرض را در نظر داشته باشند و اندازه آن را بیازمایند و بسا باشد که این تغییر در اختلاف تأثیر کند، هر چند مقدار آن اندک باشد... (رویه‌های ۳۳ و ۳۴).

در این نوشتار کوشش کرده‌ایم با افزودن هر چه پی نوشت بیشتر، نوشتار استاد بیرونی خوارزمی را برای خواننده امروزی ناآشنا با دانش زمین و آسمان، ساده نموده، و از این رهگذر، بزرگی اندیشه و بینش وی را (که در چند خط بالا چکیده شده) بازگو نماییم تا بتوانیم بینش و دانش ۹۵۰ ساله ایرانی را با دانش کنونی دنیای پیشرفته بسنجیم. از آن‌جا که بیرونی در چند خط بالا، از چند انگاره برای نخستین بار در گوی زمین گفتگو نموده است، پیامهای وی را در چند شماره زیر بررسی می‌کنیم:

۱ - نخستین و ژرفترین پیام این انگاره بزرگ و شگفت بیرونی، اشاره روشن به «جابجاشدگی پاره‌هایی از پوسته جامد زمین، ایستا نبودن برها، و در نتیجه تغییر مختصات جغرافیایی^۱ شهرها» است، که با اندازه‌گیریهای زیاد زمین‌پیمایی (نقشه برداری)، مهندسی و نجومی، به آن دست یافته و نخستین انگاره در این زمینه در اندیشه وی پرداخته و برای نخستین بار در جهان به نوشتار کشیده شده است. برای پی بردن به بزرگی این کشف و رسیدن به دید ژرف بیرونی باید یادآوری نمایم که انگاره بیرونی برای مدت دست کم نهصد سال به فراموشی سپرده شد تا این که در دهه ۱۹۶۰ در اروپا و امریکا همین انگاره، به نام «انگاره زمینساخت برگه‌ای»^{۱۱}، دگرگونی ژرفی در دانش زمین بوجود آورد، و درست بودن اندیشه‌های والای بیرونی ثابت شد.

شوربختانه در هیچ نوشتار دانشی اروپایی، امریکایی و یا ایرانی در این زمینه تخصصی، نام و یادی از بیرونی دیده نمی‌شود. شاید بدین علت که کسی دیده‌های بیرونی در این زمینه را به جهانیان شناسانده است. ایرانیان نیز بسبب پسرفت اجتماعی، فرهنگی، دانشی و سیاسی نه تنها خود نتوانستند به گسترش بیشتر انگاره بزرگ بیرونی پردازند، بلکه بیشتر آنان هیچ گونه بینش یا آگاهی از پیامهای درون این نوشتار کوتاه، ولی سترگ، ندارند. ده سده به درازا کشید تا جهان پیشرفته باختر، بدون آگاهی از انگاره

بیرونی، پس از پژوهشهای گسترده زمین‌فیزیکی،^{۱۲} زمین‌شناسی،^{۱۳} و لرزه‌شناسی زمین‌لرزه‌ها،^{۱۴} دریافت که پوسته جامد زمین از پاره‌های (=برگه‌ها در انگاره زمین‌ساخت برگه‌ای)^{۱۱} در جنبش و حرکت ساخته شده، و این پاره‌ها ایستا و پایدار نیستند. دید ژرف بیرونی در این زمینه بسیار شگفت و گویای نبوغ، بینش و دانش والای وی است.

یادآوری می‌کنم که پایه‌ها و ریشه‌های چنین بینشی در نیاکان بیرونی وجود داشته و وی دانش نیاکان گذشته خود را با اندازه‌گیری و محاسبه ثابت نموده است. برای نمونه در بررسی افسانه‌های کهن به یادگار مانده در نوشتارهای باستان ایرانزمین، به گونه‌ای ساده، اشاره‌ای به این انگاره شده است. در ادبیات پهلوی (پارسی میانه) آمده است که در آغاز هزاره هفتم، پس از تازش اهریمن بر زمین و آسمان، ایزدی به نام تیشتر^{۱۵} با جام ابر، از آبهایی که در آغاز آفریده شده بود، آب برداشت. باد، آب را به آسمان برد و زمین ببارانید. در پی این باران بزرگ، زمین نمناک شد و به هفت پاره بگسست.^{۱۶}

در این باره در بخش «به مقابله ایستادن با آن پلیدی که اهریمن بر آفریدگان هرمزد برد» از گزیده‌های زاداسپرم^{۱۷} چنین آمده است:

این نیز پیداست که پس از باران بزرگ به آغاز آفرینش بود، و بمالاندن باد آب را به دریا، زمین به شش پاره بگسست و پاره‌ای برزبرایشان، آن گونه که زمین پس از باران، تنها به باد، جای جای دریده شد. پاره‌ای همچند نیمه همه زمین از میان گسست و دیگری که اندر پیرامون بود، به شش پاره بگسست، هم اندازه^{۱۶} (تأکید از نویسنده مقاله است).

همان‌سان که دیده می‌شود از گذشته‌های بسیار دور (دست کم نزدیک به ۴۰۰۰ سال پیش)، «گسستن و چند پاره شدن و در نتیجه جنبش پاره‌های پوسته جامد زمین» از آگاهیها و آموزه‌های ایرانیان باستان بوده است. در این انگاره باستانی، «باد» یعنی «هوای کارمایه (انرژی) دار» که یکی از آخشیحجهای سپندینه چهارگانه ایرانی ست،^{۱۸} سبب دریدن، شکافتن، و گسستن پوسته جامد زمین شده است. کارکرد «هوای کارمایه دار» یعنی «باد» در بررسی «انگاره باد زندانی در زمین و رویداد زمین لرزه» را در نوشتار گذشته خود بررسی نموده‌ام.^{۱۹} بدین ترتیب دیده می‌شود که در آگاهیهای کهن و باستانی ایرانزمین، آخشیح «باد»، گهگاهی در جامه «تنش»^{۲۰} سده بیستم، سبب دگرگونیهایی در رو و زیر زمین می‌شود.

۲ - افزون بر معرفی پایه‌های بنیادی انگاره زمین‌ساخت برگه‌ای^{۱۱} که در بند (۱)

بررسی شد، بیرونی به پایه‌های بنیادی انگاره دیگری نیز اشاره می‌کند که بعدها در دنیای پیشرفته باختران، به نامهای «هم‌ایستادی»^{۲۲} و «کوهزایی»^{۲۳} معرفی شده است. این نکته با جمله‌های:

— «تغییر در سنگینی سوهای مختلف زمین»،

— «تغییر در دوری (فاصله) سرزمینها از مرکز زمین با گذشت زمان»،

— «افزایش برآمدگی زمین»،

— «ژرف شدن درّه‌ها»،

— «افت آبهای زیرزمینی و چشمه‌ها»، و

— «دشواری آبادانی»

در نوشتار یادشده بیرونی به روشنی بازگوشده است.

امروز دانش زمین شناسی، بویژه رشته زمین ساخت جوان و کاری،^{۱۴} ثابت کرده است که «برخاستگی^{۲۵} زمین»، و یا به گفته بیرونی «برآمدگی و برآمدن زمین» سبب می‌شود که آبراهه‌ها و دره‌ها بسبب تغییر تهراتراز^{۲۶} خود مجبور به کندن بیشتر سنگهای بستر خود شده و در نتیجه آبراهه‌ها و دره‌ها ژرفتر می‌شوند. زیباترین نمونه این فرایند، در آبراهه‌ها و دره‌های ژرف رشته کوههای زاگرس در جنوب و جنوب باختری ایران دیده می‌شود. با بالیدن زمین، سفره‌های آبهای زیرزمینی نیز آفت پیدا می‌کنند و در نتیجه چشمه‌ها تغییر جا می‌دهند و بدین ترتیب در درازنای زیاد، دگرگونیهای در آبادانیها پدید می‌آید. نمونه‌های زیادی از این گونه دگرگونیها در پژوهشهای باستان‌شناسی ایران وجود دارد و می‌توان به خواندن گزارشهای گوناگون باستان‌شناسی ایرانزمین پرداخت. گفتار و نوشتار در این زمینه در دهه پایانی سده بیستم کاری بسیار ساده است، ولی نوشتن این نکته‌ها در ۹۵۰ سال پیش، نشاندهنده بینش و دانش ژرف و والای بیرونی خوارزمی است.

۳ - سومین پیام شگفت‌انگیز یاد شده، اشاره روشن به «دگرگونیهای آب و هوایی» است که بسبب جنبش پاره‌های زمین و فرورفتن آنها (جنبشهای افقی و شاغولی پوسته جامد زمین) روی می‌دهد. به علت دور و نزدیک شدن «برگه‌ها» («پاره‌های در جنبش پوسته جامد زمین») از قطب و استوای گوی زمین، و یا گذر آنها از استوا، آب و هوای هر نقطه در درازنای زیاد تغییر می‌کند. این نکته در «انگاره زمین ساخت برگه‌ای» به روشنی پیش‌بینی شده، و بررسی رسوبات و سنگهای کهن زمین، رویداد این دگرگونیها را نشان داده است. برای نمونه، کشف رسوبات پهنه‌های

گرم گذشته در قطب امروزی زمین، و یا وجود سنگهای مانده از یخچالهای کهن در پهنه‌های گرم امروزی،^{۲۷} دگرگونیهای یاد شده بوسیله نوشتار ۹۵۰ ساله بیرونی را ثابت می‌کند.

۴ - چهارمین پیام این نوشتار، یادآوری این نکته است که جنبشهای افقی و شاغولی پاره‌های در جنبش پوسته جامد زمین (برگه‌ها) یا:
الف: به «گندی و اندک اندک صورت می‌گیرد» که باید با اندازه‌گیری به آن دست یافت؛ و یا

ب: ممکن است این جنبشها و دگرگونیها به «ناگهانی» روی دهند، که اشاره درستی به رویداد «زمین لرزه» (آنی از جنبش کوهزایی)^{۲۳} است و همان سان که در پی نوشت ۱۱ یاد شد، ۹۵٪ لرزه خیزی گوی زمین در مرز برخورد برگه‌ها (پاره‌های در جنبش پوسته جامد زمین) روی می‌دهد. بررسیها و اندازه‌گیریهای زمین ساخت برگه‌ای^{۱۱} نشان داده است که جنبش برگه عربستان نسبت به برگه ایرانزمین، نزدیک به پنج سانتیمتر در سال است.^{۲۸} بیرونی پیشنهاد می‌کند که باید پیوسته به اندازه‌گیری درست مختصات جغرافیایی^{۱۰} شهرها (هر نقطه بر روی زمین) پرداخت.

۵ - بیرونی پس از اندازه‌گیریهای روی زمین (زمین‌پیمایی^{۲۹} و مساحی) و رصد اختران و باختران، پیام دانشی دیگری را در نوشتار خود آورده است و آن این که، جنبشهای افقی و شاغولی پاره‌های در جنبش پوسته جامد زمین (برگه‌ها در انگاره کنونی زمین ساخت برگه‌ای)^{۱۱} را بهتر می‌توان در مقیاس فراتری با رصد اختران اندازه‌گیری نمود. کاری که امروزه با دستیابی به فنورزی ماهواره‌ها، به آن پرداخته‌اند، و برای نمونه تغییرات مختصات جغرافیایی کرانه‌های خاوری (نسبت به آفریقا و اروپا) و باختری (نسبت به آسیای خاوری) امریکا در سه جهت فضایی در چهارچوب زمین ساخت برگه‌ای، و با استفاده از دستگاههای بسیار دقیق و پیشرفته موجود در ماهواره‌ها، و از فرازای بسیار بالا، به دقت اندازه‌گیری می‌شود.

۱۶ بهمن ماه ۱۳۶۹ خورشیدی

سندبه‌گو، کالیفرنیا

پی‌نوشتها:

۱ - برای نمونه در کتاب تاریخ علم کمبریج نوشته کالین رُنان، هیچ‌گونه اشاره‌ای به دانش، فرهنگ و تمدن ایرانزمین نشده است. نگاه کنید به:

رُنان، ک. ا.، ۱۳۶۶ - تاریخ علم کمبریج. ترجمه حسن افشار، نشر مرکز ۱۱۲، ۷۵۰ روپیه.

Ronan, C.A., 1989 - *The Cambridge Illustrated History of the World's Science.*

Cambridge University Press.

۲ - برای نمونه در رویه ۱۵ کتاب *The Earth before Man* چاپ Marshall Cavendish Book بسال ۱۹۶۹ لندن، در تعریف از انگاره پورسینا (Avicenna)، وی را فیلسوف و دانشمند تازی (!) معرفی نموده اند.
 ۳ - در سال ۱۳۱۵ خورشیدی/ ۱۹۳۷ میلادی در برنامه بزرگداشت نهمصد سالگی درگذشت پورسینا، دولت ترکیه، وی را دانشمند بزرگ ترک (۱) معرفی کرده و کتابی به نام «تدقیق درباره زندگی و آثار فیلسوف و استاد بزرگ طب ترک، ابن سینا» به چاپ رساند. نگاه کنید به: نفیسی، س.، ۱۳۵۹ - زندگی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا. انتشارات دانش، ۲۷۰ رویه، تهران؛ جنیدی، ف.، ۱۳۶۰ - کارنامه ابن سینا: بمناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بوعلی. بنیاد نیشابور ۵، ۱۱۱ رویه، تهران.

۴ - دانش زمین (Earth Science).

۵ - ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی بهنگام مرگ در سن ۷۷ سالگی، بیش از ۱۵۰ نوشتار از خود بیادگار گذاشت. از این شمار، ۷۰ نوشتار در ستاره‌شناسی و گاهشماری، ۲۰ نوشتار در ریاضی، و ۱۸ نوشتار در ادبیات بود. شوربختانه تنها ۲۷ اثر از ۱۵۰ نوشتار این بزرگمرد برای ما به یادگار مانده است. مهمترین کتابهای استاد عبارتند از: آکارالباقیه، التظیم لاولل صناعة التنجیم، تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن والمقالید، قانون مسعودی، و...

۶ - میل (declination): زاویه میان یک شیء آسمانی در آسمان و استوای آسمانی (معدل النهار: ادامه استوای زمین که کره آسمانی را می‌برد) بر حسب درجه.

۷ - دو انقلاب (solstice): هدف انقلاب تابستانی و زمستانی است. انقلاب تابستانی (summer solstice) نقطه‌ای در کره آسمانی است که خورشید در آن بیشینه فاصله را از قطب جنوب آسمانی در روز نخست تیرماه دارد (قطب آسمانی محل تقاطع امتداد آسم زمین با کره آسمان است. در نتیجه قطب شمال آسمانی نقطه‌ای است که آسم زمین در راستای قطب شمال زمین، آسمان را در نزدیکی ستاره قطبی می‌شکافد). انقلاب زمستانی (winter solstice) نقطه‌ای در کره آسمانی است که خورشید در آن بیشینه فاصله را از قطب شمال آسمانی در روز نخست دی ماه دارد.

۸ - میل کلی (میل بزرگ یا اعظم): زاویه میان رویه استوا با رویه دایره پهنه برجها (منطقه البروج) را گویند که نشانگر میزان تمایل آسم حرکت زمین از مدار استوایی است.

پهنه برجها (منطقه البروج zodiac) نواری از کره آسمانی با پهنای ۱۷ درجه که صور فلکی منطقه البروج در طی آن دیده می‌شوند و دایره برجها (دایره البروج) در مرکز این نوار است. دایره برجها (دایره البروج ecliptic: مسیر ظاهری سالیانه خورشید از میان ستارگان در کره آسمانی است).

۹ - عرض. هدف عرض جغرافیایی (latitude) است و آن فاصله زاویه‌ای هر نقطه از استوا به سمت شمال یا جنوب بر حسب درجه است (و یا زاویه‌ای که هر نقطه روی زمین در مرکز زمین با استوا می‌سازد). هر نقطه در روی زمین بوسیله طول و عرض جغرافیایی و فرازای آن مشخص می‌شود. طول جغرافیایی: فاصله زاویه هر نقطه از نیمروزان (نصف النهار longitude) پایه به سمت خاور یا باختر است (در سال ۱۸۸۴ نیمروزان گرینوویچ، طول جغرافیایی صفر انتخاب شد).

۱۰ - مختصات جغرافیایی (geographical coordinates): هدف طول و عرض و فرازای هر نقطه بر روی زمین است. نگاه کنید به پی نوشت ۹ برای طول و عرض جغرافیایی.

۱۱ - انگاره زمین‌ساخت بر گه‌ای (Plate Teclonics): انگاره‌ای است که در دهه ۱۹۶۰ برای نخستین بار پس از بررسیهای ژرف زمین‌فیزیکی (geophysics: دانش فیزیک گوی زمین)، زمین‌ساختی (tectonics): دانش بررسی دگرریختیهای - deformation - سنگها و جنبشهای پوسته جامد زمین با گسلس - faulting - و چین خوردگی - folding) و لرزه شناسی زمین لرزه ها earthquake seismology برای روشن کردن چگونگی

زایش کوهها، دگرریختی پوسته جامد زمین، و فرگشت (evolution) گوی زمین معرفی و به اثبات رسید و دگرگونی بزرگی در دانش زمین و کاوش گوهرها و کانه‌های آن بوجود آورد (نگاه کنید به: J. T. Wilson 1965, 1966, Alfred Lothar Wegener) در سال ۱۹۱۵ برای نخستین بار در آلمان پس از معرفی شد، ولی آلفرد وگنر (Alfred Lothar Wegener) در سال ۱۹۱۵ برای نخستین بار در آلمان پس از دیدن شباهت کرانه باختری آفریقا با کرانه خاوری امریکای جنوبی، اعلام نمود که این دو بر، در زمانی دور به هم چسبیده بوده و سپس از هم جدا و کم کم از یکدیگر دور شده‌اند. بدین ترتیب انگاره رانش برها (Continental drift) پایه گذاری شد که یکی از ابزارهای انگاره زمین ساخت برکه ای شد.

بر پایه انگاره زمین ساخت برکه ای، سنگ کره گوی زمین (lithosphere) شامل پوسته جامد زمین. و گوشته بالایی - upper mantle - با بیشینه ستبرای ۱۰۰ کیلومتر) به برکه های (plates) یا به گفته درست بیرونی، پاره هایی از پوسته جامد زمین) گوناگونی تقسیم شده که بر روی گوشته گداخته زمین (mantle) شناور بوده و این برکه ها نسبت به یکدیگر در حال جنبش و حرکت به سه راه زیر می باشند. در این صورت هر نقطه در روی گوی زمین در سه جهت فضایی، دارای مختصات گوناگونی در زمانهای گوناگون زمین شناسی می باشد. مرز برکه ها در روی گوی زمین شبکه به هم پیوسته ای را می سازند که در راستای آنها ۹۵٪ لرزه خیزی گوی زمین روی می دهد. بدین ترتیب زمین ساخت برکه ای، گویای دگرریختیهای آنی جنبش در مقیاس بزرگ سنگ کره گوی زمین است.

الف - جنبشهای کششی (extensional, constructive, or, divergent): که دو برکه نسبت به یکدیگر از هم دور می شوند. مانند دو برکه ای که در آسه (axes) میانی اقیانوس اطلس از هم دور می شوند. ۲۱٪ - مرز برکه های گوی زمین از این گونه است.

ب - جنبشهای فشاری (compressional, destructive, or, convergent): که دو برکه به هم فشار وارد می آورند. چنان که دو برکه و یا یکی از برکه ها از جنبش پوسته اقیانوسی (oceanic crust) باشد، یکی از برکه های اقیانوسی به زیر دیگری فرو می رود (فرو رانش subduction)، و در برکه قاره ای ممکن است کوه زاده شود (چون کوههای مکران در جنوب ایران و یا کوههای باختر امریکا). در حالی که در برکه قاره ای (continental) باشند، فشار وارده بر هم، سبب زایش کوه می گردد (چون فلات ایران زمین، آلپ و هیمالیا). ۲۰/۵٪ مرز برکه های گوی زمین از این گونه است.

ب - جنبشهای راستالغزی (strike slip, conservative, or, transform): که برکه ها در کنار یکدیگر می لغزند (مانند پهنه گسله سن آندریاس San Andreas در کالیفرنیا). ۱۴٪ مرز برکه های گوی زمین از این گونه است (۴۴/۵٪ مانده، دارای جنبش مایل - ترکیبی از دو جنبش - می باشند).

۱۲ - زمین فیزیکی (geophysics): دانش فیزیک زمین.

۱۳ - زمین شناختی (geologic): وابسته به دانش زمین (geology).

۱۴ - لرزه شناسی زمین لرزه ها (earthquake seismology).

۱۵ - تیشتر (تیشتر یا تیشترا Theshtira): ایزد تندر و آذرخش و ابرهای سیاه باران زا در ایران باستان که در جنگ

با دیو گجسته خشکی به نام «آپ اوشه» (آپوش، آپوش Apaosha) با پاره کردن ابرها، باران می ساخت.

۱۶ - بهار، مهرداد، ۱۳۶۲ - پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، متنها و یادداشتها. انتشارات توس، ۸۶، ۳۲۶

رویه.

۱۷ - گزیده های زاداسپریم (Zadesparam): کتابی ست که در آن از سه دوره بنیادی فرگشت جهان

مزدیسنايي، آفرینش، یورش نیروهای بدی، الهام دین و رویدادهای پس از مرگ، سرنوشت فردی روان انسانی پس از مردن و رستاخیز، در پایان جهان گفتگومی شود. نگاه کنید به: موله، م. ۱۳۶۳ - ایران باستان. برگردان ژاله آموزگار.

انتشارات توس، ۱۲۴، رویه؛ راشد محصل، م. ت. ۱۳۶۶ - گزیده های زاداسپریم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۶۲، رویه.

۱۸ - چهار آتشخیز سبندینه آتش، آب، باد (هوا) و خاک (زمین). از باورهای دست کم دوره مهرپرستی (ایزد میترا) یعنی زمانی ست که انسان در فلات ایرانزمین در دوره شکار و رزی (پیش از آغاز دوره کشاورزی، دست کم نزدیک ۶۰۰۰ سال پیش به نظر فریدون جنیدی) بسر می برده است.

۱۹ - بربریان، م. (مانوگیان)، ۱۳۶۹ - «انگاره باد زندانی، یونانی ست یا ایرانی؟»، کمترین انگاره چگونگی رویداد زمین لرزه و گسلش در گوی زمین. مجله ایران شناسی، مریند، امریکا، سال ۲، شماره ۴، رویه های ۸۳۴ تا ۸۴۵.

۲۰ - تنش (stress).

۲۱ - در روزهایی که درباره چگونگی نوشتن این نوشتار می اندیشدم و از اندیشه بیرونی در شگفت بودم، به هنگام پیاده روی در پارک کرانه ای Mission Bay سندیه گو، امریکا، به تابلویی در کنار باریکه پیاده روی باریک برخوردیم به این نوشته که: «در این جایگاه ۵۲ درخت خرما به یادبود ۵۲ امریکایی که نزد ایرانیان از ۴ نوامبر ۱۹۷۹ تا ۲۰ ژانویه ۱۹۸۱ به گروگان گرفته شده بودند، کاشته شده است». دیدم که نواده های ابرمردان تاریخ دانش و فرهنگ ادب به چه راهی کشانده شده اند و گروگان گیری و گروگان گیریها و سپس جنگ بیهوده هشت ساله با عراق چه چهره ای از ما ایرانیان بر اندیشه مردم عادی امریکایی، که هر روز از کنار این نوشته می گذرند کشیده است.

۲۲ - هم ایستادی (isostasy): انگاره تعادل قطعه های شناور سنگ کره (lithosphere) در داخل سُست کره (asthenosphere): کره زیر سنگ کره که بخش بالایی گوشته زمین - upper mantle - را می سازد. سنگها در سُست کره خمیره ای بوده و در نتیجه پدیده هم ایستادی قطعه های سنگ کره در سست کره انجام می شود.

۲۳ - کوهزایی (orogeny): فرایند زمین ساختی زایش، بالیدن و رویش کوهها بوسیله چین خوردگی (folding)، گسلش (faulting) و برخاستگی (uplift)، که برای نخستین بار در دنیای باختران بوسیله Boune (1874) و Gilbert (1890) عنوان شد. زمین لرزه (بومهن earthquake) آتی از جنبش سترگ کوهزایی (رُستن کوهها از زمین) است که در اثر آزاد شدن ناگهانی کارمایه الاستیکی (elastic) انباشته شده در سنگهای پوسته جامد زمین روی می دهد.

۲۴ - زمین ساخت جوان و کاری (active, or, neo-tectonics).

۲۵ - برخاستگی (uplift): بالیدن و برخاستن آهسته بخشهایی از پوسته جامد زمین، همانند رستن گیاهان، که در اثر جنبشهای زمین ساختی (چین خوردگی و گسلش) صورت می گیرد.

۲۶ - تهنراز (base level): رویه فرخی تعادلی در زیر رودخانه ها که پایین تر از آن رویه، رودخانه عمل فرسایش (erosion) و تخریب (کندن زمین) را انجام نمی دهد.

۲۷ - نگاه کنید به:

Berberian, M., and King, G.C.P., 1981 - *Towards a paleogeography and tectonic evolution of Iran*. Can. J. Earth. Sci., 18(2), 210-265.
 _____, 1983 - *Continental deformation in the Iranian Plateau (Contribution to the seismotectonics of Iran, part IV)*. Geol. Surv. Iran, 52, 625 p (in English).

۲۸ - نگاه کنید به رویه ۳۵ نوشتار زیر:

_____ , 1981 — "Active faulting and tectonics of Iran," In *H. K. Gupta and F. M. Delany (eds.), Zagros-Hindukush - Himalaya Geodynamic Evolution*. Geodynamic Series, volume 3, 5-32, Am. Geophys. union.

۲۹ - زمین پیمایی (= نقشه برداری survey).

در بارهٔ مسافر «سفری به تهران»*

از زمانی که ویرجینیا وولف (Virginia Woolf) را شناختم و با آثارش آشنا شدم به هر چه و به هر که به نحوی با او در ارتباط بوده است علاقه مند شده‌ام. در کتاب «خاطرات ویرجینیا وولف» به خانمی به نام ویتا سکویل-وست (Vita Sackville-West) و نامه‌هایی که او از تهران به ویرجینیا نوشته بود، برخوردی بودم ولی جزئیات مطلب را نمی‌دانستم، تا این که چندی پیش کتابی به دستم رسید به نام «سفری به تهران» نوشتهٔ ویتا سکویل - وست. با خواندن کتاب به اصل داستان پی بردم و وقتی دریافتم که ویتا خانمی بوده که کاخ گلستان را برای تاجگذاری رضاشاه تزئین کرده است و همچنین وقتی از علاقهٔ او به سرزمین، مردم، هنر و ادبیات ایران آگاهی یافتم دیگر فقط ارتباطش با ویرجینیا وولف نبود که مرا به او و شرح حال و نوشته‌هایش علاقه‌مند می‌کرد، بلکه خود او چهره‌ای شد برجسته که مرا به فکر ترجمهٔ کتابش انداخت.

* V. Sackville-West, *Passenger to Tehran*, with a new introduction by Nigel Nicolson. New York, Moyer Bell, 1990, Printed in the United Kingdom by Butler & Tanner Ltd.. pp. 155.

کتاب «سفری به تهران» اولین بار در سال ۱۹۲۶ توسط انتشارات هوگارت در لندن چاپ رسید. آقای نیجل نیکلسون - پسر نویسنده - بر چاپ دوم این کتاب (۱۹۹۰) مقدمه‌ای نوشته است بسیار روشنگر و سرگرم کننده که بسیاری از جزئیات سفر ویتا را که در چاپ اول آن حذف شده بود، بازگو می‌کند. او همچنین عکسهایی از آلبوم مادرش که تقریباً هیچ کدام از آنها قبلاً بچاپ نرسیده بوده انتخاب کرده و در این کتاب بچاپ رسانیده است. کتاب دارای مقدمه و ۸ فصل است با این عنوانها: بسوی مصر، بسوی عراق، در ایران، اطراف تهران، بسوی اصفهان، قم، تاجگذاری رضاخان، روسیه. این کتاب سفرنامه‌ای است بسیار شیرین و دلنشین با نکته بینیا و نتیجه‌گیریهای ظریف و هوشمندانه و عکسهایی بسیار جالب و منحصر بفرد.

و یکتوریا سکویل - وست (که دوستانش او را ویتا صدا می‌کردند) داستان‌نویس و شاعر انگلیسی، دوست نزدیک و یرجینیا وولف که بیشتر برای داستان «ادواردیها» پش (*Edwardians*) شهرت دارد در نهم مارس ۱۸۹۲ در انگلستان به دنیا آمد. او سومین دختر بارون سکویل (*Baron Sackville*) و نوهٔ پیتا (*Pepita*) رقاصهٔ اسپانیایی بود که ویتا داستان زندگی مسافر بزرگ خود را در داستانی به همین نام آورده است. به دنبال داستان «ادواردیها» (۱۹۳۰) که گزارشی هوشمندانه از وضع اجتماعی انگلستان بعد از دورهٔ ویکتوریاست، ویتا در سال ۱۹۳۱ کتابی دیگر می‌نویسد بنام «امیال برآورده» (*All Passion Spent*) که در آن قهرمان زن داستان در آرزوی هنرمند شدن با رسمهای معمول زمان می‌جنگد. ویتا چند کتاب غیر داستانی نیز نوشته است که «سفری به تهران» یکی از آنهاست. استعداد شاعری او برای بیان زیباییهای طبیعی مناطق روستایی انگلستان در شعر بلند او «سرزمین» (*The Land*)، که قسمتهایی از آن در تهران سروده شده نمایان است. وی در سال ۱۹۱۳ با هارولد نیکلسون (*Harold Nicolson*) که خود نویسنده و اهل سیاست بود ازدواج می‌کند. هارولد که در سال ۱۸۸۶ بهنگام سفارت پدرش سر آرتور نیکلسون (*Sir Arthur Nicolson*) در تهران به دنیا آمده بود، در اوائل جوانی بعنوان سیاستمدار مورد علاقهٔ بلفور (*Balfour*) و کرزن (*Curzon*) شهرتی بهم می‌رساند و در نوامبر ۱۹۲۶ با هیاتی سه نفری به سرپرستی سِرپرسی لورن (*Sir Percy Loraine*) به سفارت انگلیس در مملکت زادگاهش، ایران، اعزام می‌شود. ویتا برخلاف علاقهٔ فراوانش به ایران از اقامت در ایران با شوهرش امتناع می‌کند، زیرا زندگی سیاسی را دوست نداشته و بعلاوه در ایران او فقط خانم نیکلسون بحساب می‌آمد در حالی که در انگلستان می‌توانست نویسنده، شاعر، از نزدیکان گروه بلومزبری (*Bloomsbury Group*) و دوست نزدیک و یرجینیا وولف باشد. با وجود این ویتا دوبار برای دیدن هارولد به تهران می‌رود، یک بار در سال ۱۹۲۶، سفری که خاطراتش در کتاب «سفری به تهران» جاودانه شده و مجدد در سال بعد که باتفاق هارولد کوهستانهای بختیاری را در می‌نوردد و اکتشافات این سفر موضوعی می‌شود برای کتاب بعدی او با عنوان «دوازده روز» (*Twelve Days*) .

ویتا در سفر اولش برای رسیدن به تهران، ابتدا از انگلستان به مصر می‌رود، از آنجا به عدن و از عدن با کشتی به هندوستان. در برگشت از هندوستان به بصره، از بصره به بغداد و از بغداد به خانقین و کرمانشاه. در کرمانشاه هارولد که برای استقبال او از تهران

به آن‌جا رفته بود به او خوشامد می‌گوید و از آن‌جا با هم از طریق همدان، قزوین، به تهران سفر می‌کنند. در بازگشت از تهران به انگلستان ویتا از طریق شمال ایران به روسیه تازه کمونیست شده می‌رود و از آن‌جا به لهستان جنگ زده و از طریق لهستان به انگلستان بازمی‌گردد. این سفر جمعاً چهار ماه طول می‌کشد.

ویتا در کتاب «سفری به تهران» از اروپاییان تازه به‌دوران رسیده‌ای که فقط از کمبودها و ناراحتیها در ایران حکایت کرده و چشم خود را بر زیباییهای طبیعی، باغها، نجابت و اصالت مردم و هنر و ادبیات ایران بسته‌اند شکایت می‌کند. در اولین نامه‌ای که ویتا از تهران برای ویرجینیا وولف می‌نویسد پس از نوشتن آدرس و تاریخ که «تهران، پرشیا نهم مارچ [۱۹۳۶]» است نامه را چنین آغاز می‌کند: «نمی‌توانی تصور کنی که من چقدر از نوشتن آدرس بالا لذت می‌برم»^۱ و در شرح سفرش در همان نامه می‌نویسد: «... در راه به این‌جا به هنگام عبور از زمینهای قهوه‌ای رنگ هرگاه که ماشین توقف می‌کرد پیاده می‌شدم و مشتی از آن خاک را در دستانم می‌گرفتم، به آن نگاه می‌کردم و نامی بر آن می‌نهادم. این عمل روح مرا چنان راضی می‌کرد که تشریح روح حشره انسانی تو را... و حالا چیزی از فضا، رنگ و زیبایی ایران نیست که قسمتی از وجود من نشده، به آن پیوند نخورده، و آن را غنی‌تر نکرده باشد. — می‌خندی؟»^۲ و سپس مشکلات سفرش را برای ویرجینیا چنین برمی‌شمارد: «بسیار خوب، برای رسیدن به این‌جا من در رودخانه گیر کرده، از میان باروهای برف بالا رفته، مورد حمله راهزنان قرار گرفته، بطور متناوب پخته و منجمد شده، با ده مرد غریبه سفر کرده، در مکانهای عجیب و غریب خوابیده، در کنار جاده غذا خورده، از گردنه‌های بلند عبور کرده، کردها و مادها را در کاروانها دیده... شراب ایرانی خورده، یک روز لباس ابریشمی و روز دیگر پوستین پوشیده‌ام.»^۳ و از خاطرات جالبش نیز چنین یاد می‌کند: «به میهمانی‌ای رفته‌ام که پانصد نفر انگلیسی، پانصد نفر دیپلمات خارجی و هزار ایرانی در آن‌جا بوده‌اند. با آقای میرزا فروغی نخست وزیر که ریش سیاهی دارد شام خورده‌ام و بطور الکن شروع کرده‌ام به فارسی صحبت کردن.»^۴ ویتا آرزو داشت که ویرجینیا را هم به تهران بیاورد. در این زمینه در نامه‌ای به ویرجینیا می‌نویسد «چقدر آرزو داشتم که تو را هم به این‌جا می‌آوردم. این سرزمین قدیمی جای توست. در واقع اگر به زبان خوش دعوتم را نپذیری ناچار به استفاده از زور می‌شوم و مطمئنم که موجودی به مهربانی تو چنین لذتی را از من دریغ نخواهد کرد.»^۵ از دیگر خاطرات جالب ویتا در تهران که در نامه‌ای برای ویرجینیا می‌نویسد ملاقات او با یک شاعر جوان امریکایی بنام آرکیبالد مک‌لیش

(Archibald MacLeish) است که ویتا او را جوان مصممی معرفی می‌کند که برای کمیسیون مبارزه با تریاک به تهران آمده بوده است و به ویرجینیا می‌نویسد که مک‌لیش فقط «تو و تی. اس. الیوت را دو نویسندهٔ واقعی معاصر انگلیس می‌شناسد.»^۶ ویتا در وصف زنان ایرانی در نامه‌ای به ویرجینیا می‌نویسد «به یک میهمانی عصرانهٔ ایرانی رفتم. زنانی مسحورکننده با چشمانی بادامی و لبهایی گلی که صحبت کردنشان به پرنده‌هایی کوچک می‌مانست و چادرشان را با هر صدایی بجلو می‌کشیدند. نادان ولی دوست داشتی، و عفریته‌ای پیر نظیر مادر شوهر مراقب آنها بود همچون عقابی محافظ بر دستهٔ کبوتری.» و باز در جای دیگر در همان نامه می‌نویسد «...یک هفتهٔ دیگر از این‌جا خواهم رفت ولی در این فاصله من (چنان‌که در این‌جا می‌گویند) قربانت می‌روم، برایت ابریشم و عود سوغاتی خواهم آورد و شعر حافظ خواهم خواند». از مکانهای مورد علاقهٔ ویتا در تهران بازار و دوشان تپه بوده است که مکرر به آن مکانها سر می‌زده است. نیجسل نیکلسون (Nigel Nicolson) کوچکترین پسر ویتا، در مقدمه‌ای که به چاپ اخیر کتاب «سفری به تهران» نوشته است می‌گوید «ایران بعد از گرزن مسافری به خود ندیده است که به اندازهٔ ویتا باریک‌اندیش بوده و از اقامت در آن‌جا لذت برده باشد.»

ویتا در دو سفر خود به ایران از شهرهای تهران، اصفهان، قم و شیراز دیدن می‌کند و کوههای بختیاری را در می‌نوردد. در مراجعتش از اصفهان به تهران از او دعوت بعمل می‌آید که به تزئین کاخ گلستان برای تاجگذاری رضاشاه کمک کند و او می‌پذیرد. «تاجگذاری رضاخان» یکی از جالبترین فصلهای کتاب «سفری به تهران» است. ویتا بعنوان روزنامه‌نگار شاه را قزاقی معرفی می‌کند با عارضی بیرحم که همین نکته بعد از انتشار کتاب «سفری به تهران» باعث نگرانی همسرش، هارولد می‌شود. ویتا در فصلی از کتاب، بازدید خود را از خزانهٔ جواهرات سلطنتی ایران که به دعوت وزیر دربار وقت صورت می‌گیرد چنین توصیف می‌کند:

فکر دیدن جواهرات سلطنتی ایران مرا خیلی به هیجان نیاورده بود زیرا در مدت اقامت در ایران دریافته بودم که در این مملکت متزلزل حتی اشیاء هم در وضع نامساعدی هستند. در این مورد حتی لباس فاخر وزیر دربار هم برای جلب همکاری من مؤثر واقع نشد. آنها دور هم ایستاده بودند و در استکانهای کوچک چای می‌خوردند و خنده‌هایی آرام، مطمئن و مرموز بر لب داشتند، در حالی که پیشخدمتها به این طرف و آن طرف می‌دویدند و

رومیزی ماهوت سبز را روی میز پهن می کردند و از اطاق عقبی کیسه های چرمی و نخی ای که سر آنها با بی توجهی بسته شده بود بیرون می آوردند. با بی مبالاتی به تمام این تمهیدات نگاه می کردم. فکرم جای دیگری بود که ناگهان ... نفسم برید؛ اطاق کوچک ناپدید شد؛ سنبادی بودم در سرزمین جواهرات و یا علاءالدینی در غار. از کیسه های نخی، زمرد و مروارید بیرون می ریخت. رومیزی ماهوتی محو، و میز دریایی شد از سنگهای قیمتی. با گشوده شدن کیسه های چرمی، شمشیرهای هلالی جواهر نشان، خنجرهایی با غلافهای یاقوت نشان، قلاب کمرهایی از زمرد و رشته هایی از مروارید به بیرون ریخته شد. سپس از اطاق میانی دسته ای از پیشخدمتها آمدند که با خود لباسهایی الماس نشان، کلاه پرداری که پر آن با الماسی بزرگتر از کوه نور محکم شده بود، دو تاج نظیر تاج پاپ، و تارکهایی با ساختی ابتدایی را که از بهترین مرواریدهای مشرق زمین ساخته شده بود، حمل می کردند. وزیران به شگفتی و دیرباوری ما می خندیدند. بنظر می رسید که آن خزانه را پایانی نیست... دستهایمان را تا مچ به داخل انبوه زمردهای تراش نخورده می کردیم و می گذاشتیم که مرواریدها از لای انگشتانمان عبور کنند. ایران امروز را فراموش کرده، به زمان اکبرشاه و سایر ناز پرورده های هند برگشته بودیم.^۷

و یتا در باره شهر تهران که برای تاجگذاری خود را آماده می کرد چنین می نویسد:

قالیها از دیوار خانه ها آویخته شد و زشتی خانه ها در زیر نقشهای زیبای قالیهای کرمان و مخملهای قرمز بخارا از دیده ها ناپدید شد. شهر، دیگر شهر آجر و سیمان نبود بلکه شهری پارچه ای شده بود همچون چادری بزرگ و گرانبها گشوده بر آسمان... به کمک عشایر و فرشها تهران می رفت که چهره اروپایی وش بی هویت خود را از دست بدهد و بالاخره چهره ای را که یادگار قلم مارکو پولو بود باز یابد.^۸

هنگامی که ویرجینیا وولف نسخه ماشین شده کتاب ویتا را برای چاپ در انتشارات هوگارت که متعلق به او و شوهرش لئونارد وولف بوده است می خواند به ویتا می نویسد «خیلی خوب است. من نمی دانستم که تو تا این حد به جزئیات توجه داری... سراسر کتاب پر است از وصف مکانهای کوچک و پیش پا افتاده، و مطالب، خیلی خصوصی تر از آن است که بچاپ بیان شود.»^۹ ویتا مدل قهرمان داستان «اورلاندو» ی

(Orlando). و یرجینیا وولف می‌شود در کتابی به همین نام کسه نیجل نیکلسون آن را «بلندترین و شورانگیزترین نامهٔ عشقی در ادبیات»^{۱۰} می‌داند.

همو در مقدمهٔ کتاب «سفری به تهران» دربارهٔ نویسندگی ویتا می‌گوید: «ویتا می‌تواند صحنه‌ای، شخصی و یا احساسی را با راحتی حسادت برانگیزی بیان کند، دستان خود را چنان آزمندانه در گنجینهٔ ادبیات انگلیسی فرو می‌برد که در خزانهٔ جواهرات شاهان ایران.»^{۱۱} ویتا در دوم ژوئن ۱۹۶۲ چشم از جهان فرو بست و متأسفانه هرگز این آرزویش را که: «حتی اگر زندگیم تباه شود و همهٔ کسانم را از دست بدهم باید در ایران زندگی کنم»^{۱۲} برآورده نشد.

انستیتو خاورمیانه، واشنگتن، دی.سی.

یادداشتها:

۱ - *The letters of Vita Sackville-West to Virginia Woolf*, New York: Marrow. - 1985, p 111.

۲ - همان کتاب، ص ۱۱۱.

۳ - همان کتاب، ص ۱۱۲.

۴ - همان کتاب، ص ۱۱۲.

۵ - همان کتاب، ص ۱۱۲.

۶ - همان کتاب، ص ۱۱۹.

۷ - *Passenger to Tehran*, p. 129-130.

۸ - همان کتاب، ص ۱۲۵.

۹ - همان کتاب، ص ۲۱.

۱۰ - *The letters of Vita Sackville -West...*, p. 34.

۱۱ - *Passenger to Tehran*, p. 22.

۱۲ - *The letters of...*, p. 187.

به یاد ملک الشعراء بهار

محمد تقی بهار «ملک الشعراء» شاعر، ادیب، محقق، روزنامه‌نویس، و سیاستمدار معروف در آبان‌ماه ۱۲۶۵ در مشهد دیده به جهان گشود و در روز اول اردیبهشت‌ماه ۱۳۳۰ در تهران چشم از این جهان فرو بست. در این شماره مجله ایران‌شناسی که در فصل بهار و مقارن با سالروز درگذشت وی منتشر می‌گردد، برخی از اشعار و نیز یکی از دستخطهای او را که تا کنون چاپ نشده است برای اطلاع خوانندگان چاپ می‌کنیم. یادش گرامی باد.

جلال متینی

اردیبهشت ۱۳۷۱

شعرهای بهار در «سفینه فرخ»

در چاپهای مختلف دیوان ملک الشعراء بهار^۱ غزلیات، قطعات، رباعیات، و دوبیتیهای وی با قید کلمه «منتخبات» (منتخبات غزلیات و...) چاپ شده است. در آغاز بخش «ماده تاریخ» نیز آمده است که «قطعات زیادی در ماده تاریخ بنای اماکن و فوت معاریف از ملک الشعراء بهار در دست است که قسمتی از آن، برای ثبت در دیوان انتخاب شد». در اول بخش «مطایبات و تفننهای ادبی» هم عبارت طوری نوشته شده است که خواننده با توجه به عبارت «منتخبات غزلیات و...» درمی‌یابد که تمام مطایبات نیز در دیوان چاپ نشده است. در چاپ چهارم دیوان در بخش «مطایبات» نیز، با ذکر

این عبارت که «شادروان بهار پیوسته یادآور می شد که هجویات وی هرگز نباید به طبع برسد... ما این خواست او را بکار بستیم و از هجویات او در این طبع یادی نکردیم»، آنچه را که در چاپهای پیشین در بخش «مطایبات» آمده بوده است حذف نموده و تنها به چاپ دو قطعه درباره سید ضیاء الدین طباطبائی بسنده کرده اند. از آنچه گفته شد چنین برمی آید که بجز قصاید و مثنویات ملک الشعراء بهار — که ظاهراً بی استثناء در دیوان وی چاپ شده است — از بقیه اشعار وی، لا اقل بعضی به سلیقه و تشخیص برادر او — محمد ملک زاده، که جامع دیوان اوست — چاپ نگردیده است. ضابطه مرحوم ملک زاده در حذف این گونه اشعار چه بوده است، روشن نیست. در چاپ چهارم دیوان نیز که به همت آقای دکتر مهرداد بهار فرزند دانشمند ملک الشعراء بهار با مقدمه ای مفصل و دقیق بچاپ رسیده است، اساس کار — از نظر چاپ همه قصاید و مثنویات و چاپ منتخبات غزلیات، قطعات، و... — باز بر چاپهای پیشین قرار داده شده است با این تفاوت که «مطایبات» نیز چنان که گذشت تقریباً از این طبع حذف گردیده است.

نگارنده این سطور با توجه به آنچه گذشت، در سالهای اخیر می کوشید تا اگر شعری از ملک الشعراء بهار بیابد که در دیوان وی چاپ نشده است آنها را معرفی نماید. یکی از اسناد معتبر در این باب، سفینه فرخ،^۲ گردآورده شاعر نامدار و فحل خراسانی، محمود فرخ است که از دوستان بسیار نزدیک مرحوم ملک الشعراء بود و در دیوان بهار نیز اشعاری که بین آن دور و بدل گردیده بچاپ رسیده است. شادروان محمود فرخ در سفینه خود که بسال ۱۳۳۰ طبع کرده، قسمتی از اشعار بهار را نیز آورده است. اشعار بهار مندرج در سفینه فرخ را با چاپهای مختلف دیوان بهار مقابله کردم، معلوم شد لا اقل سی و یک بیت از اشعار وی که در سفینه آمده در دیوان چاپ نشده است. از نظر بنده، با آن که چاپ این اشعار در سفینه فرخ تردیدی در صحت انتساب آنها به ملک الشعراء بهار باقی نمی گذارد، موضوع یافتن این اشعار را تلفنی با آقای دکتر مهرداد بهار در تهران در میان نهادم و خواهش کردم ایشان نیز آنها را در چاپهای مختلف دیوان و نیز در دستنوشته های مرحوم بهار مورد بررسی قرار دهند و حاصل این بررسی را از راه لطف به بنده اطلاع بدهند. پاسخ تلفنی ایشان در تاریخ ۱۱ اردیبهشت ۱۳۷۱ (اول مه ۱۹۹۲) این بود که این اشعار در چاپهای دیوان نیامده است، تنها غزل و دو رباعی «گفتند مرا...» و «امروز چه افتاده...» در دیوان دستنویس پدر موجود است. اینک این ۳۱ بیت را که در دیوان ملک الشعراء بهار چاپ نگردیده است، از نظر علاقه مندان می گذرانند:

قطعه

خرد را عجب آید از این نبید
می از تن بزداید توان و هوش
در آغاز، عروسی بُود نکوی
خدایی که به خیر آفرید خلق
بسا سرو بلندا که کرد پست
بسا مرد شریفا که می بخورد
وزان کاو به نبیدش دل آرמיד
فراوان ضرر است اندر این نبید
به فرجام عجزی شود پلید
شرانگیزتر از می نیافرید
بسا جان گرمی که بشکرید
پلیدی به جهان در پراکنید^۳

*

همخوابه شوریده گرامی پسری زاد
شک نیست که از شاخ گلی شاخ گلی رُست
این برق فضیلت ز همایون افقی جست
خورشید سرایش ز برایش قمری زاد
پیداست که از ناموری ناموری زاد
وین شعله روشن ز مبارک شجری زاد^۴

رباعی

گفتند مرا کان صنم شیرین لب
گفتم که بریخت خون من مژگانش
از رنج دو دیده در خروش است و تعب
و این خون به دو چشم او گواهی ست عجب^۵

*

امروز چه افتاده که بینم زارت
گویی که به مژه خون من ریخته ای
وز سرخی دیده در غم و تیمارت
و آن گه نوشیده نرگس خونخوارت^۶

*

رز کهنه حریف باده نوشی بوده ست
وین تاکستان که مجمع مستان است
انگور نگار سبز پوشی بوده ست
خلوتکده باده فروشی بوده ست^۷

*

تب تاختن آورد بر آن گلرخسار
گویی رخ خود دید در آینه نگار
وامیخت ز رنج زعفران با گلنار
وز عشق خود این چنین نوان گشت و نزار^۸

دوبیتی

به سائل بلی گربگفتی وفا کن
والا بگو «الا» و مندیش ازیرا
وفا بر جوانمرد دین است و واجب
لثیمت بخوانند بهتر که کاذب^۹

*

روز باران از فروغ مهر گردد آشکار
چون حریری چند رنگین بر تن چینی عروس
این کمان هفت رنگ از دامن چرخ اثیر
باز بسته یک ز دیگر دامن رنگین حریر^{۱۱}

تک بیت

جز روی تو کز تاب می ناب برافروخت
آتش نشنیدیم که از آب برافروخت^{۱۱}

غزل موشح

عزیز من تو طریق وفا نمی دانی
به خاطر تو همان به که جان تلف نکنم
اگر که نیست هوای منت به سر شاید
سزد که از سر ما بگذری به خشم که تو
مکش برای رضای خدا مرا هر چند
یکی در آینه بنگر به حسن طلعت خویش
روم ز مرگ بجویم دوی این دل ریش
ز من گریزی و با مدعی در آمیزی
اگر ز دست بهار آستین کشی نه عجب
جفا نمایی و عیب جفا نمی دانی
چرا که کودکی و قدر ما نمی دانی
که حرفهای مرا جز هوا نمی دانی
طپیدن دل هر بینوا نمی دانی
تو کافری و رضای خدا نمی دانی^{۱۲}
اگر بلای دل مبتلا نمی دانی
اگر تو درد دلم را دوا نمی دانی
برو برو که توشزم و حیا نمی دانی
که قدر صحبت اهل صفا نمی دانی^{۱۳}

بهار در نُغْنَدَر^{۱۴}

«گرامی مجلهٔ آینده در شمارهٔ اخیر خود^{۱۵} عکسی از مرحوم ملک الشعراء بهار در میان عده ای از دوستداران او چاپ کرده است که یادآور روزهای خوشی ست که آن مرحوم در قید حیات بود و پرتو وجودش بر دوستداران شعر و ادب می تافت. مرحوم ملک باقتضای طبع شاعرانهٔ خود دوستدار طبیعت بود و بخصوص کوهپایه ها و رودخانه های اطراف مشهد را که زادگاه او بود و احتمالاً یادآور خاطرات ایام طفولیت و نوجوانی او بود دوست می داشت، و با تمام اشتغالات گوناگون که همه اوقات او را پر کرده بود، هر وقت فرصتی دست می داد از این که روزی یا شبی یا هفته ای را با چند تن از دوستان اهل دل خود در دامان آن مکانهای مصفا بگذراند غفلت نمی ورزید. به همین سبب در سال ۱۳۲۴ که سفری به مشهد داشته است^{۱۶} یکی دو روزی را با چند تن از اعضای خاندان شهیدی و حاج میرزا حبیب خراسانی که از دوستان خانوادگی او محسوب می شدند گذرانیده است و عکس فوق الذکر یادگار آن ایام است که در قریهٔ کنگ از رودخانه ها و کوهپایه های مصفای اطراف مشهد است گرفته شده. مرحوم حسن حبیب، — مرحوم

ابوالقاسم حبیب‌اللمی متخلص به «نوید»، مرحوم نظام‌الدین شهیدی، آقای دکتر حسن شهیدی، و عده‌ای از جوانان که در این سفر همراه او بوده‌اند خاطرات خوشی از آن سفر چند روزه داشتند.

در آن تاریخ وسیله رفت و آمد به کوهپایه منحصر به اسب و استر بود و راه ماشین‌رو وجود نداشت. مرحوم ملک که پیاده‌روی را ترجیح می‌داده در این سفر فاصله میان قریه نُغندر و کنگ را که بالغ بر چند فرسخ است به معیت جمع تفرج‌کنان پیاده طی کرده است. و از جمله یادگارهای این سفر دو بیتی است که مرحوم ملک از باب مطایبه با آقای نظام‌الدین شهیدی سروده است. قبلاً باید توضیح دهم که اهل محل در طول آن رودخانه هر محلی را بمناسبتی نامی داده بودند. مثلاً یک جا را که درختان سر بهم آورده و سایه‌گاهی ممتد تشکیل می‌داد «دالان بهشت» نام داده بودند، و جایی دیگر را در مسیر رودخانه که ریزش آب، تخته‌سنگی را بصورت حوضچه درآورده بود «حوض بلور» می‌نامیدند. ظاهراً مرحوم ملک و همراهان در ضمن راه‌پیمایی در کنار این «حوض بلور» توقیفی داشته‌اند و آقای نظام‌الدین شهیدی که مردی شوخ طبع بود پایش لغزیده و همراهان هم مدد رسانده او را در آب انداخته‌اند. مرحوم بهار از باب مطایبه این دو بیت را فرموده است:

نظاما، به‌یاد آرزوی که ما به نُغندر اندر مکان ساختیم
نشستیم بر طرف حوض بلور به حوض بلورت بینداختیم
این قریه کنگ اقامتگاه تابستانی مرحوم حاج میرزا حبیب خراسانی بوده است که در مورد آن گفته است:

در رود کنگ دره تنگی گرفته‌ایم بر طرف کوه غار پلنگی گرفته‌ایم
درهم کشیده روی ز سنگین دلان شهر طرف دهی و گوشه سنگی گرفته‌ایم...

زندانی شدن بهار به امر شاهنشاه جهان پهلوی خلدالله ملکه

ملک الشعراء بهار، ظاهراً از چاپهای مختلف شاهنامه فردوسی، شاهنامه طبع بمبئی در سال ۱۲۷۶ هجری قمری را پیوسته با خود می‌داشته و آن را مطالعه می‌کرده و نظریات خود را نیز در حاشیه صفحات آن و یا در صفحات پیش یا پس از متن کتاب یادداشت می‌کرده است. از رنگ مرکب این یادداشتها آشکار است که وی آنها را در سالهای مختلف نوشته است. یکی از این یادداشتها که از نظر تاریخی بی‌اهمیت نیست، عبارتی است که وی در پایان این شاهنامه، در پایین صفحه ۵۸ «ملحقات» به این شرح

شعرات

دور ما ز بریان کشته شد چو باد باغیاب سلب ز یک جین گشت شاه جهان فریزر زنده ز لکر کمان که او با جانمان آفرین چنان چون بودیم درین چو شنید خبر دشمن گشته ببراهه در آمد کشته برون آمدند بر قریه نه توانان بر ما پیش گریان ما ز سیر آفرین سواران فرستند چو دانه سلوچه و چارهای سوار چو شنید خبران چو چین آنها بد با توانان فرم بر قریه شان اوان مال بنا بل بر شان اوان و در فرمانده بنده شاه و پاک بیا که گزین ما ز کونیم کین ساجش است سالان پا چاه در گشت چو سرود آه و نوح زده در قریه کجاست آنجا نوشته شد خود بر چو شنید خبر از برهان چو خردی که باه در قریه	بیکایان بخند گشته شد بهریت پریان بر کاس چو قافا در تیر سبک گشته بلان با ناز و تیر خوشی با دور و رخ شربت از دم روز چو برای خسته از بی گانه جانمان از نده دل و کار جانمانید در کوفت تو کس کس کس بی گانه جانماندند سیم سفید فرمانده بر نده گشته ها که گشت شاهان ز بی جان سلوان در قریه بسی سزای دشمن در گشته بهر سیم پیش سپید کمان سپه از خند سیم خود سلوانان با قریه شاه بر کجا رود در بر تخت خرد و سرور ایران در سلوی کونیم گوشه تیران چو شیر بسی بر سر حج گشته خلان روی بزرگ که بود بخت آفرین بهر سر زده در قریه بسی تیر که بر شاه شاه روی عبود شاهان جانمان در ندم	فریزر ز لکر کوه در بار طلایه چو ز یک گشته بدگفت ز لکر گشته سپاهی ز سبک بدیشان چنین گشته چرا او شنید بهر جام از ایران گشته بگفت کار او در کار ز نام آوران گشته گر کین سیده با سپاه بزرگستان و مشور و نارود و از سرود گشته سار او که ز نیر گشته چنین گشت خرد و کمان گفت گوشتان بزدان و دار برود بیا گشته و کار می در روز و کمان چو خورشید تابان بروی ناس گشته بدگفت کاشا خنده چون بند شاه گشته هر جا که بر یاز چک دهه سبک کار بزرگ همه امداران خرد گشت روز بیهوده گشت از بر شریا جان بشنید بر که چاغوی رستم گشته دانشا که شنید	خوشند از کشته شد سپه سپه با چو لکر طلایه برود ساری چو در ای کس کاف خوابید دش او را زده بر خاک خون بر گشته توانا اسپه درود سند بر نده بزرگستان و مشور و نارود و از سرود گشته سار او که ز نیر گشته چنین گشت خرد و کمان گفت گوشتان بزدان و دار برود بیا گشته و کار می در روز و کمان چو خورشید تابان بروی ناس گشته بدگفت کاشا خنده چون بند شاه گشته هر جا که بر یاز چک دهه سبک کار بزرگ همه امداران خرد گشت روز بیهوده گشت از بر شریا جان بشنید بر که چاغوی رستم گشته دانشا که شنید	نام شد طغیان کمانها اولان من سرود
---	---	---	---	--------------------------------------

که در کتب تصحیح و توضیح رفت همه کلمات
نمود

ط
عکس و عکس

دوره‌های مکرر شاهنامه را مطالعه کرده بودم و در این تاریخ که تیرماه ۱۳۱۲ است و در نظمیۀ طهران به امر شاهنشاه جهان پهلوی خلدالله ملکه توقیف می‌باشم و چهارماه است که در یکجای بازداشت و روزشمارم وقت گرامی را غنیمت شمرده برای بار آخر (۴) شاهنامه را مطالعه کردم و اغلاطی که بود تا حدی که توجه شد تصحیح و توضیح رفت. حرره ملک الشعراء بهار غفرله.

سال ۱۳۱۲ در زندگی بهار سالی مهم است. زیرا پس از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳، مقرر گردید تألیفات و آثار دانشمندانی که در سال ۱۳۱۲ در دارالمعلمین عالی (دانشسرای عالی و دانشکده ادبیات دوره‌های بعد) به تدریس اشتغال داشته‌اند در کمیسیون خاصی در دانشگاه مورد بررسی قرار بگیرد تا در صورت تصویب صلاحیت، آنان از آن پس با رتبه دانشیاری یا استادی به تدریس در دانشگاه جدیدالتأسیس ادامه دهند. بهار در سال ۱۳۱۲ زندانی بود و عملاً ممنوع التدریس. پس پرونده او برخلاف پرونده شادروانان بدیع الزمان فروزانفر، احمد بهمنیار، میرزا عبدالعظیم خان قریب و... در آن کمیسیون مورد مطالعه قرار نگرفت و بدین جهت وی پس از رهایی از زندان با آن که تا پایان عمر در دوره‌های لیسانس و دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران تدریس می‌کرد و در دوره دکتری نیز درشش یکی از چهار درس اجباری و اساسی آن رشته بود، و نیز با آن که وزارت فرهنگ که کتاب سبک‌شناسی او را به چاپ رسانیده، بهار را با عنوان «استاد دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی» (در زمانی که عنوان «استادی دانشگاه» حساب و کتابی داشت) معرفی کرده است، وی از نظر استخدامی «دبیرپیمانی» دانشگاه تهران بود و با حقوق ماهیانه‌ای در حدود پانصد تومان و بی استفاده از مزایای بازنشستگی.

عکس آخرین صفحه شاهنامه مورد بحث و دستخط بهار در صفحه ۱۶۰ این مجله چاپ شده است.

یادداشتها:

۱- چاپ اول، ۱۳۳۶؛ چاپ دوم، ۱۳۴۵-۱۳۴۴، چاپ سوم، ۱۳۵۴، ناشر هر سه چاپ: امیرکبیر، تهران؛ چاپ چهارم، ۱۳۶۸، ناشر: انتشارات توس، تهران.

۲- سفینه فرخ، گردآورده محمود فرخ، چاپ مشهد، ۱۳۳۰ شمسی، تعداد صفحات ۴۳+۷۹+۰۸.

- ۳ - همان کتاب، ص ۲۷۶. بهار این قطعه را ظاهراً در جواب قطعه «می آرد شرف مردمی پدید...» رودکی سروده است.
- ۴ - همان کتاب، ص ۳۱۹. بهار این قطعه را در جواب قطعه شوریده شیرازی فصیح‌الملک (۱۲۷۴ - ۱۳۴۵ ه.ق.) سروده است. توضیح آن که شوریده از هفت سالگی به مرض آبله ناپینا شده بود. این است قطعه شوریده:
- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| هم‌خوابه من دوش براریم پسری زاد | نور بصری بهرچو من بی بصری زاد |
| این کلبه و یرانه من باغچه‌ای گشت | زان باغچه سروی شد و زان سروبری زاد |
| از گریه اوشب همه شب دوش نخفتم | پیدا است ز شوریده که شوریده‌تری زاد |
| آنسان که به من بر سر الطاف و وفایند | گویند ملک‌وش بچه‌ای از بشری زاد |
| و آنسان که به من بر سر شوخی و مزاحند | گویند که از نزه خری کز خری زاد |
| این از در شوخی ست که تا ظن نبرد زن | کاو گر پسری زاد درخشان گهبری زاد |
| ز اولاد خردجوی توای خواجه و گرنه | هر دد به جهان ماده‌ای آورد ونری زاد |
| نی هر که بزاید پسری در خور فخر است | یعنی پس او زاد که از وی هنری زاد |
- ۵ - همان کتاب، ص ۶۲۲.
- ۶ - همان کتاب، همان صفحه.
- ۷ - همان کتاب، ص ۶۰۶.
- ۸ - همان کتاب، ص ۶۲۱.
- ۹ - همان کتاب، ص ۳۳۰.
- ۱۰ - همان کتاب، ص ۳۵۸. آیا بهار بهنگام سرودن این دوبیتی، به یکی دوبیت منوچهری دامغانی نظر نداشته است؟
- ۱۱ - همان کتاب، ص ۶۹۲.
- ۱۲ - آقای دکتر مهرداد بهار گفتند: پدر در نسخه خطی این بیت را به این صورت تغییر داده‌اند:
- یکی در آینه بنگر به حسن خویش اگر بلای جان من مبتلا نمی‌دانی
- ۱۳ - سفینه فرخ، ص ۴۶۱-۴۶۲.
- ۱۴ - به روایت یکی از خراسانیان اهل شعر و ادب مقیم امریکا.
- ۱۵ - مجله آینده، سال ۱۷، شماره ۵-۸، مرداد-آبان ۱۳۷۰، ص ۵۶۷.
- ۱۶ - در دیوان بهار، به سفر وی در سال ۱۳۲۴ به مشهد اشاره شده است. رک. دیوان ملک الشعراء بهار، چاپ چهارم، ج ۲، ص ۱۲۶۲، قطعه «دلیم از مردم ری سخت ملول است که نیست...».

پس از خواندن کتابی:

«از کاخهای شاه تا زندانهای انقلاب»^۱

به قلم احسان نراقی

کتاب «از کاخهای شاه تا زندانهای انقلاب» نوشته آقای احسان نراقی جامعه‌شناس — و به معرفی مجله فرانسوی *Le Point*، مورخ^۲ — شامل دیباچه (۹-۱۱)، دو بخش اصلی: «در کاخهای شاه» (۱۵-۱۹۲) و «در زندانهای انقلاب» (۱۹۵-۳۶۴)، ضمیمه (۳۶۵-۳۶۸)، گاه‌شمار (۳۶۹-۳۷۶)، فهرست اعلام (۳۷۷-۳۸۱)، و بالاخره فهرست فصول در یک صفحه، جمعاً در ۳۸۳ صفحه، در ماه نوامبر ۱۹۹۱ در پاریس به بازار آمد. نویسنده کتاب که از سرشناسان فرهنگی رژیم گذشته ایران بوده‌اند و از صاحب‌منصبان معتبر جهان سومی سازمان فرهنگی یونسکو می‌باشند، در کتاب خود که به زبان فرانسه روان و شیرینی نوشته شده دو دوره از زندگی شخصی خویش را توأم با چاشنی وقایع کناری شرح داده‌اند.

بر این کتاب از روز انتشار تا به حال و تا آن‌جا که راقم این سطور دیده است، دو نقد،^۳ یک معرفی جامع،^۴ یک ردیه،^۵ و یک تکذیب‌نامه،^۶ و یک تأییدیه،^۷ نوشته شده است. کسانی که می‌خواهند خلاصه جامعی از این کتاب را بخوانند به معرفی س. شهرزاد در ماهنامه روزگاران مراجعه کنند. بنابراین در نوشته زیر من به نکاتی می‌پردازم که احتمالاً از نظر صاحب‌نظران قبلی پنهان مانده و یا به آن عنایت خاصی نشده است.

کتاب را می‌توان به دو گونه تقسیم بندی کرد به این شرح:

اول - تقسیم بندی بر اساس فصول کتاب

در این تقسیم بندی، نخست مقدمه‌ای کوتاه در سبب تصنیف کتاب و عذر زلت‌های

آن آمده است. سپس بخش اول کتاب حاوی مشروح مذاکرات هشت جلسه دیدار مصنف محترم با محمد رضا شاه پهلوی است، که از دوشنبه ۲۳ سپتامبر ۱۹۷۸ در ساعت ۳-۳۰ بعد از ظهر آغاز می‌شود و به چهارشنبه ۱۴ ژانویه ۱۹۷۹ در ساعت ۳۰-۱۰ صبح خاتمه می‌یابد. و متأسفانه یک «میان‌بخش»، این بخش کتاب را به دوباره تقسیم کرده است. این «میان‌بخش» توضیحی و توجیهی، بصورت ادعاینامه‌ای علیه خواهر توأمان شاه از یک سو، و لایحه دفاعیه مبسوط و مشروحی از همسر شاه از دیگر سو، تنظیم شده که کاملاً نظم تصنیف و حسن تألیف کتاب را مختل می‌سازد. و خواننده از خود می‌پرسد که مصنف محترم چگونه ناگهان دنباله آن گفتگوهای حساس و تاریخی را در وسط بخش اول رها کرده و به شرح مذاکرات خصوصی خود در طول سالها با ملکه و نیز نقل دلگیریهای ملکه از اطرافیان شوهر کامکار پرداخته‌اند و همچنین سیمایی ساخته‌اند از خواهری که به اعتبار خود «مورخ»، تاجدار اصلی اوست. و آیا حق نبود که آنهمه خاطره و تذکر «تاریخی - شایعه‌ای» در کنار دیگر پانویسهای کتاب می‌آمد؟ یا در کنار «ضمیمه»، ضمیمه‌ای دیگر با همین عنوان «میان همسر و خواهر» افزوده می‌شد.

بخش دوم کتاب که از این لغزش خالی است شرح سه بار دستگیری و رهایی مصنف محترم به تفاریق ایام از بعد از پیروزی انقلاب اسلامی است که از دستگیری اول در آوریل ۱۹۷۹ آغاز می‌شود و به رهایی سوم در سپتامبر ۱۹۸۳ می‌انجامد و نشان می‌دهد که ایشان با احتساب تقریبی تواریخ، بیست ماه و چند روزی را در زندانهای انقلاب بسر برده‌اند.

دوم - تقسیم بندی محتوای کتاب

در این تقسیم بندی، کتاب، این زیرفصلهای محتوایی را در بر دارد که ما به اختصار به هر یک اشاره‌ای می‌کنیم و می‌گذریم:

الف - مشاهدات و مذاکرات

در این قسمت نویسنده کتاب به نقل قولهایی از اشخاص مرده مانند، شاه، کجویی، اعدام شدگان اوین و... می‌پردازد که در حین گفتگو با ایشان چیزهایی گفته‌اند که صحت و سقم آنها با توجه به درگذشت آنان مشمول نکته‌المهده علی الراوی می‌شود. اما در مورد اشخاص زنده که غالباً این روزها بصورت متهمان دهان‌دوخته در متن تمامی کتابهای خاطرات قرار می‌گیرند، ناچار باید اظهارات مصنف محترم را مستند و مقبول دانست مگر آن که آنان به دفاع از خود یا رد اظهارات ایشان برخیزند، چنان که آقای هوشنگ رام به این راه رفته است.^۸

ب - خاطره‌ها

در این خاطره‌ها گاه قوت «شایعه خاله‌زنکی» بر استحکام و نیز امانتِ راوی می‌چربد، فی‌المثل از این دست است: اظهارات هویدا به مصنف محترم کتاب پس از تلفن شاهزاده خانم اشرف به نخست وزیر برای پرداخت بدهی قمار او در کازینو^{۱۰} یا اظهار اطلاع از آگاهیهای ملکه فرح دربارهٔ نفوذ و تأثیر اشرف در طلاق دو همسر پیشین شاه، فوزیه و ثریا.^{۱۱}

پ - اظهارنظرهای تخصصی

مصنف محترم در برخی از این اظهارنظرها حتی تا مراحل عالی روانکاوی پیش رفته و فرضاً موفق به کشف پیچیدگیهای «جنین دورانی» خواهر و برادر توأمان پهلوی شده‌اند که در نتیجه شاهزاده اشرف بصورت «من برتر» شاه درآمد و بدون داشتن رجولیت ظاهری عملاً تواناییهای مردانه از خود نشان می‌داده است،^{۱۱} یا تحلیل روانی شاه خجول که شرم حضور بی‌حدش در مقابل دوربین تلویزیون سبب سردنمایی و غرور خودبینانه‌ای در چشم بینندگان می‌شده است.^{۱۲}

ت - ذکر ارتباطات خاص

مصنف محترم گاه اعمالی را به خود نسبت می‌دهند که از نهایت قابلیت و کاردانی ایشان در سطح زد و بندهای سیاسی بین‌المللی حکایت دارد و مدعی می‌شوند که در عرصهٔ شطرنج سیاسی گاه شاه را «مات» کرده‌اند بدون آن که شاه بداند کدام فرزند فرزانه‌ای بی‌آن که حتی وزیر شده باشد پیاده‌وار او را وادار کرده که از اسب آرزوپیاده شود و بر نطق زمین رخ تسلیم نهد. ادعای نویسنده دربارهٔ ممانعت از سفر پمپیدو برای شرکت در جشنهای دو هزار و پانصد سالهٔ شاهنشاهی^{۱۳} از این مقوله است.

ث - پیشگوییها و آینده‌نگریها

مصنف محترم می‌نویسند که «از سالها پیش می‌دانسته و حتم داشته‌اند که این گونه اعمال مشکوک (فعالیت‌های بنیاد پهلوی و خانواده شاه) خطر اضمحلال سلطنت را در ایران در بر خواهد داشت.»^{۱۴} ایشان همچنین می‌نویسند که در دومین دیدار خود با شاه موضوع نطق معروف مشارالیه را بهنگام اصلاحات ارضی در سال ۱۹۶۲ در صحن حرم قم مطرح می‌سازند و از تندی حملهٔ ایشان به روحانیت سخن می‌گویند و متذکر می‌شوند که حتی معینان وزیر اطلاعات وقت تمامی آن نطق را به ملاحظات مملکتی از رادیو تلویزیون آن زمان پخش نکرد.

پس از ذکر این توضیح، مصنف محترم باز می‌نویسند که به شاه گفته‌اند روز بعد از

۱ - در همان آغاز کتاب وقتی مصنف محترم در دیباچه می‌نویسد که بعنوان «کارگر تاریخ»^{۲۱} کوشیده‌اند تا وقایع را وفادارانه گزارش کنند بلافاصله به خرده‌های بجایی که نشر دانش از جهت اشکالات تاریخی بر کتاب گرفته است برمی‌گردیم و به منتقد نشر دانش حق می‌دهیم که بر عدم توجه ایشان به تاریخهای مهمی چون حمله متفقین به ایران - ۲۵ اوت ۱۹۴۱ و نه سپتامبر این سال - انگشت بگذارد و ما را نیز وادار کند که به اشتباه تاریخی دیگر ایشان اشاره کنیم که در آن گفته شده است:

«وهابیگری نوعی از اسلام بنیادگرایی سنی است که مرکز آن در عربستان است و دو قرن است که با حکومت سلسله سعودی به قدرت رسیده است».^{۲۲}

و متذکر نشویم که: اصطلاح وهابیگری اصطلاحی است که مستشرقان و مخالفان این نحله اسلامی برای این گروه از مسلمانان منشعب از مذهب حنبلی - پیروان محمد بن عبدالوهاب تیمیمی - بکار می‌گیرند و آنان را به اعتبار نام عبدالوهاب، که به علت اقامت و تحصیل در اصفهان بغلط در برخی از تواریخ اصفهانی نیز خوانده شده، وهابی می‌گویند و حال آن که خود پیروان محمد بن عبدالوهاب خویش را «موحدون» می‌خوانند.

درست است که عبدالوهاب در حدود دو قرن پیش می‌زیسته است و هم در آن زمان خروج کرده، اما هنگام خروج او محمد بن سعود جد اعلای خاندان سعودی که در رعیه می‌زیست فقط با هفتاد خانوار از قبیله خود به او پیوست، و خروج وهابیها چندین بار توسط ایرانیان، عثمانیان، و مصریان سرکوب شد تا سرانجام در آغاز قرن حاضر یعنی از پس آن که در ۱۹۰۱ عبدالعزیز بن عبدالرحمن موفق شد با گروه اندکی بر نجد مسلط شود سلطنت آل سعود بر قسمت صحرائی عربستان آغاز گردید بی آن که شهرهای مهم و معتبر مکه و مدینه در اختیار ملک عبدالعزیز باشد. و تنها در ۱۹۲۴ بود که قوای او مکه و سپس در ۱۹۲۵ مدینه را مسخر شد و به کعبه‌داری جد ملک حسین هاشمی پادشاه فعلی اردن که شریف مکه نامیده می‌شد، خاتمه داد و نیز این در سال ۱۹۳۲ بود که ملک عبدالعزیز وحدت سراسر عربستان را اعلام کرد و نام قبیله سعودی را بر قسمت عمده جزیره العرب نهاد و «عربستان سعودی» را در جامعه جهانی بعنوان یک کشور خانوادگی به ثبت رسانید. بنابراین از حکومت رسمی و تاریخی سعودیها بر عربستان بیش از شصت سال نمی‌گذرد و در نتیجه نحله وهابی فقط شصت سال است که بعنوان مذهب حاکم در عربستان به قدرت رسیده است.^{۲۳}

۲ - دیگر از نکات قابل ذکر، پانویسی است که در فصل «از رؤ یا تا بیداری» آمده به

این شرح:

«اصطلاح شاهنشاه، شاه شاهان roi des rois یا امپراتوریکی از ابداعات آخرین فرمانروای ایران بود که رعایایش او را همچنان بطور ساده شاه خطاب می کردند».^{۲۴}

این لقب تعریف صرف نظر از اشتباه بزرگ تاریخی مصنف که محمد رضا شاه را واضع واژه شاهنشاه می دانند از یک اشتباه ادبی نیز برخوردار است و آن این که ترجمه اروپایی کلمه «شاهنشاه» در حقیقت یک ترجمه تحت اللفظی از این کلمه است در حالی که در دوران اسلامی کلمه «شاهنشاه» مرادف شهریار، شاه، سلطان، پادشاه، خدایگان، خداوندگار، خسرو، و ملک در ادب فارسی مورد استفاده قرار گرفته است و این کلمه به هیچ عنوان اولویت و مزیتی بر واژگان یاد شده ندارد، و در متون ادب فارسی قرینه ای در دست نیست که پادشاه کمتر از شاهنشاه است و یا شاهنشاه به فرمانروایی مقتدرتر و صاحب متصرفاتی وسیعتر از شاه اطلاق می شده است.^{۲۵}

و ظریفتر از همه آن که خود مصنف محترم نیز در مقاله ای که بصورت «ضمیمه» در کتاب آمده است کلمه «شاهنشاه» را مورد استفاده قرار داده اند.^{۲۶}

۳ - نمی توانم با نقد نشر دانش در مورد آمار و ارقامی که در کتاب داده شده است و هیچ مأخذ و منبعی برای آن ذکر نگردیده موافق نباشم مگر آن که پذیریم مصنف محترم این اعداد را برای خالی نبودن عریضه و نشان دادن این که کارشان چندان «بی حساب» نیست، آورده اند، ضمن آن که به یک اشتباه منتقد نشر دانش که ناشی از ضعف ایشان در استنباط زبان فرانسه است نیز باید اشاره کنم.

منتقد نشر دانش در مورد خلبانان ایرانی و عدد مربوط به آموزش آنان مرتکب اشتباه دریافت شده اند به این معنی که مصنف محترم کتاب «از کاخها...» از قول سپهبد سعید مهدیون نقل می کنند که هر خلبان شکاری ایران باید حداقل دو یست و پنج ساعت پرواز تمرینی می داشت و هزینه هر ساعت پرواز - با احتساب سوخت و استهلاک - چیزی در حدود چهار هزار دلار می شد و به این طریق یک خلبان ایرانی تا لحظه استقلال پرواز یک میلیون دلار خرج برمی داشت، و منتقد نشر دانش این طور استنباط کرده که هر خلبان ایرانی برای هر ساعت پرواز تمرینی چهار هزار دلار می گرفته است.^{۲۷}

در مورد همین اعداد بی مأخذ جا دارد که از مبالغه منفی عددی ایشان در مورد غذای زندان نیز ذکری بمیان آید، در جایی که می نویسند:

«روزی که برنامۀ غذای ما «چلو مرغ» بود در حقیقت یک جوجه برای هر شصت نفر زندانی در نظر گرفته می شد. ما، مسؤول غذای سلول را با علاقه و تفریح خاطر تماشا می کردیم که با چه عدالت و نصفی کار تقسیم جوجه را عهده دار می شد».^{۲۸}

که بنظر می‌رسد واقعاً تقسیم یک جوجه میان شصت نفر اگر از محالات نباشد لااقل از معجزات روزگار «آمدادهای غیبی» ست.

۴ - اگر کتاب را بدقت بخوانیم نمی‌توانیم از برخی اشتباهات ترجمه از فارسی به فرانسه مصنف محترم نیز غافل بمانیم. فرضاً ایشان در مورد ناهار زندان توضیح می‌دهند که:

«هنگام ظهر پاسدار دیگری با دیگ بزرگی برنج در مقابل در سلول ما ظاهر می‌شد و برای هر زندانی یک «ملاقه» برنج تحویل مسؤول سلول می‌داد».^{۲۹}

که بنظر می‌رسد ایشان واژه Louche بمعنای ملاقه را بجای واژه Ecumoire یعنی کفگیر بکار برده‌اند، چه آن اولی، خاص کشیدن غذاهای مایع مانند آش و آبگوشت است و این دومی برای کشیدن برنج بکار می‌رود، و تنها بهنگام پخت برنج در دیگهای بزرگ و کشیدن برنج آماده دم در آبکش یا سبد از وسیله‌ای ملاقه مانند به نام آبگردان استفاده می‌شود.

۵ - مصنف محترم همچنین در مورد ذکر دو مثال در کتاب خود خاصه خرجی کرده‌اند و لابد بنا بر ملاحظاتی اسم دو تن را که به آنها اشارات طولانی داشته‌اند نیاورده‌اند.

یکی از این دو تن شاعر و نویسنده با استعداد و سرشناس دست چپی ست که مورد توجه ملکه فرح پهلوی ست و ایشان از مصنف محترم کتاب می‌خواهند که به شاعر کمک کرده، او را به عضویت هیأت آموزشی دانشگاه جدید التأسیس همدان درآورند یا مدیریت موزه هنرها و فرهنگ عامه را برای وی دست و پا کنند. اما به نوشته ایشان از آن جا که این شاعر با همه استعدادهایش هیچ مدرکی نداشت و حتی دیپلم دبیرستان هم در دستش نبود، به ملکه توصیه می‌کنند که به شاعر مورد علاقه خود از طریق دیگری کمک نمایند و ظاهراً این توصیه مؤثر می‌افتد. به نوشته مصنف محترم «قبلاً هم کمک مالی قابل توجهی به او کرده بودند و شاعر با دریافت آن کمک توانسته بود به اروپا مسافرت کند و اعتیاد خود را درمان بخشد».^{۳۰}

نفر دیگر که باز از او نامی بمیان نمی‌آید، کسی ست که ملکه فرح با انتخاب او به ریاست دفتر خود، در حقیقت رقیب هویدا را که سالها برای جانشینی او در تلاش بوده به خود نزدیک می‌سازد، و مصنف محترم از این سوء انتصاب چنان متأسف می‌شوند که می‌نویسند:

«بدین گونه شهبانو که میل داشت ملکه فقرا و همه مردم باشد علی‌رغم خواست خود به

توطئه‌هایی درآمیخته شده بود که به هیچ وجه علاقه‌ای و ذوقی به آنها نداشت». ۳۱
 و برآستی خواننده حق دارد از خود سؤال کند در حالی که در کتاب ۳۶۴ نام زنده و مرده آمده است، این دو تن چرا از نوعی پرده‌پوشی ملاحظه کارانه دوستانه برخوردار شده‌اند؟

۶ - با وجود توضیحی که در مورد رعایت رسم الخط سنتی فرانسوی جهت اسماء خاص کتاب در صفحه ۶ آمده است نمی‌توان از نوعی ابتکار عجیب مصنف محترم در فهرست یادی نکرد.

در فهرست اعلام کتاب، القاب فارسی، که معمولاً اسماء مرکب هستند و در حکم کلمه واحد به دنبال نام شخص می‌آیند، به دو بخش تقسیم شده و در نتیجه لقب بصورت نام و نام خانوادگی مورد استفاده مصنف محترم قرار گرفته است. برای مثال در حرف K برمی‌خوریم به کلمه Kabir که نام خانوادگی تلقی شده و کلمه Amir که به سیاق دیگر اسامی نام است. در نتیجه، مراجعه‌کننده فرنگی، شخصیت تاریخی ایران یعنی میرزا تقی خان هزاوه‌ای ملقب به وزیر نظام و بعداً امیر نظام و سپس امیرکبیر را با نام آقای «کبیر» می‌شناسد که اسم اول او هم «امیر» است، یا میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی را به نام آقای Magham که اسم اولش Ghaem است بجا می‌آورد.

چنین است آوردن «لقب» ژنرال فرانکو بجای «نام» او در فهرست اعلام: Franco, Caudillo که در خود متن - پانویس صفحه ۴۱ - فقط از او با نام فرانکو یاد شده و لقب Caudillo در معنای «قائد نظامی» لقب اسپانیایی ژنرال فرانسیسکو فرانکو باها مونده فرمانروای معروف اسپانیاست.

سیما و اندیشه‌های نویسنده در آیینۀ کتاب

حوران بهشتی را دوزخ بسود اعراف
 از دوزخیان پرس که اعراف بهشت است

● کتاب را که فرو می‌بندی و به نیک و بد آن می‌اندیشی، می‌بینی که مصنف محترم کتاب مانند خیل انبوهی از گناهکاران بیگناه روزگار ما در برزخی بسر می‌برند که برای حوران بهشتی دوزخ است و برای دوزخیان بهشت.

● بلا تکلیفی برزخی، مصنف محترم را در همه جا دچار ضعف تصمیم می‌کند به نحوی که نمی‌توان دریافت این دل‌شیفته زمزمه‌های انقلاب که پنهان از چشم همه به دیدار شاه

می‌آیند، برای نجات و استقرار سلطنت او در کاخهاست یا برای محاکمه او و تیر خلاص به شقیقه سلطنت خالی کردن.

● تأثیر ناخودآگاه «چنان با نیک و بد خو کن» عُرفی در تفکر مصنف محترم به حدی است که ضمن برشماری تمام معایب سلطنت مستبده، باز تنها راه چاره را به اعتبار مقاله‌ای که ضمیمه کتاب خود کرده‌اند در مشروطیتی می‌دانند که علی‌رغم هفتاد سال تجاوز به آن، تنها وثیقه تعادل و تفاهم میان ایرانیان تواند بود. ۳۲ که طبعاً این مشروطیت پادشاهی هم دارد.

● الحق باید گفت که این عُرفی وار اندیشیدن مصنف محترم تا به آن حد در کتاب قوی است که — به قول عوام بعد از صد سال — هم مسلمانان جمهوری اسلامی آرزوی شستن ایشان به زرمز دارند و هم هندوان مخالف مسلمانان خواستار سوزاندن ایشان به آتش اند.

● سیمایی که از مصنف محترم پس از خواندن این کتاب به دست می‌آید تفاوت چندانی با سیمای نویسنده غربت غرب و آنچه خود داشت (دو کتاب دیگر مصنف محترم که در رژیم پیش چاپ شده است) ندارد و معلوم می‌شود که «زندانهای انقلاب» در ایشان استحاله‌ای بوجود نیاورده و از برزخ به بهشت رهنمونشان نشده است.

● بر اساس اندیشه‌های کتاب ما با یک متفکر جهان‌سومی مواجه می‌شویم که با سنگینی کوله بار شریعت و طریقت می‌خواهد سر بالایی تند توسعه و تکنولوژی را پیماید و هرکجا که پای رفتارش به سنگ خورد حدیثی، روایتی، شعری، شکایتی از کوله‌بار «فرهنگ مادری» بیرون بیاورد و دل خسته و امانده را بدان تسلی دهد و چنین است که ایشان ناگزیر برای بیرون جستن از معركة «دوگانگی اندیشه در یگانگی تن» کتاب را در هر دو قسمت کاخ و زندان از آدمهای «خوب» و «بد» پر می‌کنند و از هر یک از خوبها و بدها با مهارت داستانسرایی چیره‌دست برای ارائه اندیشه خود بهره می‌گیرند. این خوبها و بدها در سراسر کتاب حضور دارند و به قول منتقد گیهان لندن، با اینها که نیکی و بدی‌شان بر اساس قضاوت مصنف محترم است آشنا می‌شویم:

● از آدمهای خوب ملکه فرح، امیرعباس هویدا، رضا قطبی، سرلشکر پاکروان، زندانبان کچویی، حاجی رضا مسؤول زندان، حجت الاسلام ناظم زاده حاکم شرع را می‌توان نام برد.

● از آدمهای بد شاهزاده خانم اشرف پهلوی، ارتشبد نصیری، حسن گشتاپو، شاهزادگان غلامرضا و عبدالرضا، چاقوکش شورجه، و آن رجل مجهول الهویه رئیس دفتر ملکه فرح را می‌توان شماره کرد.

● طرفه این که دو قطب اصلی کاخ و زندان یعنی شاه و خمینی هر دو مانند مصنف محترم از برزخیانند. شاه هم بد است و فاسد و متجاوز به قانون، و هم خوب است و اهل مباحثه و با حسن نیت، و خمینی هم خوب است و معتقد به عدم همکاری با دشمن ایران یعنی صدام در زمان شاه و معتقد و پایبند به حرفی که می زند، و هم بد است و زیاده طلب و وعده شکن.

● این دوگانگی شخصیت‌های اصلی خیلی طبیعی تر و دلچسب تر از یک طرفه بودن بدها و خوبها در موردی ست که اشاره شد. و شاید همین عدالت در قضاوت در حق قهرمانان اصلی ست که اثر را خواندنی و جذاب می سازد مانند یک رمان.

● اما این، نه یک رمان پلیسی ست به اعتبار نشر دانش و نه یک مجمع الجزایر گولاک، به اعتبار گیهان لندن، بلکه ساختمان و چاشنیهای وقایع در آن، کتاب را به چیزی شبیه کنت مونت کریستو اثر الکساندر دوما و وضعیت قهرمان دوما با «آبه فاریا» در زندان نزدیک می سازد و در این راه عنوانهای وصفی فصول که به رمانتیسیم هوگو و دوما خیلی نزدیک است به کمک فرضیه ما می شتابد. عنوانهایی مانند «گل‌های قالی»، «به ملت شلیک نکنید»، «در گوادولوپ چه می گذرد؟»، «و یزا برای مصر»، «غافلگیریهای بیمارستان محبس»، و «دهلیز دلهره» نمک قصه را در این اثر بظاهر نقل خاطره و در حقیقت ارائه تأملات مصنف محترم جامعه شناس افزون می سازد.

● صراحت، جرأت، طاقت از روبرو به مسائل نگریستن، تطابق بسیاری از قرینه ها با واقعیت، از دقت مصنف محترم حکایت دارد.

● در مقابل صحت، اصالت، حسن باور و قبول مطالبی که به این و آن اسناد داده شده باید که از طرف زندگان تأیید شود و بر درگذشتگان نیز دسترس نیست تا شاهین ترازوی عدالت قضاوت درستی انجام دهد.

● اسباب بسی تأسف است که کتاب با تأخیر زمانی بسیار منتشر می شود و در نتیجه در این فاصله، بسیار کتابها در تجزیه و تحلیل عوامل انقلاب ایران نوشته شده که بسیاری از نظرات و پیشگوییهای مصنف محترم را بطور علمی تر، سنجیده تر و قابل قبول تر مطرح ساخته اند. ای کاش ایشان بلافاصله پس از خروج از زندان و سفر به خارج کمر همت بر این مهم می بستند تا دهان بدگویان احتمالی که تحلیلهای کتاب را به علت مرور زمان «کهنه» و «تکراری» خواهند خواند، بسته شود.

یادداشتها:

- ۱ - Ehsan Naraghi, *Des Palais du Chah aux Prisons de la Revolution*, Edition Ballard, Le Nadir, Collection Dirigee par Jean-Pierre Peroncel-Hugoz, Paris, Oct. 1991, pp. 383
Le Point, No. 1012, Fevrier 1992, pp.8-14. ۲
- ۳ - بروجردی، آزاد، «نگاهی از پاریس به کاخ نیاوران و زندان اوین»، نشر دانش، تهران، سال دوازدهم، شماره دوم (بهمن و اسفندماه ۱۳۷۰)، ص ۵۹/۵-هـ، «نگاهی از درون به دور زیم»، گیهان چاپ لندن، شماره ۳۸۳، ۲۱ آذر ۱۳۷۰، ص ۵.
- ۴ - شهرزاد، س.، «از قصرهای شاه تا زندانهای انقلاب»، روزگارانو، پاریس، شماره‌های ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، بهمن، اسفند ۱۳۷۰ و فروردین ۱۳۷۱.
- ۵ - سلطانی، کتانه، «در خیانت و خیانت روشن‌فکران»، گیهان چاپ لندن، شماره ۳۹۴، ۲۵ اسفند ۱۳۷۰، ص ۶.
- ۶ - رام، هوشنگ، «نامه آقای هوشنگ رام»، روزگارانو، پاریس، شماره ۱۲۲، فروردین ۱۳۷۱، ص ۸۹.
- ۷ - پوروالی، اسمعیل، «یک پانویس ضروری»، روزگارانو، پاریس، شماره ۱۲۱، اسفند ۱۳۷۰، ص ۴۲.
- ۸ - رک. پانویس ۶.
- ۹ - نراقی، احسان، «از کاخهای شاه تا زندانهای انقلاب»، انتشارات بالا، مجموعه لونا دیر، پاریس، ص ۸۸.
- ۱۰ - همان کتاب، ص ۸۸.
- ۱۱ - همان کتاب، ص ۹۱.
- ۱۲ - همان کتاب، ص ۴۸.
- ۱۳ - همان کتاب، ص ۴۵.
- ۱۴ - همان کتاب، ص ۷۲.
- ۱۵ - همان کتاب، ص ۱۷.
- ۱۶ - همان کتاب، ص ۳۵۲.
- ۱۷ - همان کتاب، ص ۳۵۲ "Science culinaire".
- ۱۸ - همان کتاب، همان صفحه.
- ۱۹ - همان کتاب، همان صفحه.
- ۲۰ - همان کتاب، ص ۳۳۶.
- ۲۱ - همان کتاب، ص ۱۰.
- ۲۲ - همان کتاب، ص ۲۰، پانویس ۷.
- ۲۳ - با استفاده از منابع مختلف و با تکیه اساسی بر مقاله Wahhabiya در *Shorter Encyclopaedia of Islam*، ص ۶۱۸ - ۶۲۱.
- ۲۴ - نراقی، احسان، «از کاخهای شاه تا زندانهای انقلاب»، ص ۱۵.
- ۲۵ - به نقل از استاد صاحب‌نظر آقای دکتر جلال متینی که شواهد چندی از کتب ادب فارسی بعد از اسلام در تصدیق این نظر به این شرح ارائه فرمودند:
- عبدالدوله (۳۳۸ - ۳۷۲ ه.ق.). معروفترین پادشاه آل بویه را شاهنشاه می‌گفتند، زیرا خلیفه عباسی وی را به لقب قلیک ملقب ساخته بود.
- (تاریخ مفصل ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، عباس اقبال آشتیانی، بکوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، انتشارات خیام، ص ۱۶۷).

و از جمله در این بیت، منتبّی شاعر معروف عرب، عضدالدوله را «شهنشاه» خوانده است:

ابا شجاع بفارس عضدالد
ولّة فئا خسرو شهنشاهها
(بیت به نقل از فرهنگ فارسی دکتر معین، ذیل «فناخسرو»)
بر در میکده زندان قلندر باشند
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم
که سر تا پای حافظ را چرا در زرنمی گیرد
(دیوان حافظ، باهتمام انجمن شیرازی، ابوالقاسم،
چاپ سوم، تهران، جاویدان، بترتیب ص ۲۵۷، ۷۴)

«... دستخط مبارک را زیارت کردم و عریضه نواب را هم خواندم. به دو جهت نواب در عرض خودشان ظاهر محق نیستند. اولاً مادر شاهنشاه روحنا فداه یکی ست... ثانیاً ماندن خدیجه در طهران بی حضور شاهنشاه ظاهر مصلحت نیست... زنان هم در کنیزی والده شاهنشاه همین حکم را دارند... و حال آن که شاهنشاه خیردار و شاهد هستند...»

(ازنامه میرزا تقی خان امیرکبیر به ناصرالدین شاه، یادداشت‌های

دکتر قاسم غنی، لندن ۱۳۶۲/۱۹۸۳، ج ۱۰، ص ۴۸۵)

«صورت تلگراف جناب میرزا [میرزا حسن مجتهد شیرازی ساکن سامره عراق] که سه ماه قبل زده بود از این قرار

است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. بتوسط حضرت اسعد امجد والا نایب السلطنه دام اقباله العالی بشرف عرض حضور اعلیحضرت اقدس شاهنشاهی خلدالله ملکه می رساند...»

روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ص ۷۸۰.

«اصل یازدهم [از قانون اساسی مصوب ۱۲۸۵ شمسی] - اعضای مجلس بدو آنکه داخل مجلس می‌شوند باید به ترتیب ذیل قسم خورده و قسمنامه را امضا نمایند. ما اشخاصی که در ذیل امضا کرده‌ایم خداوند را به شهادت می‌طلبیم و به قرآن قسم یاد می‌کنیم مادام که حقوق مجلس و مجلسیان مطابق این نظامنامه محفوظ و مجری ست تکالیفی را که به ما رجوع شده است مهیا ممکن با کمال راستی و درستی و جدّ و جهد انجام بدهیم و نسبت به اعلیحضرت همایون شاهنشاه متبوع عادل مخفّم خودمان صدیق و راستگو باشیم و به اساس سلطنت و حقوق ملت خیانت ننماییم و هیچ منظوری نداشته باشیم جز فواید مصالح دولت و ملت ایران».

«اصل دوم [از متمم قانون اساسی مصوب ۱۲۸۶ شمسی] - مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت

امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و...»

(قانون اساسی و متمم قانون اساسی، چاپ تبریز، خرداد ۱۳۵۷)

صاحب‌قران شرق رضاشاه پهلوی شاهنشاهی که سایه خلاق اکبر است

(بهار، محمد تقی، ملک الشعراء، دیوان بهار، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۶۹۷)

۲۶- نراقی، احسان، «از کاخهای شاه تا زندانهای انقلاب»، ص ۳۶۶.

۲۷- نشر دانش، ص ۶۳.

۲۸- نراقی، احسان، «از کاخهای شاه...»، ص ۲۷۲.

۲۹- همان کتاب، ص ۲۹۰.

۳۰- همان کتاب، ص ۹۴.

۳۱- همان کتاب، ص ۹۸.

۳۲- همان کتاب، ص ۳۶۶.

برگزیده ها

آزادگی و تسامح*

لکم دینکم و لی دین
قرآن

چندی پیش از این یکی از جراید طهران نوشته بود که «البته تعصب داشتن از وظایف دینی مسلمین است».

من این را نمی دانم، ولی آن قرآنی که من خوانده ام و از عهد شیرخوارگی مرا به آن عادت داده و با آن بار آورده اند، می گوید: به کافران بگو من آنچه را که شما می پرستید نمی پرستم، و شما نیز معبود مرا نمی پرستید؛ نه من آن را پرستم که شما می پرستید و نه شما آن را پرستید که من می پرستم؛ دین شما از آن شما باد و دین من از آن من.

من در این قرآن که رهنمای مسلمانان است می خوانم که خدا به رسول خود امر کرد و گفت: خلاق را به حکمت و به پند نیکو به راه خدای دعوت کن، و با ایشان بر وجهی که نیکوتر باشد مجادله و مناظره کن، که خدای تو عالمتر است به آن کس که از راه او گمراه شد، و داناتر است به آن کسان که بر راه راست رفتند. و معنی این آیه این است که اگر خود را بحق می دانید، مخالفین خود را به رفق و مسالمت به طریق خود دعوت کنید، و ایشان را اذیت و آزار مکنید، و ضمناً فراموش هم مکنید که راه و بیراهه و راست و کج را جز خدا هیچ کس نمی داند.

قرآن کریم که دستور معاشرت و ناموس اخلاقی مسلمین است می گوید که: بندگان خدای آن کسان اند که بر زمین به حلم و تواضع راه روند، و چون جاهلان با ایشان خطاب کنند ایشان به سلام جواب دهند؛ بندگان خدای آن کسانند که با خدا، خدای دیگر نخوانند و نپرستند، و آن نفس را که خدا کشتن او را حرام کرد، نگشند الا بحق، و آن

کسانند که گواهی به دروغ ندهند، و چون گذارشان به لغوافتد، کریم وار بگذرند. با این احوال کسی که خود را مسلمان و تابع احکام قرآن می‌خواند چگونه خود را مجاز می‌داند که قاضی عقاید و اعمال دیگران بشود، و تازیانه تکفیر و چماق تأدیب به دست بگیرد، و در امری که خدا علم آن را به خود مخصوص کرده است از روی جزم و یقین حکم کند؟

فلان روزنامه‌نویس به شما می‌گوید تعصب شرط مسلمانی است. بنده عرض می‌کنم تسامح داشتن و ترک تعصب کردن از واجبات آدمیت است. اگر به عقاید کسی حمله می‌کنید و ردّ می‌نویسید به او هم اجازه دهید که در بیان عقاید خود و دفاع از آنها هر چه می‌خواهد بگوید و بنویسد. آزادی هم‌نوع خود را در عقاید و اعمالی که به شخص او مربوط است سلب و سدّ نکنید. نزاع ما با دستگاه استبدادی و رویه دیکتاتوری جز این نیست. شاه مستبد حکم می‌کند که جماعتی را به تهمت این که عقیده کمونیستی دارند به محبس بیندازند. کمونیستهایی هم که مخالفین عقیده خود را به حبس بیندازند و از میان ببرند همان اندازه بد و مستبدند. شاه مستبد دستور می‌دهد کسانی را که نمی‌خواهند کلاه فلان شکل بر سر بگذارند تیرباران کنند و زنده به گور کنند. کمونیستی هم که می‌گوید همه کس باید آن‌طور که من می‌گویم زندگی کند، و آنچه را که من می‌گویم بخواند و آنچه را که من از شنیدن آن منع می‌کنم نشنود، همان اندازه مستبد و بد است.

بحث در اصل مسلک نیست. در طریقه عمل است. اگر دخالت کردن یکی در زندگانی و عقاید شخصی دیگران تجویز شود همیشه هر کس که پرزورتر باشد و در دوز و کلک چیدن و جمعی را مزدور و آلت دست خود ساختن قادرتر باشد سلیقه و عقیده خود را بر دیگران تحمیل خواهد کرد و زندگی را بر جماعتی تلخ خواهد داشت. یک نفر سرباز ممقانی به زور تفنگ و سرنیزه، یا یک آهنین پنجه گرجستانی به قوه سربازان و سرکردگان سپاه خود، هر کدام که بر جماعتی مسلط شود و زندگانی ایشان را بر طبق میل و خواهش خود بچرخاند، بد می‌کند. ده پانزده سال پیش در ایران، ما نمی‌توانستیم در هیچ بابی اظهار عقیده کنیم؛ از تعدی و اجحاف هیچ مأمور نظمی یا سرباز وظیفه‌ای شکایت کنیم؛ نمایش «هملت» شکسپیر را نمی‌شد در صحنه نمایش داد، برای این که در آن یک پادشاه کشته شده است و فرزند او می‌خواهد که از قاتل او که شاه شده است انتقام بکشد، و عاقبت همان شاه آدم کش نیز به قتل می‌رسد؛ نمایش دیگر شکسپیر را هم که راجع به «یولیوس قیصر» است نمی‌شد ترجمه و منتشر کرد و نشان داد به این علت

که در آن یک نفر جبار مستبد بر جان و مال مردم مسلط شده است و آزادی و دموکراسی را از میان برده است و شخصی برای نجات ملت و مملکت دامن همت به کمر می‌زند و این جبار را به قتل می‌رساند؛ نمایش «مازیار» را نمی‌شد روی صحنه آورد به این سبب که در آن فلان پادشاه مازندران در هزار و یک صد سال پیش از این دیوانه می‌شود؛ حتی قصه‌های عامیانه دهاتی هم که فلان کس جمع کرده است توقیف می‌شد که چرا در ابتدای بعضی از این قصه‌ها گفته‌اند «یک پادشاهی بود سه پسر داشت، ملک خورشید و ملک جمشید و ملک محمد» — مأمور رسیدگی به نمایشها در وزارت معارف عبارت شکسپیر را تغییر می‌داد و بجای جمله «من این جام شراب را به سلامتی شما می‌نوشم» می‌نوشت: من این جام شیر را که اولین غذای طبیعت است به سلامتی شما می‌نوشم؛ و فلان مأمور سانسور نظمی در عبارات نمایش مولیر که آن را مرد دانشمندی مثل مرحوم محمد علی ذکاء الملک فروغی رئیس الوزرای وقت ترجمه کرده بود دست می‌برد. اینها معتقد بودند که در علم اخلاق و فرق سیاست از همه بزرگان و شعرا و نویسندگان و فضلا ماهرتر و داناترند!

اگر این باب مفتوح شود همه کس خود را محق خواهد شمرد که در حق دیگران قضاوت قطعی کند و هر کس را که نمی‌پسندد از میان بردارد. اگر امامی، کسروی را بکشد و بمجازات نرسد، روز دیگر هزار نفر را می‌کشد؛ اگر فلان مجاز باشد که خویشتن را در کار و رفتار بهمان قاضی و مجری حکم قتل بداند، و دخالت اعضای مجلس در امور قضائی باعث موقوف ماندن حکم قصاص گردد، وقت دیگر او یا دیگری به خود حق حکومت و اجرای حکم قتل درباره شخصی خواهد داد که او را عامه مردی درست و خادم و مفید و لازم می‌شمارند. قرار بر این نیست که یک نفر (از هر طبقه باشد) حاکم بر اعمال دیگران باشد و به میل خود ایشان را از میان ببرد و روزه قانون محاکمات و دستگاه دآوری لزومی نداشت، می‌گفتند هر کس که دیگری را بد می‌داند او را بزند و بکشد، به اسم امر به معروف و نهی از منکر، همه روزه همه می‌توانند بر سر یکدیگر بزنند و خانه یکدیگر را آتش بزنند و مخالفین خود را هلاک کنند.

نویسنده مشهور انگلیسی سامرست مؤم □ می‌گوید:

گمان نمی‌کنم بتوان کسی یافت که هرگاه باطن او آشکار گردد و احوال او چنان که هست معلوم شود عفریت مجسمی از رذالت و پستی اخلاق در

نظر نیاید؛ و همچنین تصور نمی‌کنم احدی باشد که در او نشانه‌ای از نیکی و تقوی و اخلاق جمیله نتوان یافت. ولکن قضاوتی که در باره سایرین می‌کنیم همواره آمیخته با منافقی و ریای بسیار است. به این معنی که بدواً خویشان را در دیده خود به بهترین صورتی می‌آراییم و نمونه کامل انسانیت جلوه می‌دهیم، آن‌گاه دیگران را با چنین نقشی که از خود رسم کرده‌ایم می‌سنجیم و به پستی ایشان حکم می‌کنیم. حتی وقتی که بر حقیقت احوال دیگری واقف می‌شویم و یقین می‌کنیم که لااقل این یکی واقعاً بد و پر عیب است، و طبع ما از افکار و اعمال او متنفرد و متوحش می‌شود، فراموش می‌کنیم که بر باطن خویش نظر بیندازیم. همچنان که شما می‌خواهید که دیگران اعمالتان را حمل بر صحت کنند و خوبیهای شما را ببینند، بر خود مختر سازید که اعمال دیگران را نیز حمل بر صحت کنید و چشم بر خوبی دیگران بدوزید. تسامح نباید به منزله چتر باشد که در موقع احتمال بارش آن را همراه برداری و وقتی که هوا صاف و احتمال بارش بعید باشد در خانه بگذاری؛ بلکه باید بمنزله عصا باشد که همواره همراه داری تا در آنچه پیش آید تکیه گاه و معین تو باشد. آدمیزاد باید به همان چشم مدارا و گذشتی که به آن در رفتار و کردار خود می‌نگرد به اعمال دیگران بنگرد و خود را همان قدر آزاد یا مجبور بداند که برای سایرین آزادی و اجبار قائل است. از روش غالب مردم چنین بر می‌آید که اینها تسامح را در مورد اعمالی قائلند که قابل اعتنا نمی‌دانند؛ و حال آن که تسامح واقعی آن است که انسان نسبت به اخلاق و رفتاری به کارش ببرد که بالخصوص به آن اعتنا دارد و اهمیت می‌دهد. پیروزی بر خودبینی و تعصب و سختگیری از سایر پیروزیها اگر برتر نباشد هیچ کمتر نیست.

می‌گویند تخم مرغ دزدی به جواهر دزدی می‌کشد، یعنی از کارهای جزئی عاقبت به کارهای کثی می‌کشد. اگر در جزئی‌ترین امور اجازه دادید که یکی بر عقیده دیگران قید و حد بگذارد و دهان دیگران را ببندد و رأی و رویه خویش را بر دیگران تحمیل کند، اختیار امور از دست جامعه به در خواهد رفت و کار به جایی خواهد کشید که دولت و اعضای حکومت باب دموکراسی و آزادی عقاید و آزادی نطق و قلم را مسدود کنند.

نظم و نسق جامعه اقتضا می‌کند که هر مرد بالغ عاقل با رعایت اصول ادب در باره عمل و گفته و نوشته و عقیده هر شخص مسؤولی نظر و عقیده خود را بگوید و بنویسد و

مورد مؤاخذه و تعذیب نباشد. ولی این که عصا به کف گرفته هر خم شرابی را که می‌یابد بشکند و هر نوازنده و خواننده‌ای را که می‌بیند بزند، و هر کتابی را که مضر تشخیص می‌دهد بسوزاند، و امثال این اعمال از جزئی و کلی، همگی نشانهٔ هرج و مرج و بی‌نظمی جامعه است و خلاف اصول آدمیت است.

مقصود من در این مقاله بیان اصول و مبانی آدمیت نیست، اگر بتوانم این‌جا فقط یک اصل از آن اصول را روشن کنم قانع و راضی خواهم بود. آن اصل این است که انسان وسعت صدر داشته باشد، و با مخالفین خود مدارا کند، و در استماع عقیدهٔ دیگران صبر و تحمل بروز دهد، و کلیهٔ افراد جامعه را آزاد و محق بداند که به هر دین و مذهبی که می‌پسندند معتقد باشند و آنچه می‌خواهند، بگویند و بنویسند، و در اخلاق و رفتار و کرداری که مربوط به شخص ایشان است و به دیگری ضرری نمی‌رساند مورد ملامت و زجر و منع و اجبار نباشند. خلاصه این که در میان تمامی افراد جامعه گذشت و سهلگیری و تسامح برقرار باشد و تعصب و سختگیری و تخطی به آزادی دیگران منفور باشد.

اگر این اصل را قبول داشته باشید می‌توانم به شما بفهمانم که چرا در یکی از مقالات سابق خود عرض کردم که «هرگاه کسی از کتب فارسی عرفا و متصوفهٔ ایران که بین چهارصد و هشتصد هجری نوشته شده است فصول خوب و زیبا را انتخاب و اختیار کرده، یک جُنگ عرفانی ترتیب دهد به گمان بنده از تورات یهود و انجیل نصاری و کلیهٔ کتب اخلاقی و دینی و عرفانی این دو قوم بالاتر، و برای آدم کردن این جنس دوپا بهتر و مفیدتر خواهد بود».

تدوین و نشر و خواندن چنین کتابی البته منافات با ترجمه و انتشار و قراءت کتب مارکس و انگلس نخواهد داشت، و من از خدا می‌خواهم که تمام کتابهای آنها به فارسی فصیح صحیح مفهوم عموم ترجمه و منتشر شود، و مردم ایران آنها را بخوانند و از روی فهم و اطلاع در عقاید ایشان بحث کنند و از آراء واقعی و حقیقی ایشان واقف شوند، ولی کتابهای دیگری را هم که دانشمندان دیگر عالم در نقد و ردّ بعضی از اقوال کارل مارکس و فردریک انگلس تألیف کرده‌اند به فارسی ترجمه کنند تا کتاب‌خوانها و سیاست‌منشهای ایران چشم بسته و بی‌چون و چرا تابع آراء آن دو نفر نشوند و گمان نکنند که آنچه ایشان گفته‌اند وحی مُنزل است و جواب ندارد؛ ضمناً هم متذکر و متوجه بشوند که آنچه انگلس و مارکس فرموده‌اند غالباً غیر آن چیز است که امروزه روسها به آنها نسبت می‌دهند، و بیشتر مطالبی که در جراید و کتب و مجلات روسی انتشار می‌یابد، و اغلب اعمال دولتهای شوروی، نقیض اقوال مارکس و انگلس که هست به کنار، حتی

مطابق آراء لنین هم که مؤسس کمونیسم روسیه بوده است، نیست.

خواه شما پیرو کمونیسم باشید و خواه تابع دینی از ادیان عالم باشید، اگر در مسلک و دین خود آن اندازه تعصب بورزید که غیر از آن در هیچ دین و مذهب و مسلک دیگری ذره‌ای حقیقت نبینید، و کمر به قطع ریشه کلیه مذاهب و ادیان و مسلکهای دیگر ببندید، و شمشیر عناد بر روی پیروان آنها بکشید، از جاده آدمیت منحرف شده‌اید.

داعیه این که نژاد من برتر از همه نژادها و دین من بهتر از کلیه دینها و مسلک من یگانه مسلک حق است ناشی از تکبر و کوتاه‌نظری و خودبینی و کوچک‌مغزگی و بی‌معرفتی است، و با این که در اصول اخلاقی و دینی تمام اقوام و ملل خودبینی و خودپسندی و تکبر زشت و مذموم است تاریخ عالم نشان می‌دهد که تابعین غالب ادیان به اشد وجه به این عیب مبتلی بوده‌اند، و همتی غیر از این نداشته‌اند که دیگران را به دین خود معتقد سازند؛ و این خلق زشت همواره بهانه‌ای از برای آزار و تعذیب بنی نوع به دست مردم افزون طلب داده است.

در حوزه اسلام فرقه‌ای که بیش از همه فرق در تصفیه اخلاق بشر مؤثر بوده‌اند و هم ایشان مصروف آدم کردن این جنس دوپا و برانداختن تعصب جاهلیت بوده است، فرقه صوفیه بوده‌اند که از خداپرستی مطلق گذشته دیگر جانب هیچ دینی را بر دیگری ترجیح نمی‌نهادند. صوفیه جهاد با نفس را از هر جهادی برتر می‌شمردند و ظفیری را که بر خودخواهی و خودپسندی و خودبینی دست می‌داد بزرگترین پیروزی می‌دانستند. مرد خود بین خودپسند خودخواه است که در خود عیب نمی‌بیند و نسبت به دیگران رحم و گذشت ندارد. صوفیه که مقصود و مقصدی جز وصول به واحد مطلق و متحد گشتن با او نداشتند، و از راه ریشه کن کردن شهوت و حرص و طمع به آزادی کامل نائل می‌شدند، در راه دنیا و اهل دنیا و اعمال و نیات مردم جز خدا و مخلوق خدا و مشیت خدا چیزی نمی‌دیدند و بر آن عیب نمی‌گرفتند. در احوال حسین بن منصور حلاج می‌خوانیم که روزی در بازار بغداد می‌گذشت، یک مسلمان و یک یهودی با هم نزاع می‌کردند، حلاج شنید که آن مسلمان به خصم خود گفت «ای یهودی سگ»، حلاج نگاهی غضب‌آلوده بر آن مسلمان افکنده به او گفت «سگ خویش را به عوعو و مدار» و بتندی از او دور شد. این مسلمان در پی حلاج به خانه او رفت و چندان عذرخواهی کرد تا خشم او فرونشست و از تقصیر او درگذشت و از برای بازکردن چشم او گفت: «ای پسر، بدان که ادیان همگی از جانب خداست، و هر طایفه‌ای را به یکی از ادیان مشغول کرده است. و آن طایفه را در آن اختیاری نبوده است، بلکه خدا آن را برای ایشان اختیار کرده است، و هر

کس که مرد دیگری را به بطلان دین و اعتقادی که اوراست ملامت کند اختیار کننده را ملامت کرده است؛ و همچنین بدان که یهودیت و نصرانیت و اسلام و کلیه ادیان دیگر اگرچه بر حسب لفظ و اسم مختلفند مقصود تمامی آنها یکی است و در مراد و منظورشان تفاوتی نیست». در مثنوی مولوی به این فصل بر می‌خوریم که:

از نظرگاه است ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و جهود
این جهان همچون درخت است ای کرام	ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خامها مرشاخ را	زان که درخامی نشاید کاخ را
چون پخت و گشت شیرین لب‌گزان	سست گیرد شاخها را بعد از آن

و در غزلیات حافظ شیرازی به این شعر می‌رسیم که:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت	که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم و گرد تو برو خود راباش	هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

و باز می‌خوانیم که:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست	هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
آن‌جا که کار صومعه را جلوه می‌دهند	ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست

در قول و فعل صوفیه و عرفای ایران که نظر می‌کنیم می‌بینیم که تنها گروه و طایفه‌ای که از تعصب بری بوده‌اند و آزارشان به هیچ جانوری نرسیده است ایشان بوده‌اند. حتی هاتف اصفهانی که از گویندگان نزدیک به عهد ماست برای تثلیث عیسویان، یعنی سه خدا در یک خدا و یک خدا در سه خدا شناختن، عذر می‌تراشد و می‌گوید:

در سه آیین، شاهد ازلی	پرتو از روی تابناک افکند
سه نگردد بریشم او را	پرنیان خوانی و حریر و پرند

از جانب دیگر می‌بینیم که در تمام دوره تاریخ ایران، کسانی که از افکار و اخلاق صوفیه و عرفا بهره نبرده‌اند از تعصب و خودپسندی پر بوده‌اند و مخالفین عقیده خود را به آزار و اذیت و کشتن و سوختن مغلوب کرده‌اند. منحصر به ایران هم نبوده است، تاریخ دین یهود و مسیحیت هم از امارات تعصب حکایت می‌کند، و غالباً فرق و مذاهب متعلق به یک دین آن‌قدر که با هم خصومت دارند با اشخاص خارج از دین خود دشمنی ندارند، چنان که در انگلستان بعضی کاتولیکها را دیده‌ام که با پیروان مذهب رسمی انگلیس بیشتر دشمنند تا با مردمی که اصلاً دین ندارند.

در ایران از عهد سلطنت صفوی به بعد تعصب دینی و مذهبی شدید شد، و صوفیه مطعون و ملعون شمرده شدند، و کار به جایی رسید که در عصر ما بعضی از کوته‌نظران

عرفان و تصوف را کشنده روح بشر می‌شمارند. تعصب از این بالا تر چه می‌خواهی که ترک تعصب را و بالا بردن مقام بشر از مرتبه منازعات جاهلانه را کشتن روح بشر بخوانند و طریقه آن گروهی را پسندند که به اسم دین، روز روشن در محکمه عدلیه می‌ریزند و دو تن را به ضرب طیانچه و کارد تلف می‌کنند و سلاته سلاته بیرون رفته مباحث می‌کنند که ما بودیم که آن دو بنده خدا را کشتیم، و به آزادی هرچه تمامتر می‌گردند؛ یا آن که به اسم دین در خانه یک نفر بیچاره ریخته، خود وزن و بچه‌های بیگناهِش را می‌کشند و به سیخ می‌کشند و بعد هم اهل پایتخت نمی‌گذارند که قاتلین را محاکمه و مجازات کنند؟

دین چیست؟ طریقه‌ای است از برای اصلاح اخلاق بشر و نظم امور جامعه، که متکی باشد به وحی و الهام آسمانی یا منشأ و مبدأ ماوراء طبیعی. پیروان هر دینی مؤسس اصلی طریقه خود را مردی راستگومی‌شمارند، و اگر می‌گفت خدا بر من آشکار گشت و چنین گفت، یا آن که من پسر خدا هستم و او مرا برای هدایت شما فرستاده است، یا آن که یکی از ملائکه مقرب خود را پیش من فرستاد و مرا مأمور کرد که فرمان او را به شما برسانم، این دعوی او را قبول کرده‌اند و به صحت آن ایمان دارند. غیر از کسانی که با این پیغامبر یا پسر خدا هم‌عصر بوده و او را دیده و مستقیماً از او اخذ دین کرده‌اند، تمامی مردم دیگر باید از راه نقل یعنی به متابعت سابقین به دین او بگروند؛ و غیر از کسانی که در سر بزرگی عمداً تغییر دین داده‌اند یا به تغییر دین خود مجبورشان کرده‌اند، تمامی مردم دیگر پیروان دینی هستند که والدینشان داشته‌اند و از طفلی به آنها تلقین کرده و آموخته‌اند.

به این طریق، هر آدمی با دین و مذهبی بار می‌آید و به آن خومی‌گیرد، و آن طریقه جزء متعلقات شخصی او می‌شود، و آن را از راه دینی دیگران بهتر و برتر می‌شمارد. به قول سعدی، همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال،

گر از بسیط زمین عقل منعم گردد
به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم

اگر کسی تصدیق کند که دین دیگری بهتر از دین خود اوست، و حاضر نباشد که دین خود را ترک کرده، آن دین دیگر را بپذیرد باید به عقل او خندید. پس از کدام بی دین و کنفوسیوسی و بودایی و زردشتی و برهمن و هندو و یهودی و عیسوی توقع می‌توان داشت که اقرار کند که «ای مسلمانان، من لاف عقل می‌زنم، و معتقد هم هستم که دین شما از همه ادیان بهتر است، و با وجود این تابع آن نیستم!» — بنابراین چرا باید کسی را برای عقیده دینی اش که جزئی از اوست گشت یا آزار کرد؟

در این باب که ادیان بدوی بشر چه بود، و اعتقاد به یک قوه مافوق طبیعت و فکر «خدای یگانه خلاق عالم، یا بیشتر از یک خدا» به ذهن بشر چگونه خطور کرده، و ادیان قدیم ساکنین بین‌النهرین و ایران و روم و یونان چه بوده، و در هند و تبت و چین و ژاپن و امریکا و استرالیا و افریقا چه ادیانی ظهور کرده، و دین اسلام و عیسویت و کلیمیت با هم چه ارتباطی دارد، و هر تازه‌تری چگونه از دینهای سابق مشتق یا مقتبس شده است و هر یک از آنها به مرور زمان به چه شعبه‌ها و فروعی منقسم شده است به قدری کتب نوشته‌اند، و موضوع چنان بفرنج و پیچیده است، که هرگاه یک نفر همه عمر خود را از پانزده سالگی به بعد وقف تتبع و تحقیق این موضوع کند نیز عاقبت چنان که باید و شاید به گنه مطلب نخواهد رسید، و هر کس هم که به قدر وسع خود از این تحقیق و تفتیش برخوردار شود، باز اگر دینی اختیار کند در آن اختیار و انتخاب از میل نفس و سلیقه خود متابعت خواهد کرد، و اگر از عقل بلافد اهل شک به او خواهند گفت «عقل چیست؟ عقل شما و عقل من و عقل میلیونها نفر مردم عالم همه با هم فرق دارد و هر یک به طوری در قضایا حکم می‌کند؛ و فرض این هم که چیزی به اسم عقل مطلق وجود دارد که در مورد همه نوع بشر یکسان حکم می‌کند تازه تصویری است که در فکر و ذهن یک یا چند فیلسوف نقش بسته و ممکن است با رأی دانشمندان دیگر موافق نیاید، پس هر چه عقل شما آن را ثابت و مسلم می‌شمارد لازم نیست که حتماً به عقل دیگران نیز ثابت و مسلم باشد».

باز بر می‌گردیم به این که دین چیست. دین مجموعه اعتقادات فکری و اعمال و رسومی است که از برای یک جامعه وضع کرده‌اند و عده‌ای از مردم بنای کار و رفتار خود را بر آن گذاشته‌اند. بطور کلی در هر دینی سه جزء می‌توان تشخیص داد: اول اعتقاد به ماوراء طبیعت؛ دوم آداب و رسوم و عاداتی در زندگانی که ارتباط با اعتقاد به ماوراء طبیعت دارد و رابطه عمل‌کننده را با خدای او محفوظ می‌دارد؛ سوم عادات و رسوم و قوانینی که مربوط است به طرز رفتار هر فردی از افراد یک جامعه با هم‌نوع خود. من باب مثال اگر دین اسلام را بگیریم، اعتقاد به خدا و صفات سلویه و ایجابیه او و عذاب جهنم و نعیم بهشت جزء دسته اول است؛ مراعات نماز و روزه و حج و دادن خمس و زکات جزء دسته دوم است؛ دروغ نگفتن و دزدی نکردن و مرتکب قتل و زنا نشدن و تهمت و افترا به کسی نبستن جزء دسته سوم.

از حیث این سه رکن اساسی، دین یهود و دین عیسوی و دین اسلام هم‌سنخ و هم‌جنس‌اند و از یک اصل و منشأ آمده‌اند، ولی اینها هم با هم سازگاری ندارند و پیروان هر یک آن دو دین دیگر را باطل می‌دانند و راه صحیح و راست همان طریقه خود را

می‌دانند و بس. جمله می‌گویند اگر تمامی اهل عالم به دین ما در آیند و به کلیه مقتضیات و شرایط آن عمل کنند کار عالم درست خواهد شد و صلح کلّ جهان را فراخواهد گرفت، اما همه می‌توان گفت که هم راست می‌گویند و هم دروغ می‌گویند: راست می‌گویند در صورتی که شما بتوانید یکی از این ادیان را چنان جبلّی کلیه نوع بشر کنید که جای تمام اخلاق و اغراض و اهواء این نوع را بگیرد؛ و این امر تعلیق بر محال است. و چون این شدنی نیست بالفعل دینداران همه نسبت به دین خود تعصب خودپسندانه می‌ورزند و با هیچ دین و مذهب دیگر سازگار نیستند، و یقین داشتن به بطلان ادیان دیگر را شرط ایمان داشتن به صحت دین خود می‌دانند، و همین قدر که در ترویج دین خود کوشش می‌کنند ثابت می‌کنند که ادیان دیگر را باطل می‌پندارند و می‌خواهند آنها را از میان ببرند؛ منتهی مخالفت مردم نسبت به دین دیگران ضعف و شدت دارد.

علمای عاقل خالی از تعصب معتقدند که دین هر کسی مربوط به شخص اوست. ایمان او به خدا، یا اعتقاد نداشتن او به خدا، به من و شما مربوط نیست: اگر هم خداپرست است باز چه ربطی به من و تو دارد که او خدای خود را به چه نحوی پرستش می‌کند. و اما آنچه مربوط به رفتار مردم با یکدیگر و روابط و علایق نوع بشر است به اخلاق شخص منوط است، و چون اخلاق کلیه مردم خوب و یکنواخت نیست قوانین موضوعه مدنی و قوانین بین‌المللی باید حد و قیدی بر اهواء و اغراض مردم بگذارد.

اما به بهانه این که اخلاق همه را خوب و یکسان نمی‌توان کرد، نباید افسار اطفال و مردم کج رفتار را به سر خودشان زد که هرطور می‌خواهند بار بیایند و تکیه به قانون کرد که از هوای نفس ایشان جلوگیری کند. خیر، هر قومی باید بکوشد که افراد خود را از طفولیت به بهترین وجهی تربیت کند و بار بیاورد. ریشه کن کردن تعصب و خرافات پرستی و آخوندمنشی و هرج و مرج طلبی از راه تربیت ممکن است و بس. حدود و قیود قانونی، ضامن اجرا می‌خواهد، اما خصلت و خلق خوبی که در وجود بشر جایگزین شد از مراقب و سرپرست بی‌نیازش می‌کند. حق خود را حفظ کردن و به حق دیگران تخطی نکردن، آزادی در اعمال و عقاید شخصی را نگهداشتن و آزادی دیگران را رعایت نمودن، باید از بچگی به زور تعلیم و تربیت در وجود اشخاص مخمّر شود.

تربیت اخلاقی داشتن و، با معرفت بودن، از یک طرف، و استحکام وضع اداره و، قوانین مدنی جامعه، از جانب دیگر، باید متکفل نظم جامعه و ترقی دادن قوم بشوند.

یادداشتها:

• مجتبی مینوی، آزادی و آزاد فکری، باهتمام ماه‌منیر مینوی، انتشارات نوید، آلمان، اردیبهشت ۱۳۶۷، ص

۶-۲۱.

زنده یاد مجتبی مینوی پس از چاپ این مقاله در مجله یغما، در ذیل مقاله دیگر خود «دعوت بی چماق» در باره کاربرد لفظ «تسامح» = در مقاله ای که نقل کردیم - توضیحی داده است که آن را نیز ذیلاً از نظر خوانندگان گرامی مجله می گذرانیم:

«بحث لغوی در باب «تسامح»»

رفیقی دارم که شوخی بر طبیعت او غالب است و گفتار او خالی از هزل نیست. بعد از آن که مقاله بنده در باب تسامح در مجله یغما منتشر گردید اعتراضی بر استعمال این لفظ کرد که در اصطلاح عوام و اهل بازار بمعنای ظفره و تملل بکار می رود و برای ادای معنایی که منظور بنده بوده است مناسب نیست؛ ولی خود او هم لفظی برای این مفهوم پیشنهاد نکرد تا اگر بهتر باشد پذیریم. بدین مناسبت لازم شد که این جا توضیح مختصری در باب این لفظ داده شود: این معنای سهل گرفتن بر دیگران و وسعت صدر داشتن نسبت به اعمال و عقاید دینی دیگران، و تحمل در مورد هر طریقه پرستش نو و کهنه ای که مخالف با طریقه مقبوله خود انسان است، و اظهار نفرت نکردن از آداب و اعتقادات دینی و مذهبی دیگران، به زبانهای اروپایی به لفظ Tolerantion و Tolerance خوانده می شود، و بیان آن را در فرهنگهای فرنگی به این عبارت می کنند که:

اجازه دادن که باشد و مجری شود بی آن که از جانب قدرت رسمی مداخله ای و آزاری نسبت به آن بعمل آید؛ تحمل کردن بدون تفرق احساس یا اصل و مبدای را عقلاً یا ذوقاً اجازه دادن؛ اجازه بی حد یا محدود دادن قدرت حاکمه به دینی غیر آن دین و به غیر آن صورتی که رسماً مستقر شده یا شناخته شده است تا مجری باشد و به آن عمل شود؛ tolerationism مسلک و مذهب آن گروهی که به این اصل معتقدند که باید به اختلافات دینی و مذهبی رسماً اجازه وجود داشتن داد.

از آن جا که از دوره صفویه به این طرف تمصب شدیدی نسبت به پیروان مذاهب دیگر، حتی نسبت به سایر فرقه های مسلمان، در ایران موجود بوده است [به حدی که بی تمصبی را عیب و ننگ می دانستند و می دانند! نقل از زیرنویس همین توضیح]، شاید توقع بیجایی ست که بخواهیم لفظی برای معنای نقیض آن تمصب وجود داشته باشد. اما امروز، در میان ملل متمدن تمصب نداشتن و وسعت صدر و مدارا و تساهل و تسامح داشتن جزء شرایط انسانیت محسوب می شود؛ بنابراین بد نیست که ما در کتابهای قدیم و بالخاصه کتب لغت عربی و فارسی بگردیم و ببینیم این مفهوم را به چه لفظی بیان می کرده اند. سازش و ساختن، در یک عبارت تاریخ سیستان (ص ۱۹۱) تقریباً به این معنی بکار رفته است: ابراهیم القوسی «مردی ساخته بود بی تمصب و بر خوار و اهل سنت و تیمی و بکری ساخته بود و طریق سلامت گرفته». ولی این لفظ علاوه بر آن که یک طرفی ست امروز به قدری معانی مختلف پیدا کرده است که استعمال آن در این معنی خالی از اشکال و تعسف نیست. بنده لغت «تسامح» را پسندیده ام برای این که در آن هم یک جنبه جوانمردی مندرج است و هم طرفینی ست، یعنی همه مردم نسبت به یکدیگر آسان بگیرند و جوانمردی داشته باشند و نخواهند عقاید و اعمال همدیگر را در مواردی که منافی با آزادی و زندگانی خودشان نیست در فشار حدود و قیود ناشی از تمصب بگذارند. «تساهل» هم لفظ خوبی ست ولی آن جنبه جوانمردی در آن مندرج نیست....» وی سپس به نقل معنی «تسامح» در کتب مختلف لغت پرداخته و آن گاه افزوده است: «به قول یکی از ادبا، هر لفظی

را به هر معنایی که اراده کنی به کار می‌توانی ببری مشروط به این که حد و رسم آن را معین کنی. ما حد و رسم معنایی را که برای لفظ «تسامح» در نظر داریم در این توضیح معین کرده‌ایم، تا دانسته آید. اگر شما آن را نمی‌پسندید بجای آن «تساهل» یا هر لفظ دیگری که این معنی را ایفا کند بکار برید، ما سختگیر نیستیم، ولی بالاتر از بحث لفظی بحث معنوی این کلمه است، معنی آن را باید معتقد بشویم و ترویج کنیم. باید تسامح داشته باشیم و بر یکدیگر آسان بگیریم.» (به نقل از: آزادی و آزاد فکری، ص ۱۲۶ - ۱۲۸).

نقد و بررسی کتاب

By the Pen

By Jalāl Āl-e Aḥmad

Translated by M.R. Ghānoonparvar

introduction by Michael C. Hillmann

Center for Middle Eastern Studies, at

the University of Texas at Austin, 1988.

فریدون و همن

نون والقلم

اثر جلال آل احمد

ترجمه م.ر. قانون‌پرور

این کتاب آخرین اثری است از جلال آل احمد که به انگلیسی ترجمه و منتشر شده است. در میان نویسندگان معاصر ایران آثار آل احمد بیش از دیگران به انگلیسی ترجمه شده. این که این امر را باید مرهون قلم توانا و چیرگی او در نویسندگی دانست یا علاقه و پایمردی مایکل هیلمن محقق امریکایی، مطلبی است که نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. اغلب آثار آل احمد را یا خود هیلمن به انگلیسی ترجمه نموده و یا همکارانش با استفاده از کمک او انجام داده‌اند. از جمله کتاب مورد بحث ما، *نون والقلم*، است که آقای قانون‌پرور ترجمه انگلیسی آن را یک بار با مایکل هیلمن و حمید دباشی خط به خط با اصل مقابله نموده‌اند و کوشش و اجرشان مأجور باد که ترجمه‌ای روان و گویا به دست داده‌اند. آقای هیلمن مقدمه‌ای نیز بر این کتاب نگاشته که معرفی‌نامه‌ای از جلال آل احمد و کارنامه آثار اوست. سوی مقالاتی که مایکل هیلمن در تجزیه و تحلیل آثار جلال نشر داده، اخیراً نیز سفری به ایران فقط بمنظور تحقیق بیشتر در زندگی و احوال و

آثار جلال آل احمد و اجرای مصاحبه‌هایی با دوستان قدیم و ندیم او داشته که ره‌آورد آن بصورت کتاب یا مقالاتی به دست علاقه‌مندان آثار آل احمد خواهد رسید.

کمت‌ر کسی می‌تواند تأثیر آل احمد را بر نسل کنونی و کتابخوان ایران انکار کند. جلال چه از نظر نثر و آثار ادبیش و چه از نظر افکاری که در نوشته‌هایش مطرح ساخته از ویژگی و امتیاز خاصی برخوردار است. سبک ادبیش آینه‌ای از روحیه و زندگانی اوست. بی‌شکیب، تندخو، طعنه‌آمیز، صریح، خودمانی، و صادق. دنبال آرمانی می‌رود که خود شاید شبیحی از آن را دیده باشد، در آثارش چیزی نمی‌یابیم که نمایانگر تسکین عطش روحی او و رضایتش در جستجوی مطلوب باشد. در فقدان چنین هدف و مطلوبی جلال از مأمّن و سنگری روحی به پناهگاه و محل دیگری می‌پرد و باز سرخورده و مأیوس به جستجوی خود ادامه می‌دهد. حتی با آن که در اواخر حیات به سابقه‌مذهبی خانواده‌اش به دین و روحانیات رو می‌آورد، در سفر حج مذهب سنتی اختیار می‌کند و از شیعه بودن دست می‌کشد. از سیاست رو می‌گرداند اما از قلم بعنوان حرب‌ه‌ای برای مبارزه استفاده می‌کند. در آثارش با همان سبک شتابزده، صریح، بی‌حوصله و پرخاشگر گاه در لباس داستان، و گاه به سبک تحقیق به بررسی ناهمواریها، بیان فساد و ظلمها، تشریح بدبختیها می‌پردازد - خواه ریشه‌ بدبختیها اجتماعی و مذهبی و خرافی باشد خواه سیاسی و مرامی.

جلال با سایر نویسندگان روشنفکر و آگاه در هر کشور جهان سوم سرنوشتی مشترک دارد. دوره‌ای را می‌گذراند که بنیادهای سنتی اجتماعی از هم می‌پاشد و بجای ارزشهایی استوار و بنیادین، ابتذال و یاوه‌گرایی و پوچی قد بر می‌افرازد. جلال دردهای اجتماعی را می‌بیند، خفقان سیاسی را روی سینه‌اش حس می‌کند، با دورویی و فسادی که در تمام قشرهای اجتماع ریشه دوانده‌آشناست، شاهد از بین رفتن ارزشهای قدیمی و میراثهای کهن اجتماعی است و می‌خواهد با قلم خود در داستانهایش، یا در کارهایی مثل غرب زدگی جلوی این سیل را بگیرد. اما نه تنها دستگاه حاکم به او اجازه بیان نمی‌دهد و سانسور جلوی انتشار مقالات و کتابهایش را می‌گیرد، بلکه در اجتماع نیز جز گروه کوچکی که همفکر و همپای او یند اکثریت مردم، مسخ شده در تب تجدد و یا در مسابقه برای اندوختن مال، پروایی از آنچه بر فرهنگ و اخلاقیاتشان وارد می‌آید ندارند.

داستان *نون والقلم* در چنین شرایطی نوشته می‌شود. همان‌طور که مایکل هیلمن در مقدمه کتاب و در مقالات دیگرش در معرفی جلال نوشته *نون والقلم* از بهترین آثار ادبی

او بشمار می‌رود. آل احمد را بیشتر یک منقّد اجتماعی پر حرارت می‌دانند تا نویسنده، اما نون و القلم بازتاب هنر نویسندگی اوست. نام کتاب از آیه قرآنی «ن و القلم و ما یسطرون. ما انت بنعمة ربک بمجنون» (سوره القلم) گرفته شده است. سوگند به قلم و آنچه بدان نوشته می‌شود اشاره‌ای است یکی به این که آنچه در داستان آمده صادقانه و حقیقت است، ضمناً نحوه تحریر نام کتاب اشاره دیگری است به نان خوردن از طریق قلم زدن. داستان در زمان صفویه رخ می‌دهد. یک فرقه مذهبی قلندران در خفا و پنهان رشد می‌کند و موجب نگرانی مقامات کشور می‌شود. به تدبیر وزیر، پادشاه و دربار او مدت کوتاهی از پایتخت خارج می‌شوند و زمام کار و حکومت به دست سران فرقه مزبور می‌افتد. قهرمانان داستان دو میرزا بنویس می‌باشند با دو روحیه مختلف به نامهای اسدالله و عبدالزکی که دست تقدیر و جریان انقلاب آنها را جزء تصمیم گیران و افراد مهم شهر که متصدی توزیع خواربار هستند در می‌آورد. میرزا اسدالله خصلتی آزاده دارد و از این کار و مقام دوری می‌جوید ولی سیر حوادث او را خواهی نخواهی در چنین موقعیتی قرار می‌دهد و حتی کار بجایی می‌کشد که وی بر خلاف مبانی اخلاقی و فکریش مجبور می‌شود دستور دهد که در واقعه‌ای قلندران به روی مردم تیراندازی نمایند. شخصیت‌های دیگر این داستان یکی میزان الشریعه امام جمعه و حاکم شرع است مردی سالوسگر و فریبکار، و دیگر خانلر ملک الشعراء دربار که هر دو در دستگاه سابق دارای عنوان و مقام هستند ولی بر طبق نقشه قبلی بجای آن که با شاه و دربارش بروند در پایتخت می‌مانند، کاخهای سلطنتی را تسلیم قلندران می‌کنند و در باطن به تحریک و آشوب اوضاع می‌پردازند. شخصیت دیگری نیز به نام حسن هست که انقلابی صادق پاک‌باخته‌ای است و تمام نیرو و ایمان و قدرت خود را در خدمت قلندران گذارده است. آل احمد در «مثلاً شرح احوالات» می‌نویسد «نون و القلم به سنت قصه‌گویی شرقی است و در آن چون و چراى شکست نهضت‌های چپ معاصر را برای فرار از مزاحمت سانسور در یک دوره تاریخی گذاشته‌ام.»

همان‌طور که می‌توان پیش‌بینی کرد حکومت قلندران با شکست روبرو می‌شود، مردم، ناراضی و عاصی از نبودن نان و غله، به شورش می‌پردازند و قوای شاه سابق در حالی که از کشور سستی همسایه توپ قرض کرده و در عوض قسمتی از خاک مملکت را بخشیده مظفرانه وارد پایتخت می‌شود. عده‌ای از قلندران به هند فرار می‌کنند و بقیه که می‌مانند دچار مرگی فجیع می‌گردند.

آل احمد در این قصه می‌خواهد بگوید آنچه سرنوشت کشورها و انقلابها را معین

می‌کند نه آرمانها و شعارهای انقلابیون است و نه شیوه فکری آنها. بلکه بافت اجتماعی و زیربنای فکری و روحی و سنن ملی و مذهبی و سیاسی آن مردم است که بر آنان حکومتی به یک شکل، ولی به نامهای مختلف تحمیل می‌نماید. وی اوضاع سیاسی ایران را و شکست نهضت چپ را مورد تحلیل قرار داده است، ای کاش زنده بود و می‌دید که چگونه در روسیه شوروی نیز که سالها مطلوب و کعبه ترقیخواهان و چپ‌گرایان ایران بود وقتی طشت از بام افتاد معلوم شد چگونه رژیم بدتر از رژیم تزار تسمه از گرده مردم می‌کشیده، و می‌دید در کشورهای آزاد شده از یوغ کمونیسم نیز کسانی که تا دیروز در زندان کمونیستها بوده و امروز به حکومت رسیده‌اند چگونه بر اثر فشار تغییر ناپذیر حوادث جا پای آنها می‌گذارند و بر روی مردم اسلحه می‌کشند. جلال داستان را با فرار قلندرها و استقرار دیکتاتوری خاتمه داده و بر عهده خواننده گذارده است که خود دریابد اصلاح یک مملکت و رساندن آن به دموکراسی مطلوب جز با تغییر عمقی و اساسی روحیه و طرز فکر و خلیقات فرد فرد مردم آن کشور میسر نیست و این کاری نیست که با یک انقلاب و یک های‌وهوی و یک کشتار انقلابی و رفتن حکومتی و استقرار حکومتی دیگر انجام پذیرد.

مایکل هیلمن در مقدمه‌ای که بر ترجمه این کتاب نگاشته تشابه داستان را با جریانات سیاسی ایران ده سال پس از مرگ جلال آل‌احمد یعنی استقرار حکومت جمهوری اسلامی از نظر دور نداشته، ضمناً معتقد است که منظور آل‌احمد از «خانلر» ملک الشعراء دربار، دکتر پرویز ناتل خانلری است که جزء روشنفکران بود و در زمان قدرت شاه نیز به وزارت و سناتوری رسید.

صرف نظر از تشابهات سیاسی و یا تشابه شخصیت‌های داستان با افراد حقیقی، برخی از گفتگوهایی که بین شخصیت‌های داستان در می‌گیرد نمایانگر پرسشهای پاسخ نیافته و طوفان پرتلاطمی است که روح و فکر آل‌احمد را در تسخیر داشته. میرزا اسدالله، میرزا بنویس پاکدل و قانع مسجد از این که خود را به حکومت بچسباند ابا دارد، حتی اگر رئیس حکومت اکنون فقیهی باشد نیمه مقدس مثل «تراب کوی حق» که چله می‌نشیند و کم حرف می‌زند و بیشتر اوقات در دعا و نماز است. و شاید آل‌احمد از زبان سید اسدالله است که می‌گوید: «گیرم که این حضرات بردند و به حکومت هم رسیدند، تازه به نظر من هیچ اتفاق جدی نیفتاده. رقیبی رفته و رقیب دیگر جایش نشسته. می‌دانید من در اصل با هر حکومتی مخالفم. چون لازمه هر حکومتی شدت عمل است و بعد قساوت و بعد مصادره و جلاد و حبس و تبعید. دو هزار سال است که بشر به انتظار حکومت حکما

خیال بافته. غافل از این که حکیم نمی‌تواند حکومت کند، سهل است، حتی نمی‌تواند بسادگی حکم و قضاوت بکند. حکومت از روز اول کار آدمهای بی‌کله بوده. کار اراذل بوده که دور عَلم یک ماجراجو جمع شده‌اند و سینه زده‌اند تا لفت و لیس کنند. کار آدمهایی که می‌توانند وجدان و تخیل را بگذارند لای دفتر شعر، و به ملاک غرایز حیوانی حکم کنند، قصاص کنند. السنّ بالسنّ، تلافی، کیفر، خونریزی و حکومت. در حالی که کار اصلی دنیا در غیاب حکومتها می‌گذرد. در حضور حکومت کار دنیا معوق می‌ماند. هر مشکلی از مشکلات بشری اگر به کدخدامنشی حل نشد و به پادرمیانی حکومت کشید زمینه کینه می‌شود برای نسلهای بعدی.»

اما حسن آقا که انقلابی پاک‌باخته‌ای است و مایل به شرکت جدی در کار حکومت و کمک به قلندران است آسان قانع نمی‌شود و پس از بحثی برای لزوم شکستن طلسم این دور تسلسل می‌گوید: «...اگر آدم از بهشتی گریخت که زیر سلطه غرایز حیوانی بود، ما در دوزخی گرفتاریم که زیر سلطه شهوات و لذتهاست. همان حق و وظیفه‌ای که تو می‌گویی، به من حکم می‌کند که مثل دیگر آدمزادها حرکت کنم، عمل کنم، امیدوارم باشم، مقاومت کنم، به ظلم تن در ندهم و شهید بشوم تا دست کم تراز دریچه چشم من به دنیا نگاه کنی. و اصلاً چه احتیاجی به شهادت من؟ مگر نقطه اولی شهید نشد؟»

کسانی که با نون و القلم و سبک و محیط داستان آشنا هستند ممکن است پرسند خواننده غربی ترجمه انگلیسی این کتاب تا چه حد می‌تواند محیط کاملاً ایرانی آن را در قرن شانزده، و اتفاقات داستان را درک کند و تا چه حد می‌تواند مفاهیم و کنایات و اشاراتی را که آل‌احمد زیر تیغ سانسور در سایه روشن وقایع داستان آورده دریابد. علی‌رغم ترجمه روان کتاب و علی‌رغم فرهنگ مختصری از اصطلاحات ادبی و فقهی و شرعی در آخر کتاب، اصولاً از آن‌جا که زمینه و روح این داستان ترجمه‌بردار نیست خواننده فرنگی مشکل خواهد توانست هدف قصه را باسانی درک کند. شخصیهایی که جلال با یک طراحی کوچک آنها را آفریده و فقط خواننده ایرانی با قرنها میراث فرهنگی و فولکلوریک می‌تواند با همان چند خط تا اعماق وجودشان را بشناسد برای خواننده انگلیسی زبان در حد همان طرح باقی می‌ماند. اسامی قهرمانان داستان که نویسنده بقصد انتخاب کرده و مشاغل آنها هرکدام نماینده گروه خاصی از مردم‌اند و در ذهن خواننده ایرانی شخصیت او را شکل می‌دهند. این اسامی در ترجمه برای خواننده غربی بی‌مضموم و ناآشناست. به همین کیفیت درک ژرفای دهها دسیسه و تزویر و

قلب و ریا که با پاکی و صداقت و ایمان یکی دو تن از قهرمانان داستان رو در رو می‌گردد باز برای خواننده این ترجمه که از این عوالم به دور است نا آشنا و مبهم خواهد بود. لذا ترجمه این اثر به انگلیسی که از علاقه و توجه مترجم و همکارانش به آثار جلال سرچشمه گرفته بیشتر برای آنها که با متن فارسی آن نیز آشنا هستند مفید است. این ترجمه در حد معرفی نویسنده‌ای ایرانی همدوش با انتشار ترجمه آثار نویسندگانی از فلسطین، مراکش، سوریه، و ترکیه — که در همین مجموعه نشر شده — کاریست ارزشمند ولی مشکل می‌توان انتظار داشت که شهرت و مقبولیتی خارج از محیط ادبی خاص و چهار دیواری کلاسهای درس فارسی دانشگاهها پیدا کند.

بخش تحقیقات ایرانی، دانشگاه کپنهاگ

محمد جعفر محبوب

نامه صورتگر

شامل مقالات و اشعار دکتر لطفعلی صورتگر (از ۱۳۰۱ تا ۱۳۴۸)
گردآورده کوکب صورتگر (صفاری)،
تهران، بهار ۱۳۶۸، شرکت انتشاراتی پازنگ

در حدود یک سال ونیم است که نامه صورتگر در دو مجلد، یکی شامل شعرها و دیگری گفتارها و مقالات استاد و شاعر و سخن‌سنج فقید، دکتر لطفعلی صورتگر بمناسبت بیستمین سال درگذشت او در تهران انتشار یافته و بنده بخت آن را داشته‌ام که آن را بعنوان عیدی دلپذیری از خواهر گرامی آن استاد دریافت دارم و از سوء حظ تا کنون توفیق آن نیافته‌ام که با نوشتن چند کلمه وام اخلاقی و علمی خود نسبت به استاد را ادا کنم.

بنده دو سال در خدمت استاد صورتگر بوده‌ام: یکی در سال تحصیلی ۱۳۲۲-۱۳۲۳ که در سال ششم ادبی دبیرستان البرز تحصیل می‌کردم. استاد صورتگر در این کلاس انگلیسی تدریس می‌فرمود اما من فرانسه می‌خواندم و سعادت درک محضر او را نیافتم. با این حال شاگردان او ما را نیز از ظرافتها و نکته‌سنجیهای استاد بی بهره نمی‌گذاشتند. از این گذشته استاد ریاست دبیرستان را نیز بر عهده داشتند و از برکت وجود ایشان در مقام ریاست دبیرستان ما دانش آموزان سال ششم ادبی از محضر پربرکت استادان و

دانشمندانی برخوردار شدیم که گمان نمی‌رود جز ما هیچ دانش‌آموز سال ششم ادبی دبیرستانی این سعادت را یافته باشد و این‌جا برای یاد خیر از ایشان که جزیکی همه به دیار باقی شتافته‌اند از ایشان نام می‌برم: استاد ذبیح‌الله صفا (که عمرش درازباد) تاریخ ادبیات و معانی و بیان و علوم ادبی، شادروان استاد دکتر پرویز نائل خانلری، خواندن و نگارش فارسی؛ شادروان دکتر محمود صناعتی، فلسفه و منطق و روانشناسی؛ استاد شادروان نصرالله فلسفی، تاریخ و جغرافیای اقتصادی؛ شادروان عبدالحسین ابن‌الدین، عربی.

اگر این بزرگمردان راضی به تدریس در سال ششم دبیرستان البرز شده بودند بر اثر درخواست وی بود و خود روزی به کلاس ما آمد و این نکته را بصراحت بازگفت.

سالها بعد، بسال تحصیلی ۱۳۳۰-۱۳۳۱ نیز در سال اول رشته زبان و ادب فارسی از درس سخن‌سنجی او مستفید شدم. در آن سالها هیچ فرصت رفتن به مدرسه و حضور در سر کلاس درس را نداشتم و رشته ادب فارسی را بعنوان دومین رشته تحصیلی برگزیده بودم (و خوشبختانه بزودی چندان پایبند آن شدم که تمام زندگی خود را صرف آن کردم) اما درس استاد، بامدادان از ساعت ۸ تا ۱۰ صبح بود و می‌توانستم پیش از آغاز کار روزانه به محضر ایشان راه یابم و تا پایان سال تحصیلی با شوق و علاقه بسیار این کار را دنبال کردم.

از آن‌پس نیز هرچه از روابط خود با آن استاد مهربان به یاد دارم همه ذوق و زیبایی و نیکی و مهربانی است که بزرگترین زیباییهاست. روانش شاد باد که جهان و کار جهان جمله را هیچ بر هیچ می‌یافت و به دستور پیرش حافظ دل شاد را بر ابریشم طرب بسته داشت. از همین روی و به پیروی از این سیرت و سان بود که با شعری بدان خوبی و زبانی بدان سخنگویی هیچ یک از کارهایش، هیچ یک از شعرهایش را جلدی نگرفت و مثنی اوراق و اصوات پراکنده از خود باقی گذاشت و خود دست افشان و پای کوبان به پاکان و نیکان پیوست.

بسیاری از شعرهای استاد صورتگر از روز سروده شدن بر سر زبانها افتاده است. او شیرازی است و با آن که شهر زادگاهش را خداوندگارانی چون سعدی و حافظ ستوده‌اند، باز شعر «شیراز» او به محض سروده شدن دهان به دهان گشت و تحفه سخنش را دست به دست بردند تا بدان جای که استاد و راهنمای شاعری وی در روزگار جوانی — شادروان بهار — از خواندن آن به وجد آمد و بیتی سرود و بدو داد تا در میانه غزل خویش بگنجاند.

«پیام نسیم» او در لطافت از نسیم سحری دست می‌برد و چون شعری چندان دراز

نیست آن را در این مختصر نقل می‌کنم:

در دل شب دیده بیدار من
چون بیاید، پیش پیش موکبش
بانگی آید چون پر پروانه نرم
برنگیرد پرده برگ از چهر گل
بیند آن یاری که دل را آرزوست
مرغ شب آوا برآورد: دوست، دوست
ماه را با آب گویی گفتگوست
زان که پیش باد او را آبروست
نرم نرمک می‌رسد نزدیک من

کیست؟ پرسم، باد گوید: اوست، اوست

شعری را که از استاد در دومین مجلد نامه صورتگر آمده است شمرده‌ام، هر چند شمارش من بسیار دقیق نیست زیرا بعضی جاها بیتی یا قطعه‌ای تکرار شده است. حاصل این جستجو آن است که در حدود ۲۶۸۸ بیت از او در این مجموعه آمده است. یک قطعه (در سکوت شب) تکراری است و در یک جا (ص ۶) بیست و یک بیت و جای دیگر (ص ۷۲-۷۳) بیست و دو بیت دارد و باز بعضی بیتها - یکی دو بیت - نخستین روایت در دومین نیست.

با این حال هیچ تردید ندارم که تمام شعرهای استاد صورتگر در این مجموعه نیامده است. کار خواهر گرامی او در حد قدرت و امکان مؤلفی بوده است که در پاریس می‌زیسته و شوهر خود را پرستاری و تیمارداری می‌کرده و نامه‌های دراز و پایان ناپذیر و بسیار متعدد به این و آن خاصه ناشر می‌نوشته و گاه چند روزی نیز فرصت می‌کرده و برای سرپرستی این کار به تهران می‌رفته است. در این کوشش صمیمانه مؤلف آنچه توانسته کرده است، اما آنچه کرده، بخشی از کاری است که می‌بایست به انجام برسد. وی در حقیقت در این کار جبران تساهل و آسان‌گیری و خوشباشی برادر را کرده و غرامت آن را - با جان و دل - پرداخته است. اما به اصطلاح امروزها - اگر بتوان چنین گفت - انتشار این کتاب سکوی پرتابی است برای گردآوری آثار کاملتر و بی‌نقص‌تر شعر و نثر استاد صورتگر و امید است که این آرزو به حصول پیوندد و آثار استاد بار دیگر بهتر و ویراسته‌تر از این بچاپ رسد، گوا این که برای نقائص و نابسامانیهای این کتاب هیچ کس را نمی‌توان سرزنش کرد.

در بخش اول که شامل مقالات آن استاد گرامی است جای خالی بیشتر وجود دارد. از مجله‌های سپیده‌دم که استاد در شیراز انتشار می‌داده، و بنا به قاعده باید بخشی بزرگ از آن را خود نگاشته باشد در این مجموعه جز عنوان آن اثری نیست. بررسی این مجله‌ها نه تنها از نظر انتشار آثار روزگار جوانی استاد بسیار مهم است بلکه فواید بسیار دیگر نیز از

آن می‌توان برگرفت و چون هر کس به فکر خویش است، بنده هم چون درباره دیوان شاهزاده ایرج میرزا جلال الممالک مختصر کاری انجام داده‌ام با بی‌صبری به انتظار آن نشسته‌ام که ببینم استاد چه مقدار از «ونوس و آدونیس» شکسپیر را در آن مجله ترجمه کرده و انتشار داده‌اند و این امر از نظر تحقیق لفظی و معنوی و سبکی «زهره و منوچهر» آخرین اثر منظوم و ناتمام ایرج بسیار مهم است.

گویا دو بخش ادبیات توصیفی ایران و ادبیات غنائی ایران نیز که در مقدمه آقای سعید نیاز کرمانی یاد شده هم در کتاب نیامده است. امیدوارم که بتوان نسخه گفتارهای استاد را در آرشیو زیر و زبر شده رادیو ایران یافت و لباس طبع پوشانید. اینها نقائصی است که بنده بی‌استقصا و دنبال کردن کار جستجوی آثار صورتگر در آن یافته‌ام و بی‌شک بانو کوکب صورتگر بهتر و بیشتر از این مطالب آگاهی دارند.

وقتی مؤلفی بالای سر کتاب خود نباشد، ناگزیر باید پیه بی‌ترتیبی‌هایی از قبیل نبودن فهرست مندرجات (در هر دو جلد) و راه یافتن غلط در متن را به تن خود بمالد. باز خانه ناشر شاعر و شعرشناس آبادان که توانسته است تا همین جا نیز کتاب را از آب در بیاورد. بعضی مشکلات دیگر، بدی کاغذ و در نتیجه پشت زدن صفحات، قلابی بودن مرکب چاپ و سیاه کردن یک صفحه و بی‌رنگ درآوردن صفحه دیگر از گرفتاری‌هایی است که نتیجه بی‌سامانی‌های اقتصادی کشور است و ناشر و مؤلف را در آن گناهی نیست. صحافی و تجلید کتاب، بخلاف بعضی صحافی‌های امروز و جلدهایی که در کشور ساخته می‌شود خوب است و خواننده بیم آن ندارد که با یک بار باز کردن کتاب تمام اوراق آن پریشان شود یا کتاب درسته از جلد جدا شود و کتاب در دستی و جلد در دست دیگر بماند. امیدوارم همان‌گونه که بانوی دانشور کوکب صورتگر آرزو دارند بار دیگر کتاب بصورتی کاملتر و پیراسته‌تر، با چاپ و کاغذ بهتر و غلظهای چاپی کمتر انتشار یابد. از بابت ماندگاری نام دکتر صورتگر هیچ نگرانی به خود راه ندهند. کسی که می‌نویسد:

از شگفتی‌های زندگانی من این است که من در طول حیات یک دشمن نداشته‌ام و همه کس از معلم و دوست و مربی و استاد و رئیس و شاگرد مرا به وجهی مرهون مهر خود ساخته‌اند، چنان‌که اگر بخواهم حساب زندگانی خویش را پس دهم صفحه مطالبات آن سپید و صفحه دیون آن از اسامی سیاه است. کسی از من حقی به گردن ندارد ولی کسانی که به نحوی به آنها مدیون هستم به قدری زیادند که نمی‌توان نام آنها را بر شمرد (مقدمه بخش دوم، ص یازده).

پیداست که نویسنده در تنظیم دفتر حساب زندگی خویش به اشتباه حساب گرفتار آمده، دیون خویش را به دقت تمام در آن ثبت کرده و مطالبات را یکسره فرو گذاشته بلکه اصلاً آنها را ندیده است. وگرنه چطور می شود که شخصی دکتر لطفعلی صورتگر باشد، عمری به شاعری و نویسندگی و معلمی و سخنوری و مریبگری و تألیف و تصنیف بگذراند و هیچ حقی به گردن هیچ کس نداشته باشد؟! حال آن که نخستین کسی که خود را بدو مدیون می داند و با نشر نامه اش کوشیده است تا دین خود را ادا کند، خواهر کوچکترش کوکب صورتگر است. پس از آن نیز خیل انبوه دوستان و شاگردان و هواخواهانش که کمتر کسی از آنان عاشق جمال او بوده اند (با آن که در جوانی حسن یوسفی داشته است) و اگر مهری بدو می ورزیده اند عشقشان بر لطف طبع و خوبی اخلاق وی بوده است.

مردی که در تمام زندگی حقوق و مطالبات خویش را نبیند و دینهای خود را یک یک پیش چشم داشته باشد از یاد رفتنی نیست خاصه آن که شعری بدین دلربایی و نثری بدین شیرینی نیز داشته باشد. روانش شاد و یادش به خیر.

بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

محمود امیدسالار

Michael Craig Hillmann,
From Durham to Tehran.
 Iranbooks, Inc, Bethesda, MD (1991)
 1 + 124 pp + 7 photographs

«از دارهام تا تهران»
 نوشته مایکل هیلمن

مؤلف کتاب دکتر هیلمن یکی از پرکارترین ایران شناسان آمریکایی ست که در دانشگاه تکزاس در شهر آستین تدریس ادبیات فارسی را بر عهده دارد.*
 این کتاب دارای دو قسمت است. قسمت اول یادداشت‌هایی ست که هیلمن روزانه

• هیلمن در سال ۱۹۶۵ داوطلب خدمت در سپاه صلح آمریکا شد و به ایران رفت. این سازمان او را مأمور تدریس زبان انگلیسی در دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد کرد. دو سال پس از آغاز کار در آن دانشکده، با ثریا پیوند زناشویی بست و حاصل این ازدواج دختری به نام الیزابت است که در سال ۱۹۷۰ در تهران به دنیا آمد.
 شاید در وهله اول بیان این مطالب که مربوط به زندگی خصوصی دکتر هیلمن است در مقاله‌ای که به نقد و بررسی کتاب او اختصاص دارد بی مورد بنماید، اما این بنده ذکر این اطلاعات را که ضمن بیوگرافی کوتاهی از هیلمن بر جلد کتابش چاپ شده است به چند دلیل جایز می شمارد. اول این که بین برخی از ما ایرانیانی که با ادبیات

در حین سفر تحقیقاتی خود به Durham از اکتبر تا نوامبر ۱۹۸۶ نوشته است. این یادداشتها ۶۳ صفحه آغاز کتاب را در بر می‌گیرد. قسمت دوم که پس از سه صفحه از عکسهای که بیشتر هیلمن و عده‌ای از افراد سرشناس ادب و هنر ایران را نشان می‌دهد، قرار دارد، سفرنامه اوست از مسافرتش به ایران در دسامبر ۱۹۸۹. در هر دو قسمت کتاب که بسیار خواندنی و شیرین نوشته شده است مطالب بسیار جالبی شبیه به لطائف و ظرائف و محاضرات ادب عرب در باب شاعران و نویسندگان و روشنفکران ایران با پاره‌ای نظریات ادبی و علمی آمیخته است. این مطالب ماهیه چنان است که نقد و حلاجی آنها بی‌مورد است زیرا چنان که خود هیلمن اعتراف می‌کند اساساً جنبه امپرسیونیستیک دارد. و با آن که بنده با پاره‌ای از نظریات او در باب ادب کلاسیک ایران و بخصوص آنچه که به شاهنامه فردوسی مربوط می‌شود موافقتی ندارم باید اعتراف کنم که پس از آغاز قراءت کتاب او، تا کتاب را تمام نکردم نتوانستم به کار دیگری

فارسی و فرهنگ ایران سر و کار داریم رسم است که گاه‌گاه نسبت به تمام غریبانی که در باب ایران به تحقیق اشتغال دارند برخی قضاوت‌های عجولانه می‌کنیم. یکی از این گونه قضاوتها آن است که همه این محققین را — بی‌استثنا — تلویحاً یا مخالف با ایران و ایرانی قلمداد می‌کنیم و یا برداشتها و نظریات ایشان را در مورد ایران سطحی و نادرست می‌انگاریم تنها به این دلیل که فلائی امریکایی یا اروپایی است، و چون ایرانی نیست هیچ گاه درک درست و صحیحی از مطالب مربوط به ایران نمی‌تواند داشت. گاهی هم بدین ترتیب ایراد می‌گیریم که فلان محقق خارجی به صرف مسلمان شیعه نبودنش، اسلام و دقایق مربوط به علوم اسلامی را درست نمی‌فهمد. این نظر البته در مواردی کاملاً صادق است ولی عمومیت ندارد. به نظر بنده، این دو ایراد بر هیلمن وارد نیست، زیرا وی بیش از بیست سال است که مستقیماً با ایران و ایرانیان و زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران تماس نزدیک و دائم دارد. بنابراین نظریات او را در باب فرهنگ ایران نباید با عقاید فلان دیپلماتی که چهارپنج ماه در ایران بسر برده و مثلاً از صدقه سر گروگان‌گیری و حوادث مربوط به آن کتابی چاپ کرده است و اکنون هم بعنوان متخصص ایران و مسائل ایران بر صفحه تلویزیونهای امریکا و اروپا ظاهر می‌گردد، مقایسه کرد. هیلمن شخصاً (چه ما با عقایدش موافق باشیم و چه نباشیم) از عده‌ای از هموطنان غرب زده ما که بعد از مدت کوتاهی بقول خودشان «در تبعید زندگی کردن» زبان فارسی یادشان رفته است و آیینها و شعائر قومی را نیز فراموش کرده‌اند، با فرهنگ ایران آشناتر است، هر چند خود وی چنین ادعایی ندارد و صریحاً می‌نویسد:

"Not that I have a right to point an accusing finger at others. I still know much less about Persian Literature than I did about English as a graduate student at Creighton in 1963" (p. 32)

و باز با تواضعی می‌افزاید:

"Although not a first-rate scholar and although lacking the instinctive feel and wealth of background which Iranian-born literary critics can have, I believe wholeheartedly in scholarship as a process...." (p. 24)

دلیل دیگر بنده برای ذکر مطالب مربوط به زندگی خصوصی دکتر هیلمن در این نقد آن است که کتاب «از دارهام تا تهران» از دیدی شخصی و گاه بسیار خصوصی نوشته شده است (نک صص ۲، ۹، ۳۷، ۴۰ و غیره).

پردازم. و اما علی رغم جذابیت نثر کتاب و گیرا بودن محتویات آن، این کتاب از لغزشهای چاپی و دریافتی خالی نیست. مثلاً Karun بجای Kārun (ص ۲۲)، The بجای They (ص ۲۷)، Hafeian در عوض Hafezian (ص ۲۷)؛ یا مکرر شدن واژه another (ص ۱۰۰)، Stores بجای Stories (ص ۱۰۳). وی در صفحه ۷۴ کتاب ضمن ذکر تغییر نام یک نانوانی از «شاه رضا» به «رضا» می نویسد:

"But the name change is food for thought: Take the Shah out and what is left is (Emam) Reza."

حال آن که ترکیب «شاه رضا» در فارسی همیشه اشاره به حضرت رضا (ع) امام هشتم شیعیان بوده است و «رضاشاه پهلوی» هیچ گاه به نام «شاه رضا» خوانده نشده است. این نکته را استاد فقید مرحوم دکتر علی اکبر شهابی به بنده متذکر شدند، رحمة الله علیه. اما این اشتباهی است که در میان بسیاری از ایرانیان، من جمله آن مؤمنی که در آغاز انقلاب اسلامی نام خیابان «شاهرضا» را — که در واقع به اسم حضرت رضا (ع) نامیده می شد — تغییر داد نیز دیده می شود. برخی آراء دیگر دکتر هیلمن نیز محل تأمل است. مثلاً وی شاهنامه را مدیحه حماسی شاهنشاهی ایران می خواند (ص ۸۰) در حالی که شاهنامه یک تاریخ حماسی قومی است نه مدیحه شاهنشاهی. اگر فرمانروایان ایران در شاهنامه همه شاهانند، علمای قرن بیستم، از ایرانی و غیر ایرانی بر مرحوم فردوسی ببخشایند زیرا در آن دوران شیوه حکومت دیگری، از قبیل سوسیالیستی، دموکراسی جمهوری، جمهوری دموکراتیک، و امثال آن متصور نبوده است که مرحوم فردوسی در آن باب حماسه بسراید. فرمانروایی شاهان حماسی بر ایران فی الواقع بروز یک جهان بینی ویژه ای است که هستی را تبلور یک سیستم بسیط و فراگیر الهی می داند و تا سیصد سال پیش نیز این سیستم هم در شرق و هم در غرب متظاهر بود.

از طرف دیگر برخی از صفاتی که هیلمن در توصیف عده ای از فضلای ایرانی مقیم امریکا بکار برده است نیز عجیب می نماید. مثلاً در مقایسه دکتر قانون پرور و دکتر عالیشان که هر دو از شاگردان خود او بوده اند، در باب قانون پرور می نویسد:

"Moh, ever easygoing, America-Loving, and quietly diligent..." (p. 49)

بنده نمی داند که صفت "America-Loving" در مورد قانون پرور که نه از نوشته هایش و نه از اعمال و گفتارش حُب یا بغض بخصوصی در مورد امریکا استنباط نمی شود، چه موردی دارد؟ والله اعلم بحقائق الامور.

علی ائی حال کتاب «از داره‌ام تا تهران» کتابی بسیار خواندنی و شیرین است و آقای دکتر هیلمن هم بسیار استادانه و سرگرم‌کننده مطالب و جزئیات سفر خود را در آن بیان کرده است و بنده خواندن و استفاده از آن را هم به علاقه‌مندان به ایران و ایرانیان و هم به متخصصین و طلاب رشته ایران‌شناسی توصیه می‌نمایم.

بخش زبانها و فرهنگهای خاور نزدیک، دانشگاه ایندیانا

جلیل دوستخواه

فرهنگ

کتاب هفتم، تهران، پائیز ۱۳۶۹

بمناسبت هزارهٔ تدوین شاهنامه

از انتشارات: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

زیر نظر: محمود بروجردی

بکوشش: مهدی مداینی، ده + ۵۰۲ صفحه

کوشی گروهی در شاهنامه‌شناسی

در سه بخش

(۲)

۹. منصور رستگار فسایی: «روایتی دیگر در مرگ رستم»

نویسنده می‌کوشد تا با تجزیه و تحلیل همهٔ روایتهای وابسته بدین رویداد مهم در حماسهٔ ایران (خواه آنچه در شاهنامه آمده، خواه آن بخش که در کتابها و منبعهای دیگر ذکر شده و یا در بیتهای الحاقی به شاهنامه اسناد داده شده است) و نشان دادن سستی همهٔ روایتهای موجود، به‌رغم و برداشت خود، روایت مفروض دیگری را مطرح کند. وی در پایان گفتار خود، این روایت فرضی را «حدس نهایی» می‌خواند؛ اما اذعان می‌کند که ضعف عمدهٔ آن، ثبت نشدن و نیامدن آن در هیچ یک از منبعها و یا روایتهای شفاهی است.

رستگار فسایی روایتهای سه‌گانه کشته شدن رستم بر دست نابردارش شغاد، از پای درآمدن او در حملهٔ بهمن پسر اسفندیار به سیستان، و مردنش به مرگ طبیعی را (که در

شاهنامه و بیرون از آن، بدانها برمی‌خوریم) به حق سست و فاقد انسجام لازم در هماهنگی با دیگر داستانهای زندگی رستم و کل حماسه ایران می‌داند. اما هنگامی که می‌خواهد سر از رمز و راز این رویداد مبهم درآورد و به قول خود به «حدس نهایی» برسد، در جزئیات و کلیات، دچار تناقض و سردرگمی می‌شود و آن‌چنان طرح استواری عرضه نمی‌دارد که بتواند جایگزین طرحهای نااستوار موجود شود.

در این جا نگاهی انتقادی می‌اندازم به پاره‌ای از نکته‌ها در این گفتار:

— درص ۲۴۶/س ۱۹-۲۱، گفته شده است که فردوسی به رغم پذیرش کشته شدن رستم بوسیله شغاد، روایت کشته شدن وی به دست بهمن را نیز به نحوی در شاهنامه آورده و به قصد بهمن در کشتن رستم اشاره کرده است. اما در ص ۲۵۶/س ۱۴-۱۵، می‌خوانیم که فردوسی به روایت کشته شدن رستم به دست بهمن اشاره نکرده است.

— درص ۲۵۲/س ۶-۷، به شکستی که رستم از «جوانی بیگانه» خورده بود، اشاره می‌شود. اگر منظور نویسنده از این بیگانه، بهمن باشد — که ظاهراً هست — پس چرا در ص ۲۵۵/س ۱۲ از او با عنوان «هموطن» یاد می‌شود و در ص ۲۶۰/س ۶-۷، «پادشاهی سرشناس که ایرانی هم هست»، توصیف شده است؟

از همه اینها گذشته، در سامان شهریاری و پهلوانی ایرانیان در شاهنامه، چگونه می‌شود رستم و خاندان اسفندیار را نسبت به هم بیگانه شمرد؟

— درص ۲۶۰/س ۱۰-۱۱، می‌خوانیم که: «سهراب علی رغم نام ایرانی اش یک «تورانی» بود و در شاهنامه نیز اغلب او را «ترک» می‌خوانند (و بسیاری از تورانیان در شاهنامه زبان و نام ایرانی دارند).»

باید گفت که هرگاه به ریشه‌ها و خاستگاههای قومی و نژادی ایرانیان و تورانیان بازگردیم، آنان را دو تیره از آریاییان می‌یابیم که در دو سوی آمودریسا (جیحون) می‌زیستند و البته به دلیل‌های گوناگون در ستیز و کشمکش دایم با یکدیگر بودند. این که نویسنده گفته است که: «بسیاری از تورانیان در شاهنامه زبان و نام ایرانی دارند»، خود حکایت از همین ریشه مشترک کهن می‌کند. اما «ترک» خوانده شدن سهراب در شاهنامه به دلیل ساختار ویژه داستان او و لشکرکشی او به ایران از توران و با حمایت غرض‌ورزانه افراسیاب و سردارانش بوده است. اصولاً کاربرد «ترک» بجای «تورانی» در شاهنامه، یک اشتباه تاریخی است که ریشه در منبعهای کار فردوسی و دگرگونیهای قومی و قبیل‌ای در ناحیه خراسان و آسیای میانه از سرآغاز تاریخ میلادی به بعد دارد.

به هر حال، تحلیل داستان رستم و سهراب هرچه باشد، «تورانی» و «ترک» و

«بیگانه» خواندن سهراب به هیچ روی با ساختار داستان او در شاهنامه همخوان نیست و با کلّ برداشت فرهنگی ایرانیان در طول تاریخ از این داستان در تناقض قرار می‌گیرد. — در ص ۲۶۱ / س ۱۰ - ۱۳، پنهان‌داشتن و انکار نام رستم در داستان رستم و سهراب، نشانه کوشش ایرانیان برای سرپوش نهادن بر کشته شدن رستم بر دست سهراب تلقی شده است.

بنا بر یک بُن-مایه اساطیری کهن در نزد قومهای گوناگون، نام هر کس در برگرفته همه توان و نیروی اوست و از این رو پهلوانان در برابر هم‌وردان (بوژه آنان که نیرومندتر یا ناشناس بودند) نام خود را پنهان می‌داشتند.

— در ص ۲۶۲ / س ۱۵ - ۱۸، کوشش هومان سردار تورانی و فرستاده افراسیاب برای مانع شدن از شناسایی دوسویه رستم و سهراب، دلیل آن خوانده شده که «سهراب کاملاً بیگانه بوده و دشمنانه با رستم رو برو شده است.»

چنین برداشتی، هیچ ربطی با روند واقعی رویدادها در داستان رستم و سهراب ندارد و در تضاد کامل با دل‌آشفستگی سهراب در دو بیتی که نویسنده در زیر همین قسمت نقل کرده است، قرار می‌گیرد:

گمانی برم من که اورستم است که چون او به گیتی نبرده کم است
نباید که من با پدر جنگجوی شوم، خیره روی اندر آرم به روی!

— در ص ۲۶۶ / س ۲ به بعد، نویسنده منکر اصالت رابطه پدری - فرزندی میان رستم و سهراب شده و برقراری چنین رابطه‌ای را نتیجه تمهیدی برای پنهان داشتن شکست هر یک از دو پهلوان به دست عنصری بیگانه تلقی کرده است.

اصیل ندانستن رابطه پدری - فرزندی رستم و سهراب و مطرح کردن فرض کشته شدن رستم بر دست سهراب، از یک سو به مفهوم نادیده گرفتن کل ساختار و منطق و بژه این داستان در شاهنامه است و از سوی دیگر با بُن-مایه جنگ پدر و پسر در ناشناختگی و کشته شدن پسر بر دست پدر در بسیاری از موردها که تا کنون دهها نمونه آن در اساطیر و افسانه‌های اقوام سراسر جهان شناخته شده است، منافات دارد.^{۲۰}

— در همان صفحه/ س ۱۷ به بعد، افسانه نوشدارو خواستن رستم از کاووس، بازتاب رؤیای ایرانیان برای «زندگی مجدد رستم» خوانده شده است.

می‌دانیم که در بُن-مایه مشترک تمام داستانهای جنگ پدر و پسر در ناشناختگی، به نوعی اشاره به «زندگی مجدد پسر» می‌شود و حتی در برخی از آنها، پسر کشته شده به یاری کارگزاران فراطبیعی، در واقع زندگی دوباره می‌یابد.^{۲۱}

دو مورد کاربردهای نادرست در این گفتار را نیز یادآوری می‌کنم:

— در ص ۲۶۰/س ۱۲، «مصمم به»، بجای «متکی به» یا «به اتکای» آمده است.

— در ص ۲۶۴/س ۱۶، «ناقص و مستعد است» بجای «ناقص می‌نماید و مستعد است» آمده است.

(که البته «مستعد» بجای «مستعد» در این مورد غلط چاپی است.)

۱۰. زهره زرشناس: «چند وام‌واژه سغدی در شاهنامه فردوسی»

پژوهنده در این تحقیق و ترجمه، از دیدگاهی زبان‌شناختی به سراغ شاهنامه رفته و با دقت و پژوهش در ژرفای واژگان حماسه ایران و بهره‌گیری از منابع ایرانی و انیرانی در حوزه لغت و زبان‌شناسی، به ریشه‌یابی شماری از واژه‌های شاهنامه و پیگیری آنها تا زبان کهن سغدی پرداخته است.

زبان سغدی (یا خوارزمی کهن) — که امروزه آثار زیادی از آن در دست نیست — یکی از زبانهای شاخص در اطلس زبان‌شناسی ایرانی بشمار می‌آید و تأثیرگذارها و رد پاهای آن در آثار باقیمانده از برخی از زبانها و گویشهای ایرانی واز جمله در فارسی نو، بیش و کم شناخته شده و موضوع بحثها و گفتارها و کتابهای چندی در حوزه زبان‌شناسی ایرانی بوده است و هست.

از این رو، کوششی که در این گفتار بکار برده شده، به نوبه خود مغتنم است و برای شاهنامه‌پژوهان جدی و ژرفکاو، اشاره‌ای ست سودمند به گوشه‌هایی از سامان واژگانی زبان فردوسی و مایه امیدواری ست که در آینده با گسترش این گونه پژوهشها، شاهنامه‌شناسی، هرچه بیشتر رنگ علمی به خود بگیرد.

چند نکته نگارشی هم در این گفتار یاد کردنی ست:

— «وام‌واژه» که در ترجمه loan-word آمده، پیشتر هم در فارسی بکار رفته است؛ اما بهتر است که بصورت «وام-واژه» نوشته شود تا — همچنان که در انگلیسی — جزءهای ترکیبی آن زودتر بچشم بخورد. (البته این گونه ترکیبها را پس از مدتی بکار بردن، می‌توان بدون خط فاصل هم نوشت.)

— در ص ۲۶۹/س ۱۱، «مادرشهر» باز هم از ترکیبهایی ست که در مرحله کنونی کاربردش در فارسی، باید به گونه «مادر-شهر» نوشته شود.

— در ص ۲۶۹/س ۱۲، «مد نظر» آمده (که بدین صورت معمول است)؛ اما درست آن است که بنویسیم «در مد نظر» (= در حوزه دید، در پهنه نگرش).

— در ص ۲۷۰/س ۳، «نامبرده» در اشاره به زبان سغدی آمده که بهتر است «زبان نامبرده» یا «زبان یادشده» نوشته شود.

— در ص ۲۷۳ / س ۱۰، «بودی» (اگر غلط چاپی نباشد) بعنوان اسم مصدر یایی بکار رفته است که درست نیست و «بود» خود مصدر کوتاه شده است و می‌توان «بودن» (مصدر کامل) را هم بجای آن آورد.
— در ص ۲۹۰ / س ۱، «آنان» در اشاره به «کتابها» بکار رفته است که باید باشد «آنها».

۱۱. ارژنگ مدی: «سخنی پیرامون جغرافیای اساطیری و حماسی»

افزوده و پی‌نوشتی ست بر پژوهشهای پیشین دکتر صادق کیا و جلیل ضیاء پور درباره کجایی «مازندران» در شاهنامه، و نویسنده کوشیده است تا با یادکرد دو مورد مهم مسامحه در دو پژوهش یاد شده، نقص آنها را جبران کند و با دقتی هرچه بیشتر، این نظر را که مازندران در جغرافیای اساطیر و حماسه ایران، سرزمین مفروضی ست در کرانه دریای هند و با مازندران کنونی در شمال ایران این همانی ندارد، استوار گرداند.
گفتنی ست که بنا بر پژوهش دیگری در این زمینه، «مازندران» در داستان لشکرکشی کاووس، با مصر و دیگر سرزمینهای شمال آفریقا تطبیق داده شده است. دکتر جلال متینی با تحلیل دقیق دو مورد مهم کاربرد نام مازندران در شاهنامه، یعنی داستان لشکرکشیهای سام به مازندران در دوران شهریار منوچهر و نوذر، و داستان لشکرکشی کاووس به مازندران و بررسی تفاوت‌های این دو و نیز دقت در منبعها و مأخذهای معتبر تاریخی، جغرافیایی و داستانی فارسی و عربی، بدین برداشت رسیده است که مازندران یاد شده در داستان سام را می‌توان با بخشی از هندوستان تطبیق داد؛ ولی مازندران در لشکرکشی کاووس جز آن است و ویژگیهایی دارد که باید آنها را در سرزمینهای شمال آفریقا جست و جو کرد (جلال متینی: «مازندران در جنگ‌های کی کاووس و رستم با دیوان»، ایران نامه، سال دوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۳).

۱۲. احمد اقلیدی: «محل حوادث داستان فرود»

نویسنده با سنجش نام جایها در «داستان فرود سیاوش» با نامهای جغرافیایی همانند آن در ناحیه اقلید فارس، می‌خواهد محل رویدادهای آن داستان را در این منطقه شناسایی کند. همانندی نسبی نامها البته می‌تواند وسوسه چنین سنجشی را قوت بخشد و شخص را به نتیجه‌گیری شتابزده وادارد؛ اما یافتن جای واقعی برای رویدادهای اساطیری و حماسی، کاری نیست که بدین سادگی بتوان در آن به دستاوردی قطعی و پذیرفتنی رسید..

بودن رد پاهایی از رویدادهای حماسی در نامگذاری جاها — همان‌گونه که استاد

کتایون مزدپور نیز در سرآغاز این گفتار به کوتاهی یادآور شده‌اند — بیشتر از مقولهٔ تعلق خاطر مردم بخشهای گوناگون ایران زمین به حماسهٔ ملی و پهلوانان و رویدادهای آن است و در هر شهر و روستایی می‌توان نمونه‌هایی از آن را سراغ گرفت. ۲۲ اما به هر حال، پژوهشهایی از این دست — اگر هم نتواند در دیدگاه شناخت جغرافیای حماسه روشنگر باشد — از لحاظ شناخت هرچه گسترده‌تر حوزه‌های نفوذ و رسوخ حماسه، ارزشمند است و در مجموعهٔ شاهنامه‌شناسی مقام ویژهٔ خود را خواهد داشت.

۱۳. روح انگیز کراچی: «اردشیر خَرّه به روایت شاهنامه»

این گفتار، باز هم در حوزهٔ جغرافیای حماسه است و البته این بار در بخش نیمه تاریخی آن ۲۳ (دوران ساسانیان). نویسنده، کوشیده است تا با پشتوانهٔ متنهای کهن و میانه و نو ایرانی و سنگ‌نگاره‌های بازمانده از روزگار ساسانیان، جای دقیق «اردشیر خَرّه» را — که بنا به روایتهای بسیار، اردشیر بابکان بنیادگذار آن بوده است — تعیین کند.

وی دقتها و باریک بینیهای پژوهشی شایان توجهی بکار برده است، اما برآیند گفتار او، پاسخ قطعی و نهایی به کجایی اردشیر خَرّه نیست.

۱۴. حجّت الله اصیل: «از جمشید تا فریدون، فراز و فرود قدرت در شاهنامه»

مروری ست بر داستانهای آغاز شاهنامه، از هنگام قدرت یابی جمشید تا زمان سرنگونی ضحاک و چیرگی فریدون بر او.

هرگاه قرار باشد در مبحث «قدرت» در شاهنامه، پژوهشی جامع انجام گیرد و برآیندی درخور فلسفهٔ سیاسی با ریشه‌های جامعه شناختی داشته باشد، نمی‌توان چنین تحقیقی را تنها به رویدادهای بخش کوچکی از حماسه محدود کرد. چرا که شاهنامه کل یکپارچه‌ای است از گیومرت تا یزدگرد سوم و دراین منظومهٔ بلند، همهٔ رویدادها — از کوچک و بزرگ — پیوستگی تو در تو و ساختاری دارند. پژوهندهٔ چنین اثری در هر یک از زمینه‌های فرهنگی، هنری و فکری، ناگزیر باید بر تمامی منظومه نظر و احاطه و اشراف داشته باشد و نمودار کامل مسألهٔ مورد بحث خود را با شاهد مثالهایی از سراسر شاهنامه — و نه بخشی از آن — ترسیم کند.

در این گفتار، نه تنها همهٔ شاهنامه در دیدگاه پژوهشی نویسنده قرار ندارد، بلکه از همین مرور بر بخشی از آغاز شاهنامه هم، برداشتی نظری که بتواند رهنمون خواننده به

مقوله قدرت در این حماسه باشد، عرضه نشده است. ۲۴

۱۵. جی. ئی. فون گرون بام: «مفهوم تاریخ در منظومه فردوسی» (ترجمه وهاب

ولی)

تحلیلی دقیق و آموزنده و جامع و مستند است درباره مفهوم «تاریخ» از «دیدگاه فردوسی» و در منبعهای کار او که خواننده را به ژرف‌نگری در بسیاری از دقیقه‌های تکوین حماسه ملی ایران و نقش عظیم فردوسی در این کارسترگ فرا می‌خواند. در طی این گفتار، یکی دو نکته پژوهشی سزاوار تأمل هست که باید بدانها اشاره کنم:

— در ص ۳۴۰/ ۶، سخن از «دوگانه‌گرایی زرتشتی» در برابر «اسلام یگانه‌گرا» بمیان آمده است. تعبیر دوگانه‌گرایی (دوآلیسم) را می‌توان در مورد «آموزه زروانی» — که شاخه یا گرایشی ست در حوزه دینهای ایران باستان و درپاره‌ای از آیینها و باورهای زرتشتی پسین نیز تأثیر گذاشته است — بکار برد. اما «آموزه گاهانی زرتشت» در بنیاد خود «یگانه‌گرا» ست و هیچ جایی برای اهریمن (انگرة مینیو) بمنزله «پتیاره آفریدگار» نمی‌شناسد.

جا داشت که نویسنده (یا مترجم) درباره مسأله‌ای چنین مهم، با روشنگری بیشتری توضیح می‌داد. بنا بر همین امر، من بر این باور خود تأکید می‌ورزم که فردوسی بعنوان مسلمانی یگانه‌گرا، از آموزه بنیادی گاهانی بخوبی آگاهی داشته و هیچ گونه تعارض و تضادی میان آن با اعتقاد شخصی خود نمی‌دیده است. پس اگر شاعر در توصیف اندیشه پهلوانان و شهریاران باستانی، همواره تعبیرهایی در راستای یگانه‌گرایی بکار می‌برد و یا توضیح می‌دهد که ایرانیان کهن نه «آتش پرستان» بلکه «پرسندۀ پاک یزدان» بودند،^{۲۵} این همه را نه برای پرده‌پوشی و پنهانکاری، بلکه با دانش و آگاهی و اعتقاد می‌کند.

دگرگونی ساختاری و معنا شناختی کلیدواژه «یزدان» از زبان پهلوی تا فارسی دری و میزان بسامد آن در شاهنامه، خود می‌تواند حکایتی روشن از این جنبه کار فردوسی باشد. یزدان، در پهلوی «یژتان»، در اصل، ساخت جمع داشته و به معنی «گروه یژته‌ها (ایزدان)» بوده است؛ اما در فارسی بمنزله مفرد گرفته شده و معنای «آفریدگار یگانه» از آن برمی‌آید.

— در ص ۳۴۱/ ۸ - ۱۰، درپی همین بحث آمده است که: فردوسی بعنوان یک

مسلمان، «اصل نیک» یا «اهوره مزدا» را با «الله» خالق یگانه — یکی می‌گیرد و مقام «اهریمن» را به «دیو» یا «ابلیس» قرآنی می‌سپارد.

باید گفت که فردوسی نه از «اهوره مزدا» سخن می‌گوید و نه از «الله»؛^{۲۶} بلکه پیوسته از «کردگار»، «داور»، «دادگر»، «خداوند»، «جهان آفرین»، «آفریدگار»، «یزدان»، «ایزد» و مانند آنها (همه به ساخت مفرد) یاد می‌کند و «دیو» و «اهریمن» را همواره به «مردم بد» یا «نیروی ویرانگر تباہکاری در درون آدمی و جامعه انسانی» تعبیر می‌کند؛ درست همان گونه که در «گآهان زرتشت» سخن از «مینوی ستیزه‌گر و دژ منش» و «آموزگار بد» می‌رود.^{۲۷} واژه «ابلیس» در داستان ضحاک به دلیل ساختار ویژه این داستان و تازی انگاشته شدن آن جبار ماردوش، جایگزین اهریمن شده و هفت بار بکار رفته است و در مجموع دیگر بخشهای شاهنامه نیز بندرت دیده می‌شود.^{۲۸}

نثر ترجمه این گفتار در مجموع روان و پخته و رسا به مقصود است؛ اما در چند مورد کاربدهای ناهماهنگ یا ناهمواریا ضبط به غلط مشهور و یا نارسایی انشایی در آن هست که بدانها اشاره می‌کنم:

— در ص ۳۳۹/ س ۱۱، ترکیب «ملی گرایانه» را (که در سالهای اخیر متداول شده و دقتی در ساخت آن بکار نرفته است) آورده‌اند: اما در ص ۳۴۶/ س ۲۴ - ۲۵، «ملت‌گرایی» را می‌بینیم که در زمره ترکیبهایی از این دست، درست‌تر و دقیق‌تر است.

— در ص ۳۴۱/ س ۸ - ۱۰، به عبارت: «... دو اصل نیک یا اهوره مزدا را با الله... یکی می‌گیرد و مقام اهریمن را در دیویا ابلیس قرآنی منزل می‌دهد.» بر می‌خوریم که بدین صورت، «دو اصل» نامناسب است (به احتمال غلط چایی ست) و باید «اصل» بیاید. جمله «در دیویا ابلیس قرآنی منزل می‌دهد» نیز بوی ترجمه می‌دهد و بهتر بود که می‌نوشتند: «... به دیویا ابلیس قرآنی تعبیر می‌کند.» که باز هم شبهه برانگیز است که «دیو» مانند «ابلیس»، کلید-واژه‌ای قرآنی ست و برای رفع شبهه بایست نوشته می‌شد: «دیو ایرانی یا ابلیس قرآنی».

— در ص ۳۴۲/ س ۱۸، ترکیب ناهموار و بدآهنگ «پیشگوگونه» را می‌بینیم که می‌توانستند به سادگی «پیشگویانه» را بجای آن بیاورند.

— در ص ۳۴۳/ س ۷، واژه «دکترین» آمده که «آموزه» برابر فارسی آن، در بسیاری از نوشتارهای فارسی معاصر بکار رفته است.

— در ص ۳۴۶/ س ۱۲، عبارت: «... هنوز حفظ کرده و با پذیرش دین الهی اسلام، اصالت بخشیده بود.» آشفته و مغلوط است و باید باشد: «هنوز حفظ کرده و پذیرش... بدان اصالت بخشیده بود.»

— در ص ۳۴۷/ س ۱۲ زیرنویس، واژه «اپیزود» آمده است. تدوین کنندگان مجموعه، می‌توانستند با

همداستانی مترجم، ترکیب فارسیِ رسایِ «میانورد» را (که در ص ۱۹۱/ ۸س همین مجموعه بکار رفته است) بجای آن بیاورند.

— درص ۳۴۷/ ۶س زیرنویس، «زام یشت» (غلط چاپی) به جای «زامیادیش» آمده است.

مردادماه ۱۳۷۰،

تائزویل، استرالیا

یادداشتها:

- ۲۴ - دربارهٔ این مسأله، رک. دکتر مصطفی رحیمی: تراژدی قدرت در شاهنامه، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۷۰.
- ۲۵ - «به یک هفته برپیش یزدان بُدند/ میندار کاتش پرستان بُدند/ که آتش بدان گاه محراب بود/ پرستنده را دیده پر آب بود». (شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۵، ص ۳۶۵).
- ۲۶ - «فرهنگ وُلف» تنها از دو مورد کار بُرد «الله» در شاهنامه (در داستان اسکندر) نشان می‌دهد که من در مروری نه چندان دقیق در چاپهای موجود شاهنامه در دسترس خود، همین دو مورد را هم نیافتم و به فرض هم که باشد، منافاتی با بحث ما ندارد.
- ۲۷ - شاعر و حکیم فرزانهٔ توس دو هزاره پس از روزگار سرایش «گاهان» به گزارش آموزه و اندیشهٔ پیام‌آور و شاعر بلخ (زرتشت گاهان‌سرای) نشست و گوهر پیام و سخن او را به جامهٔ زبان فارسی دری و فرهنگ روزگار خویش درآورد: «به نام خداوند جان و خرد/ کزاین برتر اندیشه بر نگذرد.» و «تو مر دیورا مردم بد شناس/ هر آن‌کاو ندارد ز یزدان سپاس.» خوشبختانه امروز در آغاز هزارهٔ چهارم، این یادگارهای هزاره‌ها در برابر چشم ماست و می‌توانیم پویایی اندیشه و فرهنگ ایرانی را در گسترهٔ تاریخ و زمان دریابیم.
- ۲۸ - بنا بر «فرهنگ وُلف» در دیگر بخشهای شاهنامه نیز در مجموع ۷ بار واژهٔ ابلیس آمده است که اگر دلیل ساختاری یا وزنی نداشته باشد، به هر حال در برابر دهها بار کار بُرد آهرمن و آهریمن، جنبهٔ استثنایی دارد.

گلگشتی در آثار فارسی

ایران، لوک پیر، به‌مراه ترجمه‌نمایشنامه «ایرانیان»، اثر ایسخیلوس (اشیل) نوشته و ترجمه دکتر محمد علی ندوشن، انتشارات کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۱۶۷، بها ۱۴۰ تومان

بخشهای مختلف کتاب عبارت است از پیشگفتار (ص ۱۰-۱۵) ایران، لوک پیر (۱۶-۶۰)، ایران و یونان (۶۱-۸۹)، تراژدی ایرانیان (۹۰-۹۶)، نمایشنامه ایرانیان (۹۷-۱۵۱)، توضیحات (۱۵۲-۱۶۷).

دکتر اسلامی ندوشن در این کتاب کم‌صفحه بسیار پر مغز، مسأله ایران هخامنشی و یونان باستان را بدقت و بر اساس اسناد درجه اول یونانی مورد مطالعه قرار داده است، تا به این نظر عده‌ای از محققان که در داوری بین ایران و یونان باستان و تمدن و فرهنگ این دو سرزمین — تنها بسبب آن که یونان در اروپا قرار دارد و ایران در خارج از اروپا — همیشه جانب یونان را می‌گیرند، از زبان خود یونانیان جواب داده باشد. او می‌نویسد «در میان مطالبی که در یونان باستان در ارتباط با ایران هخامنشی نوشته شده است سه اثر از نظر ایرانیان پایگاه و بزه‌ای دارند و برای تاریخ ایران باید مورد مداقه و روشکافی خاص باشند. از آن سه یکی «تاریخ» هرودوت؛ دیگری «کوروش‌نامه» (سیروپدی) گزنفون؛ و سومی که از همه قدیمتر است «ایرانیان» ایسخیلوس است». دکتر اسلامی می‌افزاید نویسندگان این کتب با آن که از کشور رقیب بودند و نظر خوشی نسبت به «پارسیان» نداشتند و نمی‌توانستند «با بی نظری درباره کشورهای دیگر که آنها را «برتر» می‌خواندند قضاوت کنند با این حال از نوشته‌های آنان واقعیات گرانبهایی راجع به ایران هخامنشی می‌تراود.» وی به این موضوع بسیار مهم نیز توجه دارد که «گاهی باید در لابه‌لا و حتی در پشت کلمات جست‌وجو کرد. در نهانخانه‌های نوشته؛ و در این صورت، چه بسا که بعضی مآمتها و نفیها جنبه اثبات بیابند و یا بر عکس، ستایش، نکوهش به بار آورد» (ص ۱۰).

و اما در این سه کتاب: هرودوت «تاریخ» خود را در کتاب نُه‌گانه اش با نام ایران آغاز می‌کند و

با نام ایران به پایان می‌برد» و «در مجموع، ایران هخامنشی از خلال کتاب او سرافراز و با حشمت بیرون می‌آید. وقتی خوب دقت شود، جنبه‌های مثبت ایران در «تاریخ» هردودت از منفی‌هایش خیلی بیشتر است، بدان‌گونه که پلوتارک او را به طرفداری از «ایرانیان» و «بربرها» متهم می‌کند.» (ص ۱۱).

گزنفون «مرد نمونه و آرمانی خود را کوروش بزرگ گرفت. این که چه مقدار از این کتاب تخیل و چه مقدار واقعیت باشد، اعتبار اصلی اثر را مخدوش نمی‌کند. موضوع قابل توجه آن است که نویسنده یونانی، در میان همه مردان بزرگ دنیای قدیم کوروش را بعنوان «مثل‌اعلی» برگزیده است» (ص ۱۳).

ذکر این موضوع مهم است که تکیه گزنفون بر کوروش، محققان غربی را خوش نیامده است، زیرا قهرمان باستانی آنان اسکندر است.

دکتر اسلامی درباره ترجمه نمایشنامه «ایرانیان» توضیح می‌دهد که، پیش از این، دو ترجمه دیگر از این نمایشنامه به زبان فارسی شده است، با وجود این آرزو می‌کند که آزمایش تازه او در ترجمه این نمایشنامه لاقلاً موجب گردد تا توجه افراد تازه‌ای به این سند گرانبها جلب گردد.

نامه نامور، گزیده شاهنامه فردوسی

تصحیح و توضیح دکتر محمد علی اسلامی ندوشن (از میراث ادب فارسی، ۴)، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۰، صفحات: یادداشت ناشر، فهرست مندرجات، پیشگفتار (ص ۵ - ۳۹)، متن کتاب (۴۰ - ۷۳۳)، توضیح بعضی از واژه‌ها (۷۳۴ - ۷۷۳)، بها ۳۲۰۰ ریال.

دکتر اسلامی ندوشن در پیشگفتار کتاب می‌نویسد «تا آن‌جا که خبر آن به ما رسیده، نخستین گزیده شاهنامه را مسعود سعد سلمان فراهم کرد و آخرین منتخب معتبر از محمد علی فروغی است. فروغی با حسن ذوق و وسعت دانشی که داشت شایسته‌ترین کس بود که به این کار دست بزند. و اکنون اگر گزیده دیگری از شاهنامه به بازار می‌آید، به هیچ وجه دلیل بر کمبود اعتقاد به دستاورد آن مرد نامی نیست. با این حال هر نسل و هر دوران حق دارد که آثار بزرگ گذشته خود را از دیدگاه تازه و با ارزیابی تازه بسنجد» (ص ۲۳). وی می‌افزاید «که اساس انتخاب را بر شاهنامه چاپ مسکو نهادم که تا امروز از متنهای دیگر اطمینان‌بخش‌تر است. ولی از آغاز تا اواخر پادشاهی کاووس از شاهنامه دکتر جلال خالقی مطلق بهره بردم که حاصل کاری شوق‌آمیز و پر دامنه است و بر متنهای دیگر برتری دارد...» (ص ۳۹). دکتر اسلامی در نامه نامور از دو بخش داستانی و تاریخی شاهنامه، وزنه اصلی را، بحق، بر بخش نخست نهاده «که اوج عظمت کتاب در آن است» ولی از بخش تاریخی نیز غافل نبوده است. توضیح آن که نامه نامور مشتمل بر «فزون از ثلث شاهنامه است» (ص ۳۸).

دکتر اسلامی مطالب گزیده شاهنامه را در زیر ۲۹ عنوان آورده است که در ذیل هر عنوان یکایک عنوانهای فرعی را نیز با ذکر شماره صفحه ذکر کرده است. پیشگفتار کوتاه دکتر اسلامی نیز بمانند دیگر نوشته‌های او آموزنده و خواندنی است.

وی در پیشگفتار کتاب از جمله به این مطالب اشاره می‌کند: «شاهنامه کتاب صریح و روشنی‌ست... انسان خاکی با انسان خاکی روبروست... جهان پس از مرگ را می‌شناسد... با این همه، یک جَو روحانی در سراسر شاهنامه هست، حالتی برگزیده و فرابرنده...» در جای دیگر می‌نویسد یک چیز دیگر هم هست «که به رمز معنویت این کتاب کمک کرده است و آن این است که شاهنامه کتاب سراپا جنگ است، ولی ماهیتش جویایی صلح...» در جنگهای شاهنامه «غارت و غنیمت و انگیزه‌های حقیر مطرح نیست» آن گونه که فی‌المثل در ایلید می‌بینیم. او می‌نویسد در شاهنامه «اگر شاه مورد آئمه احترام است برای آن است که مؤید به تأیید یزدان است که نشانه‌اش فره ایزدی‌ست. شاه مسؤولیت بزرگی بر دوش دارد زیرا باید نمونه «انسان والا» باشد. باید از خرد بهره‌ور باشد و از «آز» به دور...». وضع زنان در شاهنامه، تراژدیهای هیجده‌گانه شاهنامه و... مطالب جالب توجه دیگر در همین پیشگفتار کوتاه مطرح گردیده است.

ذکر دو نکته را در عنوانهای فرعی کتاب بیفایده نمی‌داند. نخست آن که چون در شاهنامه مطلقاً از هخامنشیان یاد نشده است، ذکر عنوان «ساسانیان. نسب ساسانیان به خانواده کیان و هخامنشی می‌پیوندد»، ممکن است برای خواننده ناآشنا با شاهنامه این تصور را بوجود آورد که در ابیات محذوف شاهنامه در نامه نامور از «هخامنشیان» ذکر شده بوده است، که البته نشده. دیگر آن که در دوران انوشیروان این عنوان فرعی آمده است «در مازندران از هجوم ترکان شکایت می‌کنند». باز خواننده ممکن است تصور کند که مازندران امروز ایران را در دوران انوشیروان یا فردوسی نیز مازندران می‌خوانده‌اند که البته چنین نیست.

یکی قطره باران. جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خوئی

بکوشش دکتر احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۷۴۶، بها ۷۵۰۰ دلار

کتاب با مقاله‌ای زیر عنوان «مختصری از زندگانی استاد دکتر عباس زریاب» نوشته دکتر تفضلی (ص ۱-۸) و فهرست آثار منتشر شده و آماده انتشار وی نوشته رضا رضازاده لنگرودی (ص ۹-۱۴) و قصیده «سیر زمان و مکان» محمد محیط طباطبائی (ص ۱۵-۱۸) آغاز می‌شود و سپس ۳۷ مقاله تحقیقی در رشته‌های مورد علاقه استاد زریاب که بتوسط همکاران و دوستان وی به رشته تحریر درآمده و به وی تقدیم گردیده در کتاب چاپ شده است (ص ۱۹-۷۴۶).

دکتر زریاب از معدود دانشمندان وطن ماست که نخست به شیوه سنتی در مکتبخانه و کلاسهای دبستانی در حجرات مسجد خان در خوی، و حوزه علمیه قم تحصیل کرد، وی در همان دوران طلبگی خارج از درس حوزه «کتابهای اجتماعی و فلسفی و روانشناسی و نیز کتب فقه و اصول اهل سنت را که در آن زمان در قم مورد پسند نبود و نیز کتابهای ریاضی فرانسه را مطالعه می‌کرد». وی سپس در تهران از دانشکده معقول و منقول به اخذ درجه لیسانس نائل شد. در کتابخانه‌های مجلس شورای ملی و مجلس سنا به خدمت پرداخت. خدمت او در کتابخانه‌های اخیر «موجب شد که علما و فضلاء درجه اول تهران به وجود عالمی کم‌نظیر که علم و اخلاق را در خود جمع دارد پی ببرند» (ص ۵). وی در سال ۱۳۲۴ با استفاده از بورس مطالعاتی اوقاف هومبولدت آلمان غربی به آن کشور رفت و در ماینس

و فرانکفورت و مونیخ به تحصیل و مطالعه در رشته‌های تاریخ و علوم و معارف اسلامی، فلسفه، و فرهنگ تطبیقی پرداخت و رساله دکتری خود را درباره «گزارش درباره جان‌نشینان تیمور، برگرفته از تاریخ کبیر جعفری تألیف ابن محمد الحسینی» نوشت، و آن‌گاه به تهران و خدمت در کتابخانه مجلس سنا بازگشت تا آن که استاد هنینگ ایران‌شناس نامی وی را برای تدریس فارسی به دانشگاه برکلی، کالیفرنیا دعوت کرد. وی پس از دو سال تدریس در برکلی به ایران بازگشت و دانشگاه تهران از وی برای تدریس تاریخ در دانشکده ادبیات دعوت کرد. دکتر زریاب تا سال ۱۳۵۷ علاوه بر تدریس تاریخ، ادبیات فارسی، ادبیات عرب، فلسفه، زبان شناسی، و معارف اسلامی را نیز که در همه آنها صاحب‌نظر است در دانشکده ادبیات تهران درس می‌داد، ولی پس از انقلاب اسلامی «دستگاه اداری دانشگاه قدر او را ندانست و زریاب اجباراً دانشگاه را ترک گفت و از این راه، دانشگاه بود که زیان فراوان دید نه او» (ص ۱ - ۸). دکتر زریاب در سالهای اخیر به تقاضای دایرة المعارف بزرگ اسلامی، و دایرة المعارف تشیع با آنان همکاری می‌کند.

فلسفه اشراق به زبان فارسی (حیات النفوس)

نگارش اسمعیل بن محمد ریزی، بکوشش محمد تقی دانش پژوه، مجموعه انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (شماره ۳۰)، تهران ۱۳۶۹، صفحات ۱۶+۵۷۸، بها ۴۰۰ تومان

دانش پژوه که از محققان و کتاب‌شناسان طراز اول کشور ماست با شهرتی در همه مراکز شرق شناسی و ایران شناسی جهان، از سر بصیرت در «دیباچه» این کتاب نوشته است «ابن سینا نخستین کسی است که نگارش فلسفه را به زبان فارسی در ایرانشهر پس از اسلام آغاز کرده است (ایرانیکا: ۹۹ - ۱۰۴). سهروردی شاید به پیروی او در نیمه دوم سده ششم چندین دفتر در این رشته به پارسی نگاشته است و پیداست که نگارش فلسفه اشراقی ایرانی به زبان مردم ایران شایسته تر است و هرچه در این باره به زبان فارسی نگارش یافته و از روزگاران دور و دراز به دست ما رسیده باشد باید به چاپ برسد» (ص ۲).

مؤلف این کتاب اسمعیل ریزی از دانشمندان سده هفتم هجری است. بجز وی که فلسفه اشراقی را به زبان فارسی نگاشته است، دانش پژوه از چهار تن دیگر نام می‌برد که آنان نیز آثار خود را در این زمینه به زبان فارسی نوشته‌اند، کاری که بحق موجب غنای زبان فارسی گردیده است. و یراستار از نسخه مکتوب بسال ۱۰۵۰ هجری حیات النفوس محفوظ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران برای چاپ کتاب استفاده کرده است.

کتاب حاضر مشتمل است بر «دیباچه» بقلم دانش پژوه (ص ۱ - ۱۶)، مقدمه مؤلف (ص ۱۷ - ۲۰) و متن کتاب در سه فن: فن اول: در بیان قواعد منطق که واجب بود باعث را در تبیین مقاصد و آن مشتمل بود بر مقدمه و چند قاعده؛ فن دوم: در علم طبیعی و آن مشتمل بود بر مقدمه و پنج قسم؛ فن سوم: در علم الهی و آن مشتمل بر شش قسم بود (ص ۲۱ - ۵۴۰). در پایان، فهرست نامهای کسان و جایها و گروهها، واژه‌های عربی، و فهرست مطالب کتاب آمده است.

کتاب حاضر برای علاقه‌مندان به فلسفه اشراق که شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک

سهروردی زنجانی (۵۴۹ - مقتول بسال ۵۸۷ در حلب) بنیانگذار آن است درخور اهمیت بسیار است.

ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی

تألیف امیر محمود بن خواندمیر، بکوشش غلامرضا طباطبائی، مجموعه انتشارات... موقوفات دکتر محمود افشاریزدی (شماره ۳۱)، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۸+۴۹۸ فهرست مندرجات، بها ۲۲۰ تومان و ایراستار کتاب بر حسب تصادف در کتابخانه ملی تبریز به نسخه‌ای خطی به نام «ذیل حبیب السیر» در خصوص روی کار آمدن شاه اسماعیل اول و وقایع دوران شاه طهماسب بر می خورد و متوجه می شود کتابی که از آن با نامهای «تاریخ شاه طهماسب اول»، «جنگهای شاه اسماعیل و شاه طهماسب» و «ذیل حبیب السیر» نام برده شده، هر سه نام کتابی ست تألیف امیر محمود هروی پسر خواندمیر صاحب تاریخ حبیب السیر که آن را در فاصله سالهای ۹۵۳ و ۹۵۷ تألیف کرده است (ص ۲). اهمیت کتاب بیشتر از این نظر است که مؤلف «تا آن جا که امکان داشته خصلت امانتداری را رعایت نموده» است. مطالب مذکور در کتاب بر سه نوع است. مؤلف مطالبی را که مربوط به شرح احوال آباء و اجداد شاهان صفوی ست از صفوة الصفای ابن بزاز نقل کرده، و وقایعی را که به علت بُعد زمانی و مکانی از دسترس وی دور بوده، از افراد ثقة نقل نموده، و اما قسمت مهم کتاب مشاهدات عینی خود مؤلف در دوران شاه طهماسب است که بسبب حضور دائمی در هرات، وقایع مهم را بر اساس مشاهدات خود به دقت ثبت کرده است (ص ۵). «دیگر از ویژگیهای مهم این کتاب، این است که مؤلف شرح حال مشاهیر رجال و امراء و هنرمندان و فضلالی معاصر خود را در تألیف خود آورده و بدین وسیله پرده ابهام از پایان کار بعضی از آنان کنار زده است» (ص ۷).

و ایراستار علاوه بر «مقدمه مصحح»، «ارزش ادبی و سبک نوشتاری کتاب» و «آداب و رسوم درباری و حکومتی در کتاب حاضر» را نیز مورد بحث قرار داده است. متن کتاب با مقدمه مؤلف شروع می شود و سپس مطالب کتاب در ۱۰۴ بخش و یک [خاتمه] در پی آن آمده است (ص ۱۸ - ۴۳۱)، سپس توضیحات و تعلیقات (۴۳۲ - ۴۷۲) سالشماری، فهرست آیات قرآنی، فهرست راهنما (۴۷۳ - ۴۹۸)، و فهرست مندرجات.

این کتاب از اسناد معتبر و دست اول مربوط به دوران دو پادشاه نخستین سلسله صفوی ست، بخصوص دوره شاه طهماسب، و محققان و دانشجویان رشته تاریخ را بکار می آید.

عین الوقایع، تاریخ افغانستان در سالهای ۱۲۰۷ - ۱۳۲۴ ق.

نوشته محمد یوسف ریاضی هروی، بکوشش محمد آصف فکرت هروی، مجموعه انتشارات... موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (شماره ۳۳)، تهران ۱۳۶۹، صفحات ۱۶+۱۰+۱۶ تصویر ۲۸۶، بها ۱۲۰۰ ریال

موقوفات دکتر افشار یزدی به پیروی از نیت واقف که به موضوعهای مربوط به زبان فارسی و فرهنگ ایران، افغانستان و تاجیکستان - سرزمینهای فارسی زبان - و نیز آذر بایجان سخت علاقه مند بوده، تاکنون کتابهایی درباره این موضوعها بچاپ رسانیده است که یکی از آنها کتاب حاضر است.

«عین الوقایع در تاریخ افغانستان است و حوادث سالهای ۱۲۰۷ تا ۱۳۲۴ قمری آن‌جا را در بر دارد. اما ضمناً مرجعی است که اطلاعات زیادی مربوط به ایران در آن آمده است. چه در روزگاری که مؤلف آن می‌زیست مناسبات و مشترکاتی میان ایران و افغانستان مخصوصاً در ناحیه هرات و هزاره‌جات و نواحی سرحدی وجود داشت که موجب دقت نظر و توجه سیاسیون وقت بود و همواره میان سیاست روس و انگلیس برخوردهای مهم در آن‌جا پیش می‌آمد. بنابراین دستیابی بدین کتاب برای مورخان و پژوهندگان تاریخ ایران و مخصوصاً علاقه‌مندان به موضوع روابط تاریخی دو کشور ضرورت داشت.»

«مؤلف کتاب به نام محمدیوسف هروی، مشهور و متخلص به ریاضی، که در جنگ سال ۱۳۰۹ ق. با هزاره مجبور به ترک هرات شد و همانند چاپ‌کننده کنونی از مردم هرات بود و مدتی بیش از بیست سال در مشهد می‌زیست (۱۳۰۹ تا ۱۳۳۰ که در گذشت)». و راستار که از فضایل افغانستان است چندین سال است که در ایران بسر می‌برد و به پیشنهاد موقوفات دکتر افشار یزدی استنساخ و حاشیه‌نویسی کتاب حاضر را بعهده گرفته است. توضیح این مطلب لازم است که این کتاب یک بار در سال ۱۳۲۴ ق. بصورت چاپ سنگی در مشهد چاپ شده بوده است.

«عین الوقایع تاریخی ست بترتیب سالشمار که در هر سال نخست وقایع افغانستان و پس از آن اخبار ایران و سپس حوادث مهم دیگر کشورهای آسیا و... آمده است» (از یادداشت ایرج افشار در آغاز کتاب).

کتاب با یادداشت ایرج افشار آغاز می‌شود و پس از عنوان «ریاضی و عین الوقایع» بقلم محمد آصف فکرت هروی درباره مؤلف کتاب (ص: یک - ده)، و ۱۶ تصویر از چاپ سنگی مشهد، متن کتاب شروع می‌شود (ص ۱ - ۲۶۱) و با فهرست نام کسان، نام جایها، فهرست اقوام و قبایل، فهرست نامها و اصطلاحات نظامی (۲۶۲ - ۲۸۶) پایان می‌پذیرد.

ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، جلد اول: خاطرات ارتشبد سابق حسین فردوست،

جلد دوم: جستارهایی از تاریخ معاصر ایران و «پیوست و راستار»، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، انتشارات مؤسسه اطلاعات، بترتیب ۷۰۸ و ۷۳۱ صفحه، بهای هر جلد ۳۵۰۰ ریال

جلد اول کتاب مربوط است به اعترافات و خاطرات فردوست مرد مقتدر دوران محمد رضا شاه پهلوی. مردی که به اعتراف خود وی، در رژیم شاه با درجه سرگردی «گگارد جاویدان»، با درجه سرهنگی «دفتر ویژه اطلاعات» را بنیان نهاد و تا انقلاب اسلامی رئیس آن بود، با درجه سرتیپی در سمت قائم مقام ساواک و با اختیارات تام و تمام خدمت می‌کرده، و با درجه سپهبدی (که از سال ۱۳۵۵ به ارتشبدی رسیده) «بازرسی شاهنشاهی» را ساخته و تا هشتاد درصد آن را کامل نموده است (ص ۶۶۱). فردوست، در این کتاب، خویشتن را مردی مصلح و خیرخواه و مخالف بسیاری از اعمال شاه و اطرافیانش معرفی کرده است.

جلد اول کتاب مشتمل است بر پیشگفتار به امضای مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، و ۱ -

ورود به دربار تا سقوط شاه؛ ۲ - نخستین سالهای سلطنت محمدرضا؛ ۳ - شاه، دربار و رژیم پهلوی؛ ۴ - رژیم پهلوی پایگاه جاسوسی غرب؛ ۵ - سازمان اطلاعاتی رژیم پهلوی؛ ۶ - مسائل امنیت داخلی در دوران محمد رضا؛ ۷ - رژیم پهلوی، ابرقدرتها و خاورمیانه؛ ۸ - انقلاب و سقوط سلطنت؛ ۹ - بازجوییهای ارتشبد حسین فردوست؛ و فهرست اعلام.

جلد دوم نیز مشتمل است بر مقدمه‌ای با امضای همان مؤسسه (ص ۱۳ - ۲۲) و سپس معرفی ۴۷ تن افراد سرشناس دوران پهلوی‌ها (که چهار عنوان آن البته مربوط به خارجیان است: آلن چارلز ترات، روچیلدها، ریپورترها، چهره‌های سیا و ایران، و یک عنوان آن نیز کلی است: تاریخنگاری درباری و وقایع شهریور ۱۳۲۰). از ۴۲ تن ایرانیان مذکور در این کتاب درباره تیمورتاش، محمد علی فروغی، میرزا کریم خان رشتی، غلم، زاهدی‌ها، امینی، دکتر منوچهر اقبال، رشیدیان‌ها، منصور، هویدا، جعفر شریف امامی به شرح (ص ۲۳-۴۲۲) و از سرگذشت و برررسی اعمال سی تن دیگر که همه از ایرانیانند باختصار گفتگو شده است (ص ۴۲۳ - ۵۱۷)، و پس از آن، مآخذ، اسناد، تصاویر آلبوم سیر شاپور ریپورتر، و تصاویر رجال پهلوی، و در پایان فهرست اعلام کتاب آمده است.

هر دو جلد بتوسط «مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی» فراهم آمده است. در آغاز جلد اول، این مؤسسه «مراتب سپاس خود را از وزارت اطلاعات و دادستانی انقلاب اسلامی، که امکان دسترسی ما را به این خاطرات [خاطرات فردوست] فراهم آوردند» اظهار داشته است. ظاهر قضیه آن است که مؤسسه مورد بحث از واحدهای اداری وزارت اطلاعات نیست، ولی وابسته به کدام سازمان اداری است، مبهم مانده، بخصوص برای خارجیان و ایرانیان ساکن خارج که از سازمانهای فعلی مملکت اطلاعات کافی در اختیار ندارند.

در هر دو جلد بارها «ویراستار» اظهار نظر کرده است، بی آن که خود را معرفی کرده باشد. پیشگفتار و مقدمه هر دو جلد چنان که گذشت با امضای «مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی» چاپ شده است و این خود حاکی از آن است که ظاهراً مؤسسه، شخصی را به ویراستاری کتاب برگزیده است. در جلد دوم، مقصود از «پیوست ویراستار» مطالبی است که در ذیل: مآخذ، اسناد، تصاویر، و فهرست اعلام آمده است. حق بود نام ویراستار این دو کتاب مهم که در دوران انقلاب اسلامی ایران به بررسی تاریخ معاصر ایران در دوران پهلوی‌ها پرداخته است، ذکر می‌شد. زیرا تا خواننده، مؤلف و ویراستار را نشناسد نمی‌تواند درباره حدود صحت و سقم مطالب کتابی که می‌خواند داوری کند.

اطلاعاتی که درباره روچیلدها و ریپورترها بخصوص اردشیر جی و شاپور ریپورتر در کتاب آمده، برای بسیاری از ما ایرانیان تازه است.

در جلد دوم کتاب بنا به ادعای ویراستار، نسخه‌ای از خاطرات اردشیر جی، مورخ نوامبر ۱۹۳۱، محفوظ در «آرشیوهای سرّی ارگانهای اطلاعاتی شاه» به دست حکومت اسلامی ایران رسیده که ترجمه فارسی آن را از زبانهای انگلیسی و گجراتی در صفحات ۱۴۶ - ۱۵۹ چاپ کرده‌اند. اردشیر جی وصیتنامه یا رساله مهم خود را با این عبارت پایان می‌رساند: «شناسایی و دوستی با

رضاشاه بزرگترین افتخار زندگی من است. ایرانیان بدانند که رضاشاه عمر دوباره به ایران داد و فرصتی در اختیار ایرانیان گذاشت که به خود آیند و به صورت مردمی آزاد با تاریخ و فرهنگ درخشان در عرصه گیتی عرض اندام کنند. این بر ایرانیان است که خود را مستحق فرصتی سازند که رضاشاه به آنها داده است». و ایراستارپس از نقل این وصیتنامه می‌افزاید «این رساله شیوای اردشیر جی، که در توجیه یکی از فاسدترین دیکتاتورهای معاصر جهان نگاشته شده از زاویه آرایش نارواییها و پرداخت پلشتی‌ها، رساله شهریار ماکیاولی را بخاطر می‌آورد. اردشیر جی انگلیسی نیست. او یک آسیایی استعمار زده است، ولی بقول آبرممی چنان در شخصیت استعمارگر مستحیل شده که شاید بهتر از بسیاری از انگلیسی‌ها فرهنگ آنان را جلوه‌گر می‌سازد...». و ایراستار سپس از مکتب اردشیر جی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران بشرح سخن می‌گوید.

آخرین سفر شاه، سرنوشت یک متحد امریکا

نوشته و یلیام شوکراس، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر البرز، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۹، صفحات ۴ + ۵۵۹ + ۱۴ تصویر، بها ۳۲۰۰ ریال

کتاب مشتمل است بر یک پیشگفتار و ۲۴ فصل: پایان کار، ضیافت، پرواز به مصر، میزبان، ملکه، رهبر روحانی، خداحافظی شاهانه، نیزه‌دار، سوداگران خواب و خیال، ماده شریف، تمدن بزرگ، سپر بلا، سفیر، بیمار خصوصی، عمل جراحی، سفارت، پناهگاه، ژنرال، جزیره، قمار، کشمکش، مسأله غامض جراحان، دومین پرواز به مصر، پایان، و «سخن آخر» و «فهرست اعلام».

«و یلیام شوکراس روزنامه‌نگار شهیر انگلیسی با قدرت قلم سحارش او [شاه] را در این سفر، که در واقع فرار اوست از دست دشمنانش، گام به گام تعقیب می‌کند، ناتوانی او را در آستانه سقوط رژیمش نشان می‌دهد، مرگ او را از بیماری سرطان توصیف می‌کند و تلاشهای او را در جستجوی پناهگاهی نزد متحدان سابقش شرح می‌دهد.» مؤلف کتاب تا کنون چهار کتاب دیگر نیز نوشته که دو کتابش به اخذ جایزه نائل آمده است و مقالات و گزارشهایش نیز در هفته‌نامه و روزنامه‌های معروف منتشر می‌شود. مترجم کتاب می‌نویسد: مؤلف «حاصل سه سال کوشش پیگیر خود را درباره روند زندگی شاه - از آغاز بیماری تا زمان مرگش - بصورتی محققانه و بسیار مستند عرضه کرده است. بررسی و مطالعات همه جانبه او در این امر متکی به دهها کتاب و صدها مقاله راجع به ایران و انقلاب اسلامی بوده و در خلال آن علاوه بر مصاحبه با دهها تن از آگاهان به مسائل ایران و وابستگان به رژیم گذشته، مسیر شاه طی دوران یک سال و نیز زندگی او در تبعید را نیز قدم به قدم پیموده... است» (ص: یک، دو)، «باید اذعان داشت که کتاب آخرین سفر شاه با در اختیار گذاردن اطلاعات دست اول فراوان، خوانندگان ایرانی را نیز با نکاتی از زندگی شاه و دوران دربه‌دری او آشنا می‌کند که تا کنون برای اکثریت قریب به اتفاق مردم ناشناخته مانده بود» (ص چهار).

موضوع بسیار مهم در این کتاب آن است که نویسنده بر اساس اسناد و مدارک و مصاحبه با تک تک افرادی که در هر موضوع درگیر بوده‌اند کتاب خود را نوشته که از آن جمله است اطلاعات دست اولی که از پزشکان مختلف شاه در مورد بیماری او از روز نخست تا آخرین لحظات حیات وی به دست

آورده است.

کتاب برای کسانی که به مطالعه این گونه موضوعها علاقه مندند بسیار خواندنی و آموزنده است. ذکر این مطلب شاید بیفایده نباشد که کتاب مورد بحث در سال ۱۳۶۹ در تهران حداقل چهار بار تجدید طبع شده و طبع چهارم آن در بیست هزار نسخه پچاپ رسیده است.

کاخ تنهایی

نوشته ثریا اسفندیاری بختیاری، با همکاری لوئی والنتن، ترجمه نادعلی همدانی، ناشر: مترجم کتاب، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۸ + ۲۸۰، بها (۲)

مترجم، کتاب را از متن فرانسوی که در سال ۱۹۹۱ در پاریس منتشر گردیده، ترجمه کرده است. نادعلی همدانی در «یادداشتی بر ترجمه فارسی» می نویسد: «کاخ تنهایی شرح زندگی پر ماجرای زنی ست که در آستانه شصت سالگی نگاهی نه مورخانه و محققانه بلکه رمانتیک و نوستالژیک به گذشته عجیب و پر شرّ و شور خود می اندازد و داستانی می پردازد سخت گیرا و خواندنی، و همچون رمانی عشقی - تاریخی - ماجراجویی خواننده را سرگرم می کند و در لحظاتی به تفکر وامی دارد زیرا افشاگر گوشه‌هایی از تاریخ کشورمان است که گرچه دقیق نیست، ولی عبرت انگیز، و به دلیل حضور نویسنده در بطن قضایا، بسیار روشنگر است» (ص: پنج). نویسنده کتاب دومین همسر محمد رضا شاه پهلوی ست که البته آن چنان که مترجم ادعا کرده است کتابش «سخت گیرا و خواندنی» هم نیست. ثریا در این کتاب از طرز ورود خود به دربار ایران سخن می گوید و از روابط افراد خانواده شاه و از رقابتها و دوستیها و دشمنیها و نیز از نقش بعضی از درباریان و رجال درجه اول مملکت تا آن جا که می توانسته است آنان را بشناسد. قسمتی از خاطرات او بعنوان ملکه ایران مربوط است به ایام نخست وزیری دکتر محمد مصدق و ملی شدن نفت و مضایق مالی در مملکت و از جمله در دربار پهلوی و کاخ شاه که همه چیز آن کهنه و فرسوده شده بود و پولی برای تغییر آنها در بساط نبود (ص ۸۳)، اختلافات شاه و نخست وزیرش، طرفداری آیت الله کاشانی از شاه، و اعتقاد شاه به این که «خداوند همیشه حامی من است...» (ص ۸۷). نکته مهم دیگر آن که ثریا در این کتاب خود را مبتکر فکر کودتا علیه مصدق معرفی می نماید، در حالی که شاه به او می گوید «تا حالا دیده شده که شاهی علیه نخست وزیر خودش توطئه بکند؟» ثریا پاسخ می دهد: «خب، شما اولین کسی خواهید بود که این کار را می کنید» (ص ۱۶۳). و سپس از صدور حکم اعدام دکتر مصدق بتوسط دادگاه نظامی، شاه در جواب ثریا که پرسیده است «اجازه می دهید که این حکم اجرا شود؟» شاه پاسخ می دهد: «نه. من هیچ کینه‌ای از دکتر مصدق به دل ندارم. بدون او نفت ما هنوز هم در دست قدرتهای خارجی بود. من احترام زیادی برای دکتر قائلم. او خواهان عظمت ایران بود» (ص ۱۸۸ - ۱۸۹). ثریا تا چه حد در نقل این عبارات صادق است، خدا داناست! ولی موضوعی که در تمام کتاب بچشم می خورد آن است که ثریا براستی شاه را دوست می داشته و نیز از کمکهای مالی شاه در سالهای دراز پس از جدایی تا انقلاب اسلامی از وی ممنون بوده است.

در سپیده‌دم سمنگان

نوشته الف. آویشن، انتشارات نوید، آلمان غربی، ۱۳۷۰/۱۹۹۱، صفحات ۲۲۵، بها (۴) کتاب مشتمل است بر پیش‌درآمد و دوازده بخش: در بستر افسانه و واقعیت؛ تجربه‌های تازه مسئولیت‌پذیری؛ درخت قدرت، شاخه‌ی غرور؛ آرزوهای کوتاه، رنجهای دراز؛ در سایه‌ی ساده‌دلیهای عبرت‌ناپذیر؛ شوق کشف افقهای تازه‌ی هستی؛ گریزی به شیطنتهای مستانه، در گذرگاه توفان و نسیم؛ در روند زایش شگفتی، غرور و ساده‌انگاری؛ در ژرفای آشنایی، در اوج بیگانگی؛ خفاش مرگ در تاریکی ناآشنایها، و در پایان: اشعار و یادداشتها.

نویسنده نخست از آشنایی خود با شاهنامه و فردوسی سخن می‌گوید و سپس از تفاوت موجود بین رستم شاهنامه و رستم مردم، و نیز از تفاوت بین دو پسر رستم، فرامرز و سهراب، و آن‌گاه به این موضوع تأکید می‌کند که «زندگی رستم و بسیاری دیگر از نام‌آوران زن و مرد شاهنامه که به روشنایی و ژرگان فردوسی کشیده شده است، زندگی نیاکان ماست. افت و خیزهای زندگی آنان، از آن‌ما نیز هست. در این افسانه‌ها، سازه‌های تپشمنند واقعیت، بسادگی از سازه‌های غیر واقعی و وهم‌آلود، خود را جدا می‌کند. شاهنامه فردوسی، جلوه‌گاه برجسته‌ی دیروز ماست. ما امروزیان، فرزندان همان دیروزانیم. برای بهتر شناختن امروزمان و درست‌تر ساختن فردایمان، باید که آن دیروز را، دور از دشمنیها و دوستیهای زیانمند بهتر بشناسیم» (ص ۹) چنان‌که «کاوس شاه با همه‌ی حماقتها و حقارت‌های درشت و فراوان و خردمندیهای ذره‌بینی و اندک‌ش، پس از گذشت سده‌های بسیار، هنوز در میان ماست. در ماست و با ما زندگی می‌کند. نامش ممکن است کاوس نباشد، حتی در لباس شاهان در نیاید، اما با وجود این، همچنان در ما، در خودخواهیها و آزمندیهای بیمارگونه‌مان تداوم دارد...» و چنین است وضع دیگر قهرمانان شاهنامه (ص ۹ - ۱۰).

نویسنده در سبب نگارش این کتاب می‌نویسد: «من همواره خواسته‌ام رستم و دیگر شخصیت‌های مورد بررسی در این کتاب را در جایگاه انسانی‌شان با توجه به فرهنگ ریشه‌دار ایرانزمین در معرض دید دیگران بگذارم...» (ص ۱۱).

جهان‌بینی حماسه‌ی کوراوغلو

مؤلف و ناشر: بهروز حق‌ی، کلن، آلمان غربی، سال ۱۳۶۷، ۴۹۶ صفحه، بها ۲۰ مارک مؤلف از هموطنان آذربایجانی ماست که هم به پیشه‌وری و «حکومت‌ملی» وی و «جنبش ملی ۱۳۲۴» او سخت معتقد است و هم به وجود دو آذربایجان خیالی با نامهای آذربایجان شمالی و آذربایجان جنوبی، و نیز معتقد به این که «خلق آذربایجان دیر یا زود این دیوارپوسیده [مقصود مرز بین آذربایجان ایران و بخشی از قفقاز است که از اوائل قرن بیستم میلادی به نام آذربایجان شوروی سوسیالیستی خوانده شده] را که از دل‌مه‌ی خون‌آزادیخواهان، بهترین فرزندان خود ... شکل گرفته است فرو خواهد ریخت» (ص ۸ - ۹).

کتاب به بررسی و ذکر اهمیت حماسه‌ی کوراوغلی در زبان ترکی اختصاص دارد و مشتمل است بر: سرآغاز سخن، زمینه‌های تاریخی-اجتماعی پیدایش حماسه‌ی کوراوغلو، روایات کوراوغلو، هم‌زمان کوراوغلو،

زمینه‌های عینی و ذهنی جنبش دهقانی دوران کوراوغلو، آب سرچشمه حیات جاودان، اسب در اسطوره، درخت زندگی، کیش اعداد، میصری قیلینچ، عاشق مظهر روشنفکری، زنان چنلی بئل، کچل حمزه، کوراوغلو خدای میرنده و رستاخیزنده، فهرست منابع. سرآغاز کتاب در چهار صفحه است و متن کتاب ۴۴۹ صفحه، فهرست ۷۰ مأخذ مورد استفاده مؤلف در سه صفحه، و در پایان کتاب زیرنویسها از ص ۴۶۵ - ۴۹۶ آمده است.

نویسنده کتاب ضمن بحث در موضوع اصلی کتاب از طرح مسائل سیاسی و ایدئولوژی که بدان معتقد است هرگز غافل نیست. از طرفداران سرسخت رژیم کمونیستی است که در آذربایجان شوروی رفاه و نعمت و پیشرفت را در آن سامان بوجود آورده است. نه تنها به رژیم پهلوی ها سخت تاخته است که اجازه ندادند آذربایجانیان ایران به زبان ترکی بنویسند و کتاب چاپ کنند، بلکه به تحقیق! دریافته است که سابقه این کار، به دوران شاه عباس می‌رسد: «اعتلای جنبشهای توده‌ای تحت شرایط اجتماعی - اقتصادی آذربایجان در اواسط قرن ۱۶، در اثر سفاکی شاه عباس اول (توهین به غرور ملی آذربایجانیان بخاطر انتقال پایتخت از آذربایجان به اصفهان، رسمی نمودن زبان فارسی بجای زبان اکثریت مردم که ترکی می‌باشد... هر روز دامنه وسیعتری را فرا می‌گرفت)...» (ص ۱۳). این موضوع دو سه بار دیگر نیز در کتاب تکرار شده است، در حالی که شاه عباس پایتخت را از قزوین به اصفهان منتقل کرد، نه از آذربایجان، و وی هرگز زبان فارسی را زبان رسمی آذربایجان اعلام نکرد زیرا خود او به زبان ترکی سخن می‌گفت، و یکی از علل مهم رواج زبان ترکی را در آذربایجان، اهل فن ترک‌زبان بودن شاهان صفوی و قزلباشان و... دانسته‌اند.

فرهنگ واژه‌های تازی به پارسی

تهیه شده بتوسط: پاسداران فرهنگ ایران، ۲ پوشینه (=جلد)، پاریس، «بسه سالمة ۲۶۹۹ ایرانی»، هر دو پوشینه: ۵۰۱ رو به (=صفحه)، بها (؟)

کتاب با شعار «ایرانی: ایرانی بیندیش، ایرانی بنگار، ایرانی بزی» چاپ شده است به هزینه «مهربان ایران پرستی که با پاکدلی آریایی» به یاری بانیان چاپ فرهنگ آمده است. پرسش نخستین درباره این فرهنگ آن است که چه کسانی بدین کار خطیر دست زده‌اند و آنان چرا خود را معرفی نکرده‌اند؟ مگر نه این است که اعتبار و ارزش هر کتابی - آنهم کتابی از نوع کتابهای لغت - در درجه اول به نام مؤلف یا مؤلفان و ویراستار یا ویراستاران و سابقه کارهای علمی آنان وابسته است.

پوشینه یکم این فرهنگ مشتمل است بر: دیباچه، باید بدانیم، چه کسانی چگونه خواهند اندیشید؟، یک رویداد تلخ و دردناک، چند آگاهی، یک یادآوری کوتاه: دشنام است یا راستگویی یا سخن درست تلخ؟، واژه‌های فارسی در زبان تازی، بخش یکم: واژه‌های ساده تازی به فارسی؛ بخش دوم: واژه‌های فارسی تازی شده «فاتا»؛ بخش سوم: واژه‌های فارسی نادرست «فانا». پوشینه دوم: سخنی کوتاه، بخش یکم: همکردهای فارسی - تازی؛ بخش دوم: همکردهای تازی - فارسی؛ بخش سوم: همکردهای تازی - تازی؛ بخش چهارم: واژه‌های دینی تازیان «دی‌تا»؛ بخش پنجم:

واژه‌های ترکی؛ بخش ششم: دستور زبان فارسی در لجنزار زبان تازی، بن‌مایه‌ها - دستمایه‌ها - کارمایه‌های پوشینه یکم و دوم.

آنچه در تمام صفحات این فرهنگ بچشم می‌خورد، ایران دوستی «فوق العاده» پاسداران فرهنگ ایران است و دشمنی شدید آنان نسبت به زبان عربی و دین اسلام، که از سالها پیش نیز با چاپ چندین جزوه و تقویم و کتاب خود را بطور کلی شناسانیده‌اند. اساس فکر و برنامه «پاسداران» بیرون ریختن تمام واژه‌ها و نامهای تازی و همه چیزهایی است که در چهارده سده گذشته به گونه‌ای از دین اسلام و زبان عربی تأثیر پذیرفته است. آیا نظر بعضی از افراد در این باب درست است که تمام کوشش پاسداران فرهنگ ایران در پاریس، بازتاب حکومت اسلامی در ایران است و بویژه بازتاب دشمنی این رژیم در سالهای آغاز انقلاب با همه آداب و رسوم و سنتهای ایرانی و فرهنگ ایران، و عرب‌مآبی بسیار آنان و از جمله پیشنهاد «سمینار ائمه جماعت» درباره این که زبان رسمی ایران در مجامع جهانی «عربی» باشد؟ آیا کارهای یک حکومت را بی قید و شرط به حساب زبان عربی و دین اسلام نهادن منطقی است؟ تهیه این گونه فرهنگها و کتابها و تقویمها در پاریس و لندن و سانفرانسیسکو و لوس آنجلس ساده نیست ولی البته کار بسیار مشکلی هم نیست، اما باید دید که این هموطنان ایران پرست و ایران دوست - که برای ایران دوستی آنان احترام بسیار قائم - چگونه می‌خواهند این زنگ را در ایران به گردن گریه ببندند. اینها همه طرح است و پیشنهاد. آیا نباید به آنچه می‌گویند و می‌نویسند، عمل کرد؟ فرض محال که محال نیست، اگر حکومت ایران را از همین فردا صبح درست به ایشان و یارانشان سپردند، آیا آنچه را که تا کنون نوشته‌اند حداقل می‌توانند در داخل کشور ایران برای ۶۰ میلیون به مرحله اجرا درآورند؟ الفبای فارسی را تغییر بدهند و آقا را «آغا» بنویسند و «خاقانی» را «خاغانی» و غلط را «غلت» و عطر را «اتر»، یا می‌توانند طی فرمانی به هموطن عزیز آذربایجانی ما که چند قرن است زبانش به ترکی تغییر یافته دستور بدهند که دیگر «نبايد به زبان بیگانه که ترکی است سخن بگوید و یا بنویسد و یا واژه‌هایی از آن را بکار گیرد که این زبان دشمنان ماست و از آذربایجانی آزاده و سرفراز نیست» (ص ۶۹) و باید همه واژه‌های ترکی را که فهرست آنها را داده‌اند از زبان فارسی خارج کرد، آیا می‌توانند دستور زبان فارسی را که به قول ایشان «در لجنزار واژه‌های تازی» فرو رفته است، از «لجنزار» بیرون بکشند و دهها کلمه بکار برده شده - حتی در دستور زبان فارسی تألیف دکتر خائلی - را بیرون بریزند و مثلاً بجای صفت مثبت «فروزه‌هایی» بگویند، «صفت منفی» را «فروزه نایی»، ضمیر مشترک را «جانام هنباز»، فعل لازم را «کارواژه بی پوییده»، فعل متعدی را «کارواژه باپوییده»، فعل مجهول را «نشنا کارواژه»، فعل معلوم را «آشنا کارواژه»، قید را «بستانه»، اضافه استعاری را «فزون ماندی»، جمله تکمیلی را «فراز فراکرد پیرو» یا «فراز افزونه»، صفت را «فروزه»، موصوف را «فروزیده»، مسند را «پای گر» یا «باز بسته»، مسندالیه را «پایگیر» (نه «گزاره» و «نهاد» که دکتر خائلی اهل فن، آن دو را بکار برده و هر دو هم فارسی است)، مفعول بیواسطه را «پوییده تنها»، مفعول باواسطه را «پوییده همراه» و...

و آیا هیأت حاکمه مرکب از «پاسداران فرهنگ ایران» می‌توانند در زمان زمامداری خود در کشور

ایران با اکثریت مسلمان، همه جا «الله» را «بت بزرگ تازیان» بخوانند و «صلوات» را «نمازگزاری بسوی بتکده تازیان» برای «الله - بت بزرگ تازیان»، و ایرانیان کافر را «آزاده آریایی»؟ و آیا می‌توانند این عبارت را درباره قرآن در ایران تکرار کنند «ایرانیان قرآن را بدشگون می‌دانند از این رو هیچ‌گاه در خانه نگه نمی‌دارند زیرا بر این باورند که در سرایی که «قرآن» باشد همه‌گونه بدبختی و سیهروزی به آن روی می‌آورد» (ص ۴۵۷)، و یا می‌توانند «مشرك» را دوگانه پرست، پیرو دین تازیان، زیرا پرستنده چهار بت بزرگ الله، لات، منات، عزا می‌باشند. «(۴۶۰) معنی کنند.

افراط و تفریط پسندیده نیست، نه عرب مآبانی که فی‌المثل بجای تبریزیان «تبارزه» می‌گویند و حتی کلمات فارسی و پهلوی را هم از مخرج ادا می‌کنند، نه جعفرخانهای از فرنگ برگشته، نه ماساچوستی‌ها در رژیم پیشین، و نه این دوستان عزیزی که می‌خواهند زبانی دیگر بجای زبان فارسی بسازند و آن را به فارسی زبانان به نام ایران دوستی تحمیل کنند، زبانی که با زبان رودکی‌ها و فردوسی‌ها و حافظ‌ها و سعدی‌ها و حتی معاصرانمان بهارها، شهریارها، نادر نادرپورها، فریدون مشیری‌ها و دکتر خانلری‌ها، صادق هدایت‌ها، جلال آل‌احمدها و... به هیچ وجه شباهتی ندارد.

موضوع ساختن لغات فارسی بجای کلمات علمی جدید مطلبی دیگر است همان طوری که هر کس تا آن‌جا که ممکن است باید از بکار بردن کلمات عربی و فرنگی خودداری کند.

خبرهای ایران‌شناسی

هرآن کس که دارد هُش و رای و دین
پس از مرگ بر من کند آفرین
(«فردوسی»)

بیانیه هیأت مؤسس «ایرانسرای فردوسی» در طوس

با توجه به ارادتی که از جانب بسیاری از مردم ایران نسبت به ایرانی بزرگ، فردوسی طوسی مشهور است، بمنظور ایجاد یک «بنای یادگار» در زادگاه وی، که مبین احترام و حق شناسی نسل کنونی نسبت به آن مرد یگانه شناخته شود، و نیز نشانه اصالت و تداوم تاریخی قوم ایرانی و کانونی برای پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ کشور باشد، مؤسسه‌ای فرهنگی و غیرانتفاعی به نام «ایرانسرای فردوسی» بنیاد می‌گردد.

هزینه ایجاد و نگهداری این مجموعه که مشتمل بر کتابخانه و موزه و تالار سخنرانی و ملحقات آن خواهد بود، با کمک مردم ایران تأمین خواهد شد که پس از اعلام شماره حساب در بانک از آنان خواهش خواهیم کرد که به قدر وسع در این اقدام والای فرهنگی مشارکت نمایند، و یقین داریم که چه از لحاظ کمک مالی و همراهی معنوی و چه از جهت اهداء کتاب و اشیاء تاریخی و هنری به کتابخانه و موزه، از بذل همت دریغ نخواهند داشت. ثبت مؤسسه و انجام تشریفات قانونی آن در دست اقدام است.

هیأت مؤسس: دکتر حسن شهیدی (مشهد)، احمد آرام، عبدالحسین زرین کوب، غلامحسین امیرخانی، محمد رضا شجریان، محمد علی اسلامی ندوشن، فریدون مشیری (تهران)

۸ اسفند ۱۳۷۰

کلیه مکاتبات و اظهارنظرها به نشانی: صندوق پستی ۱۵۸۳ - ۱۴۱۵۵ تهران، صورت می‌گیرد.

نامه ها و اطهف از نظرها

روزگار برای ما دانشجویان تازگی داشت بیان می داشتند و همه آنها را یادداشت می کردیم و وعده می دادند که بزودی بصورت کتاب منتشر خواهد شد، و اینک پس از گذشت زمانی نسبتاً طولانی می بینیم که چگونه آن فرزانه مرد با پشتکار خستگی ناپذیر دوره های کتاب و نیز دیگر آثار گرانبهای فراهم کرده و انتشار داده اند. بنده که خود افتخار شاگردی استاد را داشته و خوشه چین خرمن دانش ایشان بوده ام به پاس حق شناسی، درود بی پایان خود را حضور ایشان عرضه می دارم و سلامتی وجود پربرکت ایشان را از خداوند آرزو می کنم...»

رحیم عقیفی

۳۰ دی ماه ۱۳۷۰

زبان فارسی و تاجیکستان

پس از برگزاری دومین کنفرانس ایران شناسان اروپایی در شهر Bamberg، آقای میرزا آقا عسگری با آقای آلبرت کروموف استاد تاریخ زبان فارسی و فیلولوژی ایرانی در دانشگاه دوشنبه، تاجیکستان - که در کنفرانس ایران

درباره بزرگداشت استاد ذبیح الله صفا (... متعاقب دریافت مرقومه جناب عالی دو شماره مجله ایران شناسی بفاصله دو هفته به دستم رسید، شماره اول مجله بهار سال ۷۰ و شماره دوم که دو هفته بعد رسید شماره اسفند ۶۹ بود. مطالب هر دو شماره بخصوص مجله بهار که در بزرگداشت استاد والامقام و به گفته جناب عالی «پیر ادب فارسی» تهیه شده بود بسیار دلچسب و آموزنده بود. بنظر می رسد این کار بسیار خوب و پسندیده ای ست که مجله ایران شناسی در بزرگداشت بزرگان ادب فارسی شماره ای را اختصاص می دهد. مایه سرافرازی هر ایرانی آزاده است بزرگداشت شخصیتی همچون استاد دکتر ذبیح الله صفا، مردی که سراسر عمر پر بار خود را در راه فرهنگ و زبان و ادب فارسی سپری کرده اند و آثار پر ارج و گرانبهای همچون تاریخ ادبیات در ایران که بی گمان بهترین و مستندترین تحقیق علمی در زمینه ادبیات فارسی ست از خود بجا گذاشته اند. به خاطر دارم که سال دوم دوره لیسانس، استاد دانشمند با چه شور و اشتیاقی مطالبی که در آن

نشان می‌دهند که در تاجیکستان هم چنین وضعی وجود دارد. از آن جایی که شما تاریخ زبان و ادبیات فارسی و زبانهای مختلف ایران باستان را در دانشگاه تدریس می‌کنید، بهتر است از همین مقوله شروع کنیم. وضعیت زبان فارسی را در تاجیکستان چگونه ارزیابی می‌کنید؟

کروموف: تا آخر دهه ۲۰ زبان فارسی ادبی برای تمام ناحیه ایران، تاجیکستان و افغانستان یکی بود. زبان فارسی برای اینها همان زبان سعدی و فردوسی و رودکی بود. در اواخر دهه ۲۰ بعثت دموکراتیزه شدن زبان در تاجیکستان، نویسندگان و از جمله صدرالدین عینی گفتند که زبان باید به مردم نزدیک شود. از آن وقت عناصر لهجوی وارد زبان شدند، هر چند که عنصر اصلی همان زبان کلاسیک بود. در سال ۱۹۲۹ خط را دیگر [عوض] کردند. اول خط لاتین را قبول کردند و بعد در سال ۱۹۴۰ خط سیریلیک را. و این باعث شد که دو نوع زبان فارسی ایران و تاجیکستان از هم دورتر شدند. من با نویسنده مشهور ایران آقای جمال زاده مکاتبه داشتم. یک وقت دو نسخه کتاب تاجیکی برای ایشان فرستادم به خط فارسی. او برای من نوشت که می‌تواند اینها را بخواند ولی برایش چندان آسان نیست. مثلاً بعضی از علامات را نمی‌تواند بخواند. علتش هم تأثیر زبان از یکی بر فارسی تاجیکی از دورانهای قدیم است. تأثیر زبان روسی هم هست. نه فقط کلمات روسی وارد زبان تاجیکی شدند بلکه از نقطه نظر ساخت دستوری هم تغییراتی در زبان تاجیکی بوجود آمده است. مثلاً زبان مطبوعات تاجیکی خیلی به زبان مطبوعات روسی نزدیک شده و ساخت برخی جملات به گرامر زبان روسی نزدیک شده است.

شناسان شرکت کرده بودند — مصاحبه ای بعمل آورده‌اند که از راه لطف آن را — برای مجله ایران‌شناسی ارسال داشته‌اند. بخش دوم این مصاحبه را که مشتمل بر نکات مهمی درباره تاجیکستان و زبان تاجیکی و زبان فارسی ست برای اطلاع خوانندگان علاقه‌مند به تاجیکستان عیناً نقل می‌گردد.

ذکر این موضوع را نیز بیفایده نمی‌دانم که آقای کروموف از دانشمندان روسی ست که پس از اتمام تحصیلات خود در دانشگاه مسکو، در سال ۱۹۵۴ تاجیکستان را بعنوان محل اقامت خود برگزید و در این مدت دراز در آن جا به تدریس و تحقیق اشتغال دارند. ایشان تا کنون کتابها و مقاله‌های متعددی نوشته‌اند که از آن جمله است: زبان یفناپی، نامهای جغرافیایی وادی زرافشان و یغناپ، بنیانهای زبان شناسی ایرانی، نامهای جغرافیایی ولایت جوزجانان در شمال افغانستان. آثار ایشان بیشتر به زبان روسی ست و بعضی از آنها به آلمانی یا فارسی.

من با آقای کروموف از نخستین سفرم به تاجیکستان در سال ۱۹۷۰ آشنا شدم و کم و بیش با کارهای علمی ایشان آشنایی دارم و گمانم آن است که ایشان را اهل علم در تاجیکستان بیشتر تاجیک می‌دانند تا روس. ناگفته نماند که کروموف به روانی به تاجیکی گپ می‌زند بمانند خود تاجیکان.

ج ۴۰

و اینک مصاحبه:

«عسگری: همان‌طور که می‌دانید، زبان، ادبیات و فرهنگ، سه عاملی هستند که دولت ایران و تاجیکستان را بهم پیوند می‌دهند. این پیوند هم تاریخی ست و هم معاصر. مردم ایران با علاقه فراوان، تحولات اجتماعی، فرهنگی و ادبی در تاجیکستان را دنبال می‌کنند. شواهد

عسگری: ممکن است مثالی بزنید؟

کروموف: ترجمه تحت اللفظی زیاد شده. مثلاً «جشن بخشیده به ۵۰ سالگی نویسنده مشهور...» که «جشن بخشیده» در فارسی مرسوم نیست. یا استفاده از اسم و ضمیر فاعلی در وسط یک جمله که در فارسی رایج نیست. از سال ۱۹۸۹ زبان تاجیکی بعنوان زبان دولتی به رسمیت شناخته شد. اما هنوز برخی از کارها به زبانهای دیگر مانند روسی و پامری یا ازبکی صورت می‌گیرند. در هر ولایت، هر ملتی که اکثریت دارد می‌تواند به زبان خودش گفتگو کند در عین حالی که آموزش زبان تاجیکی برای همه کسانی که در تاجیکستان زندگی می‌کنند اجباری است. برای روسهای مقیم تاجیکستان از این نظر مشکلاتی بوجود آمده. آنها راضی به آموزش تاجیکی نیستند و دارند تاجیکستان را ترک می‌کنند. روسها در دوره‌های اخیر تنبل شده‌اند. رسمیت و همگانی شدن زبان روسی آنها را از آموزش زبانهای دیگر بی‌نیاز کرده بود. در زمان حکومت کمونیستها، همه چیز از بالا و به زور انجام می‌گرفت. همه اسناد و کتابها به روسی نوشته می‌شدند. حالا تاجیکها می‌گویند نمایندگان ملت‌های دیگری که در تاجیکستان زندگی و کار می‌کنند باید تاجیکی را یاد بگیرند. من در چند جا زبان تاجیکی را آموزش می‌دهم. می‌بینم که تاجیکها روسها را به آموزش تاجیکی تشویق می‌کنند. اما روسهایی که نمی‌خواهند این زبان را یاد بگیرند به وطن تاریخی‌شان برمی‌گردند و این برای تاجیکستان اشکالاتی خواهد آفرید. بویژه در کارخانجات و ادارات و مؤسساتی که کارگران فنی و متخصصین روسی کار می‌کردند. جای خالی اینها را بزودی نمی‌توان پر کرد. این برای اقتصاد تاجیکستان

ضرر به ای خواهد بود.

عسگری: آیا هنوز هم مطبوعات و کتابها در تاجیکستان به خط سیریلیک نوشته می‌شوند یا به خط فارسی هم چیزهایی نشر می‌یابند؟
کروموف: بخش اندکی از نوشته‌ها به خط فارسی منتشر می‌شوند. در هر نشریه و مجله‌ای هم صفحه‌ای ویژه «آموزش خط فارسی» باز شده و مقالاتی به خط فارسی چاپ می‌شوند. مثلاً نشریه پوند کلاً به خط فارسی نشر می‌یابد. اخیراً کتابهای نویسندگان تاجیک را از خط سیریلیک به خط فارسی در می‌آورند. آنچه که نوشته می‌شود چیزیست بین فارسی ایرانی و فارسی تاجیکی که به نظر من بعضی مواقع یک زبان مصنوعی است. اگر در ایران این گونه کتابها را بخوانند می‌فهمند که اینها در ایران تألیف نشده‌اند. و تاجیکهایی که این کتابها را می‌خوانند می‌فهمند که اینها فارسی تاجیکی نیستند.

عسگری: تأثیر استقلال تاجیکستان را بر آینده زبان و ادبیات فارسی چگونه می‌بینید؟
کروموف: همان‌طور که گفتم زبان تاجیکی در نتیجه تأثیر زبان روسی تغییر زیادی کرده است تا آن جایی که بعضی از تاجیکها قادر به صحبت کردن با زبان مادری خودشان نبودند. یک روز یک تاجیک که نماینده دولت بود از تلوویزیون تاجیکستان به تاجیکی صحبت می‌کرد. پسرزنی که صحبت‌های او را شنید به فرزندانش گفت: «بچه‌ها بچه‌ها! بیاید ببینید این مرد روسی، چقدر بد تاجیکی صحبت می‌کند!». خلیپا هم خواستار پاکسازی زبان تاجیکی از لغات بیگانه و بویژه روسی هستند و واژه‌های فارسی را جانشین آن لغات می‌کنند. مثلاً کلمات «دانشگاه» و «کنگره» جانشین کلمات «یونیورسیت» و «کنفرانسیه» شده‌اند.

اینان حتی کلمات جا افتاده «آسانسور» را به معادل روسی آن «لیف» ترجیح می دهند.

عسگری: در واقع می شود گفت که در حال حاضر یک تمایل عمومی بین تاجیکها هست برای نزدیک شدن به فارسی رایج در ایران.

کروموف: بله. بویژه بیشتر روشنفکران طرفدار این موضوع هستند. برخی هم البته گفته و می گویند که فارسی ایرانی برای ما یک زبان بیگانه است و ما نمی توانیم آن را بفهمیم. بحث میان این دو جریان رواج دارد.

عسگری: انگیزه گروهی که به فارسی ایران تمایل دارند در چیست؟ آنها زبان فارسی را بخاطر پیشرفت و گسترشش می پسندند یا انگیزه های تاریخی و یا مثلاً ناسیونالیستی دارند؟

کروموف: یک دلیلش این است که میراث ادبی کلاسیک برای تمام فارسی زبانهای دنیا یکی است. برای نزدیک شدن شکلهای کنونی زبان فارسی به همدیگر باید از فارسی کلاسیک شروع کرد. دوم این که تأثیر زبانهای بیگانه بر زبان فارسی ایران خیلی زیاد نبوده است و عناصر کلاسیک در زبان فارسی ایران محفوظ مانده اند. ولی اینها تأثیر زبانهای غربی بر زبان فارسی را فراموش می کنند. قبلاً می گفتند که ما سه زبان داریم: تاجیکی، اداری و فارسی. ولی الان می گویند زبان ما و ایرانیان یکی است. ما قبلاً از زبان روسی تأثیر فراوان گرفته ایم و حالا باید فارسی ایران را بیشتر قبول کنیم. اما به نظر من انگیزه اصلی پولیس است، یعنی پاک کردن زبان از عناصر بیگانه. از نظر تاریخی اینها به یک جنبش سیاسی مربوطند. استقلال ملی، زبان مستقل هم می خواهد. پس تمایل زیادی به زبان فارسی هست.

مجله ایران شناسی، سال چهارم

عسگری: به زبان دیگر باید گفت که تاجیکها، روسها و زبانشان را بیگانه ارزیابی می کنند.

کروموف: البته. البته. حتی با روسهایی که در آنجا زندگی می کنند کمی ناسازگاری وجود دارد. آنها البته گناهی ندارند. حضورشان در آنجا نتیجه یک سیستم سیاسی ست. اما مردم نمی توانند این را بفهمند و فکرمی کنند روسهایی که به تاجیکستان آمده اند به فرهنگ تاجیکی ضربه زده و زبان تاجیکی را خراب کرده اند.

عسگری: با توجه به این موضوعات می توان گفت که تاجیکها اگر دسترسی داشته باشند مطبوعات و کتب ایرانی را مطالعه کرده، یا مثلاً رادیو ایران را گوش می دهند؟

کروموف: بله. الان همه دوست دارند که مجلات و کتابهای چاپ ایران را در منزل داشته باشند و هرروزه رادیو ایران گوش بدهند و می گویند: به به چه زبان شیرینی ست. من اطلاع دقیق دارم. آنها رسماً زبان فارسی ایران را تقلید می کنند و معتقدند این زبان از زبان تاجیکی بهتر است. ما نمایندگان در مجلس داریم که می کوشند نطق خود را با تلفظ ایرانی انجام بدهند.

عسگری: کدام یک از شاعران قدیمی و معاصر ایران در حال حاضر مورد توجه و مطالعه تاجیکها هستند؟

کروموف: از قدیمیها سعدی، رودکی، فردوسی، و حافظ در تاجیکستان شناخته شده هستند و آثارشان چاپ می شود. از معاصران بزرگ علوی، جمال زاده، سعید نفیسی، صادق هدایت، فروغ فرخزاد، شاملو، نادرپور و چند تن دیگر شناخته شده هستند و آثارشان به خط سیریلیک منتشر شده اند. تولدی دیگر از فروغ و

برای شناساندن بیشتر شعر معاصر فارسی به تاجیکها بعمل آوردند؟

کروموف: بله. در این اواخر سیاوش کسرائی در آن جا چند سخنرانی در همین رابطه داشت که مردم و بویژه جوانها خیلی علاقه نشان دادند و افراد بسیاری پای صحبت او نشستند.

عسگری: جمعیت تاجیکستان حدود ۴ میلیون و جمعیت ایران حدود ۶۰ میلیون نفر است. تیراژ کتاب در آن جا چقدر است؟

کروموف: در تاجیکستان جز معدودی که در دهات زندگی می کنند، همه می توانند بخوانند و بنویسند. به همین خاطر تیراژ کتاب در آن جا چندین برابر ایران است. چیزی در حدود پنجاه هزار برای یک کتاب. و حتی گاه تا یک صد هزار. در ایران کمتر چنین تیراژی دیده ام.

عسگری: شما چشم انداز همکاریهای ایران و تاجیکستان را در آینده چگونه ارزیابی می کنید؟ چگونه می شود تقاهم و تبادل فرهنگی را افزایش داد؟

کروموف: الان این مناسبات خیلی خوب شده اند. در تاجیکستان نمایشگاه کتابهای ایرانی تشکیل می شود و مردم بعد از نمایشگاه، این کتابها را می خردند. در کنگره های مختلفی که در تاجیکستان تشکیل می شوند هیأت نمایندگی ایران هم شرکت می کند. دانشجویان ما به ایران می روند. در تاجیکستان این تمایل وجود دارد که علاوه بر مناسبات فرهنگی، مناسبات اقتصادی هم با ایران گسترش یابند. مثلاً با احداث کمپانیهای مشترک. باید بگویم آینده خوبی در پیش داریم. همکاریهای فرهنگی در آینده بیشتر خواهد شد ولی از نقطه نظر مناسبات اقتصادی آینده محکمی پیش بینی نمی کنم. تاجیکستان از نظر جغرافیایی از ایران خیلی دور است.

شادکامان دره قره سوز علی محمد افغانی با استقبال زیادی مواجه شدند. البته در تاجیکستان مانند ایران ننوشتند که افغانی، بالزاک زمان است! من این را در یکی از نشریات ایرانی خواندم.

عسگری: شعر معاصر ایران تا حدی پیچیده تر از شعر نوی ست که در تاجیکستان رایج است. من برخی از اشعار نورا که در تاجیکستان و به خط فارسی نشر یافته اند خوانده ام و دیدم اینها از نظر شکل و ساختمان شعری عقبتر از شعر معاصر ما هستند. نظرتان در این باره چیست؟ آیا شعر معاصر ما برای تاجیکها براحتی قابل درک است؟

کروموف: تاجیکها بیشتر اشعار کلاسیک ایران را دوست دارند. ولی برخی روشنفکران شهرنشین و آنهایی که عضو هیأت اتفاق نویسندگان هستند شعر معاصر فارسی را می شناسند. تاجیکها تازه به نوشتن شعر نو پرداخته اند و بیشتر از شاعران ایران تقلید می کنند. اصولاً علت پیدا شدن شعر نو در تاجیکستان تحت تأثیر شعر نو ایران است. شاید هم من اشتباه می کنم.

عسگری: بخاطر می آورید که چه کسانی شعر معاصر ایران را به تاجیکها معرفی کرده اند؟ کروموف: یکی از افراد، لایق شیرعلی شاعر معروف تاجیکستان است. هر چند که او در این اواخر بیشتر به شعر کلاسیک گرایش پیدا کرده است. او اخیراً رباعیات خیام را نشر داده است. متأسفانه من شاعران نسل جدید را نمی شناسم. من اشعار نورا نمی توانم بفهمم و از این نظر مردی هستم ارتجاعی (!) که به ادبیات کلاسیک تمایل دارم.

عسگری: آیا مهاجرین ایرانی که در سالهای گذشته و اخیر به تاجیکستان آمده اند کوششی

عسگری: آقای کروموف تا کنون به ایران سفر کرده‌اید؟

کروموف: متأسفانه خیر. بعضیها تعجب می‌کنند که من یک ایران شناس هستم و به فارسی صحبت می‌کنم ولی تا کنون به ایران سفر نکرده‌ام. البته این گناه سیستم ما بود. امیدوارم چنین سفری در آینده تحقق یابد.

عسگری: به مسأله زبان برگردیم. چه ملیتهایی در تاجیکستان زندگی می‌کنند و چه مناسباتی با هم دارند. به چه زبانهایی تکلم می‌کنند؟

کروموف: در تاجیکستان ملیتهای مختلفی زندگی می‌کنند. غیر از تاجیکها، مردم پامری زبان هستند که با زبانهای مختلف پامری گفتگومی کنند (زبان پامری ۶ شعبه دارد). این لهجه‌ها چنان متفاوتند که پامریهایی که لهجه‌شان متفاوت است ناچارند برای درک یکدیگر تاجیکی صحبت کنند! بعد مردم یغناپی زبان هستند. این زبان باقیمانده زبان سُغدیست که روزگاری در تمام آسیای میانه پهن شده بود و بخارا و سمرقند مناطق اصلی نفوذ این زبان بودند. قبل از استیلای اعراب، سغدیان رل مهمی در مبادله فرهنگی بین شرق و غرب ایفا کردند. حتی خود یغناپی‌ها نمی‌دانند که اعقاب سغدیان هستند. من برای یادگیری این زبان چند سالی دریغناپ زندگی کردم و بعد به این زبان کتاب نوشتم. از یکها هم ۲۲٪ اهالی تاجیکستان را تشکیل می‌دهند. آلمانیهایی هم که در دوره جنگ دوم جهانی اجباراً به تاجیکستان فرستاده شدند هنوز در آن جا هستند. ۱۱٪ اهالی نیز روس هستند. زبان مشترک همه این ملیتها تا کنون روسی بوده و حالا با دولتی شدن زبان تاجیکی همه می‌خواهند تاجیکی صحبت کنند که البته زمان زیادی خواهد برد.

مجله ایران‌شناسی، سال چهارم

عسگری: شما می‌دانید که زبان فارسی علاوه بر ایران در کشورهای دیگری نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. موقعیت زبان فارسی را در خانواده زبانهای جهانی چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آینده زبان ما را چگونه می‌بینید؟ چگونه می‌توان ظرفیت و دامنه این زبان را بیشتر گسترش داد؟

کروموف: این سؤال مهمی است که پاسخ دادن به آن آسان نیست. البته نمی‌توانم بگویم که زبان فارسی در آینده زبانی جهانی خواهد شد. ولی در منطقه فارسی زبانها، مثلاً در هندوستان، پاکستان، ایران، افغانستان و تاجیکستان در آینده نزدیک نقش زبان فارسی مهمتر خواهد شد. مثلاً تاجیکها حالا بیدار شده‌اند و به گسترش زبان فارسی کمک خواهند کرد. البته باید حتی در غرب هم برای شناساندن زبان فارسی کوشش بیشتری بکنیم. غریبها حافظ و سعدی و خیام را خیلی خوب می‌شناسند. ولی آنها فردوسی را با وجود ترجمه‌های زیادی که از شاهنامه شده نمی‌شناسند. باید تلاش کنیم که ادبیات کلاسیک فارسی از طریق ترجمه دامنه نفوذ بیشتری پیدا کند. این به تفاهم ملتها کمک خواهد کرد. مثلاً من یک روس تبار هستم که توانسته‌ام روح مردم شرق را درک کنم. وقتی به کشورهای غربی می‌روم برای دوستان غربی‌ام توضیح می‌دهم که چرا این یا آن نماینده شرق این‌طور است. غریبها درکی از شرق ندارند. آنها بیشتر کسانی را دوست دارند که به فرهنگشان نزدیک‌اند. برای دوست داشتن ملتها باید اول آنها را درک کرد. وقتی که من در جوانی به تاجیکستان آمدم، چیزهای تعجب‌آور برایم زیاد بودند. ولی بعد از مدتها زندگی در آن‌جا، فرهنگ تاجیکی به جزئی از وجود من

مقام علمی و فرهنگی و ادبی مرحوم تقی زاده بود که از نظر نویسنده محترم «در زندگی سیاسی چندان ندرخشیده است». راقم این سطور در مورد زندگی سیاسی ایشان با در نظر داشتن اصل «الامور مرهونة باوقاتها» بیشتر نظر آقای دکتر مقدم را تأیید می‌کنم و حتی استدلال مرحوم وثوق الدوله را هم با توجه به اصل مزبور می‌توان موجه دانست بخصوص که آن قرارداد معروف هم بقول مرحوم مدرس* معامله فضولی بود و از آن نتیجه بدی عاید مملکت نشد که اگر این سعه صدر مرحوم مدرس را سیاستمداران و نویسندگان و فضلاء بعد از او داشتند شاید مکتب پرورش رجالی نظیر آنان رونق و رواج بیشتری داشت ولی افسوس که در معرفی آنان اغلب قلم در دست دشمنان بود و هنوز هم هست که به فرموده حضرت مولانا:

چون قلم در دست غداری بود

بی گمان منصور بر داری بود!!
و اما مطلبی که موجب نوشتن این وجیزه شد آن بود که در نوشته آقای شایگان از قول زنده یاد استاد خانلری نقل شده بود که ایشان اغلب در کتابخانه مجلس سنا که تقی زاده آن را راه انداخته بود می‌نشست و... ولی این که تقی زاده آن را چگونه راه انداخت جالب است.

مرحوم تقی زاده پس از انتخاب به ریاست مجلس سنا در دوره اول و دوره‌های بعد تا موقعی که خود از آن مقام استعفا کرد، مقرر داشت که وجوه حاصل از جریمه تأخیر و یا غیبت بدون عذر موجه نمایندگان مجلس سنا و همچنین از محل

نطق مرحوم مدرس در موقع معرفی کابینه مستوفی الممالک که وثوق الدوله بمنوان وزیر دادگستری معرفی شده بود - صفحه ۳۱۴ - ۳۱۵ جلد اول اسناد محرمانه وزارت خارجه بریتانیا درباره قرارداد ۱۹۱۹ ترجمه آقای دکتر شیخ الاسلامی.

تبدیل شد. حالا وقتی که تاجیکی صحبت می‌کنم احساس می‌کنم که دیگر روس نیستم. نوع زندگی شرقی من برای دوستان غربی ام بسیار تعجب‌آور است. اما این نوع زندگی جزء طبیعت من شده است. من دوست دارم که شرق و غرب به هم نزدیک شوند. در قرن نوزدهم غربیها برای تحقیق و تدقیق به شرق می‌آمدند. به نظرم این درست نیست و نباید این طور باشد. الان جهان تغییر کرده است و ملتها به هم نزدیکتر شده‌اند. نوع مناسبات اقتصادی تغییر کرده است. باید بیشتر همدیگر را بشناسیم. مردم شرق و غرب باید تلاش کنند ریشه‌های همدیگر را بهتر بشناسند. در پایان خواستم به یک نکته اشاره کنم، و آن این که بسیار خوشحالم که می‌بینم در خارج از ایران نیز این همه مجله و کتاب به فارسی منتشر می‌شوند. بخشی از اینها را برای من می‌فرستند. به هر کشور غربی که می‌روم ایرانیها را پیدا می‌کنم و بین ما دوستی بوجود می‌آید. دوست دارم در آینده هم این طور باشد. امیدوارم امکان سفر من به ایران فراهم شود تا نه فقط ایرانیان مقیم خارج بلکه با ایرانیان در ایران هم آشنا شوم.»

این مصاحبه در مهرماه سال ۱۳۷۰ در شهر بوخوم آلمان صورت گرفته است.

۵۵۵

تقی زاده و کتابخانه مجلس سنا

در شماره تابستان ۱۳۷۰ مجله ایران شناسی، در قسمت «نامه‌ها و اظهارنظرها»، تحت عنوان «تبصره‌ای بر یک مقاله» شرحی از طرف آقای حسن شایگان در شناساندن بُعد علمی و فرهنگی بعضی از رجال نامی ایران که مدتی ست روی در نقاب خاک کشیده‌اند نگارش یافته بود که فوق العاده جالب و گویای زندگی علمی آنان بود و در آن میان قسمت بیشتر آن در خصوص

عنوان «تکمله ای بریک تبصره» نوشته و آن را با این بیت حافظ «اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبی ست/ زبان خموش و لیکن دهان پراز عربی ست» آغاز کرده‌اند. ایشان نخست به سابقه تحصیلات خود در ایران اشاره کرده‌اند و نیز به کتابهایی مانند بیست مقاله قزوینی و «مقدمه مشیح تقی زاده بر دیوان ناصر خسرو و قاموس الحیب و هادی العربیه که در ایران مطالعه می کرده‌اند و همچنین به مراجعه منظم خود به کتابخانه ملی ایران در سالهای پیش، و مطالعه کتابهای گوناگون، و آن گاه نتیجه گرفته‌اند که «بی شک صبغه آن شبها و درسها به مصداق «العلم فی الصغر کالمنقش فی الحجر» در نگارش، اگرچه نه الزاماً در نگارش باقی مانده است. این صغری و کبری را بهر آن چیدم تا سبب عام «چه جور فارسی می نویسند» [در سؤال خانم وزیرزاده] روشن گردد.» آقای شایگان پس از این مقدمه که بطور بسیار خلاصه از نظر خوانندگان گذشت، در جواب خانم وزیرزاده نوشته‌اند:

«... اما بکار بردن «سنتز» شأن نزول خودش را دارد. مرحوم فروغی برابر این واژه «همنهاد» را گذاشته که حق تقدم را دارد در معرفی هگل و منطق و فلسفه او در اثر عظیم‌النظیرش سیر حکمت در اروپا. کما این که «نهاد» برای «تیز» و «برنهاد» یا «برابر نهاد» برای «آنتی تیز» گذاشته شده. سایرین معادل‌های دیگری برگزیده‌اند جز فیروز شیروانلو که «همنهاد» را مناسب دیده. مثلاً دکتر عنایت «جامع» و «تألیف»، و دریا بندری همان «سنتز»، و تهرانیان «همنهشت»، و آریانپور «ترکیب» را ترجیح داده‌اند (واژگان فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته داریوش آشوری، انتشارات آگاه، تهران، چاپ دوم، بدون تاریخ). فرهنگ حیم

اعتبار حقوق ماهانه چند نفری از نمایندگان مجلس مزبور که احتیاجی به آن نداشتند و آن را در اختیار رئیس مجلس گذارده بودند (مرحوم قوام الملک و مرحوم ناصر خان قشقائی و مرحوم نظام السلطنه مافی) صرف خرید کتاب و تأسیس کتابخانه شود. تشریفات خرید کتاب هم به آن صورت بود که از کتابفروشیها صورتی می رسید و آن صورت در اختیار دانشمندی چون مرحوم فروزانفر و یا جناب دکتر حسابی و چند نفر کتاب شناس دیگر قرار می گرفت و پس از اظهار نظر آنان دستور خریداری آنها از طرف یکی از کارپردازان که معمولاً مرحوم مختارالملک صبا بود داده می شد و پس از خریداری در اطاقی که جهت نگهداری و جمع آوری آنها اختصاص داشت تحت نظر آقای دکتر عباس زریاب خوبی که سمت ریاست کتابخانه را داشت قرار می گرفت.

علاقه و اشتیاق وافر تقی زاده به کتاب مافوق تصور بود، بطوری که همیشه حداقل یکی دو کتاب روی میز محل کارش قرار داشت تا فرصتی ولو کوتاه و فراغتی ولو مختصر از کارهای جاری بدست می آورد به مطالعه آنها مشغول می شد. حالا که مدتی بیش از چهل سال از آن تاریخ (تاریخ تأسیس کتابخانه) گذشته باید آن کتابخانه صاحب مجلدات فراوان و معتبر و مورد مراجعه و استفاده اهل علم شده باشد.

ابوالحسن شاهر

میرلند

درباره «سنتز» و «مطموره انهماک»

آقای حسن شایگان در پاسخ خانم آسیه وزیرزاده درباره کلمات فرنگی و عربی «سنتز» و «مطموره انهماک» (ایران‌شناسی، سال ۳، ش ۴، ص ۸۷۳)، پاسخی مفصل در زیر

ادوارد براون راجع به ستارخان می‌پرسد: «... در آن مکتوب با وجود مدح شجاعت و فداکاری و حسن ادارهٔ مرحوم ستارخان شرحی از فساد اخلاق وی که رفته رفته به او عارض شده و شدت گرفت ذکر شده و از تطاول او به مال دیگران و انهماک او در مستی و غیره انتقاد بعمل آمده...» (سید حسن تقی زاده، در زمینهٔ انقلاب مشروطیت ایران (سه خطابه)، انتشارات گام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۶، ص ۱۲۰). از آن جا که بحث در آن «تبصره» بر سر تقی زاده بود، بنده «مطموره» را از مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو با «انهماک» از پرسش مزبور بهم آمیخته و در آن جا بکار برده بودم. البته روایتی جاری بنده چنین نیست چرا که نه به نثری مهجور باور دارم و نه سره نویسی را به سبک دکتر ناصر وثوقی در فصلنامهٔ وزین اندیشه و هنر یا به سیاق شمس الدین ادیب سلطانی در ترجمهٔ شاهکار امانوئل کانت: سنجش خرد ناب چندان خوش می‌دارم. نشر عَرَبِزده‌ها همان قدر منموم است که سره نویسی مخَلّ و مملّ. مثلاً همین ترجمهٔ فارسی آقای ادیب سلطانی خوانندش دشوارتر از ترجمهٔ انگلیسی آن است...»

آقای حسن شایگان پاسخ خود را بدین شرح پایان رسانیده‌اند:

«... امروزه گفتاریا نوشتاری به سبک و سیاق تقی زاده و نسل او جز پس‌گرایی و کهنه نویسی نباید تلقی شود. لیکن اگر واژه‌ای تازی بیش از یک واژهٔ پارسی، وافی به مقصود باشد، در گزینش واژهٔ تازی نباید تعلل و تعصب نشان داد. اگرچه واژگان پارسی را باید با تلاش و پیگیری از زیر غبار قرون و خاکستر زمان بیرون آورد و به کار گرفت و این کاری ست کارستان و مردانی می‌خواهد مردستان، لیکن به قول مارکس: «ما تاریخ را می‌سازیم، اما نه کاملاً»

نیز «ترکیب» را برگزیده، و فرهنگ جدید انگلیسی تألیف ارزشمند میر علی اصغر منتظم «ترکیب» و «اتصال» معنی کرده و قاموس المورد «ترکیب»، «اصطناع»، و «تألیف» ترجمه کرده. لیکن هیچ کدام معنی «سنتز» را در مفهوم و کاربرد دیالکتیکی و هگلی آن کما هو حقه نمی‌رسانند جز خود «سنتز» که در یابندری برگزیده. از همین روی بنده چون به مفهوم دیالکتیکی و اجماع نقیضین از افراط و تفریطها نظر داشتم، همان «سنتز» را مناسبتر یافتم، و شما تصدیق می‌کنید که اگر «ترکیب» یا «آمیزه» را بکار می‌بردم، آن رسایی را نداشت. شاید اشکال از کتاب منطق و فلسفهٔ مرحوم دکتر علی اکبر سیاسی باشد که هگل و دستگاه منطق و فلسفهٔ او را در کتابش نگنجانده بود که شما با این اصطلاحات زودتر آشنا شوید، چنان که می‌دانیم دکتر سیاسی کتاب خود را با هانری برگسون پایان داده است.

اما «مطمورهٔ انهماک» وجه تسمیهٔ دیگری دارد. تقی زاده در مقدمهٔ چهل و چند صفحه‌ای عالمانه‌اش بر دیوان ناصر خسرو اصطلاح «مطمورهٔ اندراس» را بکار برده بود که هنوز پس از سالها به یاد مانده است. همچنین پیش از سخنرانی در مورد «اخذ تمدن خارجی»، در باشگاه مهرگان، محمد درخشش در سال ۱۳۳۷ در فرایند یک رشته خطابه‌های تاریخی، از جمله تقی زاده را نیز دعوت کرد که مشاهدات و خاطرات خود را در مورد انقلاب مشروطهٔ ایران که وی شخصاً در آن شرکت داشت طی یک سخنرانی بازگو کند. آن خطابه که سه جلسه به درازا کشید شامل پرسش و پاسخیایی نیز در پایان نشست سوم بود که ضمن آن آخرین پرسشگر که از سؤالش می‌توان به مراتب فضلش پی برد، واژهٔ «انهماک» را در پرسش خود بکار می‌برد و ضمن اشاره به ادعای

درازا کشیدن سخن، طولانی کردن؛ ۶ - تصدیق:
دردسر دادن.»

حسن شایگان - میامی، فروردین ۱۳۷۱

دشواریه‌های خط فارسی و ژاپنی

بیش از یک صد سال است که گاه‌گاه (نه «هر از گاه») که در ده بیست سال اخیر بر زبان بعضی از اهل قلم جاری می‌گردد (بعضی از هموطنان ما بسبب عشق فوق‌العاده به ایران و ترقی آن، جبران تمام عقب افتادگی‌های ایران را در چند قرن اخیر در تغییر خط فارسی یا اصلاح آن می‌دانند و بدین منظور پیشنهادهایی ارائه می‌دهند که همه حاکی از ایران دوستی ایشان است، ولی...

در مورد تغییر خط، گمان می‌کنم تجربه تلخ جمهوریهای تاجیکستان و آذربایجان شوروی و اوزبکستان و ترکمنستان... که در پنجاه شصت سال پیش در زیر فشار دولت مرکزی کمونیستی شوروی خط فارسی - عربی خود را نخست به الفبای اروپایی و سپس به خط سیریلیک تغییر دادند، و امروز فریاد برمی‌آورند که با تغییر خط ارتباط فرهنگی ما را با گذشته مان قطع کردند، و از ما مردمی بی‌هویت ساختند کفایت می‌کند، و دیگر ما نباید آزموده را بیازماییم.

و اما در مورد اصلاح خط که فی‌المثل چرا ما باید «ث، س، ص» را که همسـ s تلفظ می‌شوند به سه شکل بنویسیم و یا «ز، ذ، ض، ظ» را که Z تلفظ می‌شوند باید به چهار شکل بنویسیم ... و اگر آنها را با یک علامت بنویسیم، بیسواد زودتر در ایران ریشه کن می‌شود و نظایر آن، البته جای حرف بسیار است که اولین آنها این است که کدام الفبایی را می‌شناسید که در آن چنین مشکلی وجود نداشته باشد. به همین زبان انگلیسی که عالمگیر شده

به شکلی که می‌خواهیم و تحت شرایطی که برگزیده خودمان باشد، بلکه تحت شرایطی که مستقیماً با آن روبرو هستیم و از گذشته به ما منتقل شده.» (کارل مارکس، هجدهم برومر لوئی بناپارت (متن انگلیسی)، نیویورک، ۱۹۷۷، ص ۱۵). به همین دلیل زبان و فرهنگ ما با پیدایش اسلام دگرگونی تام و عام یافته که با عصر ساسانی فرق فاحش دارد، و سنت سنگینی که الفبا و واژگان و وجوه دیگر فرهنگی را شکل داده، اینک بخشی از هویت ملی ماست. و اگرچه زبان ما یکسره تغییر نیافت و همچون زبان مصریان به عربی تبدیل نشد، لیکن تأثیر ژرف و شگرف آن رخداد بزرگ تاریخی را نمی‌توان نادیده و کاهیده انگاشت. به همین دلیل برای چیرگی و پختگی در نثر فارسی، آشنایی به صرف و نحو زبان تازی بسیار سودمند است و غنای غائی به نگارش پارسی می‌بخشد. در پایان، از تطویل و تصدیع پوزش می‌خواهم ولی اگر می‌خواهید بدانید بنده واقعاً چه جور فارسی می‌نویسم شما را حواله می‌دهم به کتاب نگاهی به خیام (فریدین مهاجر شیروانی - حسن شایگان، نگاهی به خیام، انتشارات پویش، تهران، ۱۳۷۰) و در این جا تنها به معنی چند واژه مورد بحث بسنده می‌کنم چرا که گمان می‌برم، فرهنگ معین در اختیار یا دسترس شما نباشد، و برای حسن ختام باز از خواهجه مدد می‌گیرم:

هنر نمی‌خورد ایام و غیر از اینم نیست

کجا روم به تجارت بدین کساد متاع

- ۱ - مطموره: نهانخانه، صندوقخانه، پستو، سرداب؛ ۲ - اندراس: کهنگی، ژندگی؛ ۳ - انهماک: لجاجت، جدیت، پافشاری، سماجت، سخت کوشیدن و ستیزیدن در کاری؛ ۴ - وجیزه: کلام مختصر و مفید؛ ۵ - تطویل: به

«...نامهٔ پرمهرتان که ۴ تیرماه مرقوم فرموده بودید دو روز پیش زیارت شد. پاسخ مطالبی که پرسیده‌اند بطور خلاصه به عرض می‌رسد:

۱ - خط ژاپنی در اصل عبارت از نشانه‌های نگارشی «کانجی» است که از چینی گرفته‌اند و آن را برای همان مفهوم که در زبان چینی دارد بکار می‌برند، اما به زبان خودشان (ژاپنی) تلفظ می‌کنند. از ترکیب دو کانجی، و بندرت سه کانجی، هم کلمه‌های تازه و مرکب درست می‌شود.

— برای آواخوانی نشانه‌های نگارشی و همچنین برای مفاهیم و اداتی که کانجی ندارد (بیشتر مثل حروف عطف و ربط... مانند در، از، و، به...) الفبایی دارند که «کانا» خوانده می‌شود و ۴۴ حرف دارد (البته حروف مصوت، و این الفبا هجایی است)، که آن‌هم دو نوع است: یکی برای کمک به نگارش ژاپنی که از خطوط منور و منحنی درست شده، و دیگر برای آوانویسی کلمه‌های بیگانه، مانند اسمهای خارجی یا کلمه‌هایی که از زبانهای دیگر به ژاپنی راه یافته، که از خطوط راست ساخته شده است.

۲ - بعد از جنگ [دوم]، الفبای قدیم یا نشانه‌های نگارشی را ساده کردند و از چندین هزار کانجی، حدود ۱۸۵۰ کانجی برای آموزش همگانی انتخاب شد که در دورهٔ ۹ ساله مدرسه یاد می‌دهند و روزنامه‌ها هم همان را بکار می‌برند. طرز آوانویسی کلمه‌های خارجی با حروف «کانا» هم بوسیلهٔ وزارت آموزش معین و اعلام می‌شود. البته کلمه‌های خارجی وقتی با این ترتیب تلفظ می‌شود کاملاً چیز دیگری از کار در می‌آید مثلاً: دپاتو، آپاتو، پین پُن، باشو برای: دپارتمان، آپارتمان، پنگ‌پنگ و اتوبوس. یک نتیجهٔ ساده کردن و محدود کردن

است توجه بفرمایید تا روشن گردد که مشکلات نگارش آن چندین ده برابر زبان فارسی است، ولی بجز انگلیسی زبانان، بیگانگان نیز آن زبان را فرا می‌گیرند، بی آن که هر کس دربارهٔ اصلاح آن داد سخن بدهد.

چندی پیش کتاب درسی فارسی تألیف یکی از دوستان فاضلم که از پزشکان طراز اول مقیم کالیفرنیاست به دستم رسید که در آن پیشنهادهایی دربارهٔ اصلاح الفبای فارسی شده بود. ایشان از راه لطف نظر مرا نیز دربارهٔ پیشنهاد خود پرسیده بودند. پیش از آن که جوابی بنویسم، فکر کردم بد نیست از الفبای زبان ژاپنی و مشکلات آن که داستانها شنیده بودم، اطلاعاتی بدست بیاورم و ببینم ژاپنیان چه می‌کنند. در تاریخ چهارم تیرماه ۱۳۷۰ نامه‌ای به دوست دانشمند آقای دکتر هاشم رجب‌زاده استاد دانشگاه اوزاکا، ژاپن نوشتم و این پرسشها را با ایشان در میان نهادم:

«۱ - الفبایی که امروز در ژاپن تدریس می‌شود چند نشانه دارد؟
۲ - آیا نسبت به گذشته، مثلاً چهل پنجاه سال اخیر، برای ساده کردن آن، تغییری در آن داده شده است؟

۳ - اگر چنین است، رؤوس کلی این تغییرات چه بوده است؟

۴ - دانش آموزان ژاپنی در چه مدتی می‌توانند به سادگی مطالب عادی را بنویسند و بخوانند؟

۵ - چند درصد ژاپنیان، بر طبق آخرین آمار، بیسوادند؟»

آقای رجب‌زاده پاسخ این پرسشها را در نامهٔ مورخ ۱۳ تیر ۱۳۷۰ (۴ ژوئیه ۱۹۹۱) خود بدین شرح نوشته‌اند که به اطلاع خوانندگان مجله می‌رساند. زیرا موضوعی است که کمتر کسی است که به دانستن آن علاقه‌مند نباشد:

- شماره کانجی‌ها برای آموزش عمومی هم این شده که نسل جوان را از دسترسی مستقیم به ادبیات قدیم بریده است، کمی در مدرسه می‌خوانند و معمولاً برای متون ادبی قدیم تحریر تازه‌ای هست که آن را می‌خوانند. یادم هست که منشی من در سفارت ایران در توکیو (هیجده سال پیش) هر وقت نامه‌ای را با خط و انشاء قدیم نمی‌توانست بخواند، می‌رفت و از باغبان پیر سفارت می‌پرسید.
- ۳ - پاسخ سؤال سه، رؤوس کلی تغییر در بالا یاد شد و در متون ضمیمه هم آمده است.
- ۴ - دانش آموزان ژاپنی در پایان دوره شش ساله ابتدایی می‌توانند مطالب ساده را بنویسند و بخوانند. یاد گرفتن نشانه‌های نگارشی برخلاف آنچه تصور می‌شود برای بچه‌ها سخت نیست.
- ۵ - برابر آمار اخیر، کمتر از یک درصد ژاپنیان بی‌سوادند که بیشتر افراد بسیار پیر و در
- روستاهای دور دستند.
هاشم رجب زاده»
- ملاحظه می‌فرمایید، ژاپن تنها کشوری در جهان که با بمب اتمی و یران گردید و به تسلیم بلا شرط تن در داد ظرف مدت کمتر از نیم قرن بصورت قدرتی جهانی درآمده است و مردمش نیز بجز یک درصد همه باسوادند آن هم با الفبایی که ۱۸۵۰ کانجی دارد و... حقیقت آن است که «خط» یا «کلمات عربی» مسؤول عقب ماندگی ما نیستند.
- علاقه‌مندان برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد خط ژاپنی و مختصات و تحولات آن می‌توانند به کتاب تاریخ ژاپن، نوشته هاشم رجب زاده، تهران ۱۳۶۴؛ و کتاب *Japanese for today*, Gaktev, Osaka 1971
Yashida Yasua (chief editor)
مراجعه نمایند.

خواهشمند است غلطهای چاپی در سال سوم «ایران‌شناسی» را بشرح زیر اصلاح فرمایید:
بخش فارسی

صفحه/سطر	درست
۲۷/۵۲۹	چند روی
۱۳/۵۳۳	به برج
۲۲/۵۳۳	خسرو به شاپور
۲۴/۶۲۵	موعظه ۱۷۱ (انوار ۳۵-۵۳)، و موعظه ۱۷۱ (انوار ۵۳۵، کلیله ۵/۴۰۱)
۱۶/۶۲۶	۵/۱۵۹

بخش انگلیسی

صفحه ۳۱/۶۹ بدین ترتیب اصلاح شود:

However Shirin, even after the death of her rival Maryam, is not willing to engage in sexual relationship with the King without the bonds of marriage.



PAR BOOKS

● جشن تولد، مجموعه داستانهای کوتاه

نوشته مهری یلفانی

۱۷۸ صفحه، ۷ دلار

● شعر امروز ایران در دهه ۱۳۶۰

مجموعه ای از نظرات و نمونه های اشعار

تهیه و تدوین: رامین احمدی

۱۰۸ صفحه، ۵ دلار

● عطریاس، دوازده داستان کوتاه

نوشته عباس معروفی

۱۵۳ صفحه، ۷ دلار

«کتاب پر»، که شاخه ای از بنیاد فرهنگی پر است، اخیراً گسترش بیشتری یافته و با سازماندهی و برنامه ریزی مشخص اقدام به انتشار منظم کتاب در خارج از کشور نموده است. چهار عنوانی که معرفی شده اند، کتابهایی است که تاکنون انتشار یافته و به تازگی در کتابفروشیهای ایرانی، مراکز عمده خرید، سازمانها و کانونهای فرهنگی ایرانی در سراسر دنیا پخش و در اختیار علاقه مندان گذارده شده است. انتشارش عنوان در هر سال، حداقل فعالیتی است که برای «کتاب پر» در نظر گرفته شده است. از این رو کتابهای دیگر، بطور منظم و بدون وقفه، حداقل هر دو ماه یک عنوان، انتشار خواهد یافت. علاقه مندان می توانند هر یک از این کتابها را مستقیماً از طریق ناشر، بوسیله پست، یا از کانونهای فرهنگی و کتابفروشیهای ایرانی در محل اقامت خود تهیه نمایند. خریداران عمده که مایل به فروش این کتابها می باشند از تخفیفهای ویژه ای برخوردار می شوند که بر اساس تعداد کتابهای مورد تقاضایشان تنظیم یافته است. هنگام سفارش کتاب، لطفاً عنوان یا عناوین مورد نظر را ذکر نموده جمع مبلغ را بایک قطعه چک در وجه PAR BOOKS به نشانی «کتاب پر» ارسال نمایید. همچنین برای کسب اطلاعات بیشتر، علاقه مندان می توانند با «کتاب پر» مکاتبه نموده یا از طریق تلفن با ما تماس بگیرند.

منتشر می شود:

● شعر معاصر تاجیکی

به کوشش شهر بانو تاجبخش

● داستانهای غربت

به کوشش محمود فلکی

● بار دیگر با گذشته دور،

قصه مستند یک سفر

نوشته تقی مختار

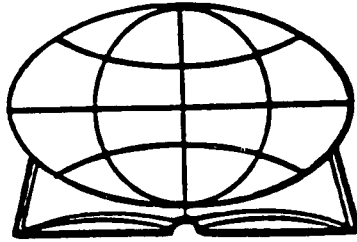
PAR BOOKS

P.O.Box 4665-0665

Falls Church, Virginia 22044

Phone: (703) 533-1727

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

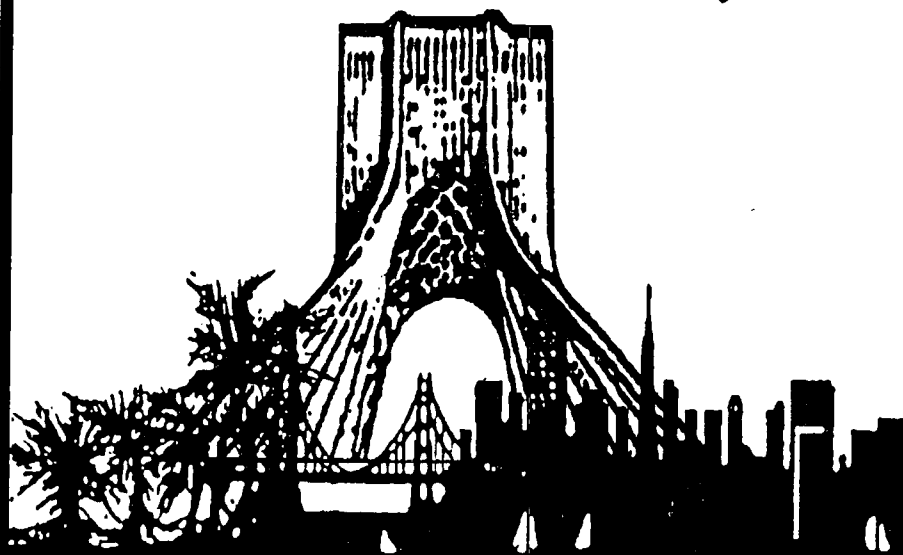
P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

برای درج آگهی در کتاب
«یلوپیج ایرانیان شمال کالیفرنیا»
با سازمان تبلیغاتی پثواک تماس حاصل فرمائید.

یلوپیج ایرانیان شمال کالیفرنیا



(۴۰۸) ۷۲۳-۲۷۳۷

writers leaves something to be desired. In 1940, *Dari* literature gradually began to take on a realistic cast. During the period 1953-1978 when the suppression of Iranian writers and artists of both the left and right was particularly harsh, the leftists were left with no choice but to go into exile and the rightists escaped censorship by engaging in allegory and symbolism. Literary and artistic works from Iran during this period found a large audience in Afghanistan. The Communist Party of Afghanistan, which had been established during this period, took its theoretical and practical lead from the Tudeh Party of Iran which had been operating underground at the time. The author adds that he himself knew for a fact that in 1984 more than ninety percent of the books in the Kabul University library were Iranian publications.

Biruni Khvārazmi and the Theory of Continental Drift

Manuel Berberian

The author writes that during the 1960s after carrying out thorough geophysical studies, European and American scientists put forward and confirmed a theory of plate tectonics, which explained the emergence of mountains, the deformation of the crust, and the evolution of the earth itself. This theory greatly changed our knowledge about the world and the nature of mining minerals and precious stones. Though the theory was first announced by Alfred L. Wegener in 1965, it goes back to 1910 when in Germany the geophysical similarities between the various continents of the earth were noted and publicized. The idea that the land masses of the earth broke up and gradually distanced from one another led to the theory of continental drift.

The author's article notes that the idea is at least 950 years older it is found in Abu Rayhān Biruni's (973-1048) *Tahdid nehāyāt al-amāken le-tashīh masāfāt al-amāken* (in Arabic, Persian translation by A. Ārām; pp. 19, 33, 34). The author cites the passages from Biruni's book relating to the theory and then translates them into contemporary scientific parlance.

On the Modern Literature of Afghanistan

(1)

Ali O. Esfahani

This article will appear in three installments of the Journal. In the first part, the author states that his article is a general introduction rather than an in-depth study. Apart from various minor languages and dialects, the two principal languages of Afghanistan are *Dari* and *Pashtu*. *Dari*, which is the language of less than half of the country's inhabitants, was up until thirty or forty years ago called Persian (*Fārsi*). The author then writes that Afghanistan has been and continues to be situated at the confluence of three broad cultural traditions: Indian, Russian, and Iranian. Of the three, of course, the Persian cultural tradition has played the major role because of Afghanistan and Iran's common language and literature (in the Islamic era) and the two nation's common historical and other traditions. Though the folklore of Afghanistan differs from that of Iran, one sees many similarities between the two folklores in various area. A marked difference between the Persian literature of Iran and the *Dari* literature of Afghanistan began in the second half of the 19th century which was coincident with a great wave of intellectual reform. In this wave of reform were elements of the Constitutional Revolution of Iran and the Ottoman *Tanzimāt*.

The author writes that familiarity with Europe caused many Afghans to favor the Romantic School in literature. New movements in Afghan society began with the reign of Amir Ḥabiballah Khān, the establishment of several schools, and the publication of the inaugural issue of the newspaper *Serāj al-Akḥbār* in 1906. The author also refers to the role of Maḥmūd Ṭarzi in development and modernization in the fields of religion and society and to the opposition of the nobility and clergy, seconded by British policy, to reform. At this time certain European works were translated into *Dari*. But with the killing of Amir Ḥabiballah Khān in 1919 and the accession of Amānallah Khān, the political and social climate in Afghanistan changed. Several works of fiction were written in *Dari*. Beginning in the 1940s a type of literature that was both socially and emotionally aware gained a following. Several of the famous writers of this period are introduced in this article, the quality of whose work when compared to European

out by Ali Akbar Saidi Sirjani, the author writes: 'Aini began his recollections with an account of his birthplace, its geography and climate, its various tribal groups and their histories, and the economic pursuits and customs of its inhabitants. In describing the village of his birth and other villages in the area, 'Aini employs the methods of the monograph, and with a particular perceptiveness takes the reader on a tour of the villages of Bokhārā as they existed at the beginning of this century. His tour does not end with Bokhārā, but also extends to settlements on the Central Asian steppe. Those Iranians who are acquainted with rural life in Iran, by reading these memoirs will find themselves in the villages of Qā'en, Birjand, and Neyshābur in Khorāsān, when they are actually on the Steppe where man's control is nil and nature reigns supreme, where peasants look to the skies for rain. And if water were somehow to be found, then an amir or a faqih (religious officer) or some combination of the two would also magically appear in the form of a "government." After this introduction, Keshāvarz goes on to say that Sadr al-Din 'Aini, who grew up amidst the misery of a peasant existence, accidentally found himself on the road to Bokhārā where he was to become a seminary student. He thus became as familiar with the religious schools of Bokhārā as he was with its village life. Having spent nineteen years at various seminaries, he eventually reached the position of "Great Mollā," but although he was in the company of mollās, he never became one of them. Witnessing such things as the forced marriage of a nine-year-old girl to a molla and the girl's unfortunate end and as the stoning of an innocent carriage driver who wanted to collect a fare owed to him by a mollā caused 'Aini to lose his enthusiasm for his religious studies and the seminary. He saw new learning as the cure for what ailed him. Thus he began teaching children using modern methods. Though the mollas raised an uproar, charging that the children in 'Aini's care would become infidels, 'Aini continued his efforts. With the help of supporters he brought about a renaissance in education, which in turn incited cries of "Woe unto the fundamentals of Islam!" As a result, 'Aini was imprisoned and suffered various beatings and 75 lashes in public view. He fell prey to the same fate that befell Tabriz's Mirzā Hasan Roshdiyeh who established a modern school which was burned down by mollās.

introduction, Ḥamid discusses the development of the Aristotelian precept "That which is precedent in thought is contingent in action" into the Shaykhi epistemological principle "That which is precedent in existence is contingent in apparent reality." In the first part of the article, the author explores how the Aristotelian idea made its way to Islamic philosophy. He first mentions Ebn Moqaffa' through whose translations the concept made its way to the realm of Muslim philosophical and logical thinking. Moḥammad b. Rabban Ṭabari and Moḥammad al-Jahm al-Barmaki also used the concept in a specific logical context. Jāberī anf Ebn Meskawayh also employed the idea in their writings on talismans and ethics. In the second part of the article, we learn that in Ismā'ili hands the Aristotelian concept differed markedly from its previous incarnations and there were unsuccessful attempts to generalize it throughout the entire philosophical Weltanschauung. In this context the names Moḥammad b. Aḥmad al-Nasafi and Nāṣer-e Khosrow must be mentioned. A post-Ismā'ili version of the concept has been attributed to Moḥammad Ghazzāli. The writer then turns his attention to Ebn Māja and two great figures from mysticism: Rokn al-Din Mas'ud b. 'Abd Allāh Shirāzi (Bābā Roknā) and 'Ezz al-Din Nasafi who used the concept in their own particular fashions.

In the third section of the article the writer explains that with the exception of the novel expression of the concept in the Ismā'ili worldview and the light which that shed on Mystical and Islamic literature, other uses of the concept did not stray far from the traditional Aristotelian notion. It took the passage of several centuries with the emergence of a Shaykhi worldview and its radically different outlook, to change the quality of the original concept into a comprehensive philosophical law. In order for such an evolution to take place a new philosophical lexicon had to come about. This totally novel understanding of the concept was realized without reference to its Aristotelian past. The author thoroughly documents his points at each turn in the article.

On Sadr al-Din 'Aini's Memoirs

Amir Houshang Keshāvarz Sadr

After briefly introducing the memoirs themselves, which were brought

A View of the Sassanian Court in Islamic Historical Sources

(3)

Moḥammad Moḥammadi Malāyeri

Moḥammadi Malāyeri begins the last installment of his article by noting that what he has written thus far of Sassanian practices derives from Arabic translations made by functionaries in the Caliphal bureaucracy, functionaries who considered those practices vital to their craft. The rulers of the time also saw such practices as signs of the good quality of their own statecraft. Though this interest in Sassanian practices came to the fore in Abbasid times, we also see manifestations of them as early as the end of the Omayyad period in Syria, from the time that Iranian scribes began to find positions in the caliphate. The author specifically mentions the secretary to Marwān b. Moḥammad (the last Omayyad Caliph) ‘Abd al-Ḥamid, whose writing both in content and style was altogether novel. For that reason, it is said that writing in Arabic began with ‘Abd al-Ḥamid. The author writes that the influence of Iranian writers who were familiar with Pahlavi literature became so great that Jāḥeẓ, in his essay "In Condemnation of the Secretaries" states that they are preoccupied with reading with Sassanian works rather than the study of Arabic poetry, hadith transmission, and the acquisition of religious learning.

In the last part of his article, the author examines writings on the practical administration of government, i.e., the quality of royal supervision of the various aspects of their rule, which had to derive from the administration of their courts. He bases his discussion here on Ebn Moqaffa' who cites Balāẓori and in doing so gives details about *tawqī'*, *tazkera*, *khazāna*, etc. He also cites *the Letter of Tansar* to define the various layers and kinds of bureaucrats.

The Development of a Term from Aristotelian Logic According to Shaykhi Epistemological Principles

Hamid Hamid

This detailed article contains an introduction and three parts. In the

The Fiftieth Anniversary of a Cultural Falsification: On the Occasion of the 800th Anniversary of Nezāmi's Birth

Serge Agajanian

The writer of the article is a professor at the Faculty of Culture of the Khāchātūr Abruyn Institute in Erivan, Armenia and one of those Iranians who emigrated to the Soviet in 1953. He first mentions the misnomer "Azarbaijan", which was used by Soviet authorities to refer to an area north of the Aras river so that they could partition all of Iranian Azarbaijan. He then explores the way that the Turkic peoples of Aran (Soviet Azarbaijan) have claimed the poet Nezāmi as one of their own. He writes that in the years leading up to World War II, when Stalinist terror was at its height, Soviet authorities tried to elevate public morale by instituting a series of cultural festivals. This was an easy task in Armenia and Georgia, but in Soviet Azarbaijan the effort fell on deaf ears. The local dictator, Mir Jafar Bāqerov, to carry out Stalin's wishes hunted and hunted for a stratagem and found Nezāmi, whose birthplace had been renamed Kirovabad. It was then decided that Azarbaijan and Soviet scholars would reracinate Nezāmi a Turk and retroactively make him an Azarbaijani. Several scholars, among them Bertels, recanted their previous ideas about Nezāmi. The April third, 1939 issue of *Pravda* stated: "Comrade Stalin spoke during an interview with writers conferring on the Azarbaijani poet Nezāmi and recited excerpts from his poetry so as to refute the spurious idea that the great poet ought to be considered part of the literature of Iran just because a *great part* (author's italics) of his poetry was written in Persian." Thus did Nezāmi become an Azarbaijani poet. At a commemoration of the poet's birth in 1947, soviet speakers and scholars, citing Stalin's news conference, called him Azarbaijani and scholars stated that that "small part" of his poetry written in Turkish has yet to be found. Agajanian in his article also records other lies manufactured by Soviet scholars and reports other such matters published recently in Armenian newspapers.

After many years the author has finally lifted the veil of secrecy that surrounded Stalin's attempt to attribute the poetry of Nezāmi and other Persian poets, and even the *Avestā* to the false entity Soviet Azarbaijan.

who went without veils; and 5) his tale of the inhabitants of the city of the Goods who just believe in God, but had no prophets or revealed religion and lived according to a social contract. Neẓāmi tells these tales in all of their anti-Islamic detail and then freely moves around them without condemning their heroes.

Tazkerat al-awliyā' and Modernity*

Abbas Milani

Tazkerat al-Awliyā' is, no doubt, one of the most important and influential texts of Sufism in Persian. 'Attār wrote it around the turn of the twelfth century, at a particularly significant historic juncture. Modernity was on the rise in the West while social decline had begun in Iran. Precisely at the time when Thomist philosophy was preparing the ground for the advent of Modernity in the West, *Tazkerat al-Awliyā'*, in many ways Augustinian in its morphology, heralded the rise of Sufism in Iran. It is no longer sufficient to simply blame external factors (like Arabic, Mongol or colonial invasions) for Iran's socio-historic demise. In any project of cultural self-introspection, Sufism would be a central focus of attention and *Tazkerat al-Awliyā'*, a cardinal text.

The poetics of *Tazkerat al-Awliyā'*'s aphoristic prose betrays a peculiar epistemology, wherein the worth and veracity of a proposition lies in its point of origin rather than in its truth content. It fosters a private, ineffable conception of truth, berating rational quest and philosophic wonder, and celebrating instead docile inward contemplation.

Its ascetism is "otherworldly," advocating a cult of poverty. It eschews any political involvement, thus contributing to the poverty of political thought in Iran. Solitude is its only solace, and the community of common man and social institutions like family are a menace to its quest for salvation. Individualism is its other nemesis.

At the same time, *Tazkerat al-Awliyā'* advocates a refreshing kind of social and political tolerance. Nevertheless, the text is embarrassingly replete with antisemitic and misogynist anecdotes and aphorisms.

* Abstract prepared by the author.

Abstract of Persian Articles

Nezāmi's Liberal-mindedness

Jalal Matini

The author begins with this way: "Adherents of various faiths, including the Semitic traditions of Judaism, Christianity, and Islam and their various branches, are never prepared to accept the validity of other faiths, and for this reason see the Promised Land as their own private domain." To prove his contention, Matini refers to the many wars of religion in the world and adds that it has not just been rulers who sent their subjects to slaughter to advance their own political ends, but in the majority of cases the clergy have also played a fundamental role in these adventures. He then writes that animosity based on religious intolerance also appears in Persian literature; poets and other writers, especially in the 11th and 12th centuries, influenced by the prevailing intellectual climate championed one faith over another. He cites examples from the works of Farrokhi Sistāni, Nāser Khosrow, Zahir Fāryābi, Khāqāni, Khvājeh Nezām al-molk, etc. Matini then begins his main topic: namely that, though he was a believing Muslim himself, the poet Nezāmi unlike his contemporaries seems to have shied away from engaging in baiting other believers. He supports his theme with five instances from the poet's works. 1) Nezāmi's opinion of the Zoroastrian Hormoz; 2) Nezāmi's asking for forgiveness for Shirin, who was an Armenian princess and whose behavior in no way conformed to Islamic Principles; 3 & 4) his story of a woman called Nushābeh and in the story of the women of Qipchāq

elementary literary feature: the intentional repetition of a given word or phrase. In vol. XXIII, for instance, a rebel against, Abd al-Malik is translated as declaring, "O people, I have disavowed Abu Dhibbān. Just as I divest myself of my shirt;" although the English is idiomatic, the Arabic play on two meanings of the verb *khala'a* is lost. Of course, the discontinuity in this respect between different volumes of the translation is complete. Thus, Tabari's various formulae for the transmission of his reports are rendered differently by each translator, transforming a stylistically binding element into a factor of discontinuity. The same problem occurs when a given literary topos appears in more than one volume. However, such problems are inevitable in a project of this kind; these translations afford a useful starting point for readers of Arabic coming to terms with the original text, and access to a vital and fascinating source for those who do not read Arabic.

University of Chicago

fields.

Given the multi-dimensional nature of the text and the diversity of the audience to which it will appeal, the translators of the various volumes have faced difficult choices. With respect to the audiences they implicitly address, the authors of the three volumes discussed here have made strikingly different choices; among them, they have covered all of the most obvious possibilities. Michael Fishbein's translation of vol. XXI is most obviously intended to attract and aid nonspecialist readers. His footnotes briefly but helpfully identify even the most well-known historical figures; Arabic terms, even those as common as "qibla," are both defined in the footnotes and listed in the index. In contrast, Martin Hinds' translation of vol. XXIII seems to be directed primarily at students of Islamic history; it functions largely as a new edition of the text which will be useful to readers of Arabic grappling with problematic passages. A large proportion — perhaps the majority — of his footnotes deal with textual problems (providing the Arabic original of an English rendering, noting divergent wordings from other manuscripts of Ṭabari or from parallel passages in other histories, supplying lexicographical information, or suggesting cases of scribal error). In terms of the level of knowledge assumed on the part of the reader, Hugh Kennedy's translation occupies the middle ground.

The range of assumptions about the reader's prior knowledge and access to specialized reference books is illustrated by comparing the information supplied by the three authors for the same key word. In the case of the place-name "al-Madā'in," for instance, Fishbein's footnote translates the name into English, identifies it, locates it, and refers the reader to the *Encyclopaedia of Islam*; Kennedy identifies and locates it and refers the reader to Yāqut and Le Strange; and Hinds supplies no footnote at all.

The three translators are also very diverse in terms of their subject interests. While Fishbein is clearly interested in the composite makeup of the text and the history of its individual parts, Kennedy focuses more on its narrative aspect. Thus, while Fishbein routinely footnotes the names of transmitters and narrators, Kennedy concentrates almost exclusively on the identity and biographies of the actors in the drama. Hinds is especially strong on philological information.

Aside from their annotations, these translations are all much more successful at reproducing Ṭabari's work as narrative history than at reproducing it as a literary and cultural text. The deemphasis of the latter aspect of the text can be seen in the example of one very

Here too the translator has presented an accurate and surprisingly straightforward translation of al-Ṭabari's text. The volume contains several important "correspondences" between the main players. Questions of authenticity aside, Carole Hillenbrand has worked out many of the difficulties in these passages, which are often overflowing with rhetorical bombast. Two appendices to the volume actually discuss in detail two of the most important of these exchanges. The result is a fast-paced piece of Islamic history rendered in accurate, readable English. The footnotes, while imprecise in some geographical details, are a great source of biographical information. Finally, although the reproduction of Louis Massignon's "map" of al-Kufa presents some problems, the translator should be praised for including maps in her translation, which are all too absent from other volumes of the series. Both of these volumes share in the overall quality of the companion volumes published before them, and the appearance of further members of this series is eagerly awaited.

University of Chicago

al-Ṭabari, Abu Ja'far Muḥammad b. Jarir,

The History of al-Ṭabari

vol. XXI: *The Victory of the Marwānids*, trans. by Michael Fishbein;

vol. XXIX: *The Zenith of the Marwānid House*, trans. by Martin Hinds.

Bibliotheca Persica, edited by Ehsan Yar-shater. Albany: State University of New York, Press

Reviewed by Marion Katz

By virtue of its relatively early date, its magnitude, and the meticulousness of its methodology, the *Ṭarikh al-rusul wa'l-mulūk* of Abu Ja'far al-Ṭabari is the central monument of early Islamic historiography. An indispensable source for the reconstruction of the narrative history of the period it covers, it is also a resource for the study of Arabic styles and of Islamic ideologies. Always a staple for specialists and students in the field of Islamic history, it will now be accessible to the English-speaking layman and to researchers in other

However, after the revolt of al-Husayn is dealt with, al-Ṭabari continues on to that of Ibn al-Zubayr, with a few details about provincial governors provided along the way. The volume ends with Yazid's death in Syria while Ibn al-Zubayr is under siege in Mecca, the Ka'ba in flames.

The contribution of the translator to this volume is praiseworthy throughout. I. K. A. Howard has provided a skillful rendition of the Arabic text into English, matching Arabic idioms with English equivalents with pleasing results ("pull up your socks," for the Arabic "tuck in your trousers," p. 210, comes to mind). The plentiful but brief notes are welcome, but the translator's main contribution is a fine foreward discussing the sources for al-Ṭabari's narrative, with some informed thoughts on the historiography of the martyrdom of al-Husayn.

The second, volume XXVI, covers the years 121-127/738-745. It begins late in the reign of the Umayyad caliph Hishām (r. 105-125/724-743), and in this reign concentrates above all on the unsuccessful revolt of Zayd b. 'Ali, grandson of al-Husayn. Like his grandfather, Zayd's importance to later generations greatly overshadows his importance during his own time, as eponymous founder of Zaydi Shi'ism.

Aside from some accounts of military matters in Transoxiana and some biographical anecdotes on Hishām, the rest of this volume concentrates once again on the subject of *fitna*. In this case, the time of trial begins with popular animosity to the impious behavior of al-Walid II, the infamous "playboy caliph." His cousin Yazid III finally marches in open rebellion, and the process of the disintegration of Umayyad authority begins. Yazid III's brother Ibrāhim succeeds him shortly thereafter, and is almost immediately overthrown by Marwān II, the last Umayyad caliph.

Throughout this rapid change in rulers, the strains in the late Umayyad state and society at large are apparent. Indeed, the value of this volume is greatest as a chronicle of the storm and stress preceding the 'Abbasid revolution. al-Ṭabari faithfully records the tribal discord, the social unrest, and the religious sectarianism that prevails. Significantly, Khurāsān and the eastern provinces loom large in this volume. It is there that Zayd's son flees, that the Hāshimiyya find supporters, and that opposition mounts against Naṣr b. Sayyār, the Umayyad governor. By the time Marwān II seized power in Syria, he was too late to stem the tide of opposition that would soon mean the end of the Umayyad Caliphate.

al-Ṭabari, Abu Ja'far Muḥammad b. Jarir,

The History of al-Ṭabari

vol. XIX, *The Caliphate of Yazid b. Mu'āwiyah*. Trans. by I.K.A. Howard.

Vol. XXVI, *The Waning of the Umayyad Caliphate*. Trans. by Carole Hillenbrand.

Bibliotheca Persica, edited by Ehsan Yar-shater. Albany: State University of New York Press.

Reviewed by Paul M. Cobb

Of the narrative sources relating to early Islamic history, few loom so large in our understanding of the period as the great Arabic chronicle by al-Ṭabari (d. 310/923), the *Tā'riḫ al-rusul Wa'l-mulūk*. The ongoing SUNY project of an annotated English translation of al-Ṭabari's chronicle has made this important source available to both specialists and non-specialists. Previous volumes have provided both coherent English renditions of this often difficult text, as well as insights to specific historical problems. The two volumes under review here are no exception.

The first, volume XIX, although entitled *The Caliphate of Yazid b. Mu'āwiyah*, in fact has less to do with the reign of this second Umayyad caliph (r. 60-64/680-683) than with the response of the early Muslim Community to his accession. As son of his predecessor, Mu'āwiya b. Abi Sufyān, Yazid has the dubious honor in Islamic history of being the first to initiate the Umayyad dynastic succession. The scandal that followed Yazid's accession divided the Community, and al-Ṭabari concentrates on the two foci of opposition to Yazid; al-Husayn b. 'Ali b. Abi Ṭalib and 'Abd Allah b. al-Zubayr. This opposition was a time of trial for the early Community, and is known as the *fitna* of Ibn al-Zubayr, or, to modern historians, the Second Civil War.

The concept of *fitna*/trial is an important one for al-Ṭabari, who liked to see the history of the early Community as one great epic of the Community in all its rises and falls. This is especially apparent in the case of the revolt of al-Husayn, to which most of this volume (pp. 16-183) is devoted. Given the importance of al-Husayn's revolt and his fate at Karbalā' on subsequent Islamic history, this is understandable. The rest of the history of Yazid's reign, even the revolt of Ibn al-Zubayr, is somewhat overshadowed by these momentous events.

together in this order. In this way the progression through which Suhrawardi himself moved in acquiring, first, a mastery of peripatetic method and then, second, a route beyond it becomes clear. Suhrawardi's rejection of Aristotle and revival of Platonism did not occur until he faced squarely the confining limitations in the demonstrative formalism of the former. It is Ziāi's thesis that the philosophy of illumination will not make sense without understanding the fundamental alterations upon which Suhrawardi insisted in the most basic principles of logic. The answer, according to Ziāi, largely centers on Suhrawardi's concept of definition, in which he found Aristotle wanting and incomplete.

Restive and impatient with the confining restrictions imposed by peripatetic categories and the concomitant constraints in epistemological possibilities, Suhrawardi began to explore what in his mind was a theory of definition with true validity. Rather than positing a genus and specific differentiae, he argued that definition—what Ziāi labels a type of complete essentialist definition—must combine *all* attributes of a thing. But what is this collectivity and how is it obtained? These are the questions which led, not only to an illuminationist theory of definition, but to an illuminationist philosophy. Knowing is no longer a formal but a personal matter; the thing defined is now known because the knowing self has personal experience of it and comprehends it as a "present thing" within an illuminationist relationship (*al-idafa al-ishrāqiyya*: p. 150).

Professor Ziāi's own writing is highly technical and builds cautiously through what might seem tedious steps until finally reaching Suhrawardi's illuminationist goal. His subject, however, requires this kind of ground work. To ignore Suhrawardi's peripatetic background is to miss his greatest achievement because, as Ziāi proves, that achievement lies as much in his criticism of Aristotle as in his own inventions. True, the philosophy of illumination was supposed to be a revival of Plato and the older Greek and Iranian Sages, but its real meaning as philosophy depends intimately on Ibn Sinā, from whom it departs only by enlarging the scope of knowledge itself.

Chicago

Book Reviews

Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq by Ḥossein Ziāi. Brown Judaic Studies, no. 97, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1990. xi, 223 pp.

Reviewed by Paul E. Walker

Shihāb al-Din Suhrawardī, a towering intellect of remarkable brilliance and complexity, is one of the most difficult writers in the galaxy of major Islamic philosophers. Executed in 587/1191 in Aleppo after a short troubled life of only some thirty-six years, Suhrawardī has often been recognized as a pivotal figure in the revolt by later Islamic thinkers against the domination of the Aristotelians led by Ibn Sinā. That he also infused his philosophical creativity with the language and symbols of ancient Iranian religion is generally well known. But the scholars who previously could penetrate the unusual style of Suhrawardī in order to reach a proper understanding of what he actually said and equally importantly who could analyze coherently his real contributions have been few. Professor Ḥossein Ziāi of UCLA certainly joins that small but select group with this new study of Suhrawardī.

Part of the problem and the challenge posed by Suhrawardī grows out of the nature of his four primary treatises. Ziāi shows that all four—the *Intimations* (*al-Talwihāt*), the *Apposites* (*al-Muḡawamāt*), the *Paths and Havens* (*al-Mashāri wa'l-Muṭarahāt*) and the *Philosophy of Illumination* (*Hikmat al-Ishrāq*) should be read

the modern theory of "the continental drift" Biruni had speculated on such a possibility.

These are the major articles of this issue of *Iranshenasi* which have all been summarized and translated into English. We also have an exhaustive essay by Iraj Afshar, the doyen of Persian manuscripts scholars around the world, in which has given a full description of the condition of Persian, Arabic and Turkish manuscripts in Iran. The "Notes" of Ehsan Yarshater, which is a regular feature of the journal, consists of short commentaries on four different issues. Mahvash Shahegh's essay is a review of the central character in Vita Sackville-West's *Passenger to Tehran*. We have selected a short but significant essay of the late Mojtaba Minovi on liberal-mindedness and tolerance for the section of "Selections" in this issue. This essay matches in content and argument with Jalal Matini's similar reflections on Nezami. The full review of four books and short reviews of twelve others are also included in this issue of the journal. On the occasion of the anniversary of Malek al-Sho'ara' Bahar's death a number of his poems unpublished in his *Divan* and a sample of his handwriting conclude the Persian section. In the English section we have three book reviews. Paul E. Walker has reviewed Hossein Ziai's *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*; Paul M. Cobb has reviewed volumes 19 and 26 of *The History of al-Tabari*; and finally Marion Katz has reviewed volumes 23 and 29 of the same text.

We are grateful to all our contributors for allowing us to share the fruits of their years of scholarship. All translations, unless otherwise stated, are as usual by Paul Sprachman.

Hamid Dabashi

A Note on this Issue

Leading our articles in this issue of *Iranshenasi* is an examination of Nezami's liberal-mindedness in addressing otherwise dogmatic issues central to his social and cultural environment. In the history of what would be considered Persian and Islamic dogmatics, the dual imperatives of Nezami's poetic narrative, it is crucial to read matters of doctrinal belief in light of these often neglected tolerance of opposing attitudes and convictions. Various examples that Matini has collected from different places in Nezami's poems provide ample opportunity to reflect on the plausibility of his argument. In what follows, Abbas Milani has examined 'Attar's *Tazkerat al-Awlia*' in critical comparison to what he calls "Modernity." Serge Agajanian's essay is a reflection on certain political forces in the former Soviet Union that led to the designation of Nezami as an "Azarbaijani poet." What follows is the third and final section of Mohammad Mohammadi Malayeri's examination of the Sassanian court in Islamic historical sources. The Previous two parts of this article were published in earlier issues of *Iranshenasi*, Hamid Hamid's article traces the historical transformation of a logical category in Aristotle, "that which is first in theory is last in practice," into an ontological category in the Shaykhi school, "that which is first in being is last in manifestation." Amir Houshang Keshavarz Sadr's essay is an examination of Sadr al-Din 'Ayni's *Memoirs* which was edited by Ali Akbar Saidi Sirjani. Materials found in this *Memoirs* are particularly significant for the ethnographic data of Khorasan at the turn of the century. Keshavarz Sadr's review adds further insights into this very important text. We are particularly happy to publish in this issue of *Iranshenasi* an extremely informative essay by Ali O. Esfahani on the state of modern Persian literature in Afghanistan. Manuel Berberian examines some of Abu Rayhan Biruni's observations in *Tahdid Nahayat al-Amakin li-Tashih Masafat al-Masakin* with the modern theory of "the continental drift." Berberian contends that almost ten centuries before

Mohammad Moḥammadi Malāyeri	A View of the Sassanian Court in Islamic Historical Sources (3)	13
Ḥamid Ḥamid	The Development of a Term from Aristotelian Logic According to Shaykhi Epistemological Principles	13
Amir Houshang Keshāvarz Sadr	On <i>Sadr al-Din 'Aini's</i> <i>Memoirs</i>	14
Ali O. Esfahāni	On the Modern Literature of Afghanistan (1)	16
Manuel Berberian	Biruni Khvārazmi and the Theory of Continental Drift	17

Contents

Iranshenasi

Vol. IV, No.1, Spring 1992

Persian

Articles	1
Selections	174
Book Reviews	186
Short Reviews	207
News of Iranian Studies and Related Events	220
Communications	221

English

Book Reviews by:

Paul E. Walker	<i>Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq</i> by Ḥossein Ziāi	3
Paul M. Cobb	<i>The History of al-Ṭabari</i> vol.XIX and XXVI	5
Marion Katz	<i>The History of al-Ṭabari</i> vol.XXI and XXIX	7

Abstract of Persian Articles by:

Jalal Matini	Nezāmi's Liberal-mindedness	10
Abbas Milani	<i>Taẓkerat al-Awliyā'</i> and Modernity	11
Serge Agajanian	The Fiftieth Anniversary of a Cultural Falsification: On the Occasion of the 800th Anniversary of Nezāmi's Birth	12

1870

1870

1870

1870

1870

1870

1870

سپاسگزاری

از مشترکین گرامی مجله «ایران شناسی» که بهای اشتراک سال جاری را پرداخته‌اند.

یادآوری

به برخی از مشترکین گرامی سال سوم، به منظور پرداخت بهای اشتراک سال جاری مجله.

پیشنهاد:

اهداء مجله «ایران شناسی» به دوستان و آشنایان.

مجله ایران شناسی

بخش مشترکین

Iranshenasi

Editor :
Jalal Matini

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

Associate Editor :
(in charge of English section)
Hamid Dabashi
Columbia University

Book Review Editor :
H. Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahjoub
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto
Ehsan Yarshater,
Columbia University

Keyan Foundation is a non-profit, non-political organization dedicated to the preservation and flourishing of the traditional Iranian culture in modern time. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

All contributions and correspondence should be addressed to:

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

Telephone: (301)907-6787

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

Annual subscription rates (4 issues) are \$ 35.00 for individuals,
\$ 24.00 for students, and \$ 65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$ 6.80 for surface mail.
For air mail add \$ 13.00 for Canada, \$26.50 for Europe,
and \$ 33.50 for Asia, Africa, and Australia.

Requests for permission to reprint more than short
quotations should be addressed to the Editor.



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

Book Reviews by:

Paul M. Cobb
Marion Katz
Paul E. Walker

Abstract of Persian Articles by:

Serge Āgājāniān
Manuel Berberīān
Ali O. Esfahāni
Hamid Hamid
Amir Houshang Keshāvarz Sadr
Jalāl Matini
Abbās Milāni
Moḥammad Moḥammadi Malāyeri