



مجله

# ایران‌شناسی

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

با آثاری از:

صدرالدین الهی	محمد استعلامی
حمید حمید	محمود امیدسالار
حمید دباشی	جلال خالقی مطلق
مهوش شاهق حریری	جلیل دوستخواه
عزت السادات گوشه‌گیر	منوچهر کاشف
جلال متینی	حشمت مؤید
عباس میلانی	محمد جعفر محجوب
حورا یاوری	احسان یارشاطر

مجله

# ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران

و زبان و ادبیات فارسی

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب:

زیر نظر: حشمت مؤید

هیأت مشاوران

پیتر چلکوفسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

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 «ممافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، 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 «ببج»، آرلینگتن، ویرجینیا

## فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۷۳

بخش فارسی

### مقاله

- |     |  |                 |
|-----|--|-----------------|
| ۱   | «سفرنامه» شام                                | حشمت مؤید       |
|     | یادداشت ۱۹: ۶۷ - آثار زبان فارسی، ۶۸ - ماجرا | احسان یارشاطر   |
| ۱۸  | بر سر فلسفه                                  |                 |
|     | چند یادداشت دیگر بر مقاله                    | جلال خالقی مطلق |
| ۲۸  | «ایران در گذشت روزگاران»                     |                 |
| ۴۴  | نیاز به یک توضیح روشن‌تر                     | محمد استعلامی   |
| ۵۲  | مفهوم عدالت در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک    | محمود امیدسالار |
| ۶۷  | عدالت از نظر نظامی گنجوی                     | جلال متینی      |
|     | تأملی بر صناعت روایت در «گلستان»:            | حمید دباشی      |
| ۸۸  | ترتیب کتابت و تهذیب ابواب ...                |                 |
|     | تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه            | حمید حمید       |
| ۱۱۸ | در اندیشه ابوحامد محمد غزالی                 |                 |
| ۱۳۹ | معرفی دستنویسهای آثار عمید زاکانی (۱)        | محمد جعفر محبوب |
|     | پس از خواندن کتابی: «پنج آینه»               | صدرالدین الهی   |
| ۱۶۰ | سروده دکتر رعدی آذرخشی                       |                 |

### نقد و بررسی کتاب

- |     |                                     |             |
|-----|-------------------------------------|-------------|
|     | «مقاومت شکننده: دگرگونی اجتماعی     | عباس میلانی |
|     | در ایران از سال ۱۵۰۰ تا انقلاب»     |             |
| ۱۷۲ | (به زبان انگلیسی)، نوشته: جان فوران |             |
|     | «حجاب و کلام» (به زبان انگلیسی)،    | حورا یآوری  |
| ۱۷۶ | نوشته فرزانه میلانی                 |             |

- عزت السادات گوشه گیر «نمایشهای پرویز صیاد در غربت»  
 ۱۸۶ (به زبان انگلیسی)، ویراستار حمید دباشی
- مهوش شاهق حریری «ملکه‌های از یادرفته در اسلام»  
 ۱۹۳ (به زبان انگلیسی)، نوشته فاطمه مرنیسی

## ایران‌شناسی در غرب

- حشمت مؤید فروغ فرخزاد، «آن روزها» برگزیده اشعار فروغ فرخزاد  
 ۱۹۸ به انتخاب و ترجمه آلمانی از کورت شارف  
 «فهرست دستنویسهای فارسی در کتابخانه‌های  
 ایتالیا» (به زبان ایتالیایی)، تألیف آنجلو پیه مونته  
 ۲۰۰ «کتابخانه‌های ایران و ماوراءالنهر از آغاز اسلام تا پایان سده  
 پنجم» (به زبان انگلیسی)، نوشته شیلا بلر  
 ۲۰۳

## کلاسی در آثار فارسی

- ج ۲۰۰ ۱۵ کتاب  
 ۲۱۰

## کتابها

- جلیل دوستخواه، منوچهر کاشف  
 ۲۲۳
- نامه‌ها و اطنان نظر  
 یکی از پزشکان، یکی از هموطنان، حسن جعفری، دکتر هوشنگ صادقی‌نژاد،  
 ۲۲۸ حسن شایگان

## بخش انگلیسی

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

# مجله ایران‌شناسی

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

بهار ۱۳۷۳ (۱۹۹۴ م.)

سال ششم، شماره ۱

حشمت مؤید

## «سفرنامه» شام

گروه خاورشناسی دانشگاه شیکاگو و گروه تاریخ دانشگاه دمشق در پنج سال گذشته (۱۹۸۸-۱۹۹۳) برنامه‌ای برای مبادله استاد و پژوهشگر داشته‌اند. در چهارچوب این برنامه چند تن از استادان دانشگاه دمشق که رشته‌های تحقیق و تدریسشان در زمینه زبانها و تاریخ قدیم سوریه و بین‌النهرین است برای آشنایی با پژوهشهای استادان دانشگاه شیکاگو به امریکا آمده و هر یک چند هفته یا چند ماه این‌جا گذرانده‌اند. بیشتر کسانی که در این برنامه از شیکاگو به سوریه رفته‌اند یا باستان‌شناس‌اند و برای آنها سوریه، که هر وجب خاکش نهانگاه اسرار و آثار هزاران سال تاریخ است، از بهترین سرزمینهای پر جاذبه دانش باستان‌شناسی است، یا در تحقیقات جدید و قدیم جهان عرب

و اسلام کار می‌کنند که برای آنها نیز سوریه البته یکی از مهمترین کشورهاست. این بنده که تخصصی در هیچ یک از این رشته‌ها ندارم با دیدی دیگر و برنامه‌ای دیگر در بهار ۱۹۹۳ به سوریه سفر کردم و نزدیک به سه ماه در آن کشور گذراندم و حال که پس از مدتی دراز قلم به‌دست گرفته‌ام تا شمه‌ای از مشاهدات و تجارب خود را در آن روزهای خوش و پرعبرت بنگارم، بیش از هر خاطره‌ای یاد یاران دمشق در ذهنم می‌گذرد که چند تن از آنها از سوی پدران و مادران ریشه در اصفهان و کرمانشاه و یکی دو شهر دیگر ایران دارند، و نیز یاد همکاران بسیار نجیب و شریف و مهماندوست دانشگاه دمشق که ذره‌ای از شرایط لطف و محبت دریغ نوزیدند و من ابراز امتنان از کمک و عنایت بیدریغ ایشان را در آغاز این گزارش فریضة خود می‌شمرم. پیش از این که رهسپار سفر شوم و تا پیش از رسیدن به فرودگاه دمشق دچار نوعی نگرانی بودم و این دو بیتی منسوب به شیخ جام در خاطر می‌خلید که گفته است:

نه در مسجد گذارندم که رندی      نه در میخانه کاین خمار خام است  
 میان مسجد و میخانه راهی‌ست      غریب عاشقم آن ره کدام است

این نگرانی در همان نخستین لحظه ورود به سالن فرودگاه دمشق اگر کاملاً زایل نشد دست کم دیگر بر دل سنگینی نمی‌کرد. در اولین دست دوستی که برای اظهار خوش آمد دراز گشت، صمیمیت میزبان گرمی خود استاد محمد حرب فرزات، رئیس گروه تاریخ دانشگاه دمشق را احساس کردم، و از آن پس این احساس همه‌جا و در همه برخوردهای من با اهالی شام از هر گروه و طبقه که بودند تقویت شد.

باید اعتراف کنم که هرگز گمان نبرده بودم که روزی به سوریه خواهم رفت. در روزهای پیش از آغاز سفر می‌اندیشیدم که ما ایرانیان اکثراً اگر هرگز هوسی به سیر و سفر در نقطه‌ای از جهان عرب در دل پیرویم، احتمالاً سرزمین فراعنه را انتخاب می‌کنیم با آن اهرام کوه پیکر و ابوالهولهای غول‌آسا و تاریخ چند هزار ساله‌اش، و افسانه یوسف و زلیخایش که از طریق قرآن مجید در ادبیات ما بازتاب گسترده‌ای یافته است. شهر عظیم قاهره در ساحل نیل با موسیقی آشنای مصر و آوازهای ام‌کلثوم و محمد عبدالوهاب که چه بسیار لالایی خوابهای پر اندوه عشق و جوانی یک نسل از مردم ما بوده است، بیش از هر شهر دیگر عرب دل‌های ما را فریفته است. و در تاریخ معاصر ایران وصلت بدفرجام شاپور محمدرضا ولیعهد پهلوی با شاهدخت فوزیه که ۵۵ سال پیش طهران را چند روزی در هلهله جشن و نور و سرور فرو برد، و سپس خاطره هر دو پادشاه پهلوی که یکی جسدش و دیگری زنده و مرده‌اش در آن سرزمین امان یافتند، همه این یاد‌های تلخ

و شیرین جایگاه خاصی در دل و خیال ما برای مصر و مصریان به وجود آورده است. اما از سرزمین شام و شهرهای دمشق و حلب، اگر مورخ و باستان‌شناس نباشیم و دانش عمومی ما از مرز آموخته‌های دبیرستانی فراتر نرود، جز آن که «چنان قحط‌سالی شد اندر دمشق...» و دو سه حکایت و روایت دیگر بوستان و گلستان، چه می‌دانیم؟

\*\*\*

سرزمین شام هزاران سال گذرگاه تاریخ بوده و میان اقوام گوناگون که برای مقاصد نظامی و بازرگانی از هر سو بدان می‌تاخته‌اند دست به دست گشته است. از حدود پنج هزار سال پیش اقوام آموری و سپس فنیقی و آرامی بر این سرزمین حکومت رانده و هر یک سهمی چشمگیر در پیشرفت تمدن نوع بشر داشته‌اند. وضع جغرافیایی سوریه که میان مدیترانه و بین‌النهرین در باختر و خاور و آسیای صغیر در شمال و فلسطین و اردن در جنوب و جنوب شرقی واقع است، این قطعه خاک را همچون پلی در معبر ملت‌های مختلف ساخته است. مصریان و بابلیان و آشوریان و چندین بار ایرانیان نیز بر این کشور تاخته و هر کدام روزگاری آن را در تصرف داشته‌اند. تاریخ سیاست و فرهنگ و دین در شام با ورود جانشینان اسکندر و نفوذ تمدن یونان و سپس ظهور مسیحیت و گسترش امپراطوری روم همچنان در مسیر پرتلاطم خویش ادامه یافته است و هر چند پس از ظهور اسلام و استقرار خلافت عربی اموی سیمایی کاملاً دگرگون یافته است از تحولات شدید و انقلابات پی در پی در طی چندین قرن تا زمان استیلای عثمانیان در اوائل قرن شانزدهم میلادی برکنار نمانده است. و از آن پس نیز تا ۱۹۴۱ که از زیر بار قیمومت تحمیلی فرانسه رهایی یافت هرگز به آزادی واقعی و تأسیس ملیت مستقل خویش نائل نشده بوده است.

سرزمین شام در تاریخ اسلام نیز همواره آباد و برای بزرگان علم و ادب منزلگاهی شورانگیز بوده است. بسیاری از نام‌آوران ایران نیز که از سرآمدان فرهنگ مشترک اسلامی به‌شمار می‌روند به دمشق و حلب سفر کرده و ایامی یا سالهایی در آن دیار گذرانده‌اند. یکی از آنها شیخ اجل سعدی‌ست که از تجارب خود در شام چندین بار در گلستان و بوستان یاد کرده است. در همان سده هفتم هجری مولانا جلال‌الدین بلخی نخست همراه با پدر و بار دیگر سالها دیرتر به دستور برهان‌الدین محقق تنها به شام سفر کرده و در این نوبت دوم هفت سالی در مدارس حلب و دمشق سرگرم تکمیل معارف خویش بوده است، و باز دو بار دیگر به دنبال غیبت دوم و نهائی شمس تبریزی در جستجوی آن پیر آتشین‌دم به آن دیار سفر کرده است. پیش از این دو شاعر بزرگ، دو

حکیم متاله جلیل‌القدر امام محمد غزالی و پیشوای اشراقیان شیخ شهاب‌الدین سهروردی هر کدام روزگاری در دمشق و حلب زیسته‌اند. یکی اقلأً دو سال در مناره مسجد اموی دمشق منزوی بوده و شاهکار خود احیاء علوم‌الدین را در همین شهر آغاز کرده و قسمت‌هایی از آن را نوشته است، و دومی به تلقین حاسدان بدانندیش و به فرمان صلاح‌الدین ایوبی در سن سی و شش سالگی در حلب به قتل رسیده است.<sup>۱</sup> مولانا رومی قرن‌های دراز نفوذ معنوی و پیروانی در سوریه داشته است خاصه در زمان استیلای دولت عثمانی که سلاطین و امراء و علما و شعرای ترک‌زبان ارادت‌ی عاشقانه به آن سرخیل عارفان داشته‌اند. عمارت مولوی‌خانه دمشق مقابل ایستگاه راه‌آهن حجاز امروز به کلی از رونق و اعتبار افتاده و کمابیش حکم مسجدی کوچک را یافته است و در میان معدود پیروان زنده مولانا نیز دیگر شور و جنبشی باقی نمانده است.<sup>۲</sup> مرشد مولویه دمشق پیرمردی ست شصت هفتاد ساله از نسل آخرین خلیفه این طایفه که در کنار دیوار مولوی‌خانه بساط خرده‌فروشی محقری دارد و معتقد است که دیگر امیدی به تجدید شور و زندگی در گروه مولویان نمانده است. در مولوی‌خانه حلب که آن نیز اکنون مسجد کوچک گمنامی واقع در کنار یکی از شلوغ‌ترین خیابانهای شهر و نزدیک به هتل معروف سیاحان (فندق السیاحین) بیش نیست، در یک طرف حیاط ده - پانزده مقبره هست و دور این محوطه را محجر بسته‌اند. در این قبور ظاهراً خلفا و مشاهیر فرقه مولویه خفته‌اند. بالای هر قبری یک استوانه سنگی بلند و بر رأس هر ستون تاجی از سنگ به شکل تاج درویشان مولوی نهاده‌اند. برخلاف دمشق، در حلب احدی را نیافتم که درباره مولوی‌خانه آن شهر چیزی بداند و مایل به گفتگویی باشد. اکنون آخرین یادها و بستگیها و سنتهای مولویان در برابر دانشهای جدید و شیفتگی مردم به زندگی امروزی رو به خاموشی می‌رود.

### گور سهروردی

در سوریه بسیار نادرند کسانی که چیزی راجع به مولانا و سعدی و حتی آن دو تن دیگر که اهم آثارشان به عربی‌ست و از اجل تألیفات دینی و فلسفی در تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود، بدانند. اعراب خود را بی‌نیاز از آموختن فارسی می‌پندارند و معمولاً جریانهای فرهنگی باقی مسلمانان جهان را فرعی و ناچیز انگاشته و زبان خود را مصداق «آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری» دانسته‌اند. در حلب که بودم همه‌جا به دنبال گور سهروردی می‌گشتم و با نهایت شگفتی می‌دیدم که از هر کس سراغ می‌گیرم نام



سهروردی را نشنیده و از محل قبر او بیخبر است. مقاله استاد محمد جعفر مشکور<sup>۳</sup> را که بیانگر همین احساس بنده است و مشخصات و نشانی گور آن فیلسوف اشراقی را به دست می‌دهد، هنوز ندیده بودم. تا آن که روزی در گردش بازارها و محلات شهر به میدانی پر جمعیت معروف به باب الفَرَج رسیدم، و چون راهی دراز آمده بودم از مردی دکاندار راه بازگشت خود به هتل را پرسان شدم. مردی مهربان بود و مرا به صحبت گرفت و قهوه آورد و ساعتی از هر دری سخن گفتیم. سرانجام مطلوب خود را با او در میان گذاشتم. فوراً دکان خود را به همسایه سپرد و با من به راه افتاد و در صد قدمی دکان، سر کوچه بُوَابَةُ الْقَصَبِ که به میدان باب الفَرَج باز می‌شود عمارت کهنه و محقر دوطبقه‌ای رانسان داد که طبقه پایین آن یعنی هم‌سطح خیابان مسجدی فقیرانه است و بقایای جسد سهروردی در صندوقی چوبین که آن را با پارچه‌ای سبزرنگ پوشانده‌اند در گوشه‌ای از اطاق مجاور شبستان همین مسجد بر جای مانده است. استاد دکتر مشکور نوشته‌اند که جسد سهروردی در زیر این صندوق به خاک سپرده شده است و شاید اطلاع ایشان درست باشد. متولی مسجد که چون دیرگاه بود شتابی داشت که در را ببندد و برود، می‌گفت که جسد را مدتی پس از قتل به این مسجد آورده‌اند. کیفیت کشتن شیخ و محل آن نیز که آیا در قلعه الحلب بوده است یا جایی دیگر، دقیقاً روشن نیست. در ۱۳۲۸ هجری قمری (۱۹۱۰ میلادی) اداره معارف حلب عمارت را در تصرف خود گرفته و از وجوه اوقاف آن را تعمیر کرده است. بالای صندوق بر روی دیوار لوحه‌ای با توضیح کوتاه زیر دیده می‌شود:

#### الفاتحه

هذا ضريحُ العارفِ برِّهٖ ابوالفتوح شهاب‌الدین

یحیی بن حبش السهروردی المتوفی سنة ۵۷۸ هـ. ۱۱۹۱ م مقولاً.

وُلِدَ فی مدینة سهرورد فی ایران. ثمَّ رحل الی اصفهان ثمَّ الی دیار بکر ثمَّ زار دمشق ثمَّ حلب و استقرَ فیها. کان اوحداً اهل زمانه... و جمع بین التجربتین الروحیة والفلسفیة و يعتبر امام الحکمة الاشراقیة نَبَغَ فی صفوف الادب و المناجاة الالهیة رحمۃ الله. تَرَجَمَهُ شیخنا الطَّبَّاحُ فی اعلامِهِ ج ۴، ص ۲۹۲-۳۰۴ ترجمهٔ واسعةٔ حیاتهِ، سیرتِهِ، و قتلهِ و کلامهِ و شعرهِ.

لوحه‌ای که آقای دکتر مشکور دیده و متن آن را در مقاله سابق‌الذکر خویش آورده‌اند مفصلتر است و وضع کنونی بنا و اجارهٔ طبقه بالای آن به ادارهٔ برق حلب و قول ابن خلکان که وی را — سهروردی را — در حلب کشته‌اند در آن قید گردیده است. آن

لوحة را ظاهراً در سالهای اخیر برداشته و لوحة کوتاه بالا را به جای آن نصب کرده‌اند.

### دمشق

شهر چندین هزار ساله دمشق از سوی مغرب گسترده بر دامنه‌های کوه قاسیون است و در طول تاریخ به‌ویژه در عصر جدید رو به دشتهای مشرق کوه آورده و بر بخش پهناوری از «غوطة» معروف یعنی باغستانها و کشتزارهای سخت حاصلخیز و زیبای اطراف خویش پنجه افکنده است. در نشیب و فراز تپه‌های شهر که هزاران خانه‌های مسکونی را در همان پیچ و خم تنگ معبرهای قدیم محفوظ داشته است، آثار تاریخی بسیار به‌خصوص از قرون اسلامی بر جای مانده است. ظاهراً کمتر شهری یا شاید هیچ شهری از دنیای قدیم با این همه آثار و یادگارهای سده‌ها بلکه هزاره‌های متوالی در جهان وجود داشته باشد، «کمتر» را به قید احتیاط می‌نویسم چون با شهرهای استانبول و قاهره و رم و آتن و شهرهای قدیم چین و هندوستان چنین آشنایی ندارم.

عروس شهر دمشق مسجد عظیم اموی است که با سه مناره بلند و زیبای خود از قلب شهر سر برکشیده است و با خیل زائران و نمازگزاران که در صحن وسیع و گوشه و کنارهای تماشایی آن در آمد و شدند همچون سندی گویا و پر وقار اعتبار تاریخی این شهر را تثبیت کرده است. جامع اموی در اصل معبد رومیان پیش از مسیح و سپس کلیسای مسیحیان بوده است و امروز هم به رغم تصرفات بنیادین امویان که آن را مبدل به مسجد کردند و تغییرها و تعمیرها و آتش سوزیهای ویرانگر متعدد، هنوز آثار قرون و اعصار پیش از اسلام از نقوش موزاییک و ستونها و سرستونها و دیوارهای ضخیم و قوسها که همگی یادگار دوره تسلط روم قدیم و مسیحیت است در همه جوانب آن نمایان است و خبرگان هنر و تاریخ، این آثار را با احساس غرور و افتخار به مسلمانان نشان می‌دهند. از جمله زیارتگاههای این جامع عظیم غرفه‌ای است در زاویه شمال شرقی مسجد که بر طبق روایات سر بریده حضرت سیدالشهدا در ضریح آن نگاهداری می‌شود. این روایت خواه صحیح باشد و خواه سقیم، حجرة مزبور فضایی مقدس است و زائران شیعی و غیر شیعی در تمام مدت روز به زیارت و ادای احترام به آن حجره در رفت و آمدند. مسجد اموی نه فقط پیوسته همچون قلبی در پیکر آدمی، خون ایمان و تعلق مذهبی به تمام اندامهای این شهر رسانده است، بلکه قرن‌ها مرکز دایرة فرهنگ و هنر و معماری و حکومت و سیاست و محصور در میان بازارهای صنایع دستی و غوغای کاروانان و مسافران و مشتریان نیز بوده است. گرداگرد مسجد اموی را کوچه‌های باریک کهنه و عمارات

تاریخی و مدرسه‌های مشهور و سوق معروف حمیدیه، با راسته‌های فراوان و هزاران حجره لبریز از کالاهای هم اصیل و هم مزبور و قهوه‌خانه‌های بزرگ که بعضی تمام روز سرشار از جمعیت نردبازان است، فراگرفته است. از جمله بناهای دیدنی یکی آرامگاه صلاح‌الدین ایوبی در پشت دیوار جامع امویست و دیگر مدرسه‌های ظاهریه و عادلیه در دو سوی کوچه‌ای باریک در طرف شمال مسجد و مدرسه نوره اندکی دورتر در طرف جنوب که قبر نورالدین پسر عمادالدین اتابک زنگی نیز در آن به‌جا مانده است. این مدرسه‌های تاریخی و چندین عمارت دیگر، از جمله «مارستان نوری» (= بیمارستان نوری) که امروز موزه تاریخ پزشکیست و در ۵۴۹ هجری (۱۱۵۴ میلادی) ساختمان آن آغاز شده، و حمام نورالدین که با دقت و زیبایی تعمیر گشته است، و کاروانسراهای متعدد دوره عثمانی که از همه معروفترشان خان‌سلیمان پاشا و خان گمرک و خان اسعدپاشاست، و چندین دروازه قدیم و البته تعداد بیشتری مساجد بسیار کهن از سده‌های آغازین اسلام همگی در محله‌های اطراف جامع اموی و دالانهای سوق حمیدیه موجود است و مجموع این ناحیه قدیم شهر را مبدل به موزه‌ای تاریخی ولی زنده و پرغوغا کرده است. یکی از عمارات دیدنی بسیار نزدیک به جامع اموی قصر حاکم عثمانی شام اسعدپاشا العظم می‌باشد که در حدود ۱۷۵۰ ساخته شده است. شناسندگان اروپایی نوشته‌اند که این قصر کاملترین و زیباترین ساختمان مسکونی شرقیست که تاکنون از دستبرد مهاجمان و اشغالگران و کلنگ نوسازان شهر و تبدیل و تخریب مصون مانده است. این قصر زیبا امروز موزه زندگی اعیانی دمشق در قرن هجدهم است. غرفه‌های بخش بیرونی آن در سه طرف حیاط بسیار وسیع و زیبایی ساخته شده که هر کدام کمابیش با همان حالت قدیم محفوظ مانده است، از جمله غرفه نمایش خیمه‌شب‌بازی، غرفه پذیرایی اعیان، غرفه دیدار با نمایندگان سیاسی، غرفه موسیقی و طرب و غیره و غیره است. در همین کوچه‌های پیچ در پیچ و در دالانهای بازار، حمامهای عمومی کامل‌عیار شرقی هست با همان سردخانه و حوض وسط و سکوه‌های گرداگرد آن و کیسه‌کشانی که لنگ بسته و در انتظار مشتری نشسته‌اند، و بساط قلیان و چای و قهوه و شربت و جمیع تشریفات قدیم دیگر که در شهرهای ایران کمتر اثری از آن، لااقل با چنین زیبایی و وسعت و پاکیزگی، باقی مانده یا شاید چیزی نمانده است. دیگر از بناهای دیدنی مرکز دمشق آرامگاه رقیه دختر حضرت سیدالشهداست؛ که یکی از دو زیارتگاه شیعیان در آن شهر است. تجدید و تزیین آرامگاه با کاشیهای خوشرنگ ایرانی و آیینه‌کاریها و نوسازی گنبد و مناره تمام بیانگر همتیست که ملت و شاید

حکومت ایران در سالهای پس از انقلاب نشان داده و با بذل مال فراوان بارگاهی مجلل به سبک مزارات شیعی ایران و عراق به وجود آورده‌اند. بنای بسیار پرشکوه دیگری که مانند آرامگاه رقیه نمودار هنر ایرانی‌ست آرامگاه زینب دختر حضرت امیرالمؤمنین و خواهر حضرت سیدالشهداست واقع در شهرکی موسوم به سیدی زینب (سیدی بر وزن سینی بدون تشدید) در ده کیلومتری جنوب شرقی دمشق. در این بنا نه فقط جمال خیره‌کننده کاشیهای گنبد و گلدسته‌ها و رواقها و کتابه‌های گرداگرد صحن و لوحه‌های مرمر آراسته به زیباترین خطوط فارسی و عربی و تلالؤ آینه‌ها و چلچراغها و ضریح سیمین و در و پیکرهای بسیار ظریف و هنگفت آن نمودار هنر ایرانی و متفاوت با ائینه مذهبی عربی‌ست، سبک معماری آن هم فرقی چشمگیر با مقابر و مساجد بومی سوریه دارد که بیش از هر چیز در تفاوت ضریح و گلدسته‌های بسیار رفیع پرشکوه آن مشاهده می‌شود، نیز در رنگارنگی خیره‌کننده کاشیها که ویژه بناهای مذهبی ایرانی‌ست. هر دو آرامگاه در این ایام پر از زائران ایرانی‌ست. مسافرانی که از گردش بازار و خرید خسته شده‌اند و جایی خنک و آرام برای ساعتی استراحت نمی‌یابند، غالباً به آرامگاه رقیه رفته در گوشه‌ای از محوطه وسیع اطراف ضریح که سرتاسر باقالیهای لاک‌رنگ ایرانی مفروش شده است به خواب می‌روند. ولی آرامگاه سیدی زینب پر از جنب و جوش و هیجان است و با خواب و آرامش نمی‌سازد. در یک سوی فضای زیر گنبد گروهی قاریان قرآن نشسته‌اند و به آواز بلند به تلاوت کتاب‌الله مشغول‌اند. گرداگرد ضریح در حلقه‌ای وسیع زائران شیعی که فقط معدودی از آنها غیر ایرانی هستند، گرم نوحه و نذبندند. در میان این گروه بیمارانی دیده می‌شوند که در طلب شفای خود یا بستگان‌شان بلند بلند گریه می‌کنند و گرد ضریح می‌چرخند و حلقه‌های فلزی آن را می‌بویند و می‌بوسند. زنی را دیدم که کودک مفلوج خود را در بغل گرفته روی او را پی در پی به حلقه‌های ضریح می‌مالید.

صالحیه ناحیه‌ای‌ست کهنه بر بلندبهای شهر قدیم و دامنه کوه قاسیون که ایجاد آن را به زمان نورالدین بن عمادالدین اتابک زنگی یعنی اواسط قرن ششم هجری و به دست فراریان عرب فلسطین نسبت داده‌اند که در آن زمان از شهر دمشق جدا بوده است ولی امروز جزئی از شهر است. مشهورترین بنای صالحیه آرامگاه عارف بزرگ شیخ محیی‌الدین عربی‌ست که برای مردم دمشق مزاری مقدس است و در اطراف مقبره او بسیاری اعقاب و مریدانش نیز به خاک رفته‌اند. مردم دمشق به‌رغم احترام زائد‌الوصفی که برای این «خاتم الاولیاء» قائل‌اند به ندرت چیزی از فلسفه و اندیشه‌هایش شنیده یا

خوانده‌اند و غالباً بنا بر افسانه‌ای رایج گمان می‌کنند که وی روزی بر منبر خطاب به حاضران گفته است که خدا در زیر قدمهای من است. عوام این سخن را، که مفهوم آن — بر فرض که وی چنین سخنی گفته باشد — خدای مردم زیرپست بوده است نه آفریدگار جهانیان، کفر شمرده و ابن عربی را کشته‌اند. البته می‌دانیم که این افسانهٔ واهی است و ابن عربی به مرگ طبیعی مرده است.

در شهر جدید دمشق نیز دیدنیهای بسیار هست. منظرهٔ شهر اگر از فراز عمارتی یا دامنهٔ کوهی بنگرید بسیار دلپذیر و خاطره انگیز است. موزهٔ ملی سوریه هزاران اثر کمیاب تاریخی را که مربوط به تمام دوره‌ها و همهٔ فنون و هنرهاست در سالن‌های بزرگ خود جا داده و صدها مجسمه و آثار سنگی دیگر را که در سالن‌ها نمی‌گنجیده است در خیابانهای باغ زیبای موزه به نمایش گذاشته است. در نزدیکی موزهٔ ملی، تکیهٔ سلطان سلیمان قانونی در یک سمت باغی سبز و خرم واقع است و در سمت مقابل آن در محوطه‌ای جداگانه موزهٔ عسکری هست که بر خلاف آن دیگری به صرف وقت نمی‌ارزد. این باغ از یک سو راهی به یک بازارچهٔ زیبای صنایع دستی دارد که ایرانی را به یاد اصفهان می‌اندازد. رود بردی که دشت دمشق را سیراب می‌کند از وسط شهر و کنار موزهٔ ملی و تکیهٔ سلطان سلیمان می‌گذرد. در همین حدود پل بزرگ و بلندی برفراز رود بسته‌اند (پل حافظ اسد یا جسر الرئیس) که زیر آن میدانی بزرگ مرکز و مبدأ تمام خطوط اتوبوس و مینی‌بوس است که مسافران را با نرخ بسیار بسیار اندک مرتباً به تمام نواحی و اطراف شهر می‌برد.

### دانشگاه دمشق

دمشق دارای دانشگاه بسیار بزرگی است که شنیدم دارای ۱۵ دانشکده است و تمام دانشهای قدیم و جدید در آن تدریس می‌شود، و چون یگانه دانشگاه این شهر است دروازهٔ آن به روی جمیع طالبان باز است، و از رئیس دانشکدهٔ ادبیات شنیدم که بیش از یک‌صد و چهل هزار دانشجو دارد که از آن جمله حدود ده هزار تن درس تاریخ می‌خوانند. بدیهی است که هرچند ظاهر دانشگاه وسیع است کیفیت آن چندان رضایت‌بخش نیست. استادان دانشگاه ابدأ خرسند نیستند و می‌دانند که شاید بیش از ده درصد این خیل عظیم دانشجوی حقیقی نیستند و اصولاً در دروس و آزمایشها و امتحانات شرکت نمی‌کنند، و اگر بخواهند شرکت کنند ساختمانهای دانشگاه گنجایش آنها را ندارد. تا وقتی که کمبود بودجه مانع ایجاد دانشگاههای دیگر باشد استادان

ناچار باید لب از شکایت فروبندند و با همین که هست بسازند. شگفت آور است که با وجود این همه دانشجو از یک‌سو و همبستگی تاریخی و فرهنگی و دینی با ایران از سوی دیگر، اولیای دانشگاه هنوز لازم ندانسته‌اند که بخشی برای ایران‌شناسی تأسیس کنند، یا دست‌کم دبیری را به تدریس زبان فارسی بگمارند، در حالی که برای زبانهای مهم غربی کرسی و کتاب و استاد و دانشجو هست (لابد چون در تحصیل آن زبانها نان و آب هست). با وجود سیاست رسمی ضد امریکا که چندین ده سال بر دستگاه حکومت و ذهن ملت سوریه چیره بوده است، گویا در حدود پنج هزار دانشجو در رشته زبان انگلیسی نام نوشته‌اند. مراجع ایرانی دمشق هم کوششی برای تشویق دانش‌طلبان جوان سوریه به تحصیل فارسی و آشنایی با فرهنگ و تاریخ ایران نمی‌کنند. استاد فرزات کتاب درسی مختصری درباره تاریخ ایران باستان به‌خصوص در ارتباط با تاریخ شام و مصر و فلسطین نوشته است و آقای دکتر محمود فرعون که سه یا چهار سال پیش تحصیل تاریخ ایران باستان را در مکتب پطرزبورگ (لنین‌گراد) تمام کرده است به‌عنوان استاد‌یار درسی در رشته خود می‌دهد. و شنیدم که آقای تونجی که وقتی در ایران بوده و اکنون استاد دانشگاه حلب است گاهی به دانشگاه دمشق می‌آید. در مدت سه ماه که بنده آن‌جا بودم و هفته‌ای حتماً ۲ یا ۳ بار چندین ساعت در دفتر استاد فرزات یا دیگران می‌گذراندم، استاد تونجی را هرگز ندیدم.

#### یادی از بدیع الزمان فروزانفر

این بنده به‌لطف و دعوت استاد فرزات سه سخنرانی درباره ادبیات سنتی ایران (غزل‌سرایی - ویس‌ورامین - نظامی) در دانشکده ادبیات ایراد کردم. استاد اسعدعلی که در رشته ادبیات عربی اسم و رسمی دارد مایل به ملاقات من شده بود و روزی دیداری گرم و صمیمانه دست داد و معلوم شد که وی در جوانی یکی دو سال در ایران بوده و از محضر بدیع‌الزمان کسب فیض کرده است. یاد فروزانفر شوری در دل انداخت و از تبحر آن دانشمند فقید سخن به میان آمد خاصه در ادبیات فارسی و تازی و در تصوف. استاد اسعد علی برای حاضران حکایت کرد که فروزانفر حافظه‌ای شگفت‌انگیز و تسلطی کم‌مانند بر دیوانهای شعر عرب داشت و اگر شما بیتی از یک قصیده تازی را می‌خواندید وی تمام آن قصیده را تا پایان از بر می‌خواند. استاد اسعدعلی حکایت کرد که روزی در گفتگو با فروزانفر واژه «عشق» بر زبانم گذشت و من مانند همه اعراب حرف اول را با ضمّه ادا کرده گفتم «عُشُق»، استاد سخمن را برید که «آقا،

چی گفتی؟ توضیح دادم که ما عربها عشق می‌گوییم نه عشق. و البته به مصداق «اهل البیت آدری بما فی البیت» باید تلفظ ما درست باشد نه تلفظ شما ایرانیان. چهره بدیع‌الزمان درهم رفت و فوراً دستور داد چندین قاموس بزرگ عربی مانند لسان‌العرب و تاج‌العروس و قاموس محیط بیاورند و به من شرمنده نشان داد که در تمام این مراجع حرف اول عشق مکسور است نه مضموم. بعد از این حکایت آقای اسعد علی داستانی به یادم آمد و گفتم مرحوم فروزانفر در عمق معارف دینی اسلامی نیز کم‌مانند بود و سالهای بسیار ریاست دانشکده الهیات را بر عهده داشت، با همه این احوال مردی آزاده و صاحب‌حال و بی‌نهایت خوش‌محضر بود و با قشریان ریایی نمی‌ساخت. وی روزی وارد کلاس درس شد در حالی که برآشفته به نظر می‌آمد، و گفتار پیش از درس خود را با نقل این خبر آغاز کرد که دولت پیااله‌فروشی را در شهرهای مقدس ممنوع کرده است، سپس به سابقه می‌و میخواری در میان اعراب و ایرانیان و خمریات در شعر هر دو زبان پرداخت و سرانجام گفتار خود را با طنزی کفرآمیز که ناشی از خشمش بود بدین گونه پایان داد که «بلی حق با دولت است. شراب را باید در باغ و بستان و با گلرخان خورد، نه در گورستان و بر قبور مردگان».

سپس با استاد اسعدعلی به کلاس درس او رفتم و خواهش کرد که بنده چند دقیقه چیزی بگویم. در سالی بسیار بزرگ میان چهارصد تا پانصد دختر و پسر منتظر استاد بودند. نوبت که به بنده رسید بنای عرایضم را بر گله از دانشگاه دمشق و دانشجویان عرب نهادم که با وجود هزاران پیوند تاریخی با ایران، به زبان و ادبیات عظیم فارسی کمترین عنایتی ندارند و از سهم ایرانیان در ایجاد تمدن اسلامی به کلی بیخبرند. برای اثبات گفته خود چند تن از اجل مورخان و حکما و فقها و متکلمان و مفسران و ادبای تازی‌نویس را نام بردم و پرسیدم آیا می‌دانید که اینها و صدها تن دیگر از بزرگان فرهنگ اسلامی در همه قرون ایرانی بوده‌اند؟ یک تن دست بلند نکرد. پرسیدم آیا می‌دانید که بیهق و جوین و مراغه و بسطام و مرو و سرخس و سهرورد... که هر یک گروهی از ناموران تمدن اسلامی را در خود پرورده است، همه در خاک ایران است؟ هیچ کس نمی‌دانست. استاد اسعدعلی گویا سخنان گله‌آمیز بنده را نپسندید و به دفاعی مؤذبانانه پرداخت که ما در دمشق از این حقایق آگاهیم، شما باید این گله را در دانشگاههای اروپا و امریکا اظهار کنید که چیزی راجع به تاریخ و ادب شما نمی‌دانند. دیدم که پاسخ به این سخن نامربوط در کلاس درس آن استاد نه شرط ادب است و نه مفید نتیجه‌ای، تشکر کردم و سکوت، و استاد اسعد علی که در آغاز دیدار می‌خواست

مرا به خانه‌اش مهمان کند دیگر چیزی نگفت و پس از آن روز دیگر او را ندیدم. اما دیگر مراجع و استادان دانشگاه لطف خود را هرگز دریغ نداشتند. آقای دکتر علی عقله عرسان، رئیس اتحادیه نویسندگان عرب، بنده را برای ادای یک سخنرانی در مجمع نویسندگان دعوت کرد و آن‌جا هم گله‌ای دوستانه کردم که نوشته‌های صدها نویسنده غربی به تازی ترجمه شده است ولی از نویسندگان معاصر ایران ظاهراً هیچ یک در سوریه شناخته نیست. همه حاضران نظر دادند که این عیب است و باید به جبران آن کوشید. آقای دکتر عقله عرسان نسخه‌ای از کتاب «داستانهایی از ایران - جنگ شیکاگو» را گرفت و وعده قطعی داد که اتحادیه اسباب ترجمه و انتشار آن را به عربی فراهم خواهد کرد.

مرد جلیل‌القدری که خاطره دیدار و آشنایی با او یکی از عزیزترین یادگارهای سفر دمشق این بنده است، استاد شاکر فحّام رئیس «دانشنامه عرب» و مشاور فرهنگی رئیس جمهوری سوریه و رئیس سابق دانشگاه دمشق است. در تالار بسیار مجلل کتابخانه ملی اسد هر چند هفته یک بار مجلسی آراسته به اعظام دانشمندان دمشق برپا می‌گردد و یکی از استادان بزرگ خطابه‌ای در یکی از مسائل کلی و مهم فلسفه یا دین یا تاریخ یا ادب ادا می‌کند. در پایان یکی از این سخنرانیها آشنایی با استاد شاکر فحّام برای من میسر گشت و از آن روز به بعد چندین بار در دفتر کار این مرد گرمی سعادت دیدار و مصاحبت او دست داد، و هر بار وی به سائقه احساسی لطیف و خلقی مهرجوی سخن را به موضوع ایران و شاعران بزرگ فارسی‌زبان می‌کشید و با تجلیل شایسته از تاریخ ایران یاد می‌کرد. از جمله روزی در حضور چند تن دیگر به شرح پذیرایی پرشکوه شاهانه‌ای پرداخت که در دیدار حافظ اسد از ایران برپاگشته بوده است و این که چند هواپیمای جنگنده ایران تا آسمان مرز ترکیه به پیشواز هواپیمای رئیس حافظ اسد رفته بوده‌اند.

### حلب

شهر حلب که قرنهای بسیار گذرگاهی پر اهمیت در مسیر کاروانها و داد و ستدهای شرق و غرب و شمال و جنوب سوریه بوده است امروز هم شهریست پر جنب و جوش و سخت تماشایی. در موزه بزرگ آن نمونه‌هایی از آثار تمدنهای متناوب چندین هزار ساله این سرزمین را می‌توان دید. قلعه کوه پیکر کم‌نظیرش که عمارات و تالارها و زیرزمینها و حمامهای داخل آن نیمه ویرانه است مشرف بر شهر است. مساجد و مدارس



و کاروانسراها و دروازه‌های قدیم و مناره‌های نو و کهنه‌اش هنوز پابرجا و هر یک برگی گویا از تاریخ پر حادثه سوریه است. بازار حلب که مانند چندین تونل موازی هر یک به طول شاید یک کیلومتر (جمعاً ۱۲ کیلومتر یعنی طویل‌ترین بازار مشرق زمین) تا پای قلعه امتداد می‌یابد، با دالانهای باریک و تاریک و سنگفرشی که صدها سال زخم سم شتران را تحمل کرده است، شاید بیش از هر نقطه دیگر حالت افسانه‌ای مشرق‌زمین را چون یادگاری گرانبها از قرون خاموش گذشته حفظ نموده است. پوشاک انبوه زنان و مردان، خاصه پیرمردان عبا به‌دوش دستار به‌سر تسیح به‌دست نعلین‌پوش که گویی پشت اندریشت پاتق اجدادی خود را در قهوه‌خانه‌ها و مطعم‌ها و کنج حجره‌ها نگهبانی کرده‌اند؛ جنب و جوش و هیاهوی در هم طبقات کسبه از بزّار و رزّاز و عطار و خبّاز و طبّاخ و قصاب گرفته تا بانگ دستفروشان و مالداران و غوغای خیل ابران و مشتریان؛ فضایی آکنده از بویهای گاه مشام‌پرور بخور و عطریات و گاه تند و اشتها‌آور ادویه و قهوه و طعامهای عربی و گاه نیز زنده و کربه، این همه توأم با منظره هزاران حجره‌های کوچک و بزرگ که در آن هر کالایی از کارهای زیبای دستی و ابریشم خالص نفیس تا جوالهای حیویات و ادویه و طبقات خورده‌نیها و قرابه‌های شیرها و مشروبات رنگارنگ با سلیقه شرقی چیده شده است، درست همان «بازار شام» است که در افسانه‌ها آورده‌اند، و در تشخیص من اصالت و کیفیتی دارد که در سوق حمیدیه دمشق نیز که دسته‌های سیاحتگران غربی در هر گوشه آن می‌چرخند، دیده نمی‌شود. در حلب نیز مانند دمشق مساجد نوساز بسیار زیبا که احیاناً با کمک مالی همسایگان ثروتمند عرب ساخته شده است کم نیست. مناره‌های بلند این مساجد در همه نواحی و اطراف شهر چشمگیر است، ولی مساجد قدیم از قرن چهارم و پنجم هجری و شاید بیشتر نیز بسیار است که اغلب در شهر کهنه حلب و مخصوصاً در متن بازار با فروتنی خاصی در بافت همان دالانها و خان‌های عصر عثمانی جاگرفته است و این مسجدها چه در حلب و چه در دمشق بیش از مساجد پر زرق و برق نوساز واقع در خیابانها و بولوارهای مدرن، محل عبادت و مورد علاقه‌مندی مؤمنان مخلص بازارها و محله‌هاست. بانگ نماز را در این مسجدها هر بار از حجره مؤذنی زنده می‌شنوید، در حالی که مناره‌های مساجد نوساز همه مجهز به بلندگو و نوار بانگ مؤذنی خوش‌آواز است که در ساعات معین خود به‌خود تکرار می‌شود و با غوغای ترافیک امروزی، که در بازار البته اثری از آن نیست، در هم می‌آمیزد، مثل این که جهان اعتقادات مذهبی و آهنگ سرعت و حرکت ماشینی قرن بیستم در رقابت و تعارض با یکدیگرند و فقط در سکوت نیم‌شبان خلوت است که بانگ

الله‌اکبر در بخشهای جدید شهر به گوش می‌رسد و خلائق را به ذکر خداوند و روحانیت و آرامش و صفای دل دعوت می‌کند.

### رفتار مردم سوریه

من نمی‌دانم که مردم سوریه تا چه پایه صمیمانه خداپرست و مذهبی هستند. اما اگر کثرت مساجد و معابد را بتوان دلیل دینداری و خداشناسی مردم دانست باید گفت که مردم این سرزمین به دین و آداب مذهبی پایبند هستند. ولی باید افزود که در سنت اهالی سوریه مسلمان معتقد بودن به هیچ‌وجه مخالف با مهربان و انسان‌دوست و مؤدب بودن نیست. درهای مساجد سوریه، چه کهنه چه نو، به روی غیر مسلمانان باز است جز این که مساجد قدیم، برخلاف مساجد نوین، به ندرت از حضور مؤمنان نمازگزار تهی‌ست، و مسافران و سیاحان در رعایت آداب تواضع و احترام، به‌ویژه هنگامی که گروهی به نماز ایستاده‌اند، نباید کوتاهی ورزند. همچنین باید گفت که مردم سوریه اعتقاد خود را جواز تفتیش عقاید بیگانگان و بی‌حرمتی و توهین و تحقیر به دیگران نمی‌شمردند و بر فرض که مذهب و مرام شما را نپسندند به تهدید و پرخاشگری و تهمت‌های دروغین و نسبت‌های ناروا نمی‌پردازند و برای دلالت شما به راه خود از لطف و انسانیت دست بر نمی‌دارند.

مهربانی و ادب اجتماعی از خصال عمومی مردم سوریه است و مخصوص فرهیختگان انسان‌دوست و طبقات مرفه و متوسط نیست. با آن که افراد مستمند و ستمکش از کودکان برهنه پای باربر تا پیران درمانده بیمار در سوریه نیز فراوان‌اند — این مصیبت دردناک از پدیده‌های ظاهراً بی‌درمان بیشتر کشورهای عصر حاضر است — اثری از خشونت در رفتار و معاملات روزانه مردم (تا حدی که من توانستم بینم) دیده نمی‌شود، نه در بازارهای تنگ و پرجمعیت چند صد ساله و میان مردم سنت‌گرای آن و نه در خیابانهای جدید که در آن انبوه خریداران و تماشاگران مشغول گشت و گذارند. مردم آزاری و توهین و فحاشی و لگد و کتک زدن و قلدری و چاقوکشی ظاهراً از سنت‌های دیرین این قوم نیست همچنان که دروغ و دزدی و ریا هم بازاری ندارد و در زمره ورزشهای ملی به‌شمار نمی‌رود. بیگانگان را با روی خوش می‌پذیرند و گناه سیاست‌های بین‌المللی را به گردن مسافران و مردم عادی نمی‌نهند ولو آن که از کشورهای متخاصم آمده باشند. اگر نشانی محلی را از کسی بپرسید به دقت تمام شما را راهنمایی می‌کند و اگر خود در شتاب نباشد حتماً همراه شما می‌آید تا راه را گم نکنید و چه بسیار که همان‌جا شما را به

خانه خود دعوت کند و بخواهد که پیوند دوستی با شما ببندد. اگر در مغازه‌ای ساعتی درنگ کردید و به تماشای کارهای دستی پرداختید و عاقبت بی آن که چیزی خریده باشید از در خارج شدید به شما پرخاش و بی ادبی نمی کنند و به بهانه سود نیافته ترک رافت و انسانیت نمی گویند.

ده درصد جمعیت سوریه که حدود سیزده میلیون است مسیحی وابسته به کلیساهای ارتودوکس یونان و ارمنستان و نیز کاتولیک و پروتستان هستند. مسیحیان در جمیع حقوق سیاسی و مدنی با مسلمانان برابرند و اختلاف دین مایه کینه تیزی و دشمنی میان مردم نیست. کلیساهای مسیحی در همه جا آزادانه به اجرای وظائف دینی خود مشغول و از احترام دولت و ملت برخوردار است. سوریه در آغاز طلوع مسیحیت یکی از سنگرهای مدافع آیین جدید بوده است. حکایات و روایات گوناگون درباره بعضی حواریون مسیح و حتی انبیای اسرائیل در ارتباط با سرزمین و مردم سوریه در افواه اهالی جاری است که بعضی از آنها بدون پایه و مایه تاریخی نیست. در وسط شبستان جامع اموی ضریحی هست که می گویند تربت یحیی معتمدانی است و سر او در آن نگهداری می شود، و همیشه زائران مسلمان و غیر مسلمان گرد آن به تضرع و دعا مشغول اند. این معنی را سعدی نیز مشاهده کرده و در یکی از حکایات گلستان نوشته است:

بر بالین تربت یحیی پیغامبر، علیه السلام، معتکف بودم در جامع دمشق که یکی از ملوک عرب که به بی انصافی معروف بود به زیارت آمد و نماز و دعا کرد و حاجت خواست... ( گلستان، چاپ استاد فقید دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۶۶. رک. نیز توضیحات، ص ۲۶۲).

ضریح زکریا، پدر یحیی پیغامبر، نیز در جامع اموی حلب باقی و زیارتگاه عام مردم است. در ده فرسنگی شمال شرقی دمشق در دل کوه شهرک بسیار مصفاً و آرامی هست به نام معلولا که یک کلیسای بسیار کهن و دودیر از سده سوم مسیحی در آن هست. در کمرکش تپه‌ها و کوه مجاور این شهرک دهها غار کوچک هست که انسانهای پیش از تاریخ کنده بوده‌اند و در آن می زیسته‌اند، و نخستین پیروان مسیح از مردم شام نیز برای فرار از تعقیب و آزار فرمانگزاران رومی در آن پنهان می شده‌اند. وجود این غارها در معلولا و نقاط دیگر سوریه که در قرون اولیه اسلام نیز معتکف زاهدان و صالحان بوده است در تاریخ هم مذکور گشته و بیت سعدی در بوستان:

خردمند مردی در اقصای شام گرفت از جهان کنج غاری مقام  
(بوستان، چاپ استاد یوسفی، ص ۵۶)

نیز یادآور همین واقعیت است. از نظرگاه تاریخ تمدن، اهمیت معلولا در این است که مردم آن که همگی مسیحی هستند، هنوز پس از دوهزار سال به همان لهجه آرامی سخن می‌گویند که زبان حضرت مسیح بوده است. حاجت به بیان نیست که این امر برای پژوهشهای زبان‌شناختی ارزشی زائدالوصف دارد و این شهرک زیبا را زیارتگاه بسیاری از پژوهشگران زبانهای سامی و شیفتگان زبان و زمان حضرت روح ساخته است.

کشور سوریه سرزمین امن و امان است. گروههای افراطی سیاسی و مذهبی حق تجاوز به آزادی و حقوق اجتماعی دیگران و ترور مخالفان را ندارند. دولت سوریه هدفش آبادانی کشور و بهبود وضع صنعت و کشاورزی است و در این راه در سالهای اخیر، به‌ویژه پس از زوال حکومت بلشویکی شوروی و نفوذ سیاست اقتصادی جهان آزاد، به پیشرفتهای چشمگیر نائل شده‌اند. در خیابانها و محله‌های شهر می‌توان تنها و ناشناس حتی در تاریکی شب قدم زد و مطمئن بود که کسی مزاحم نخواهد گشت. در باغهای دانشگاه و خیابانهای شهر زنان و دختران، چه پیر و چه جوان، چادرپوش یا در آزادترین و نوترین قباهای اروپایی، بی‌کینه و خشم با یکدیگر قدم می‌زنند. نه کسی به زنان سستی توهین می‌کند و نه کسی بر آن دیگران سم می‌پاشد و آنها را به‌ننگ بی‌عفتی خوار و خفیف می‌کند. سوریه کشوری است آباد و امن و پر نعمت؛ نرخ خوردنیها و وسائل آمد و شد از قبیل اتوبوس و تاکسی آن قدر پایین است که کسی گرسنه نمی‌خوابد و پیاده نمی‌رود. به‌همین نسبت درآمدها، مخصوصاً برای معلمان و استادان و کارمندان حقوق‌گیر، بسیار اندک است و این طبقات مردم از زندگی خود خرسند نیستند و در رنج و زحمت به‌سر می‌برند. بعضی از استادان دانشگاه برای بهبود وضع مالی خویش یک یا چند سال برای تدریس به یکی از امارات خلیج فارس می‌روند، و این از سر ناچاری است نه به‌میل دل، چه که ترک دمشق که راستی شهر تاریخ و فرهنگ و دوستی است و گذران سالهای عمر در دیار غربت، دیاری که جز مزدی بیشتر کمترین جاذبه‌ای ندارد و به‌خواهشها و نیازهای اجتماعی آنان که در شهرهای آزاد و هنرپرور و مرفه دنیای جدید پرورده شده‌اند پاسخی نمی‌تواند داد، جز از سر احتیاج و بدون اندوهی عمیق و احساس مذلتی جانکاه و شکننده نیست.

این «سفرنامه» شام را چه خوشتر که با چند بیت مناسب از شاعر آسمانها مولانا پایان دهیم که در آن اشاراتی به جایهای مشهور دمشق، از جمله آرامگاه ابن‌عربی، «کان گوهر»، هست:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم      جان داده و دل‌بسته سودای دمشقیم

زان صبح سعادت که بتابید از آن سو  
 از چشمه بونواس مگر آب نخوردی  
 از باب فرج دوری و از باب فرادیس  
 بر ربوه برآیم چو در مهد مسیحیم  
 اندر جبل صالح کانیست ز گوهر  
 چون جنت دنیاست دمشق از پی دیدار  
 از روم بتازیم سومبار سوی شام  
 مخدومی شمس الحق تبریز گر آن جاست  
 مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم

بخش زنانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

#### یادداشتها:

- ۱ - «صوفیان مولوی در دمشق»، مجله هنر و مردم، شماره ۱۵۱، اردیبهشت ۱۳۵۴، ص ۲-۴.
- ۲ - درباره غزالی و مولانا، رک. فرار از مدرسه و پله پله تا ملاقات خدا هر دو از قلم پر برکت استاد علامه عبدالحسین نرین کوب، فصول مربوط به اقامت آن دو بزرگمرد در شام که هم وصفی دلکش از دمشق دارد و هم بسیاری از جزئیات سرگذشت آن دورا در آن شهر.
- ۳ - دکتر محمد جواد مشکور و حسن غروی، «زندگی و فلسفه شیخ اشراق و کشته شدن او در قلعه حلب و آرامگاه وی در آن شهر»، نشریه انجمن آثار ملی، شماره ۱، فروردین ۲۵۳۵، ص ۹۵-۱۰۸. نسخه‌ای از این مقاله پس از مراجعت از سوریه به لطف استاد دکتر متینی به دستم رسید.
- ۴ - دهخدا زیر نام رقیه در لغت‌نامه نوشته است: نام دختری از حسین بن علی علیهما السلام. به نقل بیشتر اهل منبر وی همان است که در خرابه شام شیعی پدرش را در خواب دید و بیدار شد و از حضرت زینب پدرش را خواست. همه اسرا در خرابه به شیون درآمدند و یزید آن ناله و گریه را شنید و سبب پرسید. جریان را گفتند. دستور داد سر امام را به خرابه بردند. همین که روپوش از سر مطهر برداشتند و چشم دختر بر سر پدرافتاد چنان بی تاب و دگرگون گشت که از شدت گریه و اضطراب روح از تنش جدا شد؛ ولی حاج شیخ عباس قمی در ذکر آن واقعه در منتهی الآمال به رقیه بودن نام دختر اشاره نکرده است. رک. منتهی الآمال ص ۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۳۴.

## یادداشت

(۱۹)

### ۶۷ - آثار زبان فارسی

پس از رینولد نیکلسن که مثنوی را در کمال دقت و دانایی طبع و ترجمه کرده است، استوری (C.A. Storey) در دانشگاه کمبریج به جانشینی او برگزیده شد و کرسی عربی را که به نام Sir Thomas Adam موسوم بود اشغال کرد. استوری نیز مانند دو سلف نامدار خود نیکلسن و براون گرچه استاد عربی بود عمده اوقات خود را وقف پژوهش آثار فارسی کرد. اثر عمده او *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* است که از مراجع مهم تحقیق در علم و ادب ایران است و چنان که از عنوانش بر می آید شرح آثار زبان فارسی است (بر حسب موضوع) با سرگذشت مؤلفان آنها. نخستین دفتر آن در ۱۹۲۷ منتشر گردید و به تدریج در چند جلد به طبع رسید.

استوری مردی محبوب و گوشه گیر بود و عمر خود را بیشتر در مصاحبت خاموش نسخه‌ها گذراند. اما پیش از آن که کارش به پایان برسد روزش به آخر رسید و در ۱۹۶۷ درگذشت. مجموعاً آنچه مربوط به کتب تاریخ و جغرافیا و تذکره و علوم قرآنی و ریاضیات و اوزان و مقادیر و هیأت و نجوم و طب و هنرها و صنایع و دائرةالمعارفها و علوم طبیعی و علوم خفیه و لغت و دستور زبان و عروض و قافیه بود به قلم استوری در چند جلد در زمان حیات یا پس از وفاتش منتشر شد. آنچه در این میان جایش خالی بود شعر فارسی بود که مهمترین ثمره ذوق و اندیشه ایرانیان است و هم میدانیست که عده

کثیری از گویندگان در شبه قاره هند و ترکیه و عراق و آسیای میانه در آن هنرنمایی کرده‌اند.

استوری همه یادداشتها و همچنین همه اندوخته خود را پیش از وفات برای ادامه کار به «انجمن پادشاهی آسیایی» در لندن وا گذاشت. اما سالها گذشت تا انجمن درصدد برآمد کار استوری را دنبال کند و به پایان برساند. این کار را به François de Blois (زاده امریکا ولی ساکن انگلستان) از ایران‌شناسان فاضل و از دانشمندان بسیار معدودی که ایران باستان و ایران اسلامی و زبانها و ادبیات آنها را خوب می‌شناسد سپرد. جلد اول آثار فارسی تألیف دوبلوا تازگی (۱۹۹۲) از طرف انجمن آسیایی انتشار یافته و انتشار آن را باید رویداد فرخنده‌ای در تاریخ پژوهشهای ایرانی به‌شمار آورد. موضوع این مجلد شعر فارسی‌ست از آغاز قرن نهم تا پایان قرن یازدهم مسیحی و بنابراین شعرای صفاری و سامانی و غزنوی و زیاری و بویی و سلجوقی و خاندانهای کوچکتر را تا سال ۱۱۰۰ در بر می‌گیرد. متن کتاب شامل سرگذشت و شرح آثار ۱۵۶ تن است که شعری به فارسی به آنها منسوب است به‌ترتیب حروف الفبا از ابهری تا زرین کتاب مرغزی. هر مدخلی گذشته از شرح حال شاعر، مآخذ شعر او را از خطی و چاپی به‌دقت و همچنین منابع شرح حال و آثار او را به‌دست می‌دهد و نسخه‌های اثر شاعر و چاپهای آن را برمی‌شمارد.

در آغاز کتاب، پس از فهرست اختصارات که شامل منابع عمده تاریخ شعر فارسی‌ست فهرست جامعی از مجموعه نسخه‌های خطی شعر فارسی به‌ترتیب نام شهرهایی که جایگاه این مجموعه‌هاست، از Aberysturysth در ویلز (کتابخانه ملی ویلز) تا یزد (کتابخانه وزیر)، با ذکر فهرست یا فهارسی از آنها که به طبع رسیده به‌دست داده شده. در مقدمه بسیار سودمند کتاب، دوبلوا به برخی مسائل اساسی که در تاریخ شعر فارسی مطرح است می‌پردازد و نظر خود را درباره آنها ابراز می‌دارد. نخست مسأله وزن در شعر فارسی و منشأ آن است. آگاهی جامع مؤلف از زبانهای پیش از اسلام ایران و بحثهای درازی که درباره وزن شعر در زبانهای باستانی ایران شده است سخن او را قوت می‌بخشد و بحث او را می‌توان یکی از جامعترین بحثها در این موضوع شمرد، هر چند نتیجه‌ای که می‌گیرد به‌کام ملی‌گرایان ما خوش نیاید، یعنی اقتباس اساسی اوزان عروضی فارسی از تازیان و فقدان مدرکی در شعر پهلوی که بتوان بر اساس آن مثلاً وزن متقارب یا وزن رباعی را به ایرانیان منسوب کرد.

با اینهمه اهمیت کتاب Elwell-Sutton را درباره اوزان شعر فارسی *The*

*Persian Meters* (کمبریج، ۱۹۷۶) یادآور می‌شود و نظر او را تأیید می‌کند که با وجود پذیرفتن عروض از تازیان، ایرانیان الگوهای خاص برای شعر فارسی آفریده‌اند و تقطیع شعر فارسی بر اساس الگوهای شعر عربی درست نیست و این الگوها را باید از اشعاری که ایرانیان عملاً سروده‌اند استخراج کرد، چنان که الول-ساتن کرده است (ص ۴۹).

درباره روایات ملی و داستانهای حماسی نتیجه می‌گیرد که منابع شاهنامه منابع کتبی بوده است نه شفاهی، ولی پس از سروده شدن شاهنامه روایات شفاهی بر اساس آن به وجود آمده که تا زمان ما ادامه یافته.

در شرح حال شاعران به مسائل مورد بحث درباره آنها می‌پردازد. مثلاً درباره دقتی مسأله مذهب او را مورد بحث قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مسلمان سنی بوده و «دین زردهشتی برگزیدن» او فقط حاکی از ترجیح و تحسین اوست، نه اعتقاد مذهبی، چه اگر زردشتی زاده بود «برگزیدن» مورد نداشت و اگر نه مرتد شمرده می‌شد (ص ۱۰۶).

در گفتگو از گرگانی مؤلف ویس و رامین به بحث از شعر یا نثر بودن منبع پهلوی او می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که بیشتر محتمل است منبع داستان به نثر پهلوی بوده، ولی احتمال دارد مجموعه‌ای از سروده‌هایی که به ویس یا رامین منسوب بوده‌اند جداگانه به شعر پهلوی وجود داشته و دور نیست که «فرج‌ردات رامین و ویس» در شعر ابونواس که حمزه اصفهانی در توضیح خود آنها را «مانند قصاید» خوانده است، و همچنین «دواوین ویس و رامین» در غزلیات مولوی اشاره به آن باشد.

درباره فردوسی که مفصلترین مدخل کتاب است، گذشته از بحث درباره سوانح زندگی شاعر، مسائل مربوط به شاهنامه از قبیل تاریخ شروع و خاتمه آن، اهداء آن به سلطان محمود و اصالت یا اصیل نبودن هجوناامه و غیره مختصراً مورد گفتگو قرار گرفته. درباره هجوناامه می‌گوید باید در انتظار خاتمه چاپ تحقیقی شاهنامه توسط خالقی مطلق بود (ص ۱۱۹). در این باره قبلاً می‌نویسد:

پژوهش علمی اساسی درباره فردوسی هنوز همانهاست که نلدکه و تقی‌زاده انجام داده‌اند. طرح جدید نخستین طبع انتقادی شاهنامه به معنی درست توسط [جلال] خالقی مطلق (که دو جلد اول آن تا موقع نوشتن از چاپ خارج شده) نوید می‌دهد که تحقیقات درباره شاهنامه را بر اساس کاملاً جدیدی قرار دهد و آنچه را تا کنون درباره شاهنامه نوشته شده کهنه کند، از جمله محتملاً همین سطور را (ص ۱۱۳).



بحث شاهنامه مدّیل است به فهرستی مستقل از فهارس پیشین و بر اساس تدقیق بیشتر در نسخ درخورد ذکر شاهنامه در نقاط مختلف دنیا با توضیحات لازم و همچنین فهرست چاپها و ترجمه‌ها و منتخبات شاهنامه به فارسی و زبانهای دیگر. باید ممنون انجمن پادشاهی آسیایی لندن و رئیس آن هنگام پیشنهاد این برنامه Prof. David Bivar بود که در تکمیل اثر بسیار مفید استوری اهتمام کرده و وسائل مالی و فنی آن را فراهم نموده و نیز کار را به کاردان سپرده است. هم باید امید داشت که جلدهای بعدی این اثر منظمأ انتشار پیدا کند و به خصوص مجلدات مربوط به شاعران فارسی‌گوی هند نقص آشکاری را که درباره منابع شعر آنان وجود دارد برطرف سازد.<sup>۱</sup>

#### زیرنویس:

۱ - این یادداشت صورت دیگری از نقدی است که در شماره اخیر *Journal of Royal Asiatic Society* از نگارنده به طبع رسیده است.

#### ۶۸ - ماجرا بر سر فلسفه

دوستی بر سر «فلسفه» با من ماجرا می‌کرد و بر اوقاتی که در تحصیل آن صرف کرده تأسف می‌خورد، که فلسفه جز مثنی عبارات دهان پرکن و منطقی‌نما ولی در واقع بی‌اساس نیست و حیف از عمر که در آن صرف شود. مضحک‌تر از همه ادّعی فلسفه است که می‌گوید «فلسفه از حقیقت اشیاء بحث می‌کند». کدام حقیقت؟ ذهن بشری که حتی از طرز کار سلولهای مغز خود بیخبر است چگونه می‌تواند به حقیقت چیزها دست یابد؟ آن حقایق مختصری که بشر با ذهن محدود خود می‌تواند به آن دست یابد کار علم است، نه فلسفه.

گفتم این‌طور هم نیست. فلسفه نشانی از کوشش ذهن انسان برای درک طبیعت و ماورای آن است و همین کوششهاست که به کشفیات علمی می‌انجامد.

گفت چنین چیزی نیست. کار علم از فلسفه جداست. فلسفه مثل «علم کلام» است و عموماً در پی اثبات عقاید و نتایجی است که ذهن بدون دخالت منطق قبلاً به آنها رسیده و یا آنها را در ضمیر ناخودآگاه یا نیمه‌آگاه خود به ارث برده است. برتراند راسل در جایی نوشته است که اگر ارسطو فقط از عیال خود خواسته بود که دهانش را باز کند تا دندانهایش را بشمرد هرگز نمی‌گفت عدّه دندانهای زنان کمتر از مردان است. تفاوت

روش علم و فلسفه از همین مثال پیداست. این هم که ذکارت و غزالی و امثال آنها مدعی شده‌اند که برای رسیدن به حقیقت اول همه عقاید پیشین را از لوح ضمیر خود سترده‌اند شوخی‌ست و تنها به درد فریب دادن خود یا دیگران می‌خورد. زیرا چنین چیزی امکان پذیر نیست و ذهن ما توانایی پیراستن یافته‌ها یا اندوخته‌های خود را ندارد. تازه با همه این ادعاها سرانجام کار به اثبات همان عقاید پیش‌ساخته می‌رسد، منتها شاید در لباس حق به‌جانب‌تر و ظاهر فریب‌تری، و الا می‌بینی که نتیجه نهائی دکارت با نتایج ابن‌سینا و تاماس آکویناس و اسپینوزا تفاوت چندانی ندارد، مثل چند نفر که از راههای مختلف رو به یک مقصد داشته باشند.

گفتم این نظری کاملاً سطحی‌ست. فلاسفه بهترین متفکران زمان خود بوده‌اند. اگر فلاسفه نبودند دانسته‌های ما منظم نمی‌شد و همین قدر از حقایق را هم که می‌دانیم نمی‌دانستیم.

گفت باز به اشتباه اول برگشتی و تو هم آنچه را در مدرسه به تو تلقین کرده‌اند تکرار می‌کنی. فلسفه هرگز هیچ حقیقتی را کشف نکرده است. اگر نه، یکی را نام ببر. این گوی و این میدان. آیا می‌شود مثالهای افلاطونی یا عقول دهگانه ارسطو و مقلدان او از فارابی و ابن‌سینا و غیر آنها و یا حرکت جوهری ملاصدرا و یا وحدت «آتمن» و «برهن» شانکرا و دیگر مفسران او بانی‌شادها هیچ یک را حقیقت خواند؟ و آیا این «حقایق» متضاد به درد هیچ کاری می‌خورد؟ بگذریم از هذیانهای ابن‌العربی و شطحیات سهروردی که در سر حدّ میان شعر و جنون قرار دارند. آیا فلسفه می‌تواند مدعی شود که به کوچکترین کشف علمی که مورد قبول همگان و قابل اثبات باشد دست یافته است و یا کمترین سهمی در اختراع چراغ برق و رادیو و کامپیوتر و فکس و یا کشف میکرب یا DNA یا پنی‌سیلین داشته است؟

گفتم سفسطه می‌کنی. کار فلسفه اینها نیست. فلسفه نوعی ورزش فکری و تأمل درباره‌ی مسائلی اساسی‌ست که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته‌اند.

گفت بله، درباره‌ی مسائلی که اگر فیلسوف عاقل بود و دیده حقیقت بین داشت می‌بایست می‌فهمید که حل آنها از عهده ذهن قاصر بشر بیرون است. فلاسفه نماینده‌ی رعنائی و خودفریبی بشرند، بشری که قصور اندیشه خود را تحمل نمی‌کند و نمی‌تواند بپذیرد که ذهن وی توانایی درک حقیقت این جهان بی‌پایان و چگونگی سیر آن را ندارد. ولی مگر ادعا و گنده‌گویی دست از سر فلاسفه برمی‌دارد. هر روز ادعای تازه‌ای به بازار می‌آید. یک روز لایبنیتز مشکلات عالم را با «مونا»های خود حل می‌کند.

روز دیگر هگل همان مشکلات را با «تز و آنتی تز و سنتز» خود می‌گشاید، و فردایش هوسرل کلید فهم دنیا را در «فنومنولوژی» و تجربه و درک بلافصل چیزها در حیطه شعور به‌دست می‌دهد و یک عده قلنبه‌گوی متکلف مثل هایدگر و سارتر را دنبال خود می‌کشد و کم‌کم «کشف» تازه‌ای به‌نام «هست بودن» به‌دست‌دره نادری نویسان دیگری مثل کیرکگارد و یاسپرس و مارسل مدعی یافتن پاسخ به معضلات دنیا می‌شوند. اگر یک فلسفه درست وجود داشته باشد باز فلسفه «منطق تجربی» یا «ثبوت منطقی» امثال راسل و ویتگن اشتاین و کارناب و پیروان «مکتب وین» است که اگر خوب دقت کنی می‌بینی کارشان در حقیقت ابطال فلسفه و پنبه کردن تمام رشته‌های ماوراءالطبیعه است و روشن کردن این مطلب که چگونه حضرات فلاسفه در به‌کار بردن منطق درست «جر» زده‌اند. اگر جز نمی‌زدند و منطق درست را رعایت می‌کردند چگونه ممکن بود از مقدمات واحد به نتایج متخالف برسند؟

گفتم من تخصصی در فلسفه ندارم ولی این بیهوده نیست که ما فلاسفه خود را قدر می‌شناسیم و در زمره مفاخر خود می‌آوریم. فلسفه اسلامی قدری والا دارد و در حفظ فلسفه و علوم یونانی و انتقال آن به عالم غرب خدمت بزرگی انجام داده است.

با شوخ‌چشمی گفت مورچه چیست که کله پاچه‌اش باشد. از تعارفات معمول که بگذریم حقیقت مطلب این است که جهان اسلام هرگز صاحب فلسفه‌ای نبوده است و نیست. اگر فلسفه نیم‌جویده ارسطورا که اول از راه ترجمه‌های ناقص سریانی و آغشته به افکار نوافلاطونی به جهان اسلام رسیده است و بعداً فصول دیگری از فلسفه فلوطینی بر آن افزوده شده از فلسفه اسلامی — از کندی و فارابی گرفته تا سهروردی و سبزواری — خارج کنیم چه می‌ماند؟ فلسفه‌ای که ما با آب و تاب فلسفه اسلامی می‌خوانیم تقلیدی کم‌رمق و بی‌اصالت از فلسفه یونانیان است، به خلاف فلسفه چین و هند که گرچه آنها هم همه زاده وهم و خیال‌اند اقلأ موهومات اصیل‌اند.

گفتم حکمة‌المشرقیین را چه می‌گویی که ابن‌سینا آن را کار نهائی و اصیل خود شمرده و ظاهراً مثل حکمة‌الاشراق سهروردی تکیه بر فلسفه و مفاهیم ایران ساسانی داشته؟

گفت اینها همه دل خوش‌کنک است. فلسفه ابن‌سینا همان است که در کتابهای متعددش آمده. از حکمة‌المشرقیین در عمل جز ذکر مختصری به‌ما نرسیده. اگر چیز قابل‌ی یا متفاوتی بود می‌ماند. بعید نیست که اگر وجود داشته همان فلسفه مشاء با مشت و مالی نوافلاطونی بوده باشد یا بر عکس. به ایران باستان هم تهمت فلسفه نمی‌چسبد.

ایران ساسانی خیلی چیزها نداشته، ولی خوشبختانه فلسفه‌ای هم جدا از مذهب زردشتی نداشته، مگر التقاطات بی‌آزاری از فلسفه یونان که اثر خفیفی از آن جسته گریخته در دینکرت و بعضی آثار دیگر پهلوی دیده می‌شود. فلسفه زردشتی در مراحل متأخرش یعنی سده‌های سوم و چهارم هجری، همان است که در کتاب شکندگمانیک و یزار می‌بینیم: اثبات آفرینش نیک و بد به‌توسط اهورامزدا و اهریمن و آمیختگی جهان ما و تخطئه مذاهبی که این دنیای آلوده و پرآفت را منسوب به منشأی واحد می‌شمارند. یک رشته عبارات پندآمیز و عبرت‌خیز هم منسوب به پادشاهان و بزرگمهر و غیره وجود دارد که البته اسمشان را نمی‌توان فلسفه گذاشت. خوش خیالیهای هانری کُربن را درباره «فلسفه نور» در ایران باستان نباید جدی گرفت.

گفتم من از فلسفه ایران پیش از اسلام خبر موثقی ندارم ولی در مورد فلاسفه اسلامی بی‌انصافی می‌کنی. فلاسفه اسلامی همیشه هم تابع فلسفه یونانی نمانده‌اند و از خود اندیشه و ابتکار نشان داده‌اند.

گفت مختصر تصرفی که فیلسوفان عالم اسلام در برخی جزئیات کرده‌اند آن قدر نیست که به فلسفه آنها اصالت ببخشد. فلسفه واقعی اسلام همان علم کلام است که موضوع اصلی آن اثبات وجود باری و بحث در صفات ثبوتی و سلبی او و نبوت و معاد و متفرعات اینهاست. در کلام شیعه البته اثبات امامت هم هست.

گفتم بر فرض که حرف تو درست باشد، که نیست، خوب چه عیب دارد ما «کلام» را که اصیل است فلسفه اسلام بشماریم؟

گفت علم کلام با وجود ظاهر استدلالیش اساس ایمانی دارد. اما فلسفه ادعای دیگری می‌کند. تازه، در کلام هم روش استدلال به شیوه یونان بر می‌گردد که در آغاز معتزله برای اثبات مبانی دین اقتباس کردند. از این گذشته در مبانی کلام همه مذاهب ابراهیمی مشترک‌اند و اصالت مطرح نیست.

البته این حضرات متکلمین چشم دیدن فلاسفه را هم ندارند، چون فلاسفه گاهی مثل همان کاشی معروف پایشان را آهسته از خط دایره بیرون می‌گذارند و نفسی در حاشیه مذهب می‌کشند. غزالی که با همه ادعاهایی که در تأیید عرفان می‌کند قشری بسیار متعصبی‌ست، فلاسفه را یکسر کافر و بیدین می‌خواند و درالمنقذ من الضلال آنها را منکر معاد جسمانی و خلق عالم از عدم و منکر وجود اولیاء و معتقد به ثواب و عقاب روحانی و انحصار علم خداوند به صورت کلی عقلیه و اندراج صفات او در ماهیت او و قدم و ابدیت عالم می‌داند، و در همان کتاب نه تنها مسلمانان را از تحصیل فلسفه برحذر

می‌دارد، بلکه تحصیل ریاضیات را هم مکروه می‌شمارد و استدلال می‌کند که چون در اصول علم ریاضی شک نمی‌توان کرد ممکن است از تحصیل آن مردم تصور کنند که سایر مباحث فلسفه هم یقینی‌ست و در نتیجه گمراه شوند و از دین برگردند. گفتیم پس می‌بینی که فلسفه شامل علوم و ریاضیات هم می‌شود و تنها زادهٔ تخیل و تفکر و به قول تو وهمیات نیست.

گفت بله، در گذشته علوم طبیعی و ریاضی، از جمله موسیقی هم، جزء مباحث فلسفه به شمار می‌آمد که همان تقسیمات ارسطویی‌ست، ولی بحث من در معنی متعارف فلسفه یعنی فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه است. علوم جای خود را دارد — مگر علم منطق معروف که آن هم موجب اتلاف وقت است، تا حال هیچ کسی از امثال «هر ناطقی انسان است — حسن ناطق است — پس حسن انسان است» به حل هیچ مسأله‌ای موفق نشده است. در این گونه قضایا نتیجه همیشه در مقدمات قضیه مستتر است و تحصیل حاصل. منطق از جهتی مثل دستور زبان است که اصول زبان را چنان که گویندگان آن به کار می‌برند روشن می‌کند اما از محدودهٔ استعمال اهل زبان خارج نمی‌شود و امر ناشناخته‌ای را به دست نمی‌دهد. منطق فقط نشان می‌دهد ما چگونه می‌اندیشیم و به عبارت دیگر خصوصیات ذهنی انسان چیست. ولی منطق موجب کشف حقیقتی نمی‌شود. اگر می‌شد منطق بازهایی مثل فارابی و ابن رشد و ابن سینا به این همه نتایج بی‌اساس در ماوراءالطبیعه نمی‌رسیدند. در تحلیل دقیق‌تری باید گفت مایهٔ منطق و دستور زبان یکی‌ست و هر دو چنان که چامسکی به خوبی نشان داده است از خصوصیات ذهنی بشر و ساختمان مغز انسان سرچشمه می‌گیرند. به همین دلیل هم به خلاف فلسفه‌های گوناگون و متضاد اصول منطق و ریاضیات و زبان در میان همهٔ اقوام بشر یکی‌ست.

گفتم فلسفه کم بود حالا منکر منطق هم شدی؟ منفی بافی هم حدی دارد. از یک طرف می‌گویی منطق بی‌په‌وده است، از طرف دیگر می‌گویی اساس ریاضی دارد. کدام حرفت را باید باور کرد؟ بعد هم می‌گویی اصول همه زبانها یکی‌ست، پس این همه زبانهای گوناگون چیست؟ زبان زولو چه مشابهتی با زبان آلمانی یا عربی دارد؟

گفت: از زبانهای مختلف منظوم هیأت ظاهر آنها نیست، اساس باطن آنهاست. مقولات زبان مثل مفرد و جمع، مخاطب و غایب، لازم و متعدی، ربط فعل و فاعل و نظایر اینها شمول بشری دارد و حاصل ساختمان ذهنی ما در این مرحله از تحول است. اصول آن موروثی‌ست

اما منطق عمر تلف کن منطقی‌ست که ما در مدرسه می‌خواندیم و مدعی بود که

وسیله کشف حقیقت است. منطق درست فقط می‌تواند اندیشه‌های ما را تجزیه و تحلیل کند و درستی و نادرستی آن را نشان بدهد. منطق درست منطق علم است. از قبیل منطقی که در کتاب معروف «اصول ریاضی» به قلم راسل و وایت‌هد آمده، و می‌توان آن را بنیانگذار منطق جدید شمرد. در حقیقت منطق جز معیاری برای معرفت الگوهای ذهنی انسان نیست، و اگر در فلسفه بحثی به‌درد بخورد همین بحث «شناخت» یعنی چگونگی دریافتن خود و جهان خارج است، ولی این بحث هم در واقع مربوط به روانشناسی است. گفتم عرفان را چه می‌گویی که در حقیقت فلسفه اصیل اسلام و به‌خصوص ایران است؟ اگر فلسفه فقط نظری‌ست عرفان پایه در سلوک دارد و عمل و تجربه اصول نظری آن را تأیید می‌کند.

گفت اگر عرفان صفای قلب، پرهیز از تعصب و خشم و آرز، خودشکستن و خدمت به خلق و قناعت و بی‌نیازی باشد من هم بنده آنم. اما اینها مخصوص عرفان نیست. اینها وجوه اخلاق و آدمیت است و در همه‌جا پسندیده شمرده شده. اگر عرفا هم اینها را تأکید کرده‌اند خوشا به احوالشان. اما اگر غرض اعتقاد به رجال الغیب و کرامات اولیاء و وحدت عابد و معبود و فناء فی‌الله و وحدت وجود باشد، و انواع موجودات یعنی نه تنها گل و گیاه و سنگ و صخره، بلکه خزه و گوگرد و کک و کژدم را هم مظهر یا آئینه حق شمردن، اینها همه از قبیل خرافات کسانی‌ست که از نعمت رقت عقل بهره‌مندند و خوابهای پریشانی‌ست که برخی در بیداری می‌بینند.

وانگهی، عرفان نظری مسلک تازه‌ای نیست. ریشه‌های آن را در مذاهب عرفانی پیش از اسلام، از جمله مذهب مانوی و افکار بودایی رایج در شرق ایران و در مسالک عرفانی مسیحیت باز باید جست. دائوی چینی هم با آن بی‌شباهت نیست. منشأ زهد و تصوف را می‌توان در اسلام جست ولی این‌که در دهه‌های اخیر عرفان را نیز از اسلام استخراج کرده‌اند تعارفی‌ست که بعضی از فرنگی‌ها ظاهراً برای رعایت حال مسلمانان پیش کشیده‌اند و فضلالی مسلمان هم به ریش گرفته‌اند، و الا اعتقادات عرفانی اصولاً با مبانی قرآنی بکلی ناسازگار است. در قرآن خدای عالمیان قهار و جبار و غفور و کریم یفضل مایشاء و یحکم ما یرید است. کار بندگان عبادت بی‌چون و چرای او و ترس از روز جزاست. اتحاد با وی و خود را در او دیدن و یا او را در خود شمردن و صیحه انا الحق زدن و سبحانی ما اعظم شأنی گفتن — وهمی که بایزید و حلاج و امثال آنها هنگام غلبه جذبات شیدایی دچار آن می‌شدند — با مفاهیم و روح قرآن فرسنگها فاصله دارد. البته زبان تأویل دراز است و در طی قرن‌ها برای همه نوع اعتقادات ضد و نقیض از قرآن شاهد

و مثال آورده‌اند، اما فتوای ابو‌عمر بن یوسف که حلاج را به جرم سخنان کفرآمیز مهدورالدم شناخت (هر چند بیشتر به تحریک حامد وزیر خلیفه بود که می‌خواست از این راه ابن‌عیسی وزیر قبلی و رقیب خود را که با حلاج مساعد بود از نظر خلیفه بیندازد)، و نیز تأیید دیگرانی که فتوی را امضاء کردند از نظر حفظ اصول قرآنی و الزام مفاد آن هیچ بیراه نبود، گرچه از حد به‌در بود.

گفتم پس محبوبیت حلاج و بایزید را در ادبیات فارسی چه می‌گویی؟ می‌توانی بگویی حافظ مانندی هم به راه خطا رفته است؟

گفت نه، شاعران ما به حکم تعصب ستیزی و مبارزهٔ نهان و آشکاری که در فضای نیمه‌آزاد شعر فارسی به‌خصوص غزل بر ضد قشریان مذهبی و تحکم ورزی دین‌مداران ریایی جریان داشته، و شاید هم گاه به انگیزهٔ کفر پنهانشان، از اینها بُتی ساخته‌اند، ولی این دلیل پذیرفتن شطحیات و آشفته‌گوییهای آنها نمی‌شود، هر چند برای انگیزتن شگفتی و تفریح خاطر بی‌ضرر باشد. آنچه زیان‌آور است برخی نتایج و عواقب صورت نازلِ تصوف یعنی دربوزگی و کشکول‌بازی و مفت‌خوری درویشان است که به‌خصوص در قرنهای گذشته عده‌ای عاطل‌بی‌حاصل را سربار جامعه می‌کرد و از کار مفید باز می‌داشت. البته این هم در اسلام تازه نیست، بلکه سابقه‌ای در کیش مانوی و آیین بودایی دارد، چه «برگزیدگان» مانوی برای نجات نور از ظلمت مثل راهبان بودایی خود را از کار معاف می‌شمردند و یکسره از دسترنج دیگران زندگی می‌کردند، و برای محکم کاری به پیروان خود چنین فهمانده بودند که اولاً کار نکردن آنها لازم است و ثانیاً فراهم کردن خواب و خوراک آنها از طرف مؤمنین موجب ثواب و رستگاری است. واقعاً درست گفته‌اند که هیچ کاسبی مثل...

حرفش را بریدم و گفتم پیدا است که به هیچ صراطی مستقیم نیستی. آن‌قدر مبالغه می‌کنی که اگر جزئی حقیقتی هم در سخنان باشد، انسان نمی‌تواند بپذیرد. می‌ترسم اگر این بحث ادامه پیدا کند مرا هم با خودت به آتش دوزخ بکشانی. از اول بد کردم که با تو هم سخن شدم. آخر مخالف‌خوانی هم اندازه دارد.

چند یادداشت دیگر بر مقاله

## ایران در گذشتِ روزگاران

بی‌گمان میان فرهنگ ما و فرهنگ غرب تفاوت‌های بسیاری است، گاه به سود ما و گاه به سود آنها. یک تفاوت مهم و اساسی که به سود آنهاست در این است که فرهنگ غرب یک فرهنگ پژوهیده است و فرهنگ ما یک فرهنگ ناپژوهیده. بدین معنی که در فرهنگ دیروز و امروز مغرب زمین کمتر موضوع مهمی هست که بارها از دیدهای گوناگون و غالباً به شیوه علمی و انتقادی پژوهش نشده باشد و یا دست کم زمینه پژوهش آن آماده نباشد. در حالی که درباره فرهنگ ما پژوهش‌های مستند اندک‌اند و از این اندک نیز سهم بیگانگان بیش از خود ماست. گذشته از این شرایط پژوهش نیز به علل چندی صد در صد آماده نیست. از جمله این که در زبان فارسی هنوز صدها نسخه خطی هست که به چاپ نرسیده‌اند و از آنچه نیز از متون کهن به چاپ رسیده‌اند، بسیاری حتی فهرست اعلام هم ندارند، چه رسد به فهرست موضوعی. از این رو برای پژوهش موضوعی از فرهنگ گذشته، گاه باید دهها کتاب و رساله را از خطی و چاپی از آغاز تا انجام خواند. ناچار هرچه دامنه موضوعی از شخص واحدی و اثر معینی و زمان محدودی فراتر رود، به همان نسبت کار پژوهش دشوارتر و خطر کمبودها در آن و نیاز به افزودن‌ها بر آن بیشتر می‌گردد، هرچند چنین کاری طبعاً به پیوستگی مطالب آسیب می‌زند و از تأثیر آن می‌کاهد.

همچنین پس از انتشار مقاله «ایران در گذشتِ روزگاران» به همت استاد جلال متینی و همکاری ناچیز نگارنده، روشن بود که درباره موضوعی که سراسر تاریخ و



فرهنگ ایران را در برمی‌گیرد، حق ادای مطلب در شرایط دشواری که در بالا از آن سخن رفت، در یک وهله امکان‌ناپذیر است و نیاز به بررسیهای سپسین خواهد داشت. از این رو نگارنده پس از انتشار آن مقاله تکمله‌ای بر آن افزود<sup>۲</sup> و اکنون یادداشتهای دیگری نیز می‌افزاید. باشد تا از این راه اسنادی که در برگزیده نظریات مثبت و منفی گذشتگان ما نسبت به این سرزمین است، رفته رفته گردآوری شوند.

۱ - دربارهٔ وسعت و حدود خاک ایران و بخشهای آن که در مقالات پیشین به آن اشاره شد، گزارشی نیز از تاریخ‌نویس رومی اهل سوریه آمیانوس مارسلینوس<sup>۳</sup> داریم. او در تألیف خود از پایان سدهٔ چهارم میلادی با عنوان تاریخ روم (کتاب بیست و سوم، بخش ششم، بند چهاردهم) می‌نویسد که ایران در سدهٔ چهارم، یعنی در زمان پادشاهی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹) به هفده استان بزرگ تقسیم می‌شد. آمیانوس از یکایک آنها نام می‌برد. شرح مفصلتر این استانها و متصرفات ایران در کتیبه‌های ساسانی نیز آمده است.

۲ - در دیباچهٔ کتاب دانشنامه که حکیم میسری از ۳۶۷ تا ۳۷۰ هجری در دانش پزشکی به نظم کشیده است، چند بیتي هست که هم توجه سראینده را به میهن او ایران و علاقهٔ او را به زبان مادریش فارسی نشان می‌دهند و هم سندیست بر این که میان فارسی و دری عموماً فرقی نبوده و نیز در ایران همه‌جا مردمان باسواد این زبان فارسی / دری را می‌دانسته‌اند:

چو بر پیوستنش بر، دل نهادم	فراوان رایها بر دل گشادم
که چون گویمش من تا دیر ماند	و هر کس دانش او را بدانند
بگویم تازی ار نه پارسی نغز	ز هر در من بگویم مایه و مغز
و پس گفتم زمین هاست ایران	که بیش از مردمانش پارسی‌دان
وگر تازی کنم نیکو نباشد	که هر کس را از او نیرو نباشد
دری گویمش تا هر کس بدانند	و هر کس برزبانش بر براند <sup>۴</sup>

۳ - در یادداشتهای پیشین بیتهایی از اسدی طوسی نقل شده که در آنها چینیان بر ایرانیان و ایرانیان به نوبهٔ خود بر تازیان فخر می‌کنند که خورشید نخست بر سرزمین آنها می‌تابد. این موضوع ظاهراً در شمار مفاخره‌های آن روزگار بوده است، چنان که مثلاً در شاهنامه نیز شاه مکران از همین بابت به کیخسرو فخر می‌فرودشد:

چو خورشید تابان شود بر سپهر  
نخستین بر این بوم تابد به مهر<sup>۵</sup>

۴ - همان‌گونه که در مقالات پیشین اشاره شد، در شاهنامه همهٔ وقایع بر محور

ایران می‌گردند، از این رو این کتاب را می‌توان از آغاز تا انجام سرود مهر ایران نامید. پس از آن نیز احساسات ایران‌گرایی تا زمانه ما آتش خود را همیشه از این کوره سوزان برگرفته است. با این همه، پیش از این بیتهایی نیز که موضوع آنها مستقیم مهر ایران بود از این کتاب نقل شد و اکنون با چند نمونه دیگر نیز آشنا می‌شویم:

یکی از قطعات تغزلی و بسیار غم‌انگیز شاهنامه، مویه باربد بر خسرو پرویز است. باربد پس از خواندن این بازبین سرود خود در پای زندان پرویز، چهار انگشت خود را می‌برد تا پس از مرگ پرویز دیگر دست به ساز نبرد، و چون به خانه می‌رسد آلات ساز خود را نیز در آتش می‌افکند. از میان بیتهای این قطعه سه بیت زیر در غم ویرانی ایران است:

همه بوم ایران تو ویران شمر  
کنام پلنگان و شیران شمر  
سر تخم ساسانیان بود شاه  
که چون او نبیند دگر تاج و گاه  
شد این تخمه ویران و ایران همان  
برآمد همه کامه بدگمان<sup>۶</sup>  
پس از آن که کیکاوس به زندان شاه‌هاماوران می‌افتد و در غیاب او ترکان بر ایران  
چیره می‌گردند، آمده است:

سپاه اندر ایران پراکنده شد  
زن و مرد و کودک همه بنده شد  
همه دز گرفتند ز ایران پناه  
بر ایرانیان گشت گیتی سیاه  
دو بهره سوی زاولستان شدند  
به‌خواهش بر پور دستان شدند  
که ما را ز بدها تو هستی پناه  
چو کم شد سر و تاج کاوس‌شاه  
دریغ‌است ایران که ویران شود  
کنام پلنگان و شیران شود  
همه جای جنگی‌سواران بدی  
نشستگه شهریاران بدی  
کنون جای سختی و جای بلاست  
نشستگه تیزچنگ ازدهاست  
کسی کز پلنگان نخورده‌ست شیر  
بدین رنج ما را بود دستگیر  
بیارید رستم ز چشم آب زرد  
دلش گشت پر خون و جان پر زرد  
چنین داد پاسخ که من با سپاه  
میان بسته‌ام جنگ را کینه‌خواه  
چو یابم ز کاوس‌شاه آگهی  
کنم شهر ایران ز ترکان تمی<sup>۸</sup>  
هنگامی که سهراب نشان رستم را از هجیر می‌پرسد، هجیر از بیم آن که سهراب  
بر رستم و پس از او بر دیگر پهلوانان چیره گردد و تاج و تخت ایران را به‌دست گیرد،  
ترجیح می‌دهد که به‌دست سهراب کشته شود، ولی رستم را بدو نشان ندهد:

به‌دل گفت ناکار دیده‌هجیر  
که گر من نشان گو شیرگیر،

بگویم بدین ترک با زوردست  
 ز لشکر کند جنگجوی انجمن  
 بدین کتف و نیروی و این یال او  
 وز ایران نباشد کسی کینه‌خواه  
 چنین گفت موبد که مردن به نام  
 اگر من شوم کشته بر دست اوی  
 چو گودرز و هفتاد پور گزین  
 نباشد به ایران، تن من مباد!  
 که چون برکنند از چمن بیخ سرو  
 و چون میان گودرزیان و نوذریان بر سر  
 گزینش جانشین کیکاوس — کیخسرو یا  
 فریبرز — اختلاف می‌افتد و کار به لشکرکشی می‌کشد، طوس از تنگ عقب‌نشینی از  
 جلوی حریف باکی ندارد، از این نگرانی که مبادا اختلاف به جنگ خانگی انجامد و به  
 سود دشمن گردد:

غمی شد دل طوس و اندیشه کرد  
 بسی کشته‌آید ز هر سو سپاه  
 نباشد جز از کام افراسیاب  
 بدیشان رسد تخت شاهنشاهی  
 که امروز اگر من بسازم نبرد،  
 از ایدر نه برخیزد این کینه‌گاه،  
 سر بخت ترکان برآید ز خواب  
 سرآید همه روزگار بی‌ی  
 در شاهنامه احساس میهن‌دوستی چنان طبیعی و دفاع از میهن ضروری است که گاه  
 این اندیشه به دشمن نیز نسبت داده می‌شود، و این در حالی است که دشمنان غالباً  
 مردمانی خوارمایه به‌شمار می‌روند. برای نمونه پس از آن که رستم به کین‌خواهی سیاوش  
 توران زمین را ویران می‌کند و به ایران باز می‌گردد، آمده است:

چو بشنید بدگوه‌رافراسیاب  
 شد از باختر سوی دریای کنگ  
 همه بوم و بر زیرور کرده دید  
 نه اسپ و نه گنج و نه تاج و نه تخت  
 جهانی بر آتش برافروخته  
 ز دیده ببارید خوناب شاه  
 که هر کس که این بد فرامش کند  
 همه یک به یک دل پر از کین کنید  
 که شد طوس و رستم بدان سوی آب،  
 دلی پر ز کین و سری پر ز جنگ  
 مهان کشته و کهتران برده دید  
 نه شاداب بر شاخ برگِ درخت  
 همه کاخها کنده و سوخته  
 چنین گفت با مهتران سپاه  
 همی جان بیدار بیهش کند  
 سپر بستر و ترگ بالین کنید

نه جنگ، آسمان بر زمین آوریم  
همان از پی گنج و فرزند خویش،  
بکوشیم و این کین به جای آوریم<sup>۱۱</sup>

زن و کودک خرد و پیوند خویش،  
از آن به که گیتی به دشمن دهیم<sup>۱۲</sup>

بکوشید و از بهر پیوند خویش  
مانید بدخواه پیرامنا<sup>۱۳</sup>

به ایران زمین رزم و کین آوریم  
ز بهر بروبوم و پیوند خویش  
همه کاخهاشان به پای آوریم  
ولشکر افراسیاب بدو:

ز بهر بروبوم و فرزند خویش  
همه سربه سر تن به کشتن دهیم  
و افراسیاب به لشکر:

ز بهر بروبوم و فرزند خویش  
ببندید یک‌دردگر دامنا

۵ - در بیتهایی که در مقاله پیشین از ناصر خسرو نقل شد، دیدیم که او یک‌جا به داستان رستم و سهراب اشاره کرده است.<sup>۱۴</sup> چنان که می‌دانیم از این داستان در هیچ یک از آثار پیش از شاهنامه نامی نیست. دور نیست که مأخذ قدیمتر این داستان مانند برخی از روایات رستم کتاب آزادسرو بوده باشد که در اوایل سده چهارم هجری در مرو در دستگاه احمد سهل می‌زیست. ولی ناصر خسرو احتمالاً این داستان را در شاهنامه فردوسی خوانده بوده است و بنابراین منظور او از «نامه شاهان عجم»، گویا شاهنامه فردوسی است.

جای شگفتی است که کسانی که تاکنون درباره ناصر خسرو تحقیق کرده‌اند، به احساسات ملی او و فخر او به ایرانی بودن توجه چندانی نکرده‌اند. ناصر خسرو در یک قصیده دیگر در ضمن نکوهش روزگار و غدر او با ایران و ایرانیان، باز زبان به تمسخر ترکان می‌گشاید و از ایرانیان به لفظ آزادان یاد می‌کند:

دیوی‌ست جهان پیر و غداری	کش نیست مگر به جادوی کاری ...
زین پیش جز از وفای آزادان	کاریش نبود، نه بیاورای
مر طغرل و ترکمان و جغری را	با بخت نبود و با مهبی کاری ...
خاتون و بگ و تگین شده اکنون	هر ناکس و بنده و پرستاری
باغی بود این که هر درختی زو	حرّی بودی و خوب کرداری
پر طوطی و عنده لب اشجارش	بی هیچ بلا و هیچ پیکاری
دیوی ره یافت اندر این بستان	بدفعلی و ریمنی و غداری
وز شوخی او همی برون آید	از شاخ به جای برگ او ماری <sup>۱۵</sup>

می‌توان گفت که پس از فردوسی هیچ شاعری به اندازه ناصر خسرو با این صمیمیت

از ایران کهن یاد نکرده و از ویرانی آن و چیرگی ترکان بر آن دریغ نخورده است. در اشعار او به ویژه اظهار کینه و نفرت به ترکان بسیار شدید است.

۶ - پس از ناصر خسرو، شاعری به نام قاسم و متخلص به مادح که حماسه جهانگیرنامه را محتملاً در پایان سده ششم هجری سروده است، از ترکان - گویا ترکان غز - بدین گونه یاد می کند:

همه	پهن رویان	کوتاه قد	همه	رویشان بود بی خط و خد
همه	تنگ چشمان	بینی دراز	همه	بدهانان و دندان گراز
همه	تندخویان و با کین و خشم		به مال یتیمان سیه کرده چشم	
همه	تیره رای و همه بدگمان		کمر بسته در غارت مردمان	
همه	پوست پوشان دون و دغل		همه فتنه جویان و گنده بغل	
همه	بی نمک مردمی بدنهاد		همه معدن ظلم و جور و فساد <sup>۱۶</sup>	

۷ - در همین سده ششم هجری داستان پردازی به نام ابوطاهر طرسوسی داستانی به نام داراب نامه به نثری بسیار ساده و سخت زیبا پرداخته است که در آن جای جای به ابراز احساسات میهنی برمی خوریم. از جمله در توصیف بازستاندن درفش کاویان از دشمن چنین آمده است:

داراب چون درفش کاویان را بدید برخروشید و بیامد تا پیش پیل و اندر رکاب برخاست و بازو برافراشت و رکاب گران کرد و عنان سبک کرد و کوبالی زد بر پیشانی پیل چنانک ستان بازافتاد و قیصر با عماری از پشت پیل درگشت و در خاک افتاد و داراب دریازید و درفش کاویان از کوهه زنده پیل درربود و بیاورد و به مادر خویش داد و گفت: «ای ملکه، این اختر را همایون داشته اند، آن را بگیر و نگهدار!» مادرش اختر را بگرفت و گفت: «برو تو ای پسر تا من در قفای تو بیایم!» داراب روی برگردانید و همای در قفای وی برفت با اختر کاویان و اندک مایه مردم که بودند همه در قفای داراب و همای برفتند.<sup>۱۷</sup>

و نمونه ای دیگر از احساسات ایران دوستی در این کتاب:

شبی خفته بود داراب. به خواب دید که آتشی از سوی مغرب برآمدی و در جهان پراگندی و فریاد از جهان برخاستی و از آن میان آتش بانگ می آمدی که ای داراب! داراب مادر خویش را دیدی تاج در دست گرفته و اسفندیار در پیش با سواران بسیار؛ داراب را بدیدندی و به نزدیک وی

آمدندی و گفتندی که شما همه ایران داراب را می‌جوئید، اینک داراب! اسفندیار به نزدیک وی آمدی و او را بگرفتی و بر جای بداشتی تا اردشیر اندر رسیدی و تاج از دست همای بستدی و گفتی که شما روید تا من به نزدیک شما آیم. داراب را بر تخت نشاندی و گفتی تو اکنون بر تخت باش تا من این آتش را از ایران بیرون کنم که همه ایران آتش بگرفت. این بگفتی و روی به جانب مغرب کردی و آن همه آتش را به سوی غرب بردی و ناپیدا شدی.

داراب که آن بدید از خواب اندرجست و بنشست و یزدان پاک را ستایش کرد و در حال سر و تن بنشست و جامه پاک درپوشید و به عبادتگاه آمد و یزدان غز و جل را خدمت کرد، چندانک روز روشن گشت. با خوبستن گفت: وقت رفتن ما آمد به ایران که تاج ما را دادند، و این آتش دشمنی بود که روی به ایران دارد تا ایران خرم را ویران کند، ببايد رفتن!<sup>۸۱</sup>

و نمونه‌ای دیگر:

چون خبر آمدن قیصر درست شد، همای آن روز روی به مردان کرد که در پیش وی بودند که «ای جوانمردان، بدانید که من سی سال پادشاه ایران بودم و داراب فرزند من است... اکنون من زنی پیر گشته‌ام و سپاه از من برگشته‌اند و قیصر را از روم بخواندند و تاج و تخت پدران من به وی دادند. امروز چون فرزند خود را یافتم، احوال او با شما گفتم از بهر آنک پادشاه ایران وی است و تاج و تخت میراث اوراست، و فرزند اردشیر است، نیک در وی بنگرید، شما که پیران و بزرگان اید و اردشیر را دیده‌اید، او را نیز بوینید و به حقیقت بدانید که این مرد شایسته تاج و تخت هست و فرایزدی دارد. با وی دست یکی کنید تا ولایت ایران از دست دشمنان بیرون کنید و ایران با شما بماند و ویران نگردد.» چون همای این سخن بگفت، دست بر روی نهاد و به‌های‌های بگریست.<sup>۸۱</sup>

۸ - شاعری به نام سعدالدین هروی در قصیده‌ای که در سال ۷۲۴ هجری در وصف اصفهان سروده است، از ایران و چند شهر آن چنین یاد کرده است:

نسخه فردوس اعلی اصفهان است، اصفهان	نیست شهری مثل آن از قیروان تا قیروان
ملک ایران را که از اطراف عالم خوشتر است	همجو شخصی دان که باشد از هنر او را روان

اصفهان او را سر و کرمان و شیرازش دو پای  
 ری یکی دست است و دیگر دستش آذربایگان<sup>۲</sup>  
 ۹ - و باز در سده هشتم هجری شاعری به نام عارف اردبیلی در منظومه خود به نام  
 فرهاد نامه از ویران شدن ایران و از دست رفتن شکوه باستانی آن با اندوه یاد کرده  
 است:

اگرچه پیش از این از حکم یزدان  
 ز ایران دولت و اقبال برگشت  
 بشد بادِ درفشِ کاویانی  
 برفت از مملکت رسمِ امارت  
 درازی یافت هر جا دست بیداد  
 بهشت آباد ایران آن چنان شد  
 به دستِ ظلم ویران گشت ایران  
 به پای پیلِ نکبت پی سپر گشت  
 سعادت ماند بی تاج کیانی  
 بر آوردند یکسر دست غارت  
 خرابی یافت یکسر مُلک آباد  
 که دوزخ با عذاب آن چنان شد<sup>۳</sup>

۱۰ - از جمله اشعاری که در موضوع ایران ستایی سروده اند، یکی نیز قطعه زیبا و  
 روانی ست از حزین لاهیجی شاعر سده دوازدهم هجری (۱۱۰۳-۱۱۸۰):

#### صفت ممالک بهشت نشان ایران

بهشت برین است ایران زمین  
 بهشت برین باد جان را وطن  
 بود تا بر افلاک تابنده هور  
 کسی کاو به بینش بود دیده ور  
 دماغ خرد از هوایش تر است  
 مسیحای خاکش به تن جان دهد  
 نظر در تماشای آن بوم و بر  
 هوایش می ناب هشیاردل  
 خراشد دلی گر به ویرانه اش  
 کهن قلعه هایش چو حصنِ فلک  
 سوادش بود دیده روزگار  
 گر از فخر بالذ به کیهان، کم است  
 فریدون، یک از خوشه چینان اوست  
 بود لرزه در کشور روم و روس  
 کهن کاخش ایوان کبخسروی ست  
 دهد بیستونش ز فرهاد یاد  
 بسیطش سلیمان و شان را نگین  
 مبادا نگین در کفِ اهرمن!  
 ز بوم و برش چشم بد باد دورا  
 جهان را صدف داند، ایران گهر  
 نم چشمه ساران او کوثر است  
 ز هر خشت او نور ایمان دمد  
 بود چشم یعقوب و روی پسر  
 کبابش غزالان چین و چگل  
 کند دل دهی خاک مردانه اش  
 کبوتر مثالان بر جش ملک  
 یک از خانه زادان او نوبهار  
 که اصطخر او تختگاه جم است  
 سلیمان هم از خوش نشینان اوست  
 ز روزی که می کوفت کاوس کوس  
 کمین طاق او غرغه کسروی ست  
 همان کارپرداز عشق اوستاد

بود غنچهٔ لاله‌ای در حساب<sup>۱</sup> به دامان الوند او آفتاب  
 دهد جوی شیرش ز شیرین نشان شکرخیزخاکش بود اصفهان<sup>۲۲</sup>  
 ۱۱ - نمونه‌هایی که تا کنون آمد همه از آثاری گرفته شدند که تاریخ تألیف آنها  
 پیش از سدهٔ سیزدهم هجری است. در دو سدهٔ سیزدهم و چهاردهم هجری (نوزدهم و بیستم  
 میلادی)، اندیشه‌های میهنی، چه در صورت افراطی آن (ناسیونالیسم) و چه در صورت  
 معتدل آن (پاتریوتیسم) در آثار کسانی چون جلال‌الدین میرزا، آخونداف، میرزا آقاخان  
 کرمانی، ادیب پیشاوری، ادیب الممالک، عارف، بهار، عشقی، فرخی، کسروی، هدایت  
 و سرایندگان و نویسندگان بسیار دیگر رواج بیشتری می‌یابد که ما به علت شهرت آنها  
 فعلاً در این یادداشتها از نقل آنها چشم‌پوشی و تنها به ذکر نکته‌ای در ماهیت آنها  
 بسنده می‌کنیم:

در این دوره عناصر سازندهٔ مفهوم میهن‌گرایی بسیار گوناگون‌اند. از جمله  
 استقلال‌گرایی، یعنی مخالفت با نفوذ قدرتهای بیگانه در سیاست کشور، مبارزه برای  
 کسب آزادی بیان و قلم و برابری افراد جامعه از زن و مرد، ایجاد نهادهای دموکراسی  
 چون حزب و پارلمان و مطبوعات آزاد، کوشش در پیشرفتهای علمی و تکنولوژی و  
 خلاصه همه آنچه در تعالی میهن کمک می‌کنند، که می‌توان از مجموعهٔ آن به  
 میهن‌دوستی یا پاتریوتیسم یاد کرد. پیداست که بیشتر این اندیشه‌ها نتیجهٔ آشنایی با  
 فرهنگ غرب است. ولی یک بخش از میهن‌گرایی این دوره را نیز ملی‌گرایی افراطی  
 یا ناسیونالیسم که می‌توان آن را میهن‌پرستی نامید، تشکیل می‌دهد، چون اعتقاد به  
 برتری آب و خاک، تاریخ، فرهنگ، زبان، نژاد و بیگانه ستیزی و خوار شمردن ملت‌های  
 دیگر. این ناسیونالیسم در آثار دو سدهٔ اخیر بر عکس آنچه گمان می‌رود متأثر از  
 ناسیونالیسم غربی نیست، بلکه ادامهٔ همان ناسیونالیسم کهن ایرانی است که نمونه‌های آن  
 را پیش از این دیدیم و از همین رو موضوعهای اصلی آن نیز مانند نمونه‌های کهن، همان  
 تفاخر به ایران باستان و اندوه بر شکوه از دست رفتهٔ آن و تحقیر عرب و ترک است،  
 موضوعاتی که در سرنوشت روز ایران دیگر هیچ تأثیری ندارند، یعنی ناسیونالیسمی است  
 گذشته‌گرا، و این ناسیونالیسم با ناسیونالیسم روزگرا و سازمان‌یافتهٔ غربی که هدف آن به  
 دست گرفتن قدرت و تحقق دادن به آرمانهای ایدئولوژی خود و مآلاً تجاوز به همسایگان  
 است، ارتباطی ندارد. نفوذ ناسیونالیسم غربی در ایران تنها به برخی آثار و افراد و  
 گروه‌های سیاسی در سدهٔ بیستم محدود می‌گردد و نفوذی در آثار ادبی - اجتماعی ندارد.  
 تأثیر غرب در ناسیونالیسم آثار ادبی - اجتماعی این دوره یک تأثیر غیرمستقیم است.



بدین معنی که بسیاری از ایرانیان ناسیونالیست با دیدن پیشرفتهای غرب با ساده‌نگری گمان کرده‌اند که کاروان فرهنگ ایران باستان مستقیم به غرب سده نوزدهم و بیستم می‌انجامید، اگر به دست راهزنان عرب و همدستان ترک آنها غارت نشده بود. تکرار می‌کنم: این ناسیونالیسم گذشته‌گرا، یک نوستالژی ساده‌دلانه و ساده‌انگارانه است و ارتباطی با ناسیونالیسم روزگرای سازمان‌یافته و قدرت‌طلب غربی ندارد، بلکه ادامه نیروگرفته و گسترش‌یافته ناسیونالیسم کهن ایرانی‌ست.

۱۲ - در این یادداشتها باید از نظریات منفی ایرانیان نسبت به خود نیز یاد کرد. یک نمونه مشهور آن گفته‌ای‌ست که به صاحب‌ابن‌عباد (متوفی به سال ۳۸۵) نسبت داده‌اند. می‌گویند این وزیر دانشمند و سیاستمدار، ولی سخت‌خودپسند و عرب‌مآب آل‌بویه، در پاسخ یکی از شعرای ایرانی که شعری به تازی در نکوهش عرب و ستایش پارسیان سروده بود، گفت: «هیچ‌کس فارس را بر عرب برتری ندهد، جز آن که رنگی از مجوسیت در او باشد.»<sup>۲۳</sup> محتمل است که یکی از علل عدم رواج ادب فارسی در دربار آل‌بویه وجود همین مرد بوده باشد.

نمونه دیگری که بنده می‌شناسم از همان ابوطاهر طرسوسی نویسنده داراب‌نامه است که پیش از این با او آشنا شدیم. این نویسنده یک‌جا، به کلی خلاف گرایش ایران‌گرایی کتاب خود، از قول ارسطاطالیس به بدگویی از ایران و ایرانیان می‌پردازد: ارسطاطالیس گفت که «من به ایران نروم.» اسکندر گفت: «چرا نروی؟» گفت که: «به ایران رفتن وقتی کرا کردی که جاماسپ حکیم بودی. اکنون در همه ایران کسی نیست که با وی سخنی توان گفتن. اگر بی تو به ایران روم هیچ‌کسی نیابم که با وی نفسی توانم زدن و هیچ‌کس سخن من نداند که همه نادان‌اند و بی‌مهار و بسیارخوار و بسیارگوی. چون چنین است تو بدان‌جا کسی دیگر فرست.» اسکندر گفت: «آخر ای استاد، در همه ایران کسی نیست که با وی بنشینی؟» گفت: «نی، و امروز از بند روم تا بدان‌جا که ایران است، و در همه ایران، نتوان یافتن کسی را و گفتن او را که مردم است، الا که آدمی‌اند.» اسکندر گفت: «چرا چنین است؟» ارسطاطالیس گفت: «از برای آن که هوای ایران گرم و خشک است، و در آن‌جا مردمانی باشند ملول و تیره‌مغز، و چیزی یاد نگیرند، و از صد هزار کس یک کس را نبینی که طبع بر آن دارد که چیزی آموزد و آن کس که چیزی آموزد بر گوشه‌ای نشسته باشد و در میان مردمان نباشد و هر که او را

بیند پندارد که دیوانه است؛ و دانا را دیوانه خوانند، از بهر آن که در میان ایشان عاقل کم بود. من چون آن‌جا روم زحمت ایشان مرا دریابد و هر روزی که در ایران باشم مرا نفس خویش را ریاضت باید دادن که مرا مونس نبود.» اسکندر گفت: «تو را مونس باید به خود بردن، تا در آن ولایت روزگار کنی و دلت تنگ نشود؟» ارسطاطالیس گفت: «ای اسکندر، ایران چه جایی بود که بدان‌جا مونس و حریف از جای دیگر باید بردن؟ که را کرا می‌کند آن‌جا رفتن؟ دست از ایران بدار که مرا شاید بدان‌جا رفتن.» اسکندر گفت: «چندین شاهان محتشم که در ایران بوده‌اند در هیچ‌جا نبوده‌اند.» ارسطاطالیس گفت: «با من داوری می‌کنی؟ بدانک در همه ایران یک زیرک نیست و نبوده است.» پس گفت که «از افریدون درگیر که او پرورده هندوستان بود و هر سه پسر وی پرورده ایران بودند. یکی سلم و دیگری تور و دیگر ایرج، و هر سه کم عقل بودند، که اگر عقل داشتندی تو را نکشتندی و بر یکدیگر بیرون نیامدندی. و از ایشان به منوچهر بنگر که پرورده ترکستان بود و طبع وی بدان‌جا بود و بدان‌جا زاده بود، چون به ایران آمد جهان بر وی قرار گرفت و او را فرزندی بود و تخت به وی رسید، از خیره‌مغزی از فرمان منوچهر بتافت که منوچهر گفته بود که موسی پیغامبر علیه‌السلام بیرون آید، به وی بگری! چون موسی علیه‌السلام بیرون آمد، به وی نگرید و گفت پدر را خلاف کرد تا به شومی آن بر دست افراسیاب کشته شد؛ و هم از تخمه نوذر بود که پادشاهی به سیاست کیکاؤس بود(؟)، او نیز مردی تیره‌مغز بود که بر آسمان رفت که من با خدای جنگ می‌کنم، و دیگر سیاوخش که در زحمت ایران را رها کرد و برفت ۲۵۰۰ و بر تخت رفت و روزی چند نبود که تخت را به گشتاسپ داد و گشتاسپ از خیره‌سری به روم رفت و باز به ایران آمد و باز به زاولستان رفت به مهمانی زال زاولی، و پسر خود را بند کرد تا لهراسپ را بگرفتند و بکشتند و دختران او را به ترکستان بردند تا وی باز آمد به هزار حيله و اسفندیار را بند برداشت تا برفت و خواهران خود را باز آورد، و پدر او را از نادانی چنان پیش رستم فرستاد تا مر او را بکشت؛ و همچنین تا به بهمن که حق‌دستان را بیفگند و فرامرزا بر دارد کرد و دختر خویش را به زنی کرد و پسر خویش را نفور کرد از ملک، ساسان را، و همچنین تا به پدرت

داراب که مادرت را بخواست و یک شب بیش نداشت. اگرش عقل بودی خادمی یا موبدی را بر وی گماشتی تا آن گاه که بار بنهادی، آن گاه رها کردی، تا تو را این نگفتندی که بیگانه است. ایرانیان چنین باشند از شاه و رعیت، کرا نکنند که حدیث ایران کنی. مرا مفرست که عقل مرا زیان دارد که با ایشان هم سخن شوم. اگر ندانی در حکم جاماسپ حکیم نگاه کن، که صد و بیست و چهار هزار پیغامبر بیرون آمدند و بنگر که یکی از ایران برون آمد؟» اسکندر گفت: «ای حکیم، ما تو را به ایران نخواهیم فرستاد، تو دست از ایرانیان و از ایران بدار که ایرانیان را به هیچ بازآوردی!» حکیم گفت: «اگر نفرستی دست بازداشتم.» اسکندر گفت: «تو را به ایران و ایرانیان چه کینه بوده است بدین صفت که ایشان را به زمین فروبردی، که این چنین شنیده ایم که شاهان بزرگ در ایران بودند.» ارسطاطالیس گفت: «چنان نیست»<sup>۲۶</sup> که تو می گویی که هر کجا بیدادی و بیرحمی بود در ایران بود و هیچ پیغامبری به ایران نرفت و همه پرهیز کردند.» اسکندر هیچ نگفت تا ساعتی برآمد، باز روی به ارسطاطالیس کرد و گفت: «پس مرا چرا می گویی که از برادرت میراث طلب؟» ارسطاطالیس گفت: «اصلت از ایران است و دلت به دیار وی روی می گرداند، از بهر آن می گویم و می دانم که فرمان نکنی.» اسکندر را از این سخن خشم برآمد و بفرمود تا او را بند کردند و بازداشتند. ارسطاطالیس گفت: «ای اسکندر، بدین سخن که من گفتم که اصل تو از ایران است، مرا نبایستی بندکردن! اکنون چون مرا بند کردی، گوهر خویش پیدا کردی که تو هم تیره مغزی و کم خردی، و لیکن عیب از تو نیست، عیب از من است که هر که آن کند که نباید، آن بیند که نباید دیدن! دریغاً رنج من که در حق تو بردم! پاداش من این بود که به جای من کردی که مرا بند کردی و بازداشتی؟ یزدان پاک عز و جل تو را بی بهره گرداند از آنچه از من آموختی از فرهنگ و طب و نجوم و فراست و علم تعبیر خواب و علم هندسه و فلسفه و جز آن. آنچه تو را آموختم از آنت برخوردار می باد!»<sup>۲۷</sup>

مصحح کتاب استاد ذبیح الله صفا «این بدگویی جاهلانه را نسبت به ایران و ایرانیان» اثر نفوذ روایات غیر ایرانی و «از الحاقات دوره اسلامی و از زمره افکار ضد

شعوبی» دانسته‌اند.<sup>۲۸</sup>

به گمان نگارنده این سخنان بیشتر از سر خشمی ست برخاسته از نابسامانی اوضاع زمان نویسنده که سپس او را در جستجوی علل آن به انتقاد از تاریخ گذشته کشانیده است، ولی انتقاد او تنها متوجه پادشاهانی ست که در تاریخ افسانه‌ای ما نام خوبی نداشته‌اند، مانند سلم و تور و کیکاوس و نوذر و گشتاسپ. چنان که می‌دانیم بر طبق روایتی که ساخته ایرانیان است و در شاهنامه نیز آمده است، اسکندر تنها از سوی مادر یونانی ست، ولی پدر او داراب است. طرسوسی در داراب‌نامه همین روایت را آورده است و این مانند دیگر مطالب کتاب گرایش شعوبی او را نشان می‌دهد. ولی اکنون در انتقاد خود، داراب را نیز مانند آن شاهان دیگر سرزنش می‌کند که چرا مادر اسکندر را پیش از این که فرزند او در ایران زاده شود به یونان فرستاد و با این کار سبب شد که سپس‌تر اسکندر به ایران لشکر کشد و ایران را ویران سازد. بنابراین بدگویی نویسنده را باید بیشتر از سر مهر به ایران دانست. تنها این عقیده او که در ایران پیامبری نیامده است، مربوط به اعتقادات اسلامی نویسنده می‌گردد که در این جا از گفتگوی ما بیرون است. و اما شکایت نویسنده از پرخوری و پرگویی ملتش، نگارنده را به یاد نظر گزنفون می‌اندازد. او در کتاب «آیین کوروش» (نوشته در سال ۳۶۶ پیش از میلاد) بارها کم‌خواری پارسیان را ستوده است، بنا بر گزارش او یک‌جا کوروش در کودکی به پدر خود می‌گوید: «به خداوند سوگند که نخستین چیزی که به کار خواهم بست این است که شکم را هیچ‌گاه انباشته نسازم.»<sup>۲۹</sup> ولی همین گزنفون درباره ایرانیان زمان خود می‌نویسد که آنها همه فضائل زمان کوروش را فراموش کرده‌اند. از جمله درباره شکمبارگی آنها به طنز می‌نویسد: «در گذشته میان آنان رسم بود که تنها یک بار در روز غذا بخورند تا بقیه روز را به کار و کوشش پردازند. امروزه هم هر چند رسم است که تنها یک بار در روز غذا بخورند، ولی این کار را از گاه صبحانه آغاز می‌کنند و تا هنگامی که به تخت‌خواب بروند ادامه می‌دهند.»<sup>۳۰</sup>

این موضوع در شاهنامه نیز مورد بحث قرار گرفته است. در داستان رستم و اسفندیار، هنگامی که رستم، که درخور اندام و زور خود یک گور را تا مغز استخوانش می‌خورد، بهمین را به علت کم‌خوارگی او سرزنش می‌کند، بهمین در پاسخ او می‌گوید (رستم و اسفندیار، تصحیح نگارنده، بیت‌های ۳۶۸-۳۶۹):

بدو گفت بهمین که خسرونزاد سخنگوی و بسیارخواره مباد!  
خورش کم بود، کوشش جنگ بیش! به کف برنهم آن زمان جان خویش!

و اما در مورد صاحب ابن عباد مسأله از رنگ دیگری ست. او چنان که درباره اش روایت کرده اند، مردی سخت عرب مآب و مخالف ایرانیت بوده است. ولی این ضدیت او با ایرانیّت، خود دلیل وجود ایرانیّت در زمان اوست، چون ضدیت با چیزی که وجود ندارد، معنی ندارد.

۱۳ - در بالا از کتاب «آیین کوروش» نوشته گزنفون سخن رفت. بنا بر گزارش او کوروش یک جا به سپاهیان خود می گوید: «ما باید با این دعوی فرمانروایی کنیم که از مغلوبان خود بهتریم»<sup>۳۱</sup> و در دم مرگ به درگاه خدایان نیایش می کند: «از شما درخواست می کنم که اکنون به فرزندان من، به زن من، به دوستان من، و به میهن من نیکبختی ارزانی دارید»<sup>۳۲</sup>

این گواها و آنچه در مقالات و یادداشتهای پیشین آمد، به خوبی نشان می دهند که در ایران آگاهی از دیرینگی تاریخی، پایستگی ملی، پیوستگی زبانی و هویت فرهنگی که مجموعه آنها میهن گرایی ژرفی را می سازند، همیشه زنده بوده است. شگفت این است که حتی در دوره تاریخ اسلامی نیز، در سرزمینی پهناور و کم جمعیت و منقسم به فرمانروایی های ریز و درشت، باز هیچ گاه اعتقاد به میهن بزرگ و یگانه باستانی فراموش نشده است و احساسات قومی تا زمانه ما که سیاستهای بیگانه و دستهای داخلی آن، بدان دامن زده اند، هیچ گاه در گذشته جا یگزین احساسات ملی نگردیده اند.

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

#### یادداشتها:

۱ - ایران شناسی، ۲/۱۳۷۱، ص ۲۳۳-۲۶۸. این مقاله از استقبال برخی خوانندگان برخوردار گردید و بخشی از آن در ایران (هستی، ۱/۱۳۷۲، ص ۶۸-۷۵) و تاجیکستان (در دری، شماره ۱، ص ۱۲ به خط کریلیک توسط آقای بحرالدین علوی) تجدید چاپ شد.

۲ - ایران شناسی، ۴/۱۳۷۱، ص ۶۹۲-۷۰۶، ۲/۱۳۷۲، ص ۳۰۷-۳۲۳.

۳ - Ammianus Marcellinus

۴ - حکیم میسری، دانشنامه، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۶، بیت ۸۰-۸۵.

۵ - ایران شناسی، ۲/۱۳۷۲، ص ۳۱۳-۳۱۵.

۶ - شاهنامه، تصحیح نگارنده، دفتر چهارم، ص ۲۹۱، بیت ۱۸۷۴.

۷ - شاهنامه، چاپ مسکو، ۹/۲۸۰/۴۰۹-۴۰۹.

۸ - شاهنامه، دفتر دوم، ص ۸۱، بیت ۱۹۱-۲۰۱.

۹ - شاهنامه، دفتر دوم، ص ۱۶۵، بیت ۵۹۱-۶۰۰.

۱۰ - شاهنامه، دفتر دوم، ص ۴۵۹، بیت ۵۴۹-۵۴۶.

۱۱ - شاهنامه، دفتر دوم، ص ۴۱۱، بیت ۴۲۴-۴۲۴.

- ۱۲ - شاهنامه، دفتر سوم، ص ۲۶۱، بیت ۲۵۵۰-۲۵۵۱.
- ۱۳ - شاهنامه، دفتر چهارم، ص ۲۵۵، بیت ۱۳۲۵، ۱۳۲۶.
- ۱۴ - ایران‌شناسی، ۲/۱۳۷۲، ص ۳۱۷.
- ۱۵ - ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۶-۴۶۷. در بیت دوم یاوآر یعنی «شغل و کار».
- ۱۶ - جهانگیرنامه، دستنویس کتابخانه ملی پاریس، به نشان Suppl. Persan 498، برگ ۸۷ ب.
- ۱۷ - ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، به کوشش ذبیح‌الله صفا، ج یکم، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۶، ص ۳۴۹. واژه ستان به معنی «پشت» است.
- ۱۸ - ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، ج یکم، ص ۲۸۴-۲۸۵.
- ۱۹ - ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، ج یکم، ص ۳۴۴-۳۴۵.
- ۲۰ - حسین بن محمد بن الرضا الآری، محاسن الاصفهان (تألیف ۷۲۹ هجری)، به کوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸، ص ۲۹-۳۰ (با سپاس از لطف دوست دانشمند آقای دکتر محمود امیدسالار).
- ۲۱ - عارف اردبیلی، فرهادنامه، به تصحیح عبدالرضا آذر، تهران ۲۵۳۵، ص ۷. بیت ۸۲-۸۷. ضمناً این شاعر از دوستداران فردوسی و شاهنامه اوست، ولی با نظامی میانه‌ای ندارد. از جمله یک‌جا خطاب به ممدوح خود می‌گوید (ص ۱۳۰، بیت ۲۷۰۲ به جلوه):
- |                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| بسی سال است تا در گاه و بیگاه | بود و مردم دعای دولت شاه        |
| دل پیوسته نه را نیکخواه است   | در این حال دل خسرو گواه است     |
| نیم فردوسی طوسی که از شاه     | توقع تاج زدن دارم و گاه         |
| ز سلطان تاج و تخت طوس خواهد   | ز بهر نام خود ناموس خواهد       |
| چو او شاهنشاه اهل هنر بود     | چو شاهان درخورد تاج و کمر بود   |
| به همت زآن چو طویی سروری داشت | که از فردوس اعلی برتری داشت     |
| من از دنیا قناعت را گزیدم     | که در یاری به از وی کس ندیدم... |
- و باز در جای دیگر «ص ۱۴۷، بیت ۳۰۶۹ به جلوه):
- |                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| زبیر پادشاهان جهانجوی        | نینی همچو فردوسی سخنگوی      |
| به نوید رای کز شهنامه افروخت | شهان را پادشاهی کردن آموخت   |
| مخوان در پیش شاهان زمانه     | گه و بیگاه غیر از شاهنامه    |
| اگر در پیش شاهان قرب جویی    | بدین گفتار به، از هر چه گوئی |
| ز بزم و رزم و عدل و بذل شاهی | تأمل کن در او صنع الهی       |
- ۲۲ - حزین لاهیجی، دیوان، به کوشش بیژن ترقی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲، ص ۵۸۰-۵۸۱.
- ۲۳ - در شرح حال او نگاه کنید به لغت‌نامه دهخدا، ذیل صاحب ابن عباد.
- ۲۴ - تور سهواً به جای ایرج آمده است.
- ۲۵ - در این‌جا یکی دو سطر که در باره کیخسرو و لهراسپ است افتاده است.
- ۲۶ - اصل: است.
- ۲۷ - ابوطاهر طرسوسی، داراب نامه، ص ۴۴۴-۴۴۷. کرا کردن یعنی «سزاوار بودن، ارزیدن».
- ۲۸ - داراب نامه، ص ۴۴۴، ج ۱، ص ۴۴۶، ح ۱.

۲۹ - گزنفون (Xenophon)، «آیین کوروش» (Cyropaedie)، کتاب یکم، بخش ۶، بند ۱۷. و نیز نگاه کنید به: کتاب یکم، بخش ۲، بند ۸، ۱۱، ۱۶؛ کتاب چهارم، بخش ۲، بند ۴۵؛ کتاب پنجم، بخش ۲ بند ۱۶، ۱۷. گزنفون (کتاب یکم، بخش ۲، بند ۸) می‌نویسد که پارسیان جوانان را به خوردن نان خشک و تریزک و آب جویبار عادت می‌دادند. سخنور مشهور رومی سیسرو (Cicero) مقتول در سال ۴۳ پیش از میلاد، در اثر خود گفتگو در Tuskulum (بخش ۵، بند ۱۹) به این نوع تمذیه و خوردن تریزک در میان ایرانیان و تأثیر مثبت آن در خوی بردباری و تندرستی اشاره کرده است.

۳۰ - گزنفون، «آیین کوروش»، کتاب هشتم، بخش ۸، بند ۹ (برخی این بخش را الحاقی می‌دانند).

۳۱ - گزنفون، «آیین کوروش»، کتاب هفتم، بخش ۵، بند ۷۸.

۳۲ - گزنفون، «آیین کوروش»، کتاب هشتم، بخش ۷، بند ۳.

## نیاز به یک توضیح روشن‌تر

چند سال پیش، در ایران‌شناسی — سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۶۸ — مطلبی نوشتم دربارهٔ مسؤلیتی که یک پژوهشگر ادب فارسی در مراجعه به منابع قدیم — تذکره‌ها و تاریخها و نسخه‌های خطی — دارد. آن مقاله بیشتر هشدار بود دربارهٔ روایت‌های بی‌اساسی که مؤلفان زندگینامه‌های فارسی به‌عنوان گوشه‌هایی از سرگذشت شاعران و نویسندگان آورده‌اند، و بعضی از همکاران ما همان روایتها را در آثار خود چون واقعیتی نقل می‌کنند، و خوانندگان آن آثار هم مضمون آن روایتها را با اعتماد به نویسنده، چنان باور می‌کنند که بی‌هیچ شک و تردید از درون سخن خواجه شیراز جمال بی‌مثال «شاخ نبات» را در کوزه‌های شیراز قرن هشتم می‌بینند که چگونه با مقنعه و چادر می‌گذرد و دل از عارف و عامی می‌برد. — و «نفوذ بالله اگر جلوه بی‌حجاب کند!» — آن وقت شما، اگر بخواهید و بگویید که «در آن غزل خاص، خواجه لسان الغیب، نه تنها در شیراز، که اصلاً در این جهان مادی نیست»، آن خوانندهٔ پاکدل، چگونه می‌تواند باورش را ویران کند و از شما بپذیرد که «علیا مخدره‌ای به‌نام شاخ نبات در زندگی خواجه نبوده است»؟ بگذریم.

\* \* \*

پس از نشر آن مقاله، در دیدارهای خصوصی با همکاران، و گاه در حاشیهٔ سمینارها و کنفرانسها و دیدارهای رسمی، پرسشها و پاسخهایی پیش آمد که حکایت از نیاز به یک توضیح روشن‌تر داشت، و این «توضیح روشن‌تر» بهتر این بود که باز هم در



ایران‌شناسی بیاید، تا هم از نظر لطف دکتر متینی روشنی بیشتری پیدا کند، و هم به نظر آن دوستانی برسد که روی مقاله قبلی حرفی داشتند، و اکنون — اگر چه بس دور و دیر — آن «توضیح روشن‌تر» پیش چشم شماست:

من خوب می‌دانم که بسیاری از پژوهشگران بزرگ و استادان ما، و نیز بسیاری از همکاران همسن و سال من، به محتوای کلی و جان کلام این نوشته توجه داشته‌اند. قصد من هم این نیست که نقل روایت‌های تذکره‌ها و زندگینامه‌ها را به‌طور کلی نفی کنم، و هر پژوهشی را که با نقل آن روایت‌ها همراه باشد، بی‌اعتبار بشمارم. در سی و چند سال اخیر که من هم در شمار عاشقان و پژوهندگان ادب فارسی هزاران صفحه کاغذ را سیاه کرده‌ام، همواره بر این نکته تأکید داشته‌ام که نتیجه یک پژوهش ادبی باید معلوماتی باشد که عقل سالم در پذیرفتنِ درستی آن تردید نکند، و این منافاتی ندارد با این که یک پژوهشگر حاصل کار خود را با ذوق لطیف و تعبیرات ادیبانه یا شاعرانه نیز همراه کند.

نخستین پژوهشگر ایرانی که روایت‌های تذکره‌ها، مناقب‌نامه‌ها و متون تاریخی قدیم را با نگاهی عالمانه خوانده، و در درستی بعضی از آنها به شک افتاده، شادروان علامه محمد قزوینی‌ست، و همزمان با او از کسانی چون محمد علی فروغی هم می‌توان یاد کرد که در هموار کردن راه پژوهش برای نسل‌های پس از خود بسیار کوشیده‌اند. پس از این پیشگامان، نقد و بررسی روایت‌ها، در آثار دو استاد بزرگ عصر ما — جلال‌الدین همایی و بدیع‌الزمان فروزانفر — به گونه‌ای روشن‌تر دنبال می‌شود، و به‌خصوص در کتاب پرمایه سخن و سخنوران می‌بینیم که فروزانفر — این بدیع زمانه ما — چه هشیار و تیزبین به نقد روایت‌ها می‌نشیند، و نتیجه‌های پژوهش او در موارد بسیاری از روایت‌های تذکره‌ها و زندگینامه‌ها فاصله می‌گیرد، اما درستی آن نتیجه‌ها را سخن شاعر یا نویسنده تأیید می‌کند. این شیوه نقد روایت‌ها، به صورتی پیشرفته‌تر در شرح احوال و نقد آثار مولانا و عطار — دو اثر دیگر فروزانفر — به کمال می‌رسد و سرمشق شاگردان او می‌شود. پس از آن، در سال‌هایی که مجلدات متعدد تاریخ ادبیات در ایران اثر استاد عزیزمان دکتر ذبیح‌الله صفا یکی پس از دیگری از چاپ در می‌آید، می‌بینیم که استاد صفا نیز روایت‌ها را از همان نظرگاه فروزانفر می‌نگرد، و در سرگذشت هر شاعر یا نویسنده، آثار آن شاعر یا نویسنده را سندی معتبرتر از روایت‌های تذکره‌ها می‌شناسد.<sup>۲</sup>

گمان می‌کنم که آنچه به عنوان مقدمه‌ای بر «این توضیح روشن‌تر» نوشتم، نتیجه و جان سخن را نیز در بر دارد، و می‌ماند پاسخ دادن به این سؤال که چرا این روایت‌ها به صورتی نادرست همواره از کتابی به کتاب دیگر نقل شده، و در طی قرون گذشته، کمتر

کسی به نادرستی آنها اشاره یا توجّه کرده است؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسش، چند نمونه‌ای از روایتها را با هم می‌خوانیم، تا حدود و ثغور بحث روشن‌تر، و در نتیجه پاسخ آن نیز درست‌تر و منطقی‌تر باشد:

۱ - در یکی از قصّه‌های کوتاه دفتر ششم مثنوی، هنگامی که مولانا از «پیمانۀ قصّه» فراتر می‌رود، و به شیوهٔ همیشگی خود از «دانهٔ معنی» سخن می‌گوید،<sup>۳</sup> در توصیف عشق به این بیت می‌رسد که:

عقل هر عطار کآگه شد از او طبله‌ها را ریخت اندر آبِ جو  
سخن از تحوّل روحانی ناگهانیست که هر سالک راه حق را ممکن است از وجههٔ مادی و صوری زندگی بیزار کند - آنچه رهروان حق آن را «واقعۀ» نامیده‌اند - عطاری در ایران قدیم، پیشه‌ای بوده است همراه با طبابت و داروسازی و داروفروشی، و در بازارهای مشرق زمین، درآمد و بهره‌های مادی و دنیایی این پیشه همواره در حدّ مطلوب و بالاتر از مطلوب بوده، و یک عطار غالباً زندگی مرفه داشته است. «رنگ‌وبو» هم از تعبیرهاییست که در مثنوی برای تجمل و جلوه‌های دنیایی بسیار به کار رفته است، و با توجه به این هر دو معنیست که «آگاه شدن عقل هر عطار» تعبیری برای باز شدن چشم و گوش باطن می‌شود، بی آن که نظر به پیشهٔ خاص یا شخص خاصی باشد.

اما دربارهٔ پیر داروگر بازار نیشابور، شیخ عطار، چه می‌گویید؟ آیا شیخ فریدالدین عطار هم روزی ناگهان به آگاهی از عالم غیب رسیده و به قول جامی «دکان به تاراج داده؟» هرگز! در تذکرة الاولیاء که از آثار روزگار پیری اوست، به صراحت می‌گوید که «... بی سببی از کودکی باز، دوستی این طایفه در جانم موج می‌زد و همه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود...»<sup>۵</sup> و در خسرو نامه نیز تصریح می‌کند که سرودن مثنویهای عارفانهٔ خود را «به داروخانه آغاز کرده است»<sup>۶</sup> و اسناد معتبر دیگر نیز حکایت از آن دارد که تا سال ۶۱۸ ق. - سال ویرانی نیشابور به دست مغولان - عطار در نیشابور بوده و به دست مغولان کشته شده است،<sup>۷</sup> و دست کم تا دویست سال پس از قتل عطار، سخن از «طبله‌ها را در آب جو ریختن» و «دکان به تاراج دادن» عطار نیست. پس نورالدین عبدالرحمان جامی چه می‌گوید؟

جامی یک مورخ نیست، در قرن نوزدهم یا بیستم هم زندگی نمی‌کند که دقت و صحت یک روایت او مورد سؤال قرار گیرد. او به تألیف نفعات الانس می‌پردازد، تا نشان دهد که نفعات «انس با عالم غیب» چگونه در دل و جان سالکان وزیدن می‌گیرد؟ به اقتضای این هدف ارشادی کتاب، هر یک از عارفان یا شاعران صوفی منش باید با

یک «واقعه» روحانی قدم در این راه گذارد، و جامی که بی‌گمان مثنوی مولانا را به شوق و رغبت می‌خوانده و از آن بسیار تأثیر پذیرفته، ممکن است پیر عارف نیشابور را هم از درون کلام پر معنای مولانا بگذرانند، و «دکان او را به تاراج دهد»، بی‌آن که قصد دروغ گفتن داشته باشد، و بی‌آن که اصلاً به صدق و کذب روایت بیندیشد.

۲ - نمونه دوم را از روایت‌هایی می‌آورم که رنگ ارشاد و تعلیم ندارد. از نظامی عروضی می‌پرسیم که چهارمقاله معروف خود را برای چه منظوری تألیف کرده است؟ جواب می‌دهد:

بنده مخلص و خادم متخصص احمد بن عمر بن علی النظامی العروسی  
السمرقندی... خواست که مجلس اعلاى پادشاهی را خدمتی سازد بر قانون  
حکمت...<sup>۸</sup>

و بعد می‌گوید که نزدیکان پادشاه

کسانی بایند که حلّ و عقد عالم و صلاح و فساد بندگان خدای به مشورت و رأی و تدبیر ایشان باز بسته بود، و باید که هر یکی از ایشان افضل و اکمل وقت باشند. اما دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاه‌اند و از ایشان چاره‌ای نیست. قوام ملک به دبیر است و بقاء اسم جاودانی به شاعر، و نظام امور به منجم و صحت بدن به طبیب، و این چهار عمل شاق و علم شریف از فروع حکمت است... پس این کتاب مشتمل است بر چهار مقال... در سر هر مقالتی، از حکمت آنچه بدین کتاب لایق بود آورده شد، و بعد از آن ده حکایت «طرفه» از نوادر آن باب و از بدایع آن مقال که آن طبقه را افتاده باشد، آورده آمد، تا پادشاه را روشن شود و معلوم گردد که دبیری نه خردکاریست و شاعری نه اندک‌شعلی، و نجوم علمی ضروریست و طب صنعتی ناگزیر...<sup>۹</sup>

می‌بینیم که آن «حکایت‌های طرفه» برای این گردآوری شده است که اهمیت دبیری و شاعری و نجوم و پزشکی را بیان کند، و هر «حکایت طرفه» چهارمقاله ممکن است مطلبی باشد که نظامی عروضی از کسی دیگر شنیده یا در کتابی خوانده و برای ما بازگفته، بی‌آن که به صدق و کذب خبر کاری داشته باشد. در هر حکایت این کتاب، یک دبیر، یک شاعر، یک منجم، یا یک طبیب باید از عهده یک هنرمنایی خارق‌العاده برآید، و همین هنرمناییهای خارق‌العاده، غایت مقصود است. نظامی عروضی هرگز خبر نداشته است که صد‌ها سال پس از درگذشت او، من و شما به دنبال سوانح زندگی رودکی

و فردوسی و ابوریحان و ابن‌سینا کتابها را زیر و رو می‌کنیم. به همین دلیل، از او انتظار نباید داشت که به ثبت اطلاعات درست و دقیق اندیشیده یا پرداخته باشد، و اگر معلومات مندرج در حکایت‌های چهارم مقاله درست و مطابق با واقع باشد، باز اصل مطلب تغییر نمی‌کند که این کتاب را نظامی به‌عنوان «خدمتی برای مجلس اعلای پادشاهی ساخته» نه به‌عنوان یک سند تاریخی برای آیندگان.

۳ - انتخاب نمونه‌های دیگر را به اختیار شما می‌گذارم: هر یک از تذکرها و زندگینامه‌ها را که دوست دارید یا دم دست شماست، باز کنید و اگر بتوانید، یک مورد را نشان بدهید که مؤلف آن برای ما «پژوهشگران عصر تنبّع و متدولوژی» به ضبط و ثبت معلومات پرداخته باشد. در تألیف بسیاری از کتابهای تاریخ گذشته هم، مؤلفان چنین مسؤلیتی برای خود قائل نبوده‌اند، و در این شمار، مورّخی چون ابوالفضل بیهقی را باید به‌عنوان یکی از استثناهای کمیاب نگاه کرد که در نقل و شرح یک واقعه، با وسواس و صداقت، به شما می‌گوید که خود او در کجا ناظر واقعه بوده و چه احساسی داشته است؟ و اگر شما در گذرگاه اصلی شهر غزّنه امروز هم سخن بیهقی را به یاد بیاورید، از میان عبارات او حسنگ وزیر را می‌بینید که افسرده و فرسوده، اما آرام به بارگاه مسعودی‌اش می‌برند تا «کیفر خدمات» گذشته خود را ببیند، و در غم او صدای شیون «نیشابوریان» را می‌شنوید. اما این فقط بیهقی‌ست که تاریخ را چنین جاندار تصویر کرده است.<sup>۱</sup>

\*\*\*

به تذکرها و زندگینامه‌ها برگردیم و از سخن نتیجه روشن‌تر بگیریم: در میان هزاران کتاب باقیمانده از گذشتگان، صدها کتاب تذکره، مقامات، مناقب‌نامه، حالات و... داریم که آنها را با توجه به هدف و کاربرد اجتماعی و فرهنگی‌شان، می‌توان در سه گروه طبقه‌بندی کرد:

۱ - کتابهایی که به‌عنوان «تذکره» یا زندگینامه یک طبقه اجتماعی و فرهنگی - و بیشتر شاعران - تألیف شده است. در این تذکرها مؤلف غالباً کسی‌ست که به سائقه ذوق و علاقه خود، و نه به قصد فراهم آوردن معلومات دقیق و مستند، دست به کاری زده، و آنچه رایافته یا شنیده کنار هم گذاشته و سرگذشت شاعر یا نویسنده‌ای را نوشته است. در این‌گونه تألیفها، مؤلف گاه ممکن است یک کاتب یا وراق کم بضاعت باشد، اما مرور در دیوانهای شاعران، او را به انتخاب نمونه‌های لطیف و پر ذوق از آن آثار قادر ساخته، و به‌همین دلیل تذکره‌های شعرا برای مجالس اهل ذوق و ادب در شمار بهترین

خواندنیها بوده است. اگر در آن مجالس به ندرت کسانی هم بوده‌اند که در درستی و نادرستی یک روایت دقیق می‌شده‌اند، بحث در آن، و خاصه در آن روزگاران و در آن مجالس ذوق، جایی نداشته است. روایت‌های این تذکرها می‌تواند با واقعیت هم مطابق باشد، اما همواره باید آنها را در برابر این پرسش هم قرار بدهیم که: آیا مفاد روایت با آنچه از شعر یا نوشته شاعر و نویسنده برمی‌آید، منافات ندارد؟

۲ - دسته دوم کتابهایی‌ست که عنوان آنها به خوبی حکایت از هدف آنها دارد. در قرن چهارم هجری یک آدم خوب، قاضی ابوعلی تنوخی،<sup>۱۱</sup> دیده است که زندگی آدمیزاد، گاه از غم و غصه و گرفتاری لبریز می‌شود. یکی بی پول است، یکی در بیابان بار و بنه‌اش را دزد می‌برد، یکی عاشق است، یکی هم درد دین دارد و می‌خواهد نوری از عالم غیب بر دلش بتابد. قاضی نازکدل و مهربان همه خواننده‌ها و شنیده‌های خود را جمع کرده تا به خلق خدا بگوید که «از پس ظلمت بسی خورشیدهاست»<sup>۱۲</sup> و «فرجی بعد از شدت» خواهد بود. یک ذهن منطقی، نباید انتظار داشته باشد که آنچه قاضی تنوخی می‌گوید، با واقعیت تطبیق کامل پیدا کند، حال اگر یک منبع مستند هم به ما بگوید که: «بله! عنصری شاعر روزی تاجر بوده و در بیابان دچار غارت شده»<sup>۱۳</sup> روایت «فرج بعد از شدت» را هم می‌پذیریم، باز بی این که این صحت و سقم را در شمار مسؤولیت‌های مؤلف آن منظور کنیم. عنصری هم اگر تاجر نبوده، بالاخره در بارگاه غزنین با ستایش خونریزیهای محمود به جایی رسیده که «گویا! از نقره دیگدان زده و از زر آلات خوان ساخته است»<sup>۱۴</sup>.

۳ - دسته سوم کتابهایی‌ست که در تمام روایتها و نقلهای آنها، نظر به ارشاد و هدایت معتقدان به یک مکتب، و در واقع کتاب تعلیم و ارشاد است و بس. در زبان فارسی بیشتر آثار صوفیه در این شمار می‌آید، حتی تذکرة الاولیاء عطار که باید سند زندگی و سرگذشت عارفان بزرگ باشد، بیشتر متوجه ارشاد و هدایت و اعتقاد است، و در آن این نظر، جنبه تاریخی و مستند روایات را تحت الشعاع قرار داده است. در کتابهایی چون اسرارالتوحید و مناقب العارفين هم باید پذیرفت که بسیاری از مطالب پس از درگذشت بوسعید یا مولانا، از واقعیت دور شده، و باورهای مردان معتقدان به روایات شاخ و برگهای تازه داده است. بسیاری از مطالبی که در مناقب العارفين افلاکی می‌خوانیم، با منش و زندگی مولانا مناسبتی ندارد، و می‌توان گفت که بر ساخته افلاکی‌ست،<sup>۱۵</sup> اما نقل همان روایات در ارشاد مردانی که بضاعت معنوی اندک داشته‌اند، تأثیر مثبت داشته است، و اصولاً در کار ارشاد و موعظه، نقل هر حکایت یا

واقعۀ، صرفاً برای نتیجۀ ارشادی و تربیتی آن است. دهها سال پس از درگذشت بوسعید، صوفیان مکتب میهنه از او همای بلند پروازی در ذهن خود تصویر می‌کردند که سیر او فراتر از این دنیای درون افلاک بوده، و هر کار خارق‌العاده‌ای از او بر می‌آمده، و این که اندیشه کسی را ناگفته بداند یا آنچه را شب بر مریدی گذشته، در روز به او بازگوید، کرامت بزرگی نیست و در بسیاری از موارد ممکن هم هست. محمد بن منور برای آن سالکان ساده‌دل می‌توانست کرامات عجیب‌تری هم به بوسعید نسبت بدهد، اما می‌دانست که بوسعید خود معتقد به ضرورت و اظهار کرامات نبوده، و می‌گفته است که اولیاء حق «حالات و کرامات خویش از خلق پوشیده داشته‌اند»<sup>۱۱</sup>.

\*\*\*

جان کلام — که «بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم»<sup>۱۲</sup> — این است که هدف از این گفتنها و نوشتنها، نفی مطلق تذکرها و مناقب‌نامه‌ها نیست، و بسیاری از روایات آن کتابها می‌تواند گزارش واقعیتی باشد. اما، در سرگذشت یک شاعر یا عارف یا منجم یا طبیب یا فیلسوف، بیش و پیش از این روایتها باید به آثار هر کس با دقت و کنجکاوئی نگاه کرد، و بعد سراغ زندگینامه‌ها و تذکرها و مناقب‌نامه‌ها رفت، و اگر دومی با اولی جور نیست، تردید در درستی روایت را باید یک گام محققانه دانست.

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

مونترال — کانادا

### یادداشتها:

- ۱- ایرج میرزا.
- ۲- به عنوان مثال نگاه کنید به جلد سوم تاریخ ادبیات در ایران، بخش ۱، ص ۵۸۴ تا ۶۲۲ سرگذشت و آثار سعدی.
- ۳- مولانا جلال‌الدین محمد، مثنوی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹، ج ۲، بیت ۳۶۳۸.
- ای برادر! قصه چون پیمانه‌ایست معنی اندر وی مثال دانه‌ایست
- ۴- همان کتاب، ج ۶، بیت ۶۳۰.
- ۵- عطار، فریدالدین محمد، تذکره‌الاولیاء، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات و فهرس از دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ۱۳۷۱، ص ۸.
- ۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، نشر انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۴، ص ۱۹.
- ۷- همان کتاب، ص ۹۰ تا ۹۲.
- ۸- نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و فهرس از دکتر محمد معین، تهران، انتشارات زوار، ص ۵.

۹ - همان کتاب، ص ۱۸ و ۱۹. توجه داشته باشیم که دربارهٔ چهار مقاله، محققان بزرگی چون علامه قزوینی و استاد دکتر معین که خود روی این کتاب کار کرده‌اند، نیز به نادرستی روایت‌های این کتاب توجه کرده‌اند و شادروان مجتبی مینوی در نوشته‌های خود گاه با عبارتی تند از آن یاد کرده است. نگاه کنید به مقالهٔ دکتر محمد خوانساری در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شمارهٔ ویژهٔ استاد فروزانفر، بهار ۱۳۵۴.

۱۰ - ما در کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل از تاریخ بیهقی تصحیح شادروان دکتر فیاض نسخه‌ای داشتیم که رندان، در آستین مرقع نهفته و برده‌اند. به این دلیل توانستم شمارهٔ صفحهٔ سرگذشت حسنگ وزیر را در این حاشیه بنویسم.

۱۱ - مؤلف کتاب الفرج بعد الشدة، متوفی ۳۸۴ ق.

۱۲ - مأخذ حاشیهٔ ۳، ج ۳، بیت ۲۹۲۷:

بعد نویدی بسی اویدهاست از پس ظلمت بسی خورشیدهاست

۱۳ - مقدمهٔ دیوان عنصری، تصحیح دکتریحی قریب، به نقل از ترجمهٔ فارسی فرج بعد از شدت.

۱۴ - خاقانی، دیوان قصاید و غزلیات، با مقدمه و تصحیح و توضیحات دکتر سید ضیاءالدین سجادی، تهران،

انتشارات زوآر، ۱۳۷۱، ص ۹۲۶:

شنیدم که از نقره زد دیگدان ز زر ساخت آلاتِ خوان عنصری

۱۵ - مأخذ شمارهٔ ۶ و ۷ در ص ۶۹، استاد فروزانفر تصریح می‌کند که افلاکی برای بیان عظمت مولانا از جعل

روایات نیز دریغ نداشته است.

۱۶ - محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات و فهرس از دکتر

محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۳.

۱۷ - حافظ، دیوان، تصحیح علامه قزوینی و دکتر غنی، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۷۰، ص ۲۶۲، مطلع غزل

.۳۸۰

## مفهوم عدالت در سیاستنامهٔ خواجه نظام الملک

### مقدمه

پیش از آن که وارد بحث در مطلب اصلی این مقاله بشویم لازم است که مختصری در باب زندگی خواجه گفته آید. مطالبی که به تقدیم می‌رسد اکثراً از مقالهٔ مفصل مرحوم مجتبی مینوی اخذ شده است که آن خود، خلاصهٔ کتاب آن علامهٔ مرحوم در باب خواجه است که چاپ نشده و جا دارد یکی از فضلایی که در واقع از وارثان ادبی و علمی آن مرحوم‌اند، بر همهٔ طلاب تاریخ ایران منت نهند و مسودهٔ کتاب آن استاد را یافته به چاپ برسانند ان شاء الله. و اما آمدم بر سر شرح زندگی خواجه.

پدر خواجه یعنی علی بن اسحاق بن عباس اصلاً از اهالی بیهق یا سبزوار فعلی بود و در دستگاه غزنویان خدمات دیوانی می‌کرد. وی پیش از ولادت خواجه مأمور ادارهٔ

\* در بیست و ششمین جلسهٔ کنفرانس «انجمن مطالعات خاورمیانه» (MESA) که در روزهای ۲۸ تا ۳۱ اکتبر ۱۹۹۲ در شهر پورتلند، اُرگن تشکیل شد. بنیاد کیان با همکاری مجلهٔ ایران‌شناسی به مانند سالهای پیشین، یک جلسهٔ سخنرانی به زبان فارسی برگزار کرد. موضوع کلی سخنرانیهای این جلسه «مفهوم عدالت در ادبیات کلاسیک فارسی» بود، و سه تن به شرح زیر در آن جلسه سخنرانی کردند: محمود امیدسالار، دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌انجلس؛ «مفهوم عدالت در سیاستنامهٔ خواجه نظام الملک»؛ جلال متینی: «مفهوم عدالت از نظر نظامی گنجوی»؛ حمید دباشی، دانشگاه کلمبیا، نیویورک: «تاملی بر صناعت روایت در «گلستان»: ترتیب کتابت و تهبیب ابواب به مثابه نمودی از «عدالت» نزد سعدی».

متن مشروح سخنرانیهای جلسهٔ مذکور در این شماره از نظر خوانندگان مجلهٔ ایران‌شناسی می‌گذرد.



اموال دولتی در طوس می‌شود و بدین جهت به این شهر نقل مکان می‌کند. در طول اقامتش در طوس خداوند به او سه پسر عطا می‌فرماید که ارشد آنها همین خواجه ماست رحمة الله علیه، که در سال ۴۰۸ هجری قمری چشم به جهان می‌گشاید و نامش را حسن می‌نهند. حسن بن علی در یازده سالگی، پس از کسب مقدمات به تحصیل فقه شافعی می‌پردازد و در حدود بیست سالگی از تحصیل فقه و حدیث و علوم دینی و ادبی فارغ می‌گردد و وارد خدمات دیوانی می‌شود. این دوره زندگی که آغاز مشاغل دولتی اوست اکثراً در خدمت امرای مختلف غزنوی در خراسان می‌گذرد. یک سال پس از آغاز کار خواجه، ترکمانان سلجوقی بر خراسان هجوم می‌آورند و این دبیر دورین بیست و یک ساله ما هم وارد خدمت آنان می‌شود. آخر الامر، سرنوشت خواجه را به شهر مرو و دستگاه چغری بیک داود، برادر طغرل می‌کشاند. خواجه در دربار چغری بیک مستقر می‌شود و امیر سلجوقی نسبت به او اعتقاد و اعتماد بسیار کسب می‌نماید تا آنجا که در اواخر عمر، یعنی در حدود سنه ۴۴۴ هـ. ق. او را مشیر پسرش آلپ ارسلان محمد می‌کند. هفت سال پس از ورود خواجه به خدمت آلپ ارسلان، چغری بیک در می‌گذرد و آلپ ارسلان سر تخت پدر را می‌گیرد و خواجه را در منصب وزارت خویش برقرار می‌کند. چهار سال پس از این واقعه یعنی در سنه ۴۵۵ هـ. ق. طغرل بیک، عموی آلپ ارسلان هم می‌میرد و با آن که سلیمان بن داود برادر آلپ ارسلان را به جانشینی خود انتخاب کرده بود، امرای سلجوقی و خواجه حسن بن علی وصیت او را سر نمی‌نهند و پس از کشمکش مختصری با مخالفان، آلپ ارسلان را بر تخت می‌نشانند. طغرل بیک خود وزیر مقتدری داشته به نام عمیدالملک کندی که او هم در رساندن آلپ ارسلان به مقام سلطنت کوشیده بوده است و از این رو پس از به قدرت رسیدن آلپ ارسلان کماکان اداره امور مملکت را عهده دار بوده است. این عمیدالملک کندی پیرو مذهب حنفی بوده و در این مذهب به غایت تعصب می‌ورزیده تا آنجا که فرمان داده بوده است که بر منابر نه تنها شیعیان، یا به قول خودشان روافض، بلکه شافعیان را نیز لعن کنند. تا آنجا که امام الحرمین جوینی و ابوالقاسم قشیری که هر دو شافعی بودند از خراسان مهاجرت می‌کنند. این فرمان عمیدالملک بر خواجه حسن بن علی که در فقه تابع شافعی و در اصول و کلام پیرو اشعری بوده است گران می‌آید و سلطان را تحریک می‌کند تا عمیدالملک را در سال ۴۵۶ دستگیر می‌کنند و ابتدا به زندان نیشابور می‌برند و پس از مدتی از آنجا به مروالرواد انتقال می‌دهند و قریب یک سال بعد هم او را می‌کشند و اینها همه به تحریک خواجه حسن بن علی بوده است. پس از مرگ عمیدالملک، حسن بن علی در

مملکتداری استقلال کامل می‌یابد و از این زمان به نظام‌الملک ملقب می‌شود. خواجه، پس از مرگ آلپ ارسلان، وزارت پسر و جانشین او ملکشاه سلجوقی را نیز به دست می‌گیرد و از آن‌جا که بیش از ۳۰ سال در خاندان سلجوقی وزیر دو پادشاه بوده است، او را «تاج‌الحضرتین» لقب می‌دهند. باید دانست که خواجه نظام‌الملک از دیوانسالارانی نبوده است که تنها به رتق و فتق امور اداری می‌پرداختند. بلکه خود او و پسران و غلامانش سلاح می‌پوشیده‌اند و تعبیه لشکر می‌کرده‌اند و پیشاپیش سپاه حرکت و حرب می‌نموده‌اند. علی‌ای‌حال اقتدار و احترام خواجه تا به جایی می‌رسد که چون در سال ۴۷۹ در معیت سلطان ملکشاه به محضر خلیفه المقتدی بالله (۴۶۷-۴۸۷) می‌رسد، خلیفه او را خلعت می‌بخشد و به لقب «رضی‌امیرالمؤمنین» مفتخر می‌سازد. باید دانست که این نوع لقب که مضاف به عنوان «امیرالمؤمنین» باشد مختص به سلاطین بوده و در تمام تاریخ اسلام هرگز هیچ وزیری به غیر از خواجه نظام‌الملک این لقب را نیافته است.

حضور خواجه در دربار سلاطین مقتدر سلجوقی انضباط و ترتیبی را موجب شده بوده است که نه تنها در اداره امپراطوری وسیع سلجوقیان نقش عمده‌ای داشته است بلکه جلو بیداد عمال بیرحم و امیران ظالم سلجوقی را که به حکم خوی صحراگردی بر رعیت ظلمها می‌کرده‌اند نیز تا حدود زیادی می‌گرفته است. حکایت خوشمزه‌ای در این باب در تجارب‌السلف آمده است که بنده از نقل مرحوم مینوی به تقدیم می‌رسانم. می‌گویند چون خواجه قصد زیارت حج می‌کند یکی از فضلاء بغداد پیش او می‌رود. در راه به مردی از اولیاءالله برمی‌خورد که او را رقعهای می‌دهد و می‌گوید «این امانت خواجه است، او را رسان». آن مرد فاضل نزد خواجه می‌آید و رقع را به او تسلیم می‌کند:

خواجه... در آن تأمل کرد و زار بگریست... چون از گریه باز ایستاد، مرا گفت صاحب این رقع را پیش من آر... آن مرد را بچستم اما نیافتم و بازگشته اعلام دادم. خواجه رقع را به من داد و گفت بخوان... دیدم نوشته است که: «پیغامبر را در خواب دیدم که مرا گفت پیش حسن رو و با او بگو که حج تو این‌جاست چرا به مکه می‌روی؟ نه من تو را گفتم که به بارگاه این ترک باش و مطالب ارباب حاجات بساز و درماندگان امت مرا فریادرس؟» خواجه فسخ عزیمت کرد و به مکه نرفت (مینوی، ص ۲۲۳. دیگر مطالب به ۲۳۳ خلاصه از مینوی، صص ۱۹۱-۲۲۸).

سیاستنامه:

به قول مرحوم مینوی خواجه در سال ۴۸۴ هـ. ق. کتاب سیاستنامه را به منزل

دستورالعملی برای اداره مملکت نوشت. این کتاب به تصریح مقدمه آن ابتدا در ۳۹ فصل به صورتی مختصر و فشرده نوشته شده بود اما بعداً خواجه در آن تأملی می‌کند و مطالب کتاب را بسط می‌دهد و به پنجاه فصل می‌رساند (سیاستنامه، ص ۳). نظام الملک این تحریر ثانی را به دست محمد مغربی نویسنده کتب خصوصی سلطان ملک‌شاه می‌دهد تا پاک‌نویس کند. اما متأسفانه هم خواجه و هم سلطان مدت کمی پس از این قضیه کشته می‌شوند و محمد مغربی خود در آخر مقدمه می‌گوید: «من این کتاب را آشکارا نیارستم کردن تا اکنون که عدل و اسلام به بقای خداوند عالم [یعنی سلطان محمد بن ملک‌شاه ۴۹۸-۵۱۱ / ۱۱۰۵-۱۱۱۸] قوت گرفت (سیاستنامه، ص ۳؛ مینوی، ص ص ۲۴۳-۲۴۴). به نظر بنده تردیدی نیست که محمد مغربی حتماً در کتاب خواجه دست برده است و مطالب آن را موافق ذوق سیاسی روز با کمال احتیاط اصلاح کرده (نک. یوسفی، ۲۵۳۵، ص ۱۱۹). اما تردیدی هم نمی‌توان داشت که بنا برگفته مرحوم یوسفی «اهمیت آن [یعنی سیاستنامه] بیش از دیگر نوشته‌هایی است از قبیل وصای نظام الملک، یا دستورالوزاره، و قانون الملک که به‌خواجه منسوب است» (یوسفی، همان‌جا).

پیش از پرداختن به موضوع عدالت در سیاستنامه باید موضوع عدل را چنان که علما و فلاسفه اسلام شرح داده‌اند بسیار خلاصه ذکر کنیم تا بیانات خواجه بر ایمان روشنتر گردد و حداقل در زمینه فلسفی و سیاسی خودش قرار گیرد. بنده تعریف عدل را این‌جا به خلاصه خواهم آورد. برای بحث مفصلتر و کتابشناسی جامع‌تر در باب فلسفه سیاسی اسلام رجوع کنید به مقاله دانشمند محترم دکتر حسین ضیائی (Ziai, 1992). پس از این تعریف خلاصه، وارد بحث در عقیده خواجه در باب عدل خواهیم شد و ضمناً خواهیم دید که آیا از نظریات خواجه یا مشابه آن در منابع قدیمتر از دوران او چیزی می‌توان یافت یا نه؟ این گفتار را پس از آن با نتیجه‌گیری کوتاهی به پایان خواهیم برد.

#### تعریف عدل

عدل را حکما وسیله‌ای تعریف کرده‌اند که میانگین شدن آن معاضدت افراد را با یکدیگر و رفع و دفع مزاحمت و منازعت آنان را از هم به‌خوبی تأمین نماید و کردار و گفتار و رفتار بنی نوع بشر به وساطت آن تعدیل گردد (شهابی، ج ۱، ص ۷). حکمای اسلام عدل را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: یعنی عدل طبیعی، عدل وضعی، و عدل الهی. عدل اختیاری که مختص به انسان است در حیطه عدل وضعی قرار می‌گیرد. از این انواع عدل، عدل طبیعی چون مبدأ حسی دارد به فهم بشر نزدیکتر و عدل الهی به

دلیل ماهیت الهیست به ادراک انسان دورتر است. ارسطو هم در *Nicomachean Ethics* (V:7) می‌نویسد که عدل طبیعی آن است که از طبیعت سرچشمه می‌گیرد، و عدل وضعی از رسوم مرسومه در میان بشر (که این را در اصطلاح خودمان عرف هم می‌گویند). ارسطو در (V:8) به عدل اختیاری نیز اشاره می‌کند. علی‌ای‌حال بیش از این در این باب سخن نخواهیم گفت تا از مرحله دور نشویم. بازگردیم به مطلب خودمان.

«عدل» در اصل، مبین حضور اعتدال و توازن است چنان که به زعم پزشکان قدیم نیز، بیماری، معلول فقدان اعتدال مزاج طبیعی‌ست، به همین قیاس مرگ، فقدان افعال نفس در جسد، و ظلم هم فقدان عدل است (ابن مسکویه، ص ۱۴). فلاسفه یونان عدم وجود اعتدال و توازن را زشت می‌دانسته‌اند، چه ابوحیان توحیدی از سقراط نقل می‌کند که:

[العدل] ... علة كل حسن و الحسن كل معتدل. و كذلك الجور هو الفج لانه

علة كل قبيح كذلك والقبيح خارج عن الاعتدال (ابوحیان، ج ۳، ص ۹۶).

ارسطو قانون و سنت را که نوعی اعتدال در جامعه ایجاد می‌کنند، قسمی از عدالت می‌داند (*Politics*, BK1:6; Aristotle, p.61) و می‌نویسد که عدالت هیچ‌گاه به بقای دولت صدمه‌ای نمی‌زند (*Politics*, BKIII: IO, Aristotle, p.145). این معنی بر فلسفه حقوقی اسلام تأثیر عمیقی گذاشته است زیرا مضمون سخن ارسطو را هم در کتب ادبی و هم در نوشته‌های فقهی، صریحاً یا تلویحاً بسیار می‌بینیم. مثلاً مرحوم محمود شهبابی در ادوار فقه می‌نویسد که ارسطو در کتاب سیاست خود گفته است:

جهان بستانی‌ست که حصارش دولت است، دولت سلطانی‌ست که سنت بدان احیاء می‌گردد. سنت، سیاستی‌ست که سلطنت آن را به کار می‌بندد. سلطنت نظامی‌ست که سپاه آن را معاضدت می‌کند. سپاه اعوان و یاران می‌باشند که مال آنان را کفایت می‌نماید. مال رزقی‌ست که رعیت آن را فراهم می‌آورد. رعیت بندگان هستند که عدل آنان را نگاه می‌دارد. عدل مألوف و مشروعی‌ست که قوام جهان به آن است. جهان بستانی‌ست... الخ. ارسطو این هشت امر را به طرز دایره‌ای که آغازش ناپیدا و هر یک از آن هشت امر ممکن است اول یا وسط یا آخر فرض گردد، و آن کلمات و عبارات از آن آغاز یا به آن انجام یابد، مرتب ساخته و آنها را به‌طور دور به این وجه آورده. امام فخر رازی هم در جامع العلوم در آخر قسمت «علم

السیاسة»، این دایره را آورده است (شهابی، ج ۱، صص ۸-۹؛ و قس عهد اردشیر، ص ۱۱۲؛ عقدالفريد، ج ۱، ص ۵، ۲۴؛ عیون الاخبار، ج ۱، ص ۹؛ نثرالدرر، ج ۴، صص ۲۳۳ و غیره).

عدل پادشاه از نظر خواجه نظام الملک

خواجه نظام الملک عدل پادشاه را مظهر عدل الهی می‌داند و می‌نویسد:

ایزد تعالی اندر هر عصری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه بدو بسته گرداند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن می‌باشند و بقای دولت او می‌خواهند (ص ۵).

به همین قیاس فرمانفرمای ظالم را هم مظهر خشم خداوند می‌شمارد:

و چون از بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمانهای حق تعالی پدیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان، ایشان را بچشاند... پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید. و هر که را دست قویتر، هرچه خواهد می‌کند تا آن گناهکاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خون ریزش هلاک شوند (صص ۶-۵).

بنابراین به‌زعم خواجه، پادشاه عادل برگزیده خداست و حافظ مردم است در مقابل هرج و مرج و آشوب و ظلم، و بقای دولت او هم به دعای رعیت که حسن ظن آنان معلول برخورداری از عدل پادشاه می‌باشد بازبسته‌است. گویا یک جنبه عدل همان ایجاد محیطی امن است تا مردم در آن به آرامش روزگار بگذرانند. این معنی از نوشته یک نویسنده شافعی دیگر یعنی محمد بن محمود بن احمد طوسی، صاحب عجایب المخلوقات، که در حدود صد سالی پس از خواجه می‌زیست نیز مستفاد می‌شود. طوسی، در مقدمه کتابش، که آن را به ابوطالب طغرل بن ارسلان بن طغرل اهداء کرده می‌نویسد:

و من اندیشه کردم در کار دنیا، هیچ را قرار نیافتم و هیچ را پایدار نیافتم، و نیکوسیرتی و صیت پسندیده و عدل و جهانداری و نیکخواهی سلطان... ابوطالب طغرل بن ارسلان بن طغرل... دیدم، خواستم کی آن را مکافات می‌کنم کی پایدار بود و نام نیکوی وی مخلد بود... این کتاب را تألیف کردم تا از پس او یادگار بود تا مکافات عدل و احسان او کرده باشم (طوسی،

صص ۱۴-۱۵).

چنان که ملاحظه می‌فرمایید عدل فرمانروایان آن‌قدر برای مردم جنبه حیاتی داشته است که همین‌قدر که تأمین امنیت و آسایش کلی می‌کرده‌اند رعیت به مصداق «مرا به خیر تو امید نیست، شرّ مرسان» آماده بیان همه نوع مراتب امتنان و سپاسگزاری بوده‌اند. زیربنای مملکتداری به نظر نظام‌الملک عدل و دادگستری است (یوسفی، ص ۱۲۵) و می‌نویسد [حدیث]: «ملک با کفر بیاید و با ستم نیاید» (ص ۱۰). و حدیث دیگری نیز نقل می‌کند که

عدل عزّ دین است و قوت سلطان و صلاح لشکر و رعیت است... و سزاوارترین پادشاهی آن است که دل وی جایگاه عدل است... فضیل بن عیاض گفتی: «اگر دعای من مستجاب گشتی جز برای سلطان عادل دعا نکردم زیرا که صلاح وی صلاح بندگان است و آبادانی جهان است» (صص ۷۰-۷۱).

به زعم خواجه پایداری ملک شهریاران وابسته به دعای خیر رعیت است (ص ۱۰). و اما این که در آغاز این نقل قولها جمله‌ای از خواجه ذکر کردیم که در آن می‌گوید: «ایزد تعالی اندر هر عصری یکی را از میان خلق برگزیند... الخ»، تقریباً درست ترجمه مطلبی است از کتاب التاج فی اخلاق الملوک نوشته عمر بن بحر الجاحظ (ف ۲۵۰ هـ. ق.). در این کتاب آمده است که پادشاهان قدیم ایران را رسم بوده است که اگر کسی از ایشان شکایت داشته با او به محضر موبد می‌شده‌اند و دادخواهی می‌کرده‌اند و موبد را رسم بوده که بگوید: «ان‌الله اذا اراد سعادة عباده اختار لهم خیر اهل ارضه» که تقریباً عین عبارت خواجه است (جاحظ، ص ۱۶۰). شبیه به این مضمون را ابوهلل عسکری هم در کتاب الاوائل آورده است. پس همان‌طور که پادشاه عادل نشانه رحم خداوند بر بندگان است، فرمانفرمای ظالم هم مظهر قهر اوست:

چون ملک بیدادگر باشد، لشکر همه بیدادگر شوند و خدای را عزّ و جلّ فراموش کنند و کفران نعمت آرند، هر آینه خذلان و خشم خدای در ایشان رسد و بس روزگار برنیاید که جهان ویران شود و ایشان به سبب شومی گناهان همه کشته شوند و ملک از خاندان تحویل کند (ص ۶۱).

مضمونی مشابه این مطلب در عهد اردشیر که نصّ آن در کتب ادبی عرب پراکنده است نیز نقل شده:

آن‌جا که پادشاه ستم کند آبادی پدید نیاید... شیر درنده از شاه ستمگر

بہتر است و شاه ستم پیشه از آشوبی که دوام یابد بہتر» (عہد اردشیر، ص ۱۱۳). همچنین «ہر زمان شاہ از دادگری سرپیچد مردم از فرمانبری او سر پیچند» (ہمان جا ص ۱۱۵).

تصریح بہ این کہ فرمانفرمای ظالم عہدی را کہ با خداوند داشتہ، گسستہ است و وجود و ظلمش باعث خونریزی و ہرج و مرج خواہد شد تلویحاً جواز مبارزہ با ظلم و ظالم نیز ہست. این کہ جلوگیری از ظلم ظالمان از وظایف دینی مسلمین است و ترک آن موجب نارضایی خداوند می شود مکرراً در متون دینی و احادیث و اخبار آمدہ است. مثلاً الطبرانی (ف. ۳۶۰ ہ. ق.) در کتاب مکارم الاخلاق حدیث زیر را از قول ابو بکر نقل می کند کہ: «انی سمعت رسول اللہ (ص) یقول ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذ علی یدہ یوشک ان یممہم اللہ منہ بعقاب» (الطبرانی / ابن ابی الدنیا، ص ۳۴۰. انواع این حدیث در مسند امام احمد و سنن ابن ماجہ، کتاب الفتن باب ۲۰؛ سنن ابو داود، کتاب الملاحم، باب ۱۷؛ سنن الترمذی، در تفسیر سورۃ المائدہ باب ۱۷، و در کتاب الفتن باب ۸ نیز آمدہ است). حدیث دیگری با مضمون مشابہ این است کہ: «قال رسول اللہ (ص): انصر اخاک ظالماً او مظلوماً. قلت یا رسول اللہ انصرہ مظلوماً فكيف انصرہ ظالماً؟ قال ترده عن الظلم» یعنی پیامبر (ص) فرمود برادرت را چہ ظالم باشد و چہ مظلوم یاری دہ. گفتم یا پیامبر خدای اگر مظلوم باشد البتہ یاریش دہم اما چگونہ با او یاری کنم چون ظالم باشد؟ فرمود از ظلم بگردانش» (الطبرانی / ابن ابی الدنیا، ص ۳۳۹. روایات دیگر این حدیث ہم در المسند امام احمد؛ سنن ترمذی، کتاب الفتن باب ۶۸؛ صحیح البخاری، کتاب الاکراه باب ۷؛ و در مسند الدارمی، کتاب الرقائق باب ۴۰ و مواضع بسیاری از دیگر مجموعہ های فقہ و حدیث وارد شدہ است). چون خداوند پادشاهان را بر رعیت گماشتہ است، طبیعاً اینان در مقابل خداوند مسؤل ہستند و جواب ہرگونہ ستمی را کہ بہ رعیت رسد از ایشان بازخواہند پرسید. خواجه این معنی را مکرراً با ذکر حکایات و نوادر بازگو می کند. مثلاً در مورد حضرت یوسف (ع) کہ ہم پیامبری و ہم پادشاهی داشت می نویسد:

چنین آمدہ است اندر اخبار کہ یوسف پیغامبر (ص) چون از دنیا بیرون رفت، می آوردند او را، تا اندر حضیرۃ ابراہیم (ص) نزدیک پدران او دفن کنند. جبرئیل، علیہ السلام بیامد. گفت: ہم این جا بدارید کہ آن جای او نیست، چہ او را جواب ملک کہ رانده است بہ قیامت می باید دادن. پس چون حال یوسف پیغمبر چنین باشد، بنگر تا کار دیگران چگونہ بود

(ص ۱۰).

بنابراین در پادشاهی باید از احوال رعیت و آنچه که به دست کارفرمایان بر ایشان می‌رود، آگاه بود زیرا اگر ظلمی از سوی ایشان بر رعیت رود، رعیت آن را از چشم پادشاه می‌بیند که اعمال این ظلم را

یا پادشاه می‌داند و یا نمی‌داند. اگر می‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند، آن است که همچو ایشان ظالم است و به ظلم رضا داده است، و اگر نمی‌داند پس غافل است و کم‌دان و این هر دو معنی نه نیک است (ص ۹۳).

مرحوم مینوی حکایت شیرینی در این باب درباره خود نظام‌الملک نقل می‌کند:

در ابتدای سلطنت ملک‌شاه وقتی که نظام‌الملک تازه صاحب‌العنان مطلق شده بود، دو نفر شاکی به اردوی سلطان می‌آیند و شکایت می‌کنند که امیر خمارتگین که صاحب اقطاع ولایت اینان بود هر دو را مصادره کرده و دو دندان یکی از ایشان را هم شکسته است، و می‌گویند اگر داد ما ندهی ما در قیامت دامن تو را خواهیم گرفت. شاه پاسخ می‌دهد که شما دو نفر هر کدام یک آستین مرا گرفته، به همین حال نزد خواجه می‌رویم. این دو اطاعت می‌کنند و هر یک از سویی آستین ملک‌شاه را می‌گیرند و با او به جانب خیمه خواجه می‌روند. چون خواجه سلطان را می‌بیند از خیمه بیرون می‌آید و زمین ادب بوسه می‌دهد و تفصیل حال را می‌پرسد. سلطان می‌گوید: «من تو را متقلد امور ساختم که خود مواخذ نباشم. و اگر رنج و ستمی به رعایا رسد تو مسؤولی. فردا در بارگاه عدل الهی اگر مسلمانان حقوق خویش از من بخواهند من به توجوع خواهم کرد. به کار من و کار خود نیکو بنگر.» خواجه فوراً خمارتگین را معزول می‌کند و دو برادر را خشنود می‌سازد (مینوی، صص ۲۴۸-۲۴۹).

شبهه به همین مضمون در داستان عمرولیث و امیر اسماعیل سامانی در سیاستنامه آمده است. عمرولیث در اسارت خویش، گنجنامه‌ای نزد امیر اسماعیل می‌فرستد تا دل او را با خود خوش کند. امیر اسماعیل گنجنامه را پس می‌فرستد و می‌گوید:

این گنجها را شمایان [یعنی عمرولیث و برادرش یعقوب] از مردمان به ظلم و ناحق بسته‌اید... و جواب هر حبه فردا... شما را می‌باید دادن. اکنون تو به جلدی می‌خواهی که این مظالم در گردن من کنی



تا فردا... چون خصمان شما را بگیرند... شما گوید... به اسماعیل

سپردیم، از او طلب کنید (سیاستنامه، صص ۲۵-۲۷).

در این جا بنده مجبورم که حاشیه بروم و موضوعی را ذکر کنم که از گفتن آن چاره نیست و باز بر سر مطلب شوم. بنده حدس می‌زنم که عبارت زیر در آغاز فصل هفتم سیاستنامه چاپ آقای دکتر جعفر شعار مخدوش باشد:

به هر شهری نگاه کنند تا آن جا کیست که او را بر کار دین شفقتی ست...

او را بگویند که امانت این شهر و ناحیت در گردن تو کردیم آنچه ایزد

تعالی از تو پرسد، ما از تو پرسیم» (ص ۶۷).

حدس بنده این است که به قیاس با مطالبی که عرض شد در باب حوالت دادن دادخواهان با کسی که مسؤولیتی به او سپرده شده است، این عبارت لابد به صورتی شبیه «آنچه ایزد تعالی از ما پرسد، ما از تو پرسیم» درست‌تر است. در چاپ زوآر از سیاستنامه با حواشی مرحوم علامه قزوینی هم این عبارت بدین صورت است که: «آنچه ایزد تعالی از ما پرسد، از تو پرسیم» (ص ۵۴). در چاپ آقای دکتر محمد آلتای کویمن هم از سیاستنامه که بر اساس نسخه خطی مورخ ۷۲۴ هجری در آنقره انتشار یافته است، این عبارت بدین صورت است که: «آنچه ایزد تعالی از ما پرسد بدان جهان ما از تو پرسیم» (ص ۴۸). باز در آخر فصل دوم سیاستنامه خواجه همین معنی را متذکر می‌شود «خداوند عالم بداند... که اندر آن روز بزرگ جواب این خلاق که در زیر فرمان او اند، از او خواهند پرسید و اگر به کسی حوالت کند نخواهند شنید» (ص ۱۲)، ایضاً چاپ زوآر، ص ۲۱. عبارت چاپ ترکیه قدری مخدوش است به واسطه این که مصحح آن قدری در خواندن اهمال ورزیده. «و به حقیقت خداوند عالم بداند کی اندر آن روز بزرگ خواب [صح: جواب] این خلاق کی زیر فرمان بوده باشند ز او [کذا] خواهند پرسید و اگر به کسی حوالت خواهد کرد نخواهند شنید» (ص ۱۳). مضمون این عبارت در شاهنامه، در پادشاهی بهرام گور هم آمده است:

همی خواهم از کردگار جهان ...

که با خاک چون جفت گردد تم نگیرد ستم‌دیده‌ای دامم

(مول، جیبی، ج ۶، ص ۹)

و باز گردیم بر سر سخن.

از نقطه نظر شیوه ترویج عدالت، نظام الملک هم مانند بسیاری از قدامت معتقد است

که پادشاه باید شخصاً گاهی به مسند قضا بنشیند:

چاره نیست پادشاه را از آنک هر هفته‌ای دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگرستانند... که چون این خبر در مملکت پراکنده شود... همه ظالمان بشکوهند و دستها کوتاه دارند و کس نیارد بیدادی کردن و دست درازی کردن از بیم عقوبت (ص ۱۳).

نه تنها پادشاهان باید به‌شخصه گاه‌گاه به دادرسی پردازند بلکه باید که احوال قاضیان مملکت یکان یکان بدانند و هر که از ایشان عالم و زاهد و کوتاه‌دست باشد او را بر آن کار نگاه دارند و هر که نه چنین بود او را معزول کنند... و هر یکی را از ایشان... مشاخره‌ای اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد (ص ۵۹).

عدل از نظر خواجه، نه تنها اخلاقاً و شرعاً پسندیده است بلکه او نظام مملکت و جهان را بر عدل استوار می‌داند و مکرراً تأکید می‌کند که «پادشاهان پیوسته از بهر عدل و مصلحت خلق پرهیزگاران را و خدای ترسان را... بر کارها گماشته‌اند» (ص ۷۱).

به نظر خواجه راههایی که پادشاه عدالت‌گستری را در خود تقویت تواند کرد آن است که «در هفته یک بار یا دو بار علمای دین را پیش خود راه دهد و امرهای حق تعالی از ایشان بشنود و تفسیر قرآن و اخبار رسول (ص) استماع کند و حکایات پادشاهان عادل و قصص انبیاء علیهم السلام بشنود... و در عدل و انصاف بیفزاید...». سفیان ثوری گوید: «بهترین سلطانان آن است که با اهل علم نشست و خاست کند و بدترین علما آن است که با سلطان نشست و خاست کند» (ص ۸۶-۸۷). پس در واقع پادشاه عادل باید به سه نمونه چشم بدوزد تا فرمانروای صالحی باشد:

اول آن که رسم دین را همواره پیش چشم دارد و با علما و دانایان دین نشست و برخاست کند و قرآن یعنی کلام الهی و تفسیر آن و اجتهاد علما در بحث و فحص در آن را در مد نظر داشته باشد. دوم اخبار رسول‌الله (ص) را که خود هم پیامبر بود و هم فرمانفرمای عادل بشنود و به شیوه او تأسی نماید. سوم آن که «حکایات پادشاهان عادل بشنود». این اصل سوم بسیار در سیاستنامه مکرر شده است. مثلاً در فصل چهارم می‌نویسد که چون دوران آشوب بگذرد و پادشاهی عادل پدید آید این پادشاه باید «از هر کسی پرسد و بررسد که آیین پادشاهان در هر کاری چگونه بوده است، و از دفترها برخوانند» (ص ۲۱۶). دوباره در آخر همین فصل می‌گوید: «و پادشاه عادل و بیدار باشد و جستجوی کارها کردن گیرد و آیین و رسم گذشتگان پرسیدن» (ص ۲۴۳). و مکرر نه تنها از پادشاهان اسلام بلکه از سیرت پسندیده پادشاهان غیر مسلمان هم یاد

می‌کند و تأسی به شیوه حکومت آنان را جایز می‌شمارد: «چنان خواندم در کتب پیشینیان که بیشتر از ملوک عجم...» (ص ۱۳) و باز تمجید از شیوه حکومت قباد که در قحطی هفت ساله زمانش هیچ کس از گرسنگی نمرد (ص ۲۹، و قس ص ص ۴۲، ۴۳). سیره پادشاهان پیشین دستورالعمل پادشاه عادل باید قرار گیرد تا از بدیهای آنان اجتناب و به نیکبها یشان تأسی ورزد (قس ص ص ۸۵، ۱۳۰، ۲۰۱، ۳۱۸ و غیره).

شیوه التقاطی تئوری سیاست و عدالت نزد خواجه از یکی از قطعات فصل هشتم

سیاستنامه به بهترین وجهی پدیدار است:

اما چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد سعادت دو جهانی بیابد. از بهر آن که هیچ کاری بی علم نکند و به جهل رضا ندهد. و پادشاهانی که دانا بودند بنگر که نام ایشان در جهان چگونه بزرگ است، و کارهای بزرگ کردند، تا به قیامت نام ایشان به نیکی می‌برند، چون افریدون و اسکندر و اردشیر و نوشیروان عادل و عمر رضی‌الله عنه و عمر بن عبدالعزیز... و هارون و مأمون و معتصم... و سلطان محمود رحمة‌الله علیهم اجمعین، که کار و کردار هر یک دیدار است و در تاریخها و کتابها نوشته است و می‌خوانند و دعا و ثنا بر ایشان می‌گویند (ص ۸۹).

چنان که در آغاز متذکر شدم یکی از معانی عدل، حداقل در برداشت متقدمین، وجود نظام و آیین در اجتماع و نبودن هرج و مرج و آشوب بوده است. از رساله عهد اردشیر نقل کرده‌اند که گفته است: «آن‌جا که پادشاه ستم کند آبادی پدید نیاید و شهریار دادگر به از پُر بارانی‌ست. شیر درنده از شاه ستمگر بهتر است و شاه ستم‌پیشه از آشوبی که دوام یابد بهتر (عهد اردشیر، ص ۱۱۳). خواجه هم با این عقیده که هم در میان ایرانیان و هم در بین اقوام غیر ایرانی شایع بوده است موافقت داشته است. مثلاً در فصل بیست و یکم مربوط به رسولان و ترتیب کارشان می‌نویسد: «پادشاهان که به یکدیگر رسول فرستند نه مقصود همه آن نامه و پیغام باشد بلکه خواهند که بدانند احوال راهها و عقبها... چگونه است... و بخشش و ظلم و عدل چگونه است»، و در فصل پنجاهم می‌گوید «همیشه مردم بسیار از متظلمان بر درگاه مقیم می‌باشند... و غریب و رسول که بدین درگاه آید و این فریاد و آشوب بیند چنان پندارد که بر این درگاه ظلمی عظیم می‌رود بر خلق» و اضافه می‌کند که چون یزدجرد شهریار به عمر رسول فرستاد که «در همه عالم درگاهی از درگاه ما انبوه‌تر نیست» عمر پاسخ داد که درگاه شما از متظلمان انبوه است... و «این همه دلیل است بر بیدولتی شما و زوال

شما». بنابراین عدل حتی یک جنبه مهم در سیاست خارجی مملکت نیز دارد بدین معنی که اگر سفیر خارجی ببیند که انبوهی از متظلمان بر درگاه شاهی گرد آمده‌اند نتیجه می‌گیرد که رعیت، شاهشان را نمی‌خواهند و از ظلم او به‌جان آمده‌اند و به سلطان خود خبر می‌دهد و او هم به‌نوبه خود بر دست‌درازی به حیطة این ملک جفاکار دلیر می‌گردد و از این جنگ و فتنه و خون‌ریزش تولید می‌کند. همین مطلب که ظلم ایجاد آشوب و فساد در مملکت می‌کند هم تلویحاً در قرآن مجید (أنا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين [العنكبوت: ۳۱]) و هم در کتب ادب و اخلاق آمده است. صاحب‌العقد الفریدمی‌نویسد:

السلطان زمام الامور و نظام الحقوق و قوام الحدود و القطب الذى مدار الدنيا [درنهایة الارب: مدار الدین و الدنيا] و هو حمی الله فى بلاده و ظلّه الممدود على عباده. به یتمتع حریمهم و ینتصر مظلومهم و ینقمع ظالمهم و یأمن خائفهم» (العقد الفرید، ج ۱، ص ۵).

این که ظلم موجب آشوب و هرج و مرج حتی در طبیعت می‌شود نیز از حدیث «اذا جارت الولاة فحطت السماء» (آبی، ج ۱، ص ۲۵۷) و بسیاری دیگر از احادیث و اخبار استنباط می‌گردد. همین مضمون در شاهنامه، در داستان کشتن بهرام گور ازدها را و داستان او با زن پالیزبان (مول، جیبی، ج ۵، صص ۳۰۵-۳۰۸) نیز آمده است. خلاصه مطلب این که چون بهرام به‌دل اندیشه می‌کند که:

درشتی کنم زین سپس چند روز	که پیدا شود مهر و داد از گزند
شیر در پستان گاو برزگری که بهرام در خانه او مهمان بوده خشک می‌شود:	
بیاورد گاو از چراگاه خویش	فراوان گیا برد و بنهاد پیش
به پستانش بر دست مالید و گفت	به نام خداوند بی‌یار و جفت
تهی دید پستان گاوش ز شیر	دل میزبان جوان گشت پیر
چنین گفت با شوی کای کدخدای	دل شاه گیتی دگر شد به‌رای
ستمکاره شد شهریار جهان	دلش دوش پیچان شد اندر نهان...
ز گردون نتابد بیایست ماه	چو بیدادگر شد جهاندارشاه
به پستانها در شود شیر خشک	نبوید به‌نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود	...
به دشت اندرون گرگ مردم خورد	...
شود خایه در زیر مرغان تباه	هر آن‌گه که بیدادگر گشت شاه

به همین مناسبت است که گفته‌اند «عدل السلطان انفع للریة من خصب الزمان» (ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۵؛ ایضاً آبی، نثر الدر، ج ۴، ص ۲۳۶). سنائی هم می‌فرماید «عدل سلطان به از فراخی سال».

علی‌ای‌حال این آراء و عقاید در باب عدل که هم در اخلاق ایران باستان و هم در اعتقادات اقوام غیر ایرانی شایع بوده است در عقاید خواجه نظام الملک نیز در باب عدل و سلطنت و مملکتداری دیده می‌شود. چنان که گفتیم از نظر خواجه سه چیز لازمهٔ پادشاهی‌ست. یکی فرّ الهی، دوم مملکت، سوم علم. عدل در علم مستتر است زیرا پادشاه عالم، عادل هم خواهد بود:

از بهر آنک هیچ کار بی‌علم نکند و به جهل رضا ندهد. و پادشاهانی که دانا بودند بنگر که نام ایشان در جهان چگونه بزرگ است... و کار و کردار هر یک... در تاریخها و کتابها نوشته است و می‌خوانند و دعا و ثنا بر ایشان می‌کنند.

طبعاً پادشاه عادل هم به شیوهٔ مرضیهٔ شاهانی که نام نیک از خود باقی گذاشته‌اند تأسی خواهد کرد و در باب اخلاق و سیرت پیشینیان از همه کس باز پرسد که آیین پادشاهان در همه وقتی چگونه بوده است... و از دفترها بخواند و همهٔ ترتیب و آیین ملک را به‌جای آرد.

پس در آراء خواجه در باب عدل و عدالت که صفت لازم پادشاهی‌ست یکی تداوم سنن سیاسی ایران باستان را می‌بینیم زیرا به فرّ الهی تأکید می‌کند. یکی اصرار در تداوم سنت مملکتداری را می‌بینیم زیرا اصرار در تأسی به سیرهٔ شاهان گذشته با برخوردن آن از دفاتر و تواریخ دارد، و یکی هم دینداری و نشست و برخاست با عالمان دین و گوش دادن به قرآن و حدیث و اخبار و تأسی به شیوهٔ حکومت رسول‌الله (ص) و خلفای عادل اسلام را ملاحظه می‌کنیم. اما عقاید کلی او در باب عدل در واقع مختص به خود او نیست. زیرا این‌گونه مضامین در نوشته‌های متفکران آن دوران به‌کرات به چشم می‌خورد. آنچه خواجه را تا حدی از دیگران متمایز می‌کند ظاهراً شَم قوی سیاسی اوست که استدلال می‌کند که ظلم نه‌تنها باعث هرج و مرج و شورش داخلی، بلکه احتمال بروز خطر از خارج هم تواند بود و به این دلیل پادشاه می‌باید برای حفظ حدود و ثغور مملکت خویش هم که شده، دل رعیت را به عدل نگاه دارد. والسلام.

## چاپهای سیاستنامه که مورد استفاده بوده‌اند:

نظام‌الملک، سیاستنامه به کوشش دکتر جعفر شمار، تهران ۱۳۴۸.

\_\_\_\_\_، سیاستنامه با حواشی و تعلیقات محمد قزوینی و مرتضی مدرس، تهران: زوآر، ۲۵۳۷.

\_\_\_\_\_، سیر الملوک یا سیاستنامه جلد یکم، متن فارسی، به اهتمام پرفسور دکتر محمد آتای کومین، آنقره

۱۹۷۶.

## فهرست منابع:

- ۱ - آبی، ثر الذرفی محاضرات، تحقیق محمد علی قرنه، قاهره، ۱۹۹۰ (درشش جلد).
- ۲ - ابن عبدربه، العقد الفرید.
- ۳ - ابن قتیبه، عیون الاخبار، چهار جلد، قاهره ۲۵-۱۹۲.
- ۴ - ابن مسکویه، رساله فی ماهیه العدل، تحقیق M.S. Khan، لیدن: بریل ۱۹۶۴.
- ۵ - ابوحیان توحیدی، البصائر و الذخائر ویراستار: دکتره وداد القاضی، ده جلد، بیروت، بی تاریخ.
- ۶ - الجاحظ، کتاب التاج فی اخلاق الملوک، به تحقیق احمد زکی پاشا، چاپ اول، القاهره، ۱۳۳۲/ ۱۹۱۴.
- ۷ - الطبرانی = امام ابوبکر عبدالله بن محمد بن عبید بن ابی الدنیا، مکارم الاخلاق و یلیه مکارم الاخلاق للامام الطبرانی، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا و احمد شمس الدین، بیروت، ۱۹۸۹/ ۱۴۰۹ (مکارم الاخلاق طبرانی: از صفحات ۳۰۸ تا ۳۹۹).
- ۸ - شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران ۱۹۸۷/ ۱۳۶۶.
- ۹ - عهد اردشیر، پژوهنده متن عربی احسان عباس، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۰ - طوسی، محمد بن محمود بن احمد، عجایب المخلوقات به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵.
- ۱۱ - مینوی، مجتبی، «خواجه نظام الملک طوسی»، نقد حال، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸، صص ۱۹۰-۲۶۰.
- ۱۲ - یوسفی غلامحسین، دیداری با اهل قلم، دو جلد، مشهد ۲۵۳۵. ارجاعات این مقاله مربوط به مقاله «بیر سیاست» است در جلد اول، صص ۱۴۱-۱۰۵.

*Aristotle's Politics*, trns. B. Jowett, N.Y., 1943. - ۱۳

Ziai, H., "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine," in *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Ch. E. Butterworth, Harvard, 1992, pp. 304-344. - ۱۴

## عدالت

### از نظر نظامی گنجوی

نظامی گنجوی، شاعر نامدار اران، بی‌تردید یکی از ارکان مهم شعر فارسی‌ست در ردیف شاعران بزرگی چون فردوسی، سعدی، مولانا جلال‌الدین، و حافظ، که هم در سخنرایی، عاریت کس نپذیرفته<sup>۱</sup> است و سبک و شیوه‌ای خاص به‌وجود آورده، و هم با سرودن پنج گنج یا خمسه استادی مسلم خود را در داستانرایی به اثبات رسانیده است و بدین سبب از قرن هفتم هجری به بعد عده قابل توجهی از شاعران در نظم داستانها، به زبان فارسی و ترکی و اردو، بی‌چون و چرا، به تقلید خمسه وی پرداخته‌اند و البته هیچ‌یک از آنان، به اصطلاح، به گرد او هم نرسیده‌اند.

می‌دانیم که نظامی شاعری بوده است متدین و زاهد و به‌خوبی آشنا با قرآن و احادیث. شاهد ما در این باب هم آیات بسیاری‌ست که وی در آغاز هر یک از مثنویهایش در نیایش پروردگار سروده، چنان که از سر اعتقاد و ایمان نیز به تفصیل به نعت پیامبر اسلام و معراج آن حضرت پرداخته است، و هم در موارد متعدد در اشعار خود آیات و احادیث را با هنرمندی کامل اقتباس کرده است.<sup>۲</sup> به‌علاوه وی با تصوف و افکار و آثار صوفیانه، از جمله حدیقه سنائی، آشنایی داشته گرچه به معنی اصطلاحی او را «صوفی» نمی‌توان خواند. از سوی دیگر با آن که نظامی مثنویهای خود را به شیوه متداول در آن روزگار به شاهان و امیران معاصر خود تقدیم کرده و در هر یک از آنها نیز ایاتی در مدح آنان سروده و از صلوات ایشان هم برخوردار بوده است، ولی به‌حق وی را نمی‌توان در شمار شاعران مدیحه‌سرا و درباری قرار داد، زیرا او نه مانند آنان ملتزم دربار

شاهان بوده است، و نه ممدوحان به چشم مدیحه‌سرایان به وی می‌نگریسته‌اند.<sup>۳</sup> موضوع مهم دیگر در باب نظامی آن است که او با تمام این تفاسیل، شاعری بوده است عزلت‌گزین و گوشه‌گیر. علت انزواطلبی او را باید در اوضاع نابسامان اجتماعی و سیاسی و دینی قرن ششم هجری جست؛ دوران رواج تعصبات مذهبی و نژادی و محلی، وجود فرمانروایان ستمگر، ناامنی و قتل و غارت و آزار خلق خدا، کساد بازار علم و ادب و هنر، حملهٔ شدید همه‌جانبه به اندیشه‌وران و فلاسفه و حتی به متکلمان، یعنی به همهٔ مشغولین علوم عقلی. بدیهی‌ست که چون همهٔ این مصائب دست به دست هم بدهند، شاعری توانا چون حکیم نظامی را نیز به دوری از همه، از امیران و وزیران تا مردم عامی وامی‌دارد، و نیز به همین سبب است که وی در اشعارش از کساد بازار هنر، «وقاحت ابنای عصر» و حسودانی که او و آثار ارجمندش را به صورتهای گوناگون مورد طعن قرار می‌داده‌اند شکوه‌ها کرده است.<sup>۵</sup>

شهرت نظامی در قرون پیشین و حتی در دوران ما، در درجهٔ اول مدیون مثنویهای عاشقانهٔ اوست یعنی خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، و هفت پیکر، و در درجهٔ بعد مرهون مفصلترین مثنویهایش، اسکندرنامه، گرچه مخزن الاسرار وی نیز همواره کم و بیش مورد توجه و عنایت بوده است، ولی نه در حد حدیقه یا دیگر مثنویهای معروف صوفیانه. شاعرانی هم که به تقلید او پرداخته‌اند عموماً به مثنویهای عاشقانه‌اش به‌خصوص به خسرو و شیرین و لیلی و مجنون او توجه داشته‌اند.

و اما، موضوعی که می‌خواهم در این مجلس در کمال اختصار به عرض برسانم آن است که مقصود نظامی از سرودن این مثنویها، چنان که در جای دیگر نیز نوشته‌ام،<sup>۶</sup> تنها داستانگویی یا منظوم ساختن داستانهای عاشقانه — که خود از آنها با لفظ «هوسنامه» یاد کرده، نبوده است، فی‌المثل به‌مانند فخرالدین اسعد گرگانی در نظم‌ویس و رامین و یا دیگر داستانسرایان. نظامی داستانهای عاشقانه را که در روزگار وی خریداران بسیار داشته است،<sup>۷</sup> دقیقاً بدین سبب به رشتهٔ نظم کشیده است تا در ضمن نقل هنرمندانهٔ آن داستانها و جلب توجه خوانندگان خریدار این کالا، با زیرکی به بیان آراء و اندیشه‌های خاص خود نیز در آنها بپردازد، همچنان که از قصهٔ پر ماجرای اسکندر — که روایات مختلفی از آن در دست بوده است — نیز برای طرح آراء فیلسوفان یونان، و به احتمال قوی و به‌طور غیرمستقیم آراء فلسفی یا کلامی خود سود جست است. اگر می‌بینیم پیشینیان از نظامی، سرایندهٔ هوسنامه‌ها، با عنوان «حکیم» یاد کرده‌اند، بی‌دلیل نیست و نباید آن را در شمار الفاظ تعارف‌آمیز رایج در دوره‌های بعد قرار بدهیم. به نظر بنده،



آنان به‌ویژه با توجه به اسکندرنامه‌وی دریافته بودند که شاعر متدین و صوفی مشرب ما با علوم اوائل و فلسفه — که از زمان امام محمد غزالی به بعد مسلمانان به دشمنی با آن و فلاسفه برخاسته بودند — آشنا بوده، و برخلاف شاعران معاصر خود هم فلسفه در سخن می‌آمیخته است<sup>۸</sup> و هم با «هوس‌گویان یونانی»<sup>۹</sup> سر و سری داشته است. این موضوع تنها استنباط و برداشت بنده نیست. نظامی خود در هوسنامه‌ترین هوسنامه‌هایش، یعنی، هفت‌پیکر «در ختم کتاب و دعای علاءالدین کرب ارسلان» یعنی در بخشی که به‌ندرت خوانندگان چنین کتابی بدان التفات می‌کنند، دربارهٔ داستانسرایی خود این چنین اظهارنظر کرده است:

میوه‌ای دادمت ز باغ ضمیر	چرب و شیرین چو انگبین در شیر
ذوق انجیر داده دانه او	مغز بادام در میانه او
پیش بیرونیان برونش نغز	وز درونش درونیان را مغز...
هرچه در نظم او ز نیک و بد است	همه رمز و اشارت خرد است
هر یک افسانهٔ جداگانه	خانهٔ گنج شد نه افسانه <sup>۱۰</sup>

و نیز در هوسنامهٔ دیگرش، خسرو و شیرین، از حسودانی که او را مورد طعن قرار می‌داده‌اند، می‌خواهد که اشعارش را به دقت و از سر بصیرت در مطالعه گیرند و تنها به ظاهر آن بسنده نکنند زیرا:

مسی پوشیده زیر کیمیایی	غلط گفتم که گنجی و ازدهایی
دری در ژرف دریایی نهاده	چراغی بر چلبیایی نهاده
تو در بردار و دریا را رها کن	چراغ از قبله (کلبه) ترسا جداکن
مبین کآتشگهی را رهنمون است	عبارت بین که طلق اندود خون است
عروسی بکر بین با تخت و با تاج	سر و بن بسته در توحید و معراج <sup>۱۱</sup>

این شاعر حکیم متدین زاهد که اوضاع نابسامان زمانه او را به گوشه‌نشینی نیز واداشته بوده است به خصوص دربارهٔ یک موضوع اساسی که قوام هر اجتماعی بدان وابسته است با دیگر متفکران و اندیشه‌وران جهان هم‌عقیده بوده و بی‌آن که کتابی مستقل در این باب تألیف کرده باشد، در مخزن الاسرار، خسرو و شیرین، هفت‌پیکر، و اسکندرنامه هر جا فرصتی به‌دست آورده، بدان پرداخته و در اهمیت آن پای افشوده است. این موضوع ضرورت تأمین عدالت اجتماعی و کیفیت اجرای آن در جامعه است، و دعوت شاهان و امیران و قدرتمندان به رعایت حال رعیت و کوتاه کردن دست ستمکاران از جان و مال آنان.

وی از بیست مقاله مخزن الاسرار دو باب آن، یعنی بابهای دوم و چهارم را به ترتیب به عنوانهای «در عدل، نگهداری انصاف» و «در رعایت انصاف» اختصاص داده، و در باب دوم به صراحت به مدح دادگری پرداخته است:

رسم ستم نیست جهان یافتن ملک به انصاف توان یافتن  
هرچه نه عدل است چه دادت دهد؟ و آنچه نه انصاف به بادت دهد...  
مملکت از عدل شود پایدار کار تو از عدل تو گیرد قرار<sup>۱۲</sup>

و سپس با تأکید بر عدالت انوشروان، حکایت عبرت‌آموز انوشروان و وزیرش را به هنگام عبور از دهی ویران آورده است که چگونه وزیر نکته‌سنج، با تفسیر هوشیارانه خود از صفیر دو مرغ، شاه را بدین حقیقت واقف ساخت که اگر در اداره ملک، دادگری را پیشه خود نسازد، پس از مدتی کوتاه، به جای این ده ویران، صد هزار ده ویران خواهد داشت<sup>۱۳</sup> و کشور به ویرانه‌ای مبدل خواهد گردید. وی در باب چهارم همین کتاب حکایت کم‌نظیر و موثر سلطان سنجر و پیرزن را نیز مطرح ساخته است که در آن پیرزنی ستم‌دیده بر سلطان مسلمان بیخبر از اوضاع کشورش بی‌محابا برخاش می‌کند و وی را آشکارا مورد نکوهش قرار می‌دهد که تو چگونه پادشاه مسلمانی هستی که محتسب مست تو برای یافتن قاتلی به خانه من مسلمان بیگناه بی‌پناه هجوم می‌برد و دست تعدی به سوی من دراز می‌کند:

شحنه مست آمده در کوی من زد لگدی چند فراروی من  
بیگنه از خانه به‌رویم کشید موی‌کشان بر سر کویم کشید  
در ستم‌آباد زبانم نهاد مهر ستم بر در خانم نهاد  
گفت فلان نیمشب ای کورپشت بر سر کوی تو فلان را که کشت؟  
خانه من جست که خونی کجاست؟ ای شه از این بیش زبونی کجاست!

و سپس آن سلطان مقتدر را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد که:

گر ندهی داد من ای شهریار با تو رود روز شمار این شمار  
داوری و داد نمی‌بینمت وز ستم آزاد نمی‌بینمت...  
بنده‌ای و دعوی شاهی کنی شاه نه‌ای چون که تباهی کنی...  
عالم را زیر و زبر کرده‌ای تا تویی آخر چه هنر کرده‌ای...  
مسکن شهری ز تو ویرانه شد خرمن دهقان ز تو بی‌دانه شده<sup>۱۵</sup>

و آن‌گاه سلطان بیخبر را از «روزشمار» بر حذر می‌دارد. بیگناهان و ستم‌دیدگان چه کنند اگر ستمگران غالب را از فردای قیامت نترسانند!

ز آمدن مرگ شماری بکن می‌رسد دست حصارى بکن  
 عدل تو قنديل شب‌افروز توست مونس فردای تو امروز توست  
 پيرزنان را به‌سخن شاددار وين سخن از پيرزنى ياددار...  
 شاه بدانى که جفا کم کنی گر دگران ريش تو مرهم کنی<sup>۱۱</sup>  
 و يا در مقالات چهاردهم اين مثنوى در «داستان پادشاه ظالم با مرد راستگوى» بار ديگر  
 بر پادشاه رعيت شکنى که حجاج روزگار خود بوده است، از زبان پيرى شجاع و راستگو  
 حمله مى‌برد. پيرمرد نه فقط در غيبت سلطان ستمگر، وى را «خيره‌کش و ظالم و  
 خونريز» و «ديو ستمکاره» خوانده بوده است بلکه چون پادشاه نيز قصد کشتن وى را  
 مى‌کند، پير در حضور وى نيز از سخن خود برنمى‌گردد.<sup>۱۲</sup>

از اين مثنوى که بگذريم، تاکيد بر ضرورت اجراى عدالت در هوسنامه‌هاى نظامى  
 نيز جلب توجه مى‌کند. در نخستين صفحات خسرو و شيرين، از اجراى عدالت هرمز  
 ساسانى درباره فرزند گناهكارش، پرويز، سخن به‌ميان مى‌آورد، و سپس با حسرت از  
 فراموش شدن معدلت و دادگرى روزگاران پيش، و رواج ظلم و ستم در عصر خود با اين  
 ابيات ياد مى‌کند که:

سياست بين که مى‌کردند از اين پيش نه با بيگانه با دردانه خويش  
 کجا آن عدل و آن انصاف‌سازى که با فرزند از اين سان رفت‌بازى  
 جهان ز آتش پرستى شد چنان گرم که بادا زين مسلمانى تو را شرم  
 مسلمانيما، او گير نام است گر اين گبرى، مسلمانى کدام است!<sup>۱۳</sup>  
 در پايان همين مثنوى نيز بار ديگر در زير عنوان «اندرز و ختم کتاب» به بحث درباره  
 دادگرى و اهميت آن مى‌پردازد و سپهر را «آيينه عدل» مى‌خواند و براى تنبه ستمگران  
 زورمند به تمثيلى زنده دست مى‌زند:

ستمكارى كنيم آن‌گه به هر كار زهى مثنى ضعيفان ستمكار...  
 كسى كاو بر پر مورى ستم كرد هم از ماري قفاى آن ستم خورد  
 به چشم خويش ديدم در گذرگاه كه زد بر جان مورى مرغكى راه  
 هنوز از صيد منقارش نپرداخت كه مرغى ديگر آمد كار او ساخت  
 چو بد كردى مباح اينم ز آفات كه واجب شد طبيعت را مكافات  
 سپهر آيينه عدل است و شايد كه هرج آن از تو بيند وانمايد  
 منادى شد جهان را هر كه بد كرد نه با جان كسى، با جان خود كرد  
 مگر نشيندى از فراش اين راه كه هر كاو چاه كند، افتاد در چاه!<sup>۱۴</sup>

تاکید بر لزوم دادگری و بیان فوائد آن و زیانهای ستمگری در هفت پیکر بیشتر از دو منظومه پیشین است. اگر پس از مرگ یزدگرد بزه‌کار — پدر بهرام گور — بزرگان مملکت و شاه بر تخت نشسته نمی‌خواهند بهرام بر جای پدر بر تخت پادشاهی ایران بنشیند، دلیل اساسی ایشان چیزی جز جور و ستم و خونریزی بسیار پدر او نیست، چه ایشان می‌ترسند بهرام خلف صدق چنان پدری باشد.<sup>۲۰</sup> اما وقتی بهرام در نامه‌ای که در پاسخ ایشان می‌نویسد، می‌پذیرد که در دوران پادشاهیش بر خلاف راه و رسم پدر، و نیز برخلاف شیوه زندگی خود در دوران جوانی گام برخواهد داشت و تصریح می‌کند: «طمع مال و قصد سر نکم» و «زن و فرزند و ملک و مال همه / بر من ایمن‌تر از شبان و رمه»،<sup>۲۱</sup> پس به شرحی که در داستان آمده است به پادشاهی می‌رسد، و نخست «خطبه عدل» می‌خواند و ضمن آن که از همه می‌خواهد راست گفتار باشند، خود نیز با مردم عهد می‌کند که پس از «روزکی چند» «در انصاف و عدل بگشایم». گزارش شاعر نیز حاکی از آن است که شاه در این ایام:

عدل می‌کرد و داد می‌فرمود      خلق از او راضی و خدا خشنود  
رسم انصاف در جهان آورد      عدل را سر بر آسمان آورد  
کرد با دادپروان یاری      با ستمکارگان ستمکاری<sup>۲۲</sup>

با آن که وی در همین سالها، از هفت روز هفته، تنها یک روز را صرف اداره امور ملک و رعیت می‌کرد و شش روز دیگر را به عشق‌بازی می‌گذرانید،<sup>۲۳</sup> چون پادشاهی دادگر بود و از جمله به‌هنگام قحطی چهارساله هم خود را صرف رفاه مردم و رسانیدن غذا به آنان کرد و نگذاشت قحطی در این سالها — به جز یک تن — کسی را از پای درآورد، خداوند در پاسخ تضرع آمیز وی، نه فقط دوران خشکسالی را به پایان آورد، بلکه هاتمی نیز او را آواز داد که چون در مدت چهار سال در رفاه رعیت کوشیده‌ای:

چار سالت (ساله) نوشته شد منشور      کز دیار تو مرگ باشد دور<sup>۲۴</sup>

اما پس از آن که همین بهرام، به سبب عشرت طلبی، دادگری و آسایش خلق را به دست فراموشی سپرد و مملکت را در دست وزیری ستمکار رها کرد، حاصل بیدادگری وزیر و نایب شاه در طی چند سال چیزی جز این نبود که خزانه مملکت تهی شد، ولایت ویران گردید، و شهریان و لشکریان، فقیر و آواره کوه و بیابان گردیدند. در این هنگام چون خاقان چین به ایران حمله کرد، بهرام که سپاهی نداشت تا به مقابله وی برود، روزی به تصادف با شبانی روبرو گردید و از سرگذشت شبان و گرگ و سگش دریافت که سبب ویرانی ملک و تهی بودن خزانه چیزی به جز ظلم و ستم نیست. پس به

تحقیق پرداخت و چون به خیانت وزیر پی برد، درصدد جبران مافات برآمد، صورت زندانیان را از نظر گذرانید و از کثرت زندانیان آه از نهادش برآمد. آن گاه ستمدیدگان را به نزد خود خواند که نظامی گزارش هفت تن از این خیل مظلومان را در کتاب خود نقل کرده است. بهرام پس از مجازات وزیر، بار دیگر شخصاً به دادگری پرداخت و در نتیجه آب رفته به جوی بازگشت:

پیکر عدل چون به دیده شاه عبرت انگیخت از سپید و سیاه  
 شاه کرد از جمال منظر او «هفت پیکر» فدای پیکر او  
 بیخ دیگر خیالها برکند دل در او بست و شد بدو خرسند<sup>۲۵</sup>

به نظر بنده در تمام این موارد که نظامی در مثنویهایش به قصه گویی پرداخته است، آراء خود را نیز درباره اهمیت دادگری از زبان کسانی چون وزیر انوشروان، پیرزن، پیر شجاع و راستگو، هرمز ساسانی و شبان بیان کرده است همچنان که در پایان اسکندرنامه نیز باز این نظامی گنجوی است که از آرزوی خود درباره نحوه اداره یک شهر یا یک کشور سخن گفته است، شهر آرزوها، شهری که حتی بی وجود پادشاه- فیلسوف- پیامبر الهی به شایسته ترین وجه اداره می شده است.<sup>۲۶</sup>

\*\*\*

از آنچه نظامی درباره دادگری و اهمیت آن در این سه مثنوی خویش مطرح ساخته، دو موضوع بیشتر توجه مرا به خود جلب کرده است:

نخست آن که وی در دو مورد مهم برای بیان زبان ستمکاری، به جای آن که به مانند دیگر شاعران و نویسندگان، پادشاهان و حکمرانانی چون ضحاک و حجاج را که به ستمگری معروفند قهرمان قصه های خود قرار دهد، کسانی را که به دادگری معروفند و یا لاقلاً به ستمگری شهره نیستند قهرمان حکایات خود معرفی می کند و بر آنان می تازد. از جمله چنان که می دانیم در ادبیات فارسی دوره اسلامی، خسرو اول انوشروان (۵۳۱-۵۷۹ م.) به دادگری شهره خاص و عام است و در این باب آن قدر مثال و شاهد می توان ارائه داد که خود کتابی تواند شد،<sup>۲۷</sup> تا آن جا که حتی در حدیثی قابل تأمل، پیامبر اسلام نیز از این که در دوران سلطنت وی دیده به جهان گشوده اظهار خوشوقتی کرده است.<sup>۲۸</sup> بدین سبب در همه کتابهای تاریخ و نصیحة الملوکها و سیاست نامه ها و آداب مملکتداری انوشروان مظهر دادگری خوانده شده است، و به جز کسانی که در چند دهه اخیر، در وطنمان او را به سبب کشتن مزدکیان به شدت مورد انتقاد و بیمبری قرار داده اند و می دهند، نظر مردم ایران در طی قرون پیشین نسبت به وی مثبت بوده است، در

حالی که نظامی ضمن آن که بر عدالت انوشروان مهر تأیید می‌زند، در حکایتی که پیش از این به آن اشاره گردید، سبب دادگری وی را تذکر صریح وزیر او در زیان ستمکاری، از یک سوی، و سخن‌پذیری شخص انوشروان از سوی دیگر یاد می‌کند:

در ملک این لفظ چنان درگرفت	گاه برآورد و فغان بر گرفت
دست به سر برزد و لختی گریست	حاصل بیداد به جز گریه چیست؟
زین ستم انگشت به دندان گزید	گفت ستم بین که به مرغان رسید
جوهر نگر کز جهت خاکیان	جغد نشانم بدل ماکیان
ای من غافل‌شده دنیاپرست	بس که زخم بر سر از این کار دست
مال کسان چند ستانم به زور	غافلم از مردن و فردای گور
تا کی و کی دست‌درازی کنم	با سر خود بین که چه بازی کنم
ملک بدان داد مرا کردگار	تا نکنم آنچه نباید به کار
من که مسم را به زرد اندوده‌اند	می‌کنم آنها که نفرموده‌اند
نام خود از ظلم چرا بد کنم	ظلم کنم وای که بر خود کنم
بہتر از این در دلم آزم باد	یا ز خدا یا ز خودم شرم باد
ظلم شد امروز تماشای من	وای به رسوایی فردای من...
چند غبار ستم انگیختن	آب خود و خون کسان ریختن
روز قیامت ز من این ترک‌تاز	باز بپرسند و بپرسند باز <sup>۱</sup>

انوشروان از آن پس به دادگری می‌پردازد و نتیجه آن می‌شود که:

بعد بسی گردش بخت‌آزمای	او شده، و آوازه عدلش به جای
یافته در خطه صاحب‌دلی	سکه نامش رقم عادل
عاقبتی نیک‌سرانجام یافت	هر که در عدل زد، این نام یافت
عمر به‌خشنودی دلها گذار	تا ز تو خشنود بود کردگار...
دردستانی کن و درمان‌دهی	تات رسانند به فرماندهی
گرم شو از مهر و ز کین سرد باش	چون مه و خورشید جوانمرد باش
هر که به نیکی عمل آغاز کرد	نیکی او روی بدو باز کرد
گنبد گردنده ز روی قیاس	هست به نیکی و بدی حق‌شناس <sup>۲</sup>

مورد دوم بهرام پنجم معروف به بهرام گور (پادشاهی ۴۲۰-۴۳۰م.) قهرمان هفت

بیکراست که از پادشاهان طراز اول سلسله ساسانی‌ست و تاریخ برخلاف روایت نظامی درباره وی به صورت منفی داوری نکرده است.

آیا نظامی تنها به پیروی از مآخذی که در دست داشته است، دربارهٔ این دو پادشاه ساسانی بدین‌سان سخن گفته، یا خود به دلیلی خاص و فی‌المثل برای جلب توجه خوانندگان و به‌خصوص به‌منظور هشدار به حکمرانان ستمگر دوران خود مسیر قصه‌ها را تغییر داده است تا به آنان بگوید هر یک از شما نیز می‌توانید از ستمگری و خونریزی و ربودن مال رعیت دست بردارید و در سلک پادشاهی دادگر چون انوشروان قرار بگیرید؟ موضوع دیگری که در این حکایتها جلب توجه می‌کند آن است که نظامی تقریباً در تمام مواردی که بر شمر دم دادگری را با دین‌ورزی و خداشناسی لازم و ملزوم دانسته و عموماً یا مرگ و فردای قیامت را به رخ ستمگران زورمند کشیده است<sup>۳۱</sup> که در روز رستاخیز قادر متعال دمار از روزگار شما جباران ستمگر برخواهد آورد و یا آنان را هشدار داده است که در همین جهان خاکی نیز ممکن است به کیفر اعمال خود برسید، و البته در این‌گونه موارد مطلقاً به دین اسلام یا دین دیگری تکیه نکرده است چنان که در داستان هرمز پادشاه ساسانی و پسرش خسرو، دین‌ورزی هرمز پادشاه زرتشتی را بر حکمرانان مسلمان معاصر خود ترجیح داده است:

جهان ز آتش پرستی شد چنان گرم که بادا زین مسلمانی تو را شرم...  
تنها استثناء در این باب، یکی از آخرین حکایات اسکندرنامه است که نظامی در آن از دیدگاهی نو در ادب فارسی به مسألهٔ تأمین عدالت و کیفیت اجرای آن در جامعه پرداخته است که با آنچه پیش از این در مثنویهایش دربارهٔ این موضوع مهم مطرح ساخته بود کاملاً متفاوت است. او در این حکایت می‌گوید که اسکندر به شهری رسید که ساکنانش نیکوکاری و بی‌آزاری و دادگری و تعاون را بدین مقصود شعار خود قرار نداده بودند تا در روز قیامت دچار عذاب الهی نگردند، یا در این جهان در برابر نیکبایشان پاداشی به آنان داده شود، و از همه مهمتر آن که ساکنان این شهر پیرو هیچ یک از پیامبران و ادیان شناخته شده نبودند و کتابی آسمانی نیز نداشتند که بر طبق آن، این صراط را برای زندگانی خود برگزیده باشند. سرگذشت ساکنان این شهر و نحوهٔ زندگی آنان و کیفیت تأمین عدالت در آن شهر و عکس‌العمل اسکندر — که در وجودش پادشاهی و فیلسوفی و پیامبری الهی بر طبق متن اسکندرنامه جمع بود — دربارهٔ آنان، آن‌چنان حائز اهمیت است که شایسته است آن را ولو به اجمال از نظر بگذرانیم.

برطبق روایت نظامی در شرفنامه (بخش اول اسکندرنامه)، اسکندر پس از پیکار با زنگیان، جنگ با دارا پادشاه ایران و پیروزی یافتن بر او، رفتن به جانب مغرب،

برخورد با نوشابه‌شاه، رفتن به کوه البرز، گشودن دز دربند و قلعه سریر، رفتن به غار کیخسرو، ری، هندوستان، چین، قفقاق، و روس و پیروزی بر روسیان، رفتن به ظلمات و بیرون آمدن از آن به روم بازمی‌گردد و آن‌گاه درخردنامه پس از آوردن داستانهای چند از اسکندر و نقل گفتگوی فیلسوفان هند و یونان با وی در باب آفرینش، می‌خوانیم که اسکندر به مرتبه پیغمبری الهی رسید و بار دیگر به جهانگردی پرداخت؛ به هند رفت و سپس به «حد شمال» و بستن سدّی پولادین در برابر قوم یاجوج تا ساکنان آن منقطه از گزند آنان در امان بمانند:

بدان‌گونه سدّی ز پولاد بست	که تا رستخیزش نباشد شکست
از آن مرحله سوی شهری شتافت	که بسیار کس جست و آن را نیافت
دگرباره در کار عالم‌روی	روان‌شد سراپرده خسروی
بر این کار چون مدتی برگذشت	بتازید یک ماه بر کوه و دشت
پدید آمد آراسته‌منزلی	که از دیدنش تازه شد هر دلی...
دگرگونه دید آن زمین را سرشت	هم آب روان دید هم کار و کشت <sup>۳۲</sup>

این شهری که زمینش را سرشتی دیگر بود و اسکندر پس از جهانگردیها و جهانگیریها و پیکارها و کشتارهای بسیار آن را یگانه یافته بود، چگونه شهری بوده است؟

در بیرون شهر همه راه پر باغ بود بی آن که باغها دیواری و حصاری داشته باشند و گله‌های بسیار بی آن که شبانانی با آنها باشند در حال چریدن بودند. همین که یکی از سپاهیان اسکندر دست دراز کرد تا میوه‌ای از یکی از درختان بچیند «ز خشکی تنش چون کمان کوژ گشت» و چون سواری گوسپندی را گرفت «تبش کرد و زآن کار پندی گرفت». آن‌گاه اسکندر فرمان داد تا از سپاهش کسی دست تعدی به باغها و گله‌ها دراز نکند. پس از گذر از «سبزه و جوی آب»، «پدیدار شد شهری آراسته / چو فردوسی از نعمت و خواسته» ولی دروازه این شهر بر خلاف دیگر شهرها «دری ز آهن و چوب و سنگ» نداشت. اسکندر و تنی چند از پیران «غایت اندیش و عبرت پذیر» به شهر وارد شدند و در آن دکانهایی آراسته دیدند که هیچ یک از آنها را در و قفلی نبود. ساکنان آن شهر به پیشواز اسکندر آمدند و او را به کاخی آراسته بردند و وی را خدمت کردند. آن‌گاه اسکندر درباره آنچه دیده بود از باغهای بی‌حصار و صد هزاران گله بی‌شبان، و دکانهای بی در و قفل از ایشان پرسید و افزود که سبب این بی‌حفاظی شما چیست؟



بزرگان شهر پس از آن که اسکندر را ستایش کردند، در پاسخ وی از شیوه زندگی خود بدین شرح سخن گفتند:

بگویم شه را همه حال خود  
 که هستیم ساکن در این دشت و کوه  
 سر مویی از راستی نگذیریم  
 به جز راست بازی ندانیم هیچ  
 ز دنیا بدین راستی رسته ایم  
 به شب بازگونه نینیم خواب  
 که یزدان از آن کار خشنود نیست  
 خصومت خدای آزمایی بود  
 پرستنده را با خصومت چه کار  
 چو سختی رسد بردباری کنیم  
 وز آن رخنه ما را نشانی رسد  
 به سرمایه خود کنیمش تمام  
 همه راست قسمیم در مال خویش  
 نخندیم بر گریه دیگران  
 نه در شهر شحنه، نه در کوی پاس  
 ز ما دیگران هم ندزدند نیزه...  
 هلاکش در آن حال بر هم زند  
 رسد بر دلش تیری از گوشه‌ای  
 سپاریم کشته به پروردگار  
 مگر بعد شش مه که باشد درو  
 یکی دانه را هفتصد می‌رسد  
 توکل بر ایزد، نه بر خود کنیم  
 به یزدان پناهیم و دیگر به کس  
 ز عیب کسان دیده بردوختم  
 کنیمش سوی مصلحت یاوری  
 نجویم فتنه، نریزیم خون  
 به شادی همان یار یکدیگریم

چو پرسیدی از حال ما نیک و بد  
 چنان دان حقیقت که ما این گروه  
 گروهی ضعیفان دین پروریم  
 نداریم بر پرده کج بسیج  
 در کجروی بر جهان بسته ایم  
 دروغی نگویم در هیچ باب  
 نپرسیم چیزی کز او سود نیست  
 پذیریم هرچ آن خدایی بود  
 نکوشیم (بسازیم) با کرده کردگار  
 چو عاجز بود یار، یاری کنیم  
 گر از ما کسی را زبانی رسد  
 برآریمش از کیسه خویش کام  
 ندارد ز ما کس ز کس مال بیش  
 شماریم خود را همه همسران  
 ز دزدان نداریم هرگز هراس  
 ز دیگر کسان ما ندزدیم چیز  
 اگر گرگ بر میش ما دم زند  
 گر از کشت ما کس برد خوشه‌ای  
 بکاریم دانه گه کشت و کار  
 نگردیم بر گرد گاورس و جو  
 به ما ز آنچه بر جای خود می‌رسد  
 چنین گر یکی کار و گر صد کنیم  
 نگهدار ما هست یزدان و بس  
 سخن چینی از کس نیاموختیم  
 گر از ما کسی را رسد داوری  
 نباشیم کس را به بد رهنمون  
 به غمخواری یکدیگر غم خوریم

فریب زد و سیم را در شمار  
 نداریم خوردی یک از یک دریغ  
 دد و دام را نیست از ما گریز  
 به وقت نیاز آهو و گرم و گور  
 از آن جمله چون در شکار آوریم  
 دگرها که باشیم از آن بی‌نیاز  
 نه بسیار خواریم چون گاو و خر  
 خویریم آن‌قدر مایه از گرم و سرد  
 ز ما در جوانی نمیرد کسی  
 چو میرد کسی دل نداریم تنگ  
 پس کس نگویم چیزی نهفت  
 تجسس نسازیم کاین کس چه کرد  
 به هر سان که ما را رسد خوب و زشت  
 به هرچ آفریننده کرده‌ست راست  
 کسی گیرد از خلق با ما قرار  
 چو از سیرت ما دگرگون شود  
 نیاریم (نداریم) و ناید کسی را به کار  
 نخواهیم جو سنگی از کس به تیغ  
 نه ما را برآزار ایشان ستیز  
 ز درها درآیند ما را به زور  
 به‌مقدار حاجت به‌کارآوریم  
 نداریمشان از در و دشت باز  
 نه لب نیز بر (در) بسته از خشک و تر  
 نه چندان که دیگر توانیم خورد  
 مگر پیر کاو عمر دارد بسی  
 که درمان آن درد ناید به چنگ  
 که در پیش رویش نیاریم گفت  
 فغان برنیاریم کان را که خورد  
 سر خود نتابیم از آن سرنوشت  
 نگویم کاین چون و آن از کجاست  
 که باشد چو ما پاک و پرهیزگار  
 ز پرگار ما زود بیرون شود<sup>۳۳</sup>

آیا این همان شهری نیست که در متون مختلف از آن با الفاظ "utopia"، «مدینه فاضله»، «آرمانشهر»، و «ناکجا آباد» یاد شده است، همان شهر آرمانی و رؤیایی که اندیشه‌وران جهان همواره در پی بنیان نهادن آن بوده‌اند، و با تأسف بسیار هرگز در مرحله عمل حتی به آن نزدیک نیز نتوانستند شد؟ عکس العمل اسکندر که در این مرحله از عمر خود — بر اساس روایت نظامی گنجوی — علاوه بر پادشاهی و فیلسوفی به مقام پیامبری الهی نیز رسیده بوده است سخت در خور تأمل است. او در برابر مردمی این چنین خردمند که راه و رسمی نو و منحصر به فرد برای خود برگزیده بودند، برخلاف رفتاری که با قفقاقیان درباره بی‌حجابی زنانشان کرده بود،<sup>۳۴</sup> این بار در برابر ساکنان این شهری «که بسیار کس جست و آن را نیافت» به اصطلاح معروف سپهر می‌افکند، نه با آنان به محاجه می‌پردازد، نه آنان را به تغییر راه و رسم زندگی خود فرامی‌خواند، نه آنان را به پیروی آیینی که خود به مقام پیامبریش رسیده بوده است دعوت می‌کند، نه از آتش دوزخ می‌ترساند و نه از کیفر این جهانی برحذر می‌دارد، بلکه چنان که گفتیم در برابر آنان سر تسلیم فرود می‌آورد، آداب زندگی و نحوه اداره

شهرشان را می‌ستاید، و با خود می‌گوید: بی‌تردید جهان از وجود چنین نیکمردانی است که بر پای مانده، شاید فرستادن من نیز به گرد جهان تنها بدین مقصود بوده است که به این سرزمین برسم تا آیین بخردان را از ایشان بیاموزم و خوی ددان را (به احتمال قوی راه و رسم زندگی خویشتن را تا زمان وصول بدین شهر) رها سازم. اگر پیش از این، با ساکنان این شهر روبرو شده بودم، به جای این همه جهانگردی به کنجی می‌نشستم و به مطلق «ایزدپرستی» می‌پرداختم، و دینی جز دین اینان بر نمی‌گزیدم. اسکندر در پایان این گفتگوی با خود، به کاری شگفت دست می‌زند، و آن این که پیامبری الهی را نیز به دست فراموشی می‌سپارد و از این پس به جای جنگ و خونریزی و خلق خدا را به آیین خود واداشتن، به یاری بیچارگان و درماندگان می‌پردازد. دریغ می‌دانم آنچه را اسکندر در این باب با خود مطرح ساخته است از زبان خود نظامی نقل نکنم:

سکندر چو دید آن چنان رسم و راه	فروماند سرگشته بر جایگاه
کز آن خوتر قصه نشنیده بود	نه در نامه خسروان دیده بود
به دل گفت از این رازهای شگفت	اگر زیرکی پند باید گرفت
نخواهم دگر در جهان تاختن	به هر صیدگه دامی انداختن
مرا بس شد از هر چه اندوختم	حسابی کز این مردم آموختم
همانا که پیش جهان‌آزمای	جهان هست از این نیکمردان به‌جای
بدیشان گرفته‌ست عالم شکوه	که اوتاد عالم شدند این گروه
اگر سیرت این است، ما برچه‌ایم!	وگر مردم اینند پس ما که‌ایم!
فرستادن ما به دریا و دشت	بدان بود تا باید این‌جا گذشت
مگر سیر گردم ز خوی ددان	درآموزم آیین این بخردان
گر این قوم را پیش از این دیدمی	به‌گرد جهان بر نگر دیدمی
به‌کنجی در از کوه بنشستمی	به ایزدپرستی میان بستمی
از این رسم نگذشتی آیین من	جز این دین نبودی دگر دین من
چو دید آن چنان دین و دین‌پروری	نکرد از بنه یاد پیغمبری
چو در حق خود دیدشان حق‌شناس	دروود و درم دادشان بی‌قیاس
از آن مملکت شادمان بازگشت	روان کرد لشکر چو دریا به دشت
ز رنگین علمهای دیبای روم	وشی پوش گشته همه مرز و بوم
به‌هر کوه و بیشه ز شاخ و ز شخ	پراکنده لشکر چو مور و ملخ
به هر جا که او تاختی بارگی	رهاندی بسی کس ز بیچارگی <sup>۳۵</sup>

آیا نظامی تنها به تبعیت از مأخذی که از داستان اسکندر در دست داشته و آن را به رشته نظم کشیده، داستان ساکنان این شهر را در منظومه خود آورده است؟ ولی ما نه از مأخذ وی در داستان اسکندر اطلاعی داریم و نه از منابع وی در دیگر منظومه‌هایش چون خسرو و شیرین و هفت پیکر و لیلی و مجنون، جز آن که وی تنها به وجود گزارشی خاص از داستان خسرو و شیرین در بردع اشاره کرده است:

چنان نقش هوس بستم بر او پاک	که عقل از خواندنش گردد هوسناک
نه در شاخی زدم چون دیگران دست	که بر وی جز رطب چیزی توان بست
حدیث خسرو و شیرین نهان نیست	وزان شیرینتر الحق داستان نیست
اگرچه داستانی دلپسند است	عروسی در وقایه شهر بند است
بیاضش در گزارش نیست معروف	که در بردع سوادش بود موقوف
ز تاریخ کهنسالان آن بوم	مرا این گنجنامه گشت معلوم
کهنسالان این کشور که هستند	مرا بر شقه این شغل بستند...
نگفتم هر چه دانا گفت از آغاز	که فرخ نیست گفتن گفته را باز <sup>۳۶</sup>

گمان من آن است که حکیم نظامی گنجوی داستان این شهر را که چیزی جز «مدینه فاضله» نیست از راه ترجمه یا ترجمه‌هایی که از جمهور افلاطون به عربی شده بوده، اخذ کرده است، چه بنیاد کتاب جمهور<sup>۳۷</sup> نیز چنان که می‌دانیم درباره کیفیت تأمین عدالت در یک شهر است. از سوی دیگر به این موضوع باید توجه داشت که آشنایی نظامی با آراء حکمای یونان منحصر به این بخش از داستان اسکندر نیست، زیرا وی در خردنامه، قسمتی دیگر را هم به بیان آراء چند تن از حکمای یونان اختصاص داده است مانند: احوال سقراط با اسکندر، گفتار ارسطو، والیس، بلیناس، سقراط، فرفورئوس، و افلاطون «در آفرینش نخست» و نیز خردنامه ارسطو، خردنامه افلاطون، خردنامه سقراط، انجامش روزگار ارسطو، هرمس، افلاطون، والیس، بلیناس، فرفورئوس، و سقراط<sup>۳۸</sup> موضوع گفتنی دیگر در این قسمت آن است که حکیم نظامی پس از طرح آراء هفت تن از حکمای یونان و نیز شخص اسکندر — پیامبر الهی — درباره «آفرینش نخست»، رأی خود را نیز در باب همین موضوع — و در کنار آراء حکیمان یونان — بیان کرده است. و نیز در آنجا که از انجامش روزگار ارسطو، هرمس... و دیگر حکما سخن به میان آورده، باز به سیاق انجامش روزگار حکیمان یونان، از پایان و انجامش زندگی خود نیز سخن گفته است:

نظامی چو این داستان شد تمام به عزم شدن نیز (تیز) برداشت گام

نه بس روزگاری بر این بر گذشت  
 که تاریخ عمرش ورق درنوشت  
 فزون بود شش مه ز شصت و سه سال  
 که بر عزم ره بر دهل زد دوال  
 چو حال حکیمان پیشینه گفت  
 حکیمان بخفتند و او نیز خفت  
 رفیقان خود را به گاه رحیل  
 گه از ره خیر داد و گاه از دلیل  
 بخندید و گفتا که آموزگار  
 به آمرزشم کرد امیدوار  
 ز ما زحمت خویش دارید دور  
 شما وین سرا ما و دارالسور  
 در این گفتگو [بد] که خوابش ریود  
 تو گفتی که بیدارش خود نبود<sup>۳</sup>  
 همچنان که پیش از این نیز اشاره گردید، نظامی در روزگاری که فقیهان و  
 متشرعان، بر فلسفه و دیگر علوم عقلی خط بطلان کشیده بودند، با زیرکی تمام برای  
 بیان آراء فلاسفه و نیز عقاید حکمی خود در اسکندرنامه طرحی دقیق ریخته است تا از  
 گزند متعصبان و دشمنان علوم عقلی در امان بماند. طرح او این است که اسکندر مقدونی  
 را که جز جهانگشایی مقصودی نداشته است، در اواخر عمر همنشین هفت تن از حکمای  
 یونان می سازد و رای آنان را درباره آفرینش نخست می پرسد و پس از شنیدن عقیده آنان  
 خود نیز به اظهار نظر می پردازد.<sup>۴</sup> موضوع جالب توجه آن است که در این هنگام که  
 اسکندر بر دانشهای گوناگون دست یافته بود و جز جهان آفرین در طلب چیزی دیگر  
 نبود، خداوند وی را علاوه بر جهانبانی، نعمت پیامبری نیز ارزانی داشته است:

در این وعده می کرد شبها به روز  
 شی طالعش گشت گیتی فروز  
 سروش آمد از حضرت ایزدی  
 خبر دادش از خود در آن بیخودی  
 نهفته بدان گوهر تابناک  
 رسانید وحی از خداوند پاک  
 چنین گفت کافزوتر از کوه و رود  
 جهان آفرینت رساند درود  
 برون زآن که داد او جهانبایت  
 به فرمانبری چون تویی شهریار  
 که برداری آرام از آرامگاه  
 بر آیی به گرد جهان چون سپهر  
 کنی خلق را دعوت از راه بد  
 بنا نو کنی این کهن طاق را  
 به پیغمبری داشت ارزانیت  
 چنین است فرمان پروردگار  
 در این داوری سر نیچی ز راه  
 در آری سر وحشیان را به مهر  
 به دارنده دولت و دین خود  
 ز غفلت فروشویی آفاق را...<sup>۵</sup>

نکته درخور تأمل آن است که اسکندر مقدونی پس از خلوت کردن با حکیمان  
 یونانی و پرسیدن «آفرینش نخست» از آنان — که البته با آنچه در کتاب آسمانی  
 مسلمانان در این باب آمده متفاوت است — به مرتبه پیامبری می رسد و خداوند وی را به

توسط سروش فزونتر از کوهها و رودهای عالم درود می‌فرستد. در چنین موقعیتی چه کسی را یارای آن است که بر نظامی به مناسبت طرح آراء فیلسوفان یونانی و آراء وی بتازد؟ و هنگامی که اسکندر پیامبر الهی قوانین حاکم بر شهری را که بسیار کس جست و آن را نیافت، می‌ستاید و تصریح می‌کند که

گر این قوم را پیش از این دیدمی      به‌گرد جهان بر نگر دیدمی  
 به کنجی در از کوه بنشستی      به ایزدپرستی میان بستمی  
 از این رسم نگذشتی آیین من      جز این دین نبودى دگر دین من  
 چو دید آن چنان دین و دین پروری      نکرد از بنه یاد پیغمبری<sup>۳</sup>

چه کسی می‌تواند بر نظامی گنجوی که در راه اسکندر پیامبر الهی گام برداشته است خرده بگیرد؟

استاد عبدالحسین زرین کوب در باب این که مأخذ نظامی در داستان شهر نیکان که مورد بحث ماست یونانی بوده است با احتیاط تمام، به این دلیل تردید کرده است که تصویر دیگری از احوال چنین شهری در یک روایت مربوط به معراج رسول اکرم، و قصه‌ای شبیه به آن نیز در بحارالانوار آمده است.<sup>۳</sup> با تأیید کامل این موضوع که چنین قصه‌ای در برخی از متون اسلامی آمده است، این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که به خصوص در تفاسیر قرآن مجید مطالب بسیاری آمده است که با چارچوب قوانین اسلامی ناسازگار است که آنها را از مقوله «اسرائیلیات» می‌شمارند. مسأله این است که نظامی گنجوی بر قواعد و قوانینی در اداره یک شهر یا یک کشور صحه نهاده است که نه فقط به هیچ‌وجه با ضوابط اسلامی نمی‌خواند بلکه با طرح افلاطون در کتاب جمهور نیز کاملاً سازگار نیست زیرا افلاطون اداره یوتوپیا را تنها در شأن فلاسفه دانسته بود، و عنوان «فیلسوف - پادشاه» از همین جا به‌وجود آمده است، در حالی که در شهر مورد بحث از هیچ حاکمی از قماش امیر و سلطان و پادشاه و پیامبر و خلیفه و فیلسوف و نظامی و غیرنظامی و امثال آن خبری نیست، مردم آن شهر بدان حدی از رشد رسیده بودند که به «آقا بالاسر» از هیچ نوع نیازی نداشتند. چه ظاهراً نیک دریافته بودند هر کس با هر نام و عنوانی به قدرت برسد و زمام امور را در شهر یا کشوری به دست بگیرد و بر خر مراد سوار شود، از خلق خدا جز برای بارکشی استفاده نمی‌کند.

برگردیم به آنچه در آغاز این مقاله عنوان کردیم که به عقیده نظامی گنجوی، این شاعر متدین و زاهد و آشنا با قرآن و احادیث و تصوف، چگونه می‌توان عدالت را در جامعه‌ای برقرار ساخت تا ساکنان آن از تعدی این و آن در امان باشند. چنان که ملاحظه

فرمودید نظامی در آثاری که در دوران جوانی و میانسالی خود سروده است، بی تکیه بر دین و مذهبی معین، اجرای عدالت را وظیفه اصلی فرمانروایان می‌داند که آبادانی کشور و رفاه رعیت و آمادگی سپاهیان برای دفع دشمنان و دوام حکمرانی خود شاهان همه وابسته به آن است. وی در آثار این دوران از عمر خود چنان که پیش از این گفتیم قدرتمندان و حکمرانان ستمگر را از روز شمار و میزان و حساب و عدل الهی می‌ترساند و گاه آنان را به این موضوع هشدار می‌دهد که چه بسا خداوند شما را در همین جهان خاکی به کیفر اعمالتان برساند و داد مردم را از شما ستمگران بستاند. اما همین نظامی، در مراحل کمال عمر که به سرودن اسکندرنامه اشتغال داشته، به این نتیجه رسیده است که برای اجرای عدالت در هر شهری نخست لازم است که ساکنان آن به وجود یزدان معترف باشند و در همه کارها بر او توکل کنند و به وی پناه ببرند. به علاوه آنان باید دین پرور نیز باشند، ولی وی دین پروری را مترادف راستی و پرهیز از کژی و دروغگویی و امثال آن می‌داند نه چیزی دیگر. دیگر آن که هیچ یک از ادیان و مذاهب و هیچ یک از پیشوایان مذهبی، با هر نام و عنوانی که داشته باشند، قادر نیستند در تأمین عدالت اقدامی موثر بکنند، زیرا پیروان هر دینی معتقدند که تنها آنان برحقند و دیگران در طریق ضلالت راه می‌سپزند، پس بر آنان که بر دین ایشان نیستند ستم روا می‌دارند. نظامی به یقین به چشم خود دیده بوده است که چگونه مسلمانان به اصطلاح با ایمان، هر چند گاه به یکی از شهرهای «کافران» در همسایگی گنجه حمله می‌بردند و به کشتار ساکنان آن شهرها دست می‌زدند و افراد خانواده‌های مختلف را به اسارت و بردگی می‌گرفتند. مگر نه این است که زن محبوب خود او از همین کنیزکان قفقاقی بود که به دست مسلمانان اسیر گردیده بود؟ سوم آن که وی برای اداره چنان شهری وجود حاکم و فرمانروا را با هر نام و عنوانی که باشد نه تنها لازم نمی‌داند که زائد و مزاحم می‌شمارد و بدین جهت به اصطلاح اداری امروز، در «پستهای سازمانی» مدینه فاضله خود — بر خلاف افلاطون — حتی پستی برای فیلسوف — پادشاه هم پیش بینی نمی‌کند. وی تأمین عدالت را در هر شهر و کشوری در گرو آن می‌داند که خردمندان آن سرزمین، خود بی آن که «آقابالاسری» الهی یا زمینی داشته باشند گرد هم آیند و برای اداره شهر خود قواعدی تنظیم کنند و خود و مردم شهر بر اجرای دقیق آن نظارت نمایند و در درجه اول اجازه ندهند در شهرشان شرایطی به وجود آید که مردم از روز اول به دو گروه توانگران و فقیران تقسیم شوند که البته افلاطون نیز به این نکته در کتاب خود تأکید کرده بوده است.

## یادداشتها:

- ۱- عاریت کس نپذیرفته‌ام آنچه دلم گفت بگو گفته‌ام، مخزن الاسرار، ۱۷.
- در این مقاله شماره صفحات اشعار نظامی مربوط است به: کلیات نظامی گنجوی (با: دیوان کامل نظامی گنجوی)، با مقدمه دکتر معین فر، انتشارات زرین، سال (۴).
- ۲- احمد مهدوی دامغانی، «عقاید نظامی در توحید و صفات باری تعالی»، ایران‌شناسی (ورژنه‌نامه سال نظامی گنجوی)، سال ۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۰، ص ۴۵۸-۴۶۸.
- ۳- عبدالحسین زرین کوب می‌نویسد: «باری خلوت انزوای شاعر، در سالهایی که محمد پسر وی دوران کودکی و نوجوانی خویش را می‌گذرانید کانونی گرم و آرام و ایمن بود و شاعر، آن‌جا، در طی این دوران طولانی عزلت و انزوا با شاهدزادگان و نام‌آوران عصر ارتباط دایم داشت. امیر ارزنجان هدیه‌های ارزنده به او عطا می‌کرد، پادشاه شروان به خط خود به او نامه می‌نوشت و برایش ارمغان می‌فرستاد، جهان پهلوان با اعطای دیه حمدونیان و یک دیه دیگر وی را مثل یک فتودال کوچک به دولت خویش وابسته می‌کرد، قزل ارسلان که او را به وسیله فرستاده‌ای مخصوص به نزد خود می‌طلبید به پاس تکریم وی - امری که نسبت به شاعران حرفه‌ای هرگز نظیر آن انجام نمی‌شد - بر پای می‌خاست، این همه، سیمای او را همچون سیمای یک فتودال کوچک - اما فوق‌العاده ممتاز - تصویر می‌کند. این زندگی آسوده و آبرومند...» به نقل از: «نظامی گنجوی: در جستجوی ناکجا آباد»، با کاروان اندیشه، مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۵-۲۴.
- ۴- ذبیح‌الله صفا، «اثر اوضاع زمان در شعر»، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۲۴-۱۳۰.
- ۵- از جمله:
- |                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| مردم پرورده به‌جان پرورند    | گر هنری در طرفی بنگرند        |
| خاک زمین جز به هنر پاک نیست  | وین هنر امروز در این خاک نیست |
| گر هنری سر ز میان برزند      | بی‌هنری دست بدان درزند...     |
| چشم هنربین نه کسی را درست    | جز خلل و عیب ندانند جست...    |
| عیب خردن این دو سه ناموسگر   | بی‌هنر و بر هنر افسوس‌گر...   |
| حال جهان بین که سرانش که‌اند | نامزد و ناموانش که‌اند        |
- مخزن الاسرار، ص ۹۰-۹۱
- |                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| بیا گو شب بین کان کندم را    | نه کان کندن، بین جان کندم را |
| به هر در کز دهن خواهم برآورد | زخم پهلوی به پهلوی چند ناورد |
| به صد گرمی بسوزانم دماغی     | به دست‌آرم به‌شهبای چلچراغی  |
| فرستم تا تسرازودار شاهان     | جوی چندم فرستد عذرخواهان     |
| خدایا حرف‌گیران در کمینند    | حصاری ده که حرفم را نینند    |
- خسرو و شیرین، ص ۳۴۲

حاصل این‌گونه نامردمیست که شاعر را به عزلت و خاموشی وامی‌دارد:

صحبت نیکان ز جهان دور گشت	خوان عمل خانه زبور گشت
با نفس هرکه در آمیختم	مصلحت آن بود که بگریختم



- سایه کس فرّ همایی نداشت صحبت کس بوی وفایی نداشت  
 ز مهر کسان روی بر تافتم کسِ خویش هم خویش را یافتم  
 بر عاشقان نیک اگر بد شوم همان به که معشوق خود خود شوم...  
 در حاجت از خلق بر بسته به ز دریانی آدمی رسته به  
 مرا کاشکی بودی آن (این) دسترش که نگذارمی حاجت کس به کس
- ۴۰۳ خسرو و شیرین، ص ۷۱۴  
 با بدشان کان نه به اندازه‌ایست خامشی من قوی آوازه‌ایست  
 حقه پسر آواز به یک در بود گنگ شود چون شکمش پر بود  
 خنبره نیمه بر آرد خروش لیک چو پر گردد گردد خموش  
 گر پری از دانش خاموش باش ترک زبان گوی و همه گوش باش
- ۶ - جلال متینی، «اندیشه سیاسی در هفت پیکر نظامی»، ایران‌شناسی (ویژه‌نامه سال نظامی گنجوی)، سال ۳، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۰، ص ۷۶۵-۷۷۹.
- ۷ - ولیکن در جهان امروز کس نیست که او را در هوسنامه هوس نیست  
 خسرو و شیرین، ص ۱۱۲
- ۸ - فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منبید  
 خاقانی، به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/ ۲۹۰
- ۹ - شراب حکمت شرعی خورد اندر حرم دین که معروفند از این عشرت هوس‌گویان یونانی  
 دیوان سنائی، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ص ۶۷۸
- ۱۰ - هفت پیکر، ص ۶۹۳.
- ۱۱ - خسرو و شیرین، ص ۳۴۳.
- ۱۲ - مخزن الاسرار، ص ۳۹-۴۰.
- ۱۳ - گر فلک این است نه بس روزگار  
 زمین ده ویران دهمت صد هزار  
 مخزن الاسرار، ص ۴۰
- ۱۴، ۱۵، ۱۶ - مخزن الاسرار، ص ۴۶ - ۴۷.
- ۱۷ - همان کتاب، ص ۷۴-۷۵.
- ۱۸ - خسرو و شیرین، ص ۱۱۹-۱۲۰.
- ۱۹ - همان کتاب، ص ۳۴۰.
- ۲۰ - لیکن از خامکاری پدرت سایه چتر (تاج) دور شد ز سرت...  
 از بزه‌کردنش عجب مانند بزه‌گر زمین جنایتش خواندند  
 از بسی جود کاو به خونریزی گاه تندی نمود و گه تیزی  
 کس بر این تخمه آفرین نکند تخم‌کاری در این زمین نکند  
 هفت پیکر، ص ۵۴۰

۲۹ و ۳۰ - مخزن الاسرار، ص ۴۰ - ۴۱.

۳۱ - از آن جمله درمخزن الاسرار:

کار تو پروردن دین کرده‌اند	دادگران کار چنین کرده‌اند...
ملک ضعیفان به کف آورده گیر	مال یتیمان به ستم خورده گیر
روز قیامت که بود داوری	شرم نداری که چه عذر آوری
مال کسان چند ستانم به‌زور	غافلم از مردن و فردای گوید

ص ۴۰

چند غبار ستم انگیختن	آب خود و خون کسان ریختن
روز قیامت ز من این ترکناز	باز بپرسند و بپرسند باز...
عمر به‌خشنودی دلها گذار	تا ز تو خشنود بود کردگار

ص ۴۱

داد کن از همت مردم بترس	نیمشب از تیر نظم بترس
هر که در این خانه شی داد کرد	خانه فردای خود آباد کرد

ص ۴۵

\*

گر ندهی داد من ای شهریار	با تو رود روز شمار این شمار...
ز آمدن مرگ شماری بکن	می‌رسد دست حصاری بکن
عدل تو قندیل شب‌افروز توست	مونس فردای تو امروز توست

ص ۴۶

ص ۴۷

۳۲ - خردنامه، ص ۱۰۸۶-۱۰۸۷.

۳۳ - همان کتاب، ص ۱۰۸۸-۱۰۸۹.

۳۴ - شرفنامه، ص ۹۱۲-۹۱۵.

۳۵ - خردنامه، ص ۱۰۸۹-۱۰۹۰.

۳۶ - خسرو و شیرین، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۳۷ - افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران

۳۸ - عبدالحسین زرین کوب، «فلسفه یونان در بزم اسکندر: نظری به اسکندرنامه نظامی»، ایران‌شناسی،

(ریزه‌نامه سال نظامی گنجوی)، سال ۳، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۰، ص ۴۸۲-۴۹۸.

۳۹ - خردنامه، ص ۱۱۱۲-۱۱۱۳.

۴۰ - خردنامه، ص ۱۰۳۰ به بعد.

۴۱ - همان کتاب، ص ۱۰۳۸-۱۰۳۹.

۴۲ - همان کتاب، ص ۱۰۹۰.

۴۳ - رک. زیرنویس ۳.

۲۱ - هفت پیکر، ص ۵۴۲.

۲۲ - همان کتاب، ص ۵۴۷-۵۴۸.

۲۳ - روزی از هفته کارسازی کرد شش دیگر به عشق‌بازی کرد  
هفت پیکر، ص ۵۴۹.

۲۴ - همان کتاب، ص ۵۵۰-۵۵۲.

۲۵ - همان کتاب، ص ۶۸۶.

۲۶ - اسکندرنامه، «رسیدن اسکندر به حد شمال و بستن سد یا جوج»، اسکندر پس از آن که سد اسکندری را

در برابر یا جوج می‌سازد

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

نظامی وصف این شهر را در نود بیت یاد کرده است، ص ۱۰۸۶-۱۰۹۰.

۲۷ - از جمله رک. محمد غزالی، نصیحة الملوك، با تصحیح مجدد جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۵۱، ص ۸۳:

«پس باید دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است، اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود؛ چنان که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسری انوشیروان بود و چون پادشاه ستمکار بود، جهان ویران شود، چنان که به وقت ضحاک و افراسیاب و [یزدگرد بزه‌کار] و مانند ایشان» و نیز حکایت‌های مذکور در صفحات ۹۹، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۰ (سه مورد)، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۳۹... همین کتاب.

عدل نوشروان و جور معتمد افسانه شد وز بزرگیشان به چشم مردمان تمثال ماند  
دیوان سنائی، تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۴۷.

نصرالله منشی، کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی طهرانی، چاپ هفتم، تهران ۱۳۶۲:

«... و چون پادشاهی به کسری نوشروان حفاف‌الله عنه رسید - که صیت عدل و رأفت او بر وجه روزگار

باقی‌ست...» دیباچه مترجم، ص ۱۹.

«و سبب و علت ترجمه این کتاب و نقل آن از هندوستان به پارس آن بود که باری عز اسمه آن پادشاه عاول بختیار... انوشروان کسری بن قباد را... از شعاع عقل و نور عدل حظی وافر ارزانی داشت.» «آن خسرو عادل همت بر آن مقصود گردانید که آن [کتاب کلیله و دمنه] را ببیند...»، مفتتح کتاب بر ترتیب ابن‌المقفع به ترتیب صفحات ۲۹ و ۳۰.

زنده‌ست نام فرخ نوشیروان به خیر گر چه بسی گذشت که نوشیروان نماند  
گلستان‌سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، ص ۵۹.

و نیز حکایت انوشروان در شکارگاه، ص ۷۴ همین کتاب.

همچنین «در باب شهرت او [انوشیروان] به عدل، رک. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، به نقل از

گلستان‌سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، توضیحات ص ۲۳۷ و ۲۵۹.

۲۸ - وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ (در زمان پادشاه دادگر [= انوشیروان] زاده شدم.

سعدی نیز در بوستان به این حدیث اشاره کرده است:

که سعدی که گوی بلاغت ربود در ایام بویکر بن سعد بود  
سزد گر به دوش بنام چنان که سید به دوران نوشیروان

بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۸.

## تأملی بر صِناعتِ روایت در «گلستان»:

ترتیب کتابت و تهذیب ابواب

به‌مثابه نمودی از «عدالت» نزد سعدی \*

بیشکش دوست عزیزم

حسین ضیائی:

«... لَمَّا سافرتُ مع اخي عاصمٍ من  
ديار ماوراءالنهر الى بلاد المغرب  
لنصيد طائفةً من طيور ساحل اللجة  
الخرراء...»

در خاتمهٔ دیباچهٔ گلستان، سعدی از امعان نظر در «ترتیب کتاب و تهذیب ابواب» کتاب در دست تألیف خود یاد می‌کند و نیز در مقام مقایسه، گلستان را به‌مثابه «روضه» و «حدیقه» و «بهشت» به خواننده می‌شناساند.<sup>۱</sup> ترتیب و تهذیب کل کتاب و نیز چگونگی تقدم و تأخر ابواب متشکلهٔ آن حاوی روال گویش و نیز نحوهٔ روایتی تلویحی است که تا کنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۲</sup> معمول کار اغلب خوانندگان

\* مخاطب اول بسیاری از مقولاتی را که در این مقاله مورد تأمل قرار داده‌ام دوست فاضلم محمود امیدسالار بوده است. احاطهٔ کم‌نظیر او بر کلیت و خاصیت روایی شاهنامهٔ فردوسی باعث تأمل دقیق‌تر در بسیاری مواضع نظری من بوده است. از سعهٔ صدر او که با حوصله پای صحبت من می‌نشیند و بی‌دریغ مرا مرهون نظریات صائبش می‌کند سپاسگزارم.

گلستان تا کنون بر این قرار بوده است که ابواب متشکلهٔ گلستان را قراءت کرده‌اند و شور و شعف ناشی از شیوایی کلام سعدی و نیز توانایی کم‌نظیر او در خلق معنی، خود مانع از توجه به امری بدیهی‌تر یعنی شگرد روایتی سعدی و عنایت او به تمامیت تلویحی این روایت بوده است.<sup>۳</sup> موضوع این مقاله بحثی مقدماتی پیرامون کلیت روایتی کتاب گلستان و توجه به ترتیب و تهذیب کتابت این متن به مثابه نشانه‌ای از عملکرد مقوله «تعادل» نزد سعدی است.<sup>۴</sup> خلاصهٔ نظریهٔ این مقاله این است که نه فقط تک تک اجزاء و ابواب گلستان به مقولهٔ تعادل و توازن و مآلاً «عدالت» مربوط است بلکه کلیت روایتی کتاب، تقدّم و تأخر ابواب متشکلهٔ آن، نحوهٔ گذار از یک باب به باب دیگر، و مآلاً صناعت مستتر در صورت روایی آن خود حاوی نظریه‌ای تلویحی است از تعادل، که توجه به آن از ابتدایی‌ترین شرایط فهم گلستان به عنوان یک اثر هنری است.<sup>۵</sup> بر اساس این بحث مقدماتی مقصود نهائی از تأمل بر خاصیت روایتی گلستان آن است که علم طغیان بر علیه حکومت قاهر متافیزیک معنی برافراشت و بر مدار جدیدی از تأویل دست بر خاصیت غیر قابل نقصان و ترجمهٔ روایت روایت نهاد.<sup>۶</sup> اگر در خاتمهٔ این مقاله، و از گذر تأملی بر خصلت روایی گلستان و اولویت ترکیب روایی آن بر مفردات معنائی‌اش، بتوان قدمی به آهستگی و احتیاط به سوی زیباشناسی روایی برداشت، قدمی که صرف برداشتنش ما را از زیر سلطهٔ حکومت استبدادی متافیزیک معنی دور می‌کند، راه سرسبز و پر پیچ و خم و در عین حال پربرکتی را در جلوی خود خواهیم یافت.<sup>۷</sup>

## (۱)

مقدمهٔ توجه به این امر ضروری است که کلیت روایتی یک اثر هنری مثل گلستان جزء لاینفک تمامیت وجودی آن است. یعنی مقولهٔ تمامیت در یک اثر هنری — مسائل توأمان شروع، تداوم، تحرک، و خاتمه — محصول ناگزیر اجزاء متشکلهٔ آن نیست. کلیت روایتی یک شعر یا یک قصه یا هر اثر هنری دیگری که محصول ذهن خلاق هنرمندی بوده است واقعیتی قائم بالذات و خصلتی غیر قابل تفکیک به اجزاء متشکلهٔ آن اثر است.<sup>۸</sup> چنان که به وضوح از دیباچهٔ گلستان برمی‌آید سعدی تصویری جامع و مانع از اثر هنری خود که عالمأ و عامداً به تصنیف آن در سال ۶۵۶ هجری پرداخته، داشته است. عبارت «در این مدت که ما را وقت خوش بود / ز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود»<sup>۹</sup> در واقع محل امضاء و تاریخ کتابت سعدی است در خاتمهٔ دیباچه، و نیز دلیلی بر وقوف شعور خلاق وی به لحظهٔ خلقت یک اثر.<sup>۱۰</sup> این وقوف بر خلقت، توأمانِ وقوف بر

تمامیت روایی آن نیز هست.

وجه ممیز کلیت روایی متن گلستان ذر واقع همان «دیباجه» آن است که روال خطابی (ریطوریقای) آن تمهید و توطئه‌ایست برای خلق خودآگاه یک روایت.<sup>۱۱</sup> خاصیت خطابی «دیباجه» از تغزل مفرط با کلمات به خوبی مشهود است: «منت خدای را عز و جل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت.»<sup>۱۲</sup> صرف «معنی» تک تک کلمات و عبارات در این اتفاق روایی کمتر مجال نمود و حضور می‌یابد به صرف قدرت شبه‌جادویی روایت.<sup>۱۳</sup> یعنی صرف زیبایی روایت. و حتی از آن صریحتر خودآگاهی روایت از روایت خویش، به‌حق مانع از توجه به «معنی» کلمات و عبارات می‌شود. در این عبارت، همچنان که در تمام «دیباجه» و در تمام متن گلستان، خصلت روایی شعور خلاق بر دیگر خصائل، از جمله خصلت «معنی» آفرینی می‌چربد. در «دیباجه» کلام با خودآگاهی تمام به خودنمایی می‌پردازد و هر جنبه دیگر کلامی، حتی «معنی» را مجال حضور نمی‌دهد.<sup>۱۴</sup> «از دست و زبان که برآید / کز عهده شکرش به‌درآید»<sup>۱۵</sup> صرفاً یک عبارت بلاغی در غلو معکوس است.<sup>۱۶</sup> یعنی اگر دست و زبان کسی از عهده شکر برآید، آن کس، کسی جز سعدی نمی‌تواند بود.<sup>۱۷</sup> عملکرد «دیباجه» بدین ترتیب چیزی جز تهییج خودآگاهی مفرط کلام از ماهیت کلامیت خود، صرف روایتی روایت، نیست.<sup>۱۸</sup> در «دیباجه» انسان گویا به ستایش گویایی خود می‌پردازد.<sup>۱۹</sup> «فرآش باد صبا را گفته تا فرش زمردین بگسترده و دایه ابر بهاری را فرموده تا بنات نبات در مهد زمین پیروند»<sup>۲۰</sup> ارتباط بسیار محو و ناچیزی با «معنی» و «منظور» تک تک این کلمات و یا مجموعه این عبارت دارد. اگر مقصود، صرف بیان قدرت خداوند در دگرگونی زمین در فصل بهار بود این معنی را به عبارتی بسیار ساده‌تر و صریحتر می‌توان گفت. دست و زبان سعدی در خلق این عبارت چون دست و نگاه یک نقاش است، دست و گوش یک موسیقیدان؛ تمامیت قائم بالذات خلقت روایی محلی از اعراب برای دیگر مقولات نمی‌گذارد.<sup>۲۱</sup>

اوج وقوف سعدی بر قدرت سخن آفرینی خود البته در عبارت بلاغی زیر مستتر است: «ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسط [زمین] منتشر گشته و قصب الجیب حدیش که همچون شکر می‌خورند و رقه منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند...»<sup>۲۲</sup> کمتر می‌توان متوقع بیانی صریحتر در خودآگاهی یک هنرمند خلاق از لحظه و حرکت خلاقیت و به بیانی حتی صریحتر صرف خلاقیت وجود، بود.<sup>۲۳</sup> حتی شکسته‌نفسی سعدی را آن‌گاه که می‌گوید که: «ذکر جمیل سعدی... بر

کمال فضل و بلاغت او حمل توان کرد بلکه خداوند جهان و قطب دایرهٔ زمان وقایم مقام سلیمان و ناصر اهل ایمان و شاهنشاه معظم، اتابک اعظم، مظفرالدینا و الدین، ابوبکر بن سعد بن زنگی، ظل الله تعالی فی ارضه، رَبِّ اَرْضَ عَنْه و ارضه به عین عنایت نظر کرده است و تحسین بلیغ فرموده و ارادت صادق نموده... الخ»<sup>۲۴</sup> حمل بر هیچ چیز دیگری نمی‌توان کرد جز تمهید و توطئه‌ای دیگر تا استواری او بر کلام مجال نمود جدیدی بیابد. کلام در دیباچهٔ گلستان چون شاهبازی نشسته بر دست سعدی ست که بی‌تابی پرواز و خودنمایی دارد. از حمد و ثنای خداوند تا تحسین و آفرین بر خلقت او تا عرض ارادت و بندگی به ابوبکر بن سعد بن زنگی تا تمهید مقدمات چگونگی تألیف گلستان، همگی بهانه و موقفی ست — بهانه‌ها و موقفی به تعدد و ترتیب — تا سعدی مجال نمود به صرف اعجاز کلام خود دهد.<sup>۲۵</sup> هیچ دلیل و شاهد مستقلی در دست نیست که قصه «یک شب تأمل ایام گذشته می‌کردم و بر عمر تلف کرده تأسف می‌خوردم و سنگ سراچهٔ دل به الماس آب دیده می‌سفتم و این بیتها مناسب حال خود می‌گفتم: «هر دم از عمر می‌رود نفسی... الخ»<sup>۲۶</sup> بیانی از واقعیتی خارج از گفتار خطابی «دیباچه» باشد.<sup>۲۷</sup> از «یک شب تأمل ایام گذشته می‌کردم» تا «بعد از تأمل این معنی مصلحت آن دیدم» تا «تا یکی از دوستان که در کجاوه انیس من بودی و در حجره جلیس، به رسم قدیم از در درآمد» تا آنجا که «حالی که من این حکایت بگفتم دامن گل بریخت و در دامنم آویخت»<sup>۲۸</sup> همه و همه موقف یورش حرص سخن آفرینی ست که تا باران بی‌امان کلام را بر جهان جاری نسازد آرام نمی‌گیرد. وگرنه نمی‌توان تصور نمود که عباراتی چون «فی الجملة از گلستان هنوز بقیتی مانده بود که کتاب گلستان تمام شد» و یا «دیگر، عروس فکر من از بی‌جمالی سر بر نگیرد و دیدهٔ یأس از پشت پای خجالت بر ندارد و در زمرهٔ صاحب‌دلان متجلی نشود مگر آن که متحلی گردد به زیور قبول امیر کبیر عالم عادل...» و یا حتی صرف ترکیب عجیب «کرشمهٔ لطف خداوندی»<sup>۲۹</sup> به صرف خاصیت «معنایی» خود ایراد شده است و از خود سعدی گرفته تا هر خوانندهٔ فارسی‌زبان را به شور و شغفی غیر قابل وصف سوق نمی‌دهد. عبارت «اعجاز کلام» چیزی از مقولهٔ تعارف و تمجید نیست. بیانی ست از واقعیتی که مُشعر بر ماهیت نقصان‌ناپذیر کلام است، کلامیت کلام، روایت روایت، گویایی گویش، این که انسان «می‌گوید» و در مقابل صرف گویش خود به احترام و تسلیم و اعجاب می‌ایستد. اعجاز جهان در اعجاز کلام است. اعجاز کلام است، به عبارتی دیگر، که انسان را در مقابل واقعهٔ عجیب «بودن - در - دنیا» به تحیر وامی‌دارد، و حتی از آن صریحتر به صرف «بودن - در - دنیا» واقف

می‌کند.

دیباچهٔ گلستان «اُورتور» سمفونی گلستان است، براءت استهلال آن، اعلامیهٔ روایتش، نفی صریح هر متافیزیک معنی‌ست، اعلامیه اولویت، تمامیت و یگانگی زیباشناختی کلام.

(۲)

صرف تعبیر یک «کتاب» به‌عنوان یک «گلستان» تعبیری در خور تأمل است. سعدی نه تنها به کتاب خود نام «گلستان» می‌نهد بلکه چنان که گفتیم از آن با کلمات «روضه»، «حدیقه» و نیز «بهشت» یاد می‌کند.<sup>۲۰</sup> این تعابیر متشابه نه تنها به جسمیت کتاب که به عینیت کتابت واقعیتی ملموس — همچون قدم نهادن به باغی — می‌بخشد.<sup>۲۱</sup> توجه به این عبارت که «مر این روضه غنا و حدیقه غلبا را چون بهشت هشت باب اتفاق افتاد»<sup>۲۲</sup> هشت باب گلستان و بالمآل متن گلستان را موقفی ملموس، هیأتی وجودی، می‌بخشد.<sup>۲۳</sup> «گلستان» محلی ست (بهشت) که در آن اتفاقی (ضرورتاً رستگاری آدمی) صورت خواهد گرفت. محلّیت «گلستان» در واقع موقوف و موضع عینیت آن است. عباراتی نظیر «اول اندیشه وانگهی گفتار / پای بست آمده‌ست و پس دیوار»<sup>۲۴</sup> که در واقع «گفتار» سعدی را چون «دیواری» بر پای بست اندیشه او می‌شناساند این موقعیت و محلّیت گلستان را تشدید می‌کند.

جسمیتِ رواییِ گلستان بدین ترتیب جزء لایتجزی حقیقت وجودی آن است. این جسمیتِ رواییِ گلستان را واقعیتیِ سوای متافیزیک معنایی آن می‌بخشد. متافیزیک معنایی گلستان، این تصور که بر تک تک مفردات و بالمآل بر ترکیب کلی عبارات گلستان «معنایی» مترتب است، همچون سدّ و ستونی از تکلف در پس پشت جسمیتِ روایی آن می‌نشیند و مجال وقوف بر آن روایت را تنگ می‌کند.<sup>۲۵</sup> اما با یک قدم به عقب نشستن، با فاصله گرفتن از معنی و رویارویی با جسمیتِ روایت، زیباشناختیِ رواییِ گلستان جایگزین متافیزیک معنایی آن می‌گردد.<sup>۲۶</sup> قدر مسلم آن است که فقط با تخریب متافیزیک معناست که می‌توان به زیباشناختیِ روایی راه یافت.<sup>۲۷</sup>

(۳)

اگر مدخل ورود به گلستان را زیباشناختیِ روایی آن دانست و نه متافیزیک معنایی آن، هشت باب بهشت آن را چگونه باید شمرد و شناخت؟  
باب اول گلستان به‌ضرورت «در سیرت پادشاهان» است. فرهنگ سیاسی سعدی، در دخولی (نا) خود آگاه به سیاقِ روایی او، محل شروع و حرکت روایت گلستان است.



سعدی ضرورتاً از «سیرت پادشاهان» می‌آغازد چرا که کلام ملوک، ملوکِ کلام است.<sup>۳۸</sup> طبیعی‌ست که سعدی به راحتی می‌توانست با «آداب صحبت» آغاز کند یا با «عشق و جوانی». اما آغازِ متن گلستان با «سیرت پادشاهان»، در محدودهٔ فرهنگ سیاسی سعدی، شروع با بهترین کلام است.<sup>۳۹</sup> اولویتِ متافیزیک معنی شروع گلستان را از بابی «در سیرت پادشاهان» می‌شناسد. حال آن که اولویتِ زیباشناختی روایت شروع گلستان را از بابِ بهترین کلام می‌بیند در فرهنگی که بهترین را معادل پادشاهان می‌داند.<sup>۴۰</sup> از «پادشاهی را شنیدم که به کشتن اسیری اشارت کرد» تا «یکی از ملوک خراسان، محمود سبکتکین را به خواب چنان دید که...» تا «ملکزاده‌ای را شنیدم که کوتاه بود و حقیر...» تا حکایت آخرین که «اسکندر رومی را پرسیدند که دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی... الخ»<sup>۴۱</sup> حکایات باب اول گلستان جملگی کلامِ ملوک را ملوکِ کلام کرده سرآغاز روایت را از سرآغاز فرهنگ سیاسی یعنی سیرت پادشاهان به عاریت می‌گیرد.

باب دوم گلستان مقابل باب اول است، همچنان که درویشان در مقابل پادشاهان.<sup>۴۲</sup> ارتباطی ماهوی «در سیرت پادشاهان» را به «در اخلاق درویشان» می‌آمیزد.<sup>۴۳</sup> صرف «سیرت پادشاهان» و «اخلاق درویشان» می‌تواند خود نشانی از متافیزیک هویت و معنی باشد. اما قید «در» (آن‌چنان که «در سیرت پادشاهان» و یا «در اخلاق درویشان»)<sup>۴۴</sup> حکایت از تقابل روایی دو باب اول «گلستان» می‌کند.<sup>۴۵</sup> درویشان (که در این باب گلستان صرفاً به معنی بی‌بضاعتان است و نه به معنی صوفیان) در مقابل پادشاهان چنانند که اوج و حسیض دو روایت پی در پی در دو باب اول گلستان، تقابل و تضاد «در سیرت پادشاهان» و «در اخلاق درویشان» در دو باب اول گلستان نمادی روایی در روایت‌پردازی سعدی‌ست از نوعی تعادل و تمکین که در زیباشناختی او محل ظهور می‌یابد.

تقابل و تضاد، همچنان که تعادل و تمکین، دو باب اول گلستان واحد مزدوج روایی در کل گلستان است که به همین روال در شش باب دیگر موجود و جاری‌ست.<sup>۴۶</sup>

## (۴)

«در فضیلت قناعت» و «در فواید خاموشی» با بهای سوم و چهارم را همچنان به هم می‌آمیزد که «در سیرت پادشاهان» و «در اخلاق درویشان» با بهای اول و دوم را. با این تفاوت که «قناعت» و «خاموشی» مقولاتی متمایل‌اند حال آن که «پادشاهی» و «درویشی» مواردی متضاد. «قناعت» و «خاموشی» همچنان مواردی از تمديد معنوی «درویشی»‌ست، بدین معنی که «قناعت» و «خاموشی» با عوالم «درویشی» نزدیکتر

است تا عوالم «پادشاهی». بنابراین رگه‌هایی تمثیلی شق «درویشی» مزدوج «درویشی - پادشاهی» را از بابهای اول و دوم به بابهای سوم و چهارم سوق می‌دهد.

بابهای سوم و چهارم نیز به وضوح دو فصل توأمند: «در فضیلت قناعت» و «در فواید خاموشی». قناعت و خاموشی اما دو مقوله متمایل‌اند نه دو نماد متضاد مثل پادشاهی و درویشی که دو باب اول و دوم را به هم می‌پیوندند. همه حکایات باب سوم در فضیلت قناعت و درویشی و کم-خواهی و کم-گزینی‌ست؛ چون حکایت آن خواننده مغربی که در صف بزازان حلب تشویق به قناعت می‌کرد<sup>۴۱</sup> یا آن امیرزاده مصری که میراث پیغمبران را بر میراث فرعون و هامان ترجیح داد<sup>۴۲</sup> و یا آن طبیب حاذقی که از سوی یکی از ملوک عجم به خدمت مصطفی صلی‌الله‌علیه و سلم رفت و عادت غذا خوردن اندک آنان را دریافت<sup>۴۳</sup> و یا حکمت آن حکیم عرب که اردشیر بابکان را در فواید اندک خوردن گفت: هذا المقدار یحملک و مازاد علی ذلک فائت حامله و غیره<sup>۴۴</sup>.

حکایات باب چهارم نیز همگی در فواید خاموشی‌ست که البته نوعی قناعت در سخن است: آن‌چنان که در حکایت آغازین، سعدی از فواید امتناع سخن می‌گوید<sup>۴۵</sup> یا حکایت بازگانی که پسر را می‌گوید تا سخن خسارت با کس نگوید مگر «نقصان مایه» با «شماتت همسایه» توأم شود<sup>۴۶</sup> یا حکایت آن جوان خردمند که در جمع فضلاء چیزی نمی‌گفت<sup>۴۷</sup> و یا حکایت جواب دندان‌شکن حسن میمندی به تنی چند از بندگان سلطان محمود<sup>۴۸</sup> و غیره.

بابهای پنجم و ششم تالی بابهای اول و دوم و متشکل از دو مقوله متضاد است: «در عشق و جوانی» و «در ضعف و پیری». عشق و جوانی نزد ضعف و پیری آن‌چنان است که سیرت پادشاهان پیش اخلاق درویشان. به همان‌سان که حکایات باب پنجم همگی به نحوی نشان از عشق و جوانی و محبت و دل از دست دادن و اوج اشتیاق و مبتلی کسی گشتن و با شاهدان سرو سری داشتن و با ماهرویی در خلوت نشستن و از کوبی گذر کردن و با رویی نظر داشتن و غیره دارند<sup>۴۹</sup> حکایات باب ششم همگی از مقولات ضعف و پیری سخن دارند و داستانهای آن پیر صد و پنجاه ساله که در دمشق در حالت نزع بود و آن پیر دیگر که دختری خواسته بود و در حجره به گل آراسته با او نشسته بود و بذله‌ها و لطفیه‌ها گفتی و عاقبت شنیدی که «زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری»، و آن پیر دیگر که در دیاربکر مال فراوان داشت و فرزندی خوبروی و غیره<sup>۵۰</sup>.

دو باب آخر گلستان مجدداً به دو مقوله متمایل برمی‌گردد: «در تأثیر تربیت» و «در آداب صحبت». «در تأثیر تربیت» نسبت به «در آداب صحبت» همچنان است که

«در فضیلت قناعت» به «در فواید خاموشی». همچنان که حکایات باب هفتم حاکی از نظرات مختلف پیرامون تأثیر تربیت است، باب هشتم خود حسن ختامی است به صورت نصایحی چند در چگونه زیستن و نمونه‌ای عملی از دریافتی از تأثیر تربیت.<sup>۵۶</sup>

## (۵)

بدین ترتیب است که ترکیب روایتی گلستان به صراحت متشکل از ترتیبی مربع است از چهار تزویج متضاد و متمایل که به ترتیب و تناوب از پی یکدیگر می‌آیند. این ترتیب روایتی را به صورت زیر می‌توان ترسیم کرد:

(۱)	(۲)	(۳)	(۴)
کلیتِ روایی گلستان: متضاد	متماثل	متضاد	متماثل
(۲) متشکل از باه‌های: اول / دوم	سوم / چهارم	پنجم / ششم	هفتم / هشتم
(۳) مستتر در عناوین: پادشاهی / درویشی	قناعت / خاموشی	عشق و جوانی / ضعف و پیری	تأثیر تربیت / آداب صحبت
(۴) مبتنی بر منطقی: تنش تضاد	گشایش گره	تنش تضاد	گشایش گره

ردیف چهارم (افقی) این جدول می‌تواند نشانی از عملکرد (نا) خودآگاه سعدی باشد در چگونگی روایت گلستان. تنش تضادی که مستتر در دو باب اول و دوم گلستان و تقابل دو مقوله پادشاهی و درویشی است با گشایش گره این تضاد در دو باب سوم و چهارم که دعوت به قناعت و خاموشی می‌کنند به ره‌ایش می‌انجامد، و باز به همین ترتیب است که تنش تضاد دو باب پنجم و ششم که عشق و جوانی را در مقابل ضعف و پیری می‌نهد با گشایش گره دو باب هفتم و هشتم در تأثیر تربیت و آداب صحبت به ره‌ایش و آسایش روایی می‌رسد.<sup>۵۷</sup>

این ترکیب روایی را می‌توان نوعی تلاقی (نا) خودآگاه سعدی از مقوله «تعادل» به‌طور اعم دانست که در کلیت گلستان مجال نمودِ روایتی می‌یابد. تأثیر عملی این شگرد روایتی بر مفهوم معنوی گلستان چنان است که در دو مورد اول هرگونه تضاد و تنشی که بین پادشاهی و درویشی موجود است از برکت گشایش قناعت و خاموشی به ره‌ایش و آسایش می‌رسد؛ و نیز تنش مشابهی که بین عشق و جوانی و ضعف و پیری موجود است به گشایش تأثیر تربیت و آداب صحبت به ره‌ایش و آسایش می‌رسد.<sup>۵۸</sup>

نکته قابل توجه دیگری که در این ترکیب و ترتیب روایی مشهود است آن است که تنش متضاد اول، یعنی تنش بین پادشاهی و درویشی، تنشی اجتماعی - سیاسی است که تلویحاً از طریق فضیلت و فواید قناعت و خاموشی به اعتدال و ره‌ایش می‌انجامد؛ و حال

آن که تنش متضاد دوّم، یعنی تنش بین عشق و جوانی و ضعف و پیری، تنش طبیعی - مزاجی است که باز هم تلویحاً به تأثیر تربیت و آداب صحبت به گشایش و رهایش می‌رسد.<sup>۵۱</sup>

## (۶)

شاید بتوان اشارت سعدی را در «خانم‌الکتاب» گلستان آن‌جا که می‌گوید وی «داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند»<sup>۵۲</sup> دال بر شعور محیط وی بر همین خاصیت روایی گلستان دانست چرا که «شهد ظرافت» نه فقط در مفردات عبارات که بالمآل در ترکیب روایت این متن نیز مشهود است.

چنانچه قراءت کلیت روایی موجود و مستتر در گلستان، آن‌چنان که اساس نظری آن در این مقاله آمده است، واجد محلی از اعتبار باشد، بالطبع قراءت کل کتاب گلستان و مآلاً قراءت هر متن دیگری از متون قدیم و جدید به مدار جدیدی از تأویل روی می‌آورد.<sup>۵۳</sup> بر این مدار تأویل کلیت روایی هر اثر، یعنی چگونگی شروع، تداوم، استحکام فرضی و خاتمه آن، جزء ضروری و غیر قابل تفکیک موجودیت آن اثر است. در مورد سعدی، به‌عنوان مثال، مقولات عدالت و تعادل و توازن بدین ترتیب نه فقط در مفردات حکایات گلستان که در ترکیب و تمامیت روایی آن محل حضور و ظهور می‌یابد.

## (۷)

این گردش نگرش از مفردات و مآلاً متافیزیک معنی به سوی ترکیب و مآلاً زیباشناسی روایی یک روایت مقوله‌ای است که بازتابهای عملی و نظری آن در بازشناسی فرهنگ ادبی ما حائز کمال اهمیت است. به‌طور کلی، و کمتر می‌توان چنین به ضرس قاطع سخن گفت، اکثر قریب به اتفاق نقد ادبی فارسی مبتنی بر این متافیزیک معنی‌ست، یعنی اعتقادی نسنجیده و نیازموده به اولویت و ارجحیت «معنویت» و «سیرت».<sup>۵۴</sup> ارتباط در واقع گسسته بین کلام و معنی، و مآلاً بین روایت و حقیقت از طریق این (به قول دریدا) «متافیزیک حضور»<sup>۵۵</sup>، به‌صورتی پیوسته تلقی شده و در نتیجه اولویت و ارجحیت عینی کلام و روایت علی‌رغم «حضور» سهمگین و غیر قابل انکار آن نادیده تصور می‌شود. تأمل در این مقاله بر کلیت و ترکیب روایی گلستان به مثابه تمثیلی از نظرگاه سعدی بر مقولات عدل و عدالت قدمی به آهستگی و احتیاط بوده است برای فاصله گرفتن از حکومت قاهر متافیزیک معنی، و دست نهادن بر و لمس کردن خاصیت غیر قابل نقصان و ترجمه روایت گلستان.

کلیتِ رواییِ روایتِ کلیتی غیر قابل نقصان به ثنویتهایی معمول و حاکم از قبیل ذات و صفات، اصل و فرع، ظرف و مظروف و یا مبتدا و خبر است.<sup>۶۴</sup> در مورد سعدی، این کلیت، حکایت از اصلِ بلاتردیدِ حضورِ خود-نمایانِ گلستان می‌کند به عنوان یک اثر هنری. اصلِ اوّل و آخر در تخریبِ نهاییِ متافیزیکِ معنی و بازشناسی و بازسازی و زیباشناسیِ رواییِ آن است که این تمامیتِ روایی را به هیچ ثنویتِ معمولیِ نقصان نداد. کلیتِ رواییِ روایت به سان استواریِ سیمان و سنگ یک ساختمان باید به صراحتی غیرقابل انکار در مقابل چشمان ناظر بایستد و ناظر نیز از هرگونه تقسیم و ترتیبِ ثنویّ آن (از قبیل ظرف و مظروف، ذات و صفات، وجود و ماهیت، وحدت و کثرت، قدمت و حوادث، صورت و هیولی، بسیط و مرکب، جواهر و اعراض، و غیره) بیرهیزد. (این اصرار بر رویارویی با روائیتِ روایت را البته با آنچه به «صورت‌گرایی» (یا فرمالیسم) معروف است نباید اشتباه کرد. چرا که خود «صورت‌گرایی» مبتنی بر متافیزیکِ ثنویتِ صورت و معنی است که با تخریبِ اساسِ نظریِ آن متافیزیک، طبیعتاً جایی برای «فرمالیسم» هم باقی نمی‌ماند).<sup>۶۵</sup> ثنویتهای معمول و جاری از قبیل ظرف و مظروف و یا هیولی و صورت (که «صورت» آن بعد به صورتِ مکتب «اصالتِ صورت» و یا فرمالیسم مدتها مورد توجه برخی نظریه پردازان روس بود.<sup>۶۶</sup>) در واقع عملکرد زیرکانهٔ متافیزیکِ معنی است که به دلیل کاربردِ سیاسی‌اش در توجیه و تمدید فرهنگِ سیاسی حاکم، جلوی نمود و تجلیِ زیباشناسیِ روایی را که در واقع نوعی «کارناوال» مخربِ عادتِ ولی در عین حال جاری در متن است می‌گیرد.<sup>۶۷</sup>

هرگونه تقسیم (نا)خودآگاه روائیتِ روایت به ثنویتهای معمول و مأنوس، در ضمن، نوعی طفره رفتن از رویارویی مستقیم با صرفِ عریان و نقصان ناپذیرِ وجودِ روایت است. ثنویتهای معمول و مأنوس، از قبیل صورت و معنی و یا ظرف و مظروف در واقع حجابهای متعدد و متنوعی است که فرهنگ ادبی ما بر چهره و اندام زیبا و جذابِ روایت می‌اندازد. چادر و چاقچور و روسری و روبند بر سر و اندام زنان و دختران زیبا به تعدّد و تناوب و افراط افکندن، در واقع از همان فرهنگ پنهان‌پسند - عریان‌گریزی سرچشمه می‌گیرد که توان و جرأتِ رویارویی با زیبایی و جذابیتِ موجود در صرفِ زیبایِ روائیتِ روایت را نداشته و از روی اضطراب حجابهای متنوع و متعدد ثنویتهای گوناگون و تصوّر معانی نهفته و پنهان را بر چهره و اندام آن روایتها می‌افکند. این حقیقت البته محدود به گلستان سعدی نیست. این تصوّر مرسوم که غزلهای حافظ و مولوی و یا رباعیات خیّام هرکدام متضمن معانی «حقیقی» و «مجازی» و لایه‌های تو در توی استدراک در حدّ

«عوام» و «خواص» است، و نیز بسیاری نشانه‌های مشابه دیگر از سلطه متافیزیک معنی، همه ناشی از ترسی مزمن و مرموز است از رویارویی صریح و بیواسطه با شور و شوق و شعف متبلور در صرف روایت زیبای آن غزلیات و رباعیات.

وجود روایت، همچنان که وجود روایت، محل حضور و ظهور هر «حقیقتی» است که قرار است در آن روایت مستتر باشد. در واقع اگر بر روایتی «حقیقتی» مترتب باشد این «حقیقت» همان خاصیت روایی آن روایت است، صرف وجودی این معجزه که کلام بر زبان و قلم انسان جاری است، و کلام شکل می‌بندد، رنگ می‌گیرد، چهره می‌سازد، قد علم می‌کند، حضور می‌یابد و به جادو تصور معنی می‌کند. فقط به صرف مجال دادن به تجلی روایت روایت، زیبایی صرف کلام، است که می‌توان از تنزل و نقصان و مآلاً پنهان شدن آن در ثنوت‌های معمول از قبیل ذات و صفات و یا ماهیت و وجود دوری جست. این نوع ثنوت‌ها در واقع به قول هایدگر نوعی «حملات خشن»<sup>۶۸</sup> است که متوجه تمامیت انحصاری شیئیت اشیاء، و در این مورد روایت روایت، می‌شود. تا به تخریبی قاطع از متافیزیک معنی (به خصوص «معانی نهفته») دست نیازیم، تا به جسمیت غیر قابل انفکاک روایت، یعنی جسمیت روایی روایت، دست نیابیم، حضور سنگین وجود روایی روایت چهره نمی‌نمایاند. هیچ حرکت عجیب و غیر قابل تصویری نیز برای رویارویی با روایت روایت مورد نیاز نیست. صدای آهنگین، موسیقی کلام، ترکیب عبارات و حکایات و ابواب، تهذیب روایی روایت، صرف حضور در مقابل این واقعه خلاق که: «منت خدای را عز و جل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت...»<sup>۶۹</sup> (همچون نظاره رنگ فیروزه‌ای بر گنبد مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان یا شنیدن گوشه‌ای در دستگاه ماهور هنگامی که داریوش دولتشاهی بر سه تارش می‌نوازد) نمونه‌های مختلف، جهات متنوع، رویارویی با روایت روایت است. تخریب ثنوت‌هایی از قبیل هیولی و صورت، قدم اولیه در جهت تشخیص صرف وجودی روایت روایت همچون شیئی است که در مقابل چشمان می‌نشیند، شیئی که به قول هایدگر «هیولی مصور» است.<sup>۷۰</sup> «خاصیت» روایی روایت «خاصیتی» از مقوله صفاتی که بر ذاتی تعلق یافته یا اعراض بر جواهر نیست. خاصیت روایی روایت در حکم خصوصیت بر زندگی چاقو، گوارایی آب، و یا سنگینی سنگ است. به خصوص در ترکیباتی نظیر «سنگینی سنگ» و یا «روایت روایت» که حالت تخصص و وجود متخصص به در آنها ظاهر است این شیئیت شیء بیشتر مشاهده می‌شود.<sup>۷۱</sup>

مسأله تخریب متافیزیک معنی، تشخیص گذار عمیق و وسیعی که ادعای کلام را بر

معنی از معنی مفروض جدا می‌کند، و مآلاً جایگزینی زیباشناسی روایت (که محل عبور و گذار آن به طور قطع جز بر مداری از تأویل که مستقل از مقولات مبدأ و معاد است نمی‌تواند بود) مسأله‌ای که فی حد ذاته واجد اهمیت مستقل باشد، نیست. این تعهد در تخریب هنگامی می‌تواند محلی از اعتبار بیابد که مقولات روایی را محل گذار و ورود به چگونگی هستی‌شناسی در یک فرهنگ فلسفی دانست. تاریخ این هستی‌شناسی البته منحصر و محدود به تاریخ فلسفه به معنی اخص آن نیست. مقولات هستی‌شناسی در روند و بافت روایی هر منظری از فرهنگ، از سازمان سیاسی گرفته تا شگردهای معماری تا روشهای نگارش تا ترکیب روابط خانوادگی و غیره، محل حضور و ظهور دارد. بین زمان-بندی وجود (یعنی آنچه را هایدگر از آن با «بودن - در - جهان» یاد می‌کند)<sup>۷۲</sup> و تخریب متافیزیک معنی، رابطه‌ای هست که جز از طریق تأمل و تأویل در متن، و مآلاً بازاندیشی زیباشناختی روایت میسر نخواهد بود. بدین ترتیب تأویل حرکت پدیدارشناسی روایت، یعنی دست بر ضربان روایت نهادن درست به هنگامی که روایت تصور باطل انطباق با واقعیتی را در خیال می‌پروراند،<sup>۷۳</sup> تنها طریق دستیابی به نوعی هستی‌شناسی است که در آن صرف موجودیت موجود، فقط در «وجود - در - حیز» (یعنی آنچه را هایدگر «دازاین» می‌نامد)<sup>۷۴</sup> و نه آنچه را ملاصدرا «انیت وجود»<sup>۷۵</sup> می‌خواند) قابل لمس و رؤیت است. روایت روایت در متن آن‌چنان به وضوح و شفافیت در مقابل چشمان می‌نشیند که موجودیت وجود در حیز اقتدار خود؛ و مآلاً به صرف همان وضوح و شفافیت است که باز چون موجودیت موجود، خود را از چشمان پنهان می‌کند.<sup>۷۶</sup> عمل تأویل (یعنی عمل و حرکت توأمان تخریب متافیزیک معنی و ترکیب زیباشناختی روایت) در واقع قدمی از روایت روایت فاصله گرفتن است برای دیدن بهتر آن. عمل تأویلی تأمل بر ترکیب روایی گلستان سعدی در واقع بهانه و موردی بوده است، قدمی به آهستگی و احتیاط، بدان سوی.

بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه کلمبیا

#### یادداشتها:

- ۱ - کلیه مراجع به گلستان سعدی در این مقاله به متن مصحح مرحوم دکتر یوسفی‌ست به شرح زیر: گلستان سعدی تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، شهریورماه ۱۳۶۸. اشارات به «روضه» و «حدیقه» و «بهشت» در قسمت دیباچه، ص ۵۷ است؛ «امعان نظر در ترتیب کتاب و تهذیب ابواب، ایجاز سخن را مصلحت دید تا مر این روضه غنا و حدیقه غلبا را چون بهشت هشت باب اتفاق افتاد. از آن مختصر

آمد تا به ملامت نینجامد.»

۲- در این مقاله اصطلاحات «روال گویش» یا «سیاق گویش» و گهگاه «گویش» را در مقابل discourse آورده‌ام. در مقالات دیگری اصطلاح «گفتار» را نیز در مقابل discourse جایز دانسته‌ام. هنگامی که کلمه "discourse" به خاستگاههای «قدرت» در کلام نظر دارد به «گفتار» نزدیکتر است؛ و هنگامی که به ترفندهای خطابی (ریطوریقای) (rhetorical tropes) کلام متوجه است به «گویش». همچنین اصطلاحات «نحوه روایت»، «سیاق روایت» و یا صرف «روایت» را در مقابل narrative و «نحوه روایتی» و به‌طور دقیقتر «روایت» را در مقابل narrativity جایگزین کرده‌ام. اصراری هم به «صحت» و یا «برتری» این انتخابها بر معادلهای دیگر ندارم. این اصطلاحات بر زبان و قلم من راحت‌تر می‌نشیند تا بسیاری اصطلاحات تازه‌وضع شده دیگر. خاستگاههای نظری پیرامون مقولات «گویش» و یا «گفتار» به معنی discourse در آثار میشل فوکو مستتر است، از جمله در این کتاب به‌صورت دقیق: Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Paris, Gallimand, 1971. مقولات «روایت» و «روایت» به معنی narrative و narrativity را در مرحله اول در آثار پل ریکور باید جستجو کرد به‌خصوص در این کتاب: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, 3 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. و بعد هم در آثار هایدن وایت به خصوص در کتاب زیر:

Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.

علاوه بر پل ریکور، رولاند بارث نیز مرجع نظری بسیاری مقولات درباره «روایت» است، به‌خصوص در مآخذ زیر:

Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives," in Susan Sontag (ed). *A Barthes Reader*. New York: Hill and Wang, 1982, pp. 251-295.

اصل مقاله فوق‌الذکر را بارث در سال ۱۹۶۶ نوشته است.

۳- یکی دو مورد استثناء در این باره را می‌توان در مقدمه خود دکتر یوسفی بر گلستان مشاهده کرد، آن‌جا که به حق رأی هانری ماسه را در مورد «صحت تاریخی» وقایع گلستان مورد شک قرار می‌دهد (ص ۳۵ مقدمه) و نیز دو مقاله دکتر جلال متینی با مشخصات زیر: «اشخاص داستان در گلستان» در مجموعه سخنرانیهای کنگره سعدی و حافظ، شیراز: دانشگاه پهلوی، ۱۳۵۰. صص ۳۱۹-۳۰۳ (که از آقای دکتر متینی که این متن را در اختیار بنده گذاشتند بسیار سپاسگزارم) و دیگری: «مقامه‌ای منظوم به زبان فارسی» در ایران‌نامه، سال سوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۴: صص ۷۰۵-۷۳۲. از جمله کسانی که در متن بوستان و گلستان به دنبال آثار و شواهدی برای زندگی تاریخی سعدی گشته‌اند، علاوه بر هانری ماسه مورد اشاره دکتر یوسفی می‌توان به استاد سیدمحمد محیط طباطبائی اشاره کرد و مقاله ایشان تحت عنوان «نکاتی در سرگذشت سعدی» در کیهان فرهنگی (ویژه هشتصدمین سالگرد تولد سعدی) دی‌ماه ۱۳۶۳، شماره ۱۰، صص ۱۰-۱۴، به‌خصوص صص ۱۲-۱۳؛ و یا مقدمه دکتر خلیل خطیب رهبر بر چاپ ایشان از گلستان که طی آن می‌نویسد: «سعدی در نظامی یک زمان از آموختن نمی‌آسود تا در دانش بدان پایگاه رسید که وی را به دستیاری استادان برگزیدند و چنان که خود در بوستان آورده است دستوری یافت درس را پس از تقریر پیشوای ادب بار دیگر برای دانشجویان بازگوید و به تلقین پردازد.» ر.ک. گلستان، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفیعی‌شاه: ۱۳۴۴، صص ۲۰. برای اصل نظریات هانری ماسه هم ر.ک. به تحقیق درباره سعدی وی، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر محمدحسن مهدوی اردبیلی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹، به‌خصوص بخش اول، صص ۱۱-۱۶ که درباره شخصیت سعدی است. به‌هر حال مقوله «واقعیت» در دو کتاب گلستان و بوستان مستلزم مطالعه جدی جدیدی است.



۴ - در این مقاله عبارت «عدالت» را به معنی اصطلاحی آن که از مقولات فلسفه و فرهنگ سیاسی ست، یعنی مفهومی که در مقابل ظلم و جور و ستم و جباری و حق کشی و غیره قرار می‌گیرد، به کار نبرده‌ام. منظور از «عدالت» در این مقاله مستند عام‌تر این کلمه یعنی مقولات «توازن» و «تعادل» است، آنچه در میان افراط و تفریط قرار می‌گیرد. بدین ترتیب مفهوم «تعادلی» که در بطن روایی یک اثر متمکن است را با مفهوم اصطلاحی «عدالت» در مقولات سیاسی نباید اشتباه کرد. دو مقوله طبعاً به هم مرتبط، ولی در عین حال از یکدیگر متمایزاند. برخی محققین از جمله خانم آن لمبتن متوجه این واقعیت بوده‌اند که در متون ادبی، اما مقوله «عدالت» به مفهوم سیاسی آن محل حضور و ظهور داشته و درخور تأمل است. ر.ک. به کتاب زیر از خانم لمبتن:

Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. xvii.

از جامع‌ترین مطالعات اخیر پیرامون مقوله «عدالت» به منظور عام آن کتاب زیر است:

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University press, 1971.

کتابهای اول و دوم جمهور افلاطون نیز حول مقوله «عدالت» می‌گردد که بعدها از طریق ابونصر فارابی وارد «فلسفه اسلامی» می‌گردد.

۵ - همچنان که در متن این مقاله به وضوح و تکرار تأکید خواهد شد منظور از «صورت روایی» آنچه را که اصطلاحاً «مکتب اصالت صورت» و یا «فرمالیسم» خوانده‌اند، نیست. در مقدمه دکتر یوسفی بر کتاب دامنی از گل: برگزیده گلستان سعدی ایشان می‌خوانیم: «و زیبایی سخن نه فقط بر اثر ایجاز بلکه ناشی از حسن ترکیب و تألیف است. تأکیدی که طرفداران اصالت صورت و قالب در اثبات نظر خود دارند نیز از همین نکته مایه می‌گیرد که مفاهیم و معانی چه بسا بدیع و تازه نباشد بلکه قدرت بیان و لطف ترکیب و نحوه ارائه و عرضه است که به اثر هنری جلوه و تأثیری خاص می‌بخشد. اگر سرآغاز دیباچه گلستان: «منت خدای را عزّ و جلّ...» در عین غنای معنی مانند شعری خوش ترکیب و موزون در خاطر جایگزین شده است از همین رهگذر است.» (ر.ک. به کتاب فوق‌الذکر که در تهران توسط انتشارات سخن در سال ۱۳۷۰ به چاپ رسید. عبارت فوق را از صفحه ۲۳ نقل کرده‌ام). توجه دکتر یوسفی در این متن از همان مقوله «طرفداران اصالت صورت و قالب» و یا فرمالیسم است. همان‌طور که در متن مقاله آمده است ریطوریفای «صورت - معنی» یکی از بسیار ثنوت‌های حاکم است که تحت سلطه بی‌امان متافیزیک معنی توان ظهور را از شیئیت شیء کتابت یعنی روایت روایت می‌برد. بنابراین لازم به تأکید است که نظریه روایت روایت را که در واقع حرکتی استراتژیکی - تأویلی علیه حکومت متافیزیک معنی ست با مقوله بسیار مندرس فرمالیسم نباید خلط کرد. مهمترین نمایندگان «فرمالیسم روسی» که مورخین نقد ادبی نظریات آنان را با «ترکیب‌گرایان» (Structuralists) پراگی یکجا می‌آورند ویکتور شکولوسکی (Victor Shklovsky)، رومان یاکوبسون (Roman Jakobson)، پ. ن. مدودیف (P. N. Medredev)، میخائیل باختین (Michael Bakhtin) و یان موکاروفسکی (Jan Mukarovsky) هستند. آثار باختین، اما اخیراً مورد تجدید نظر کامل قرار گرفته و اهمیت نظریات وی بسیار فراتر از آنچه به «فرمالیسم روسی» موسوم است ارزیابی شده است. از جمله ر.ک. به منابع جدید زیر:

Michael Gardner, *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin & The Theory of Ideology*, London & New York: Routledge, 1992.

Peter Hitchcock, *Dialogics of the Oppressed*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993.

Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World*. London and New York: Routledge, 1990.

۶ - منظور از «متافیزیک معنی» این تصور نسنجیده و نیازموده است که صرف کلام متضمن «معنی» واحد و جامع و مانع است که خارج از حیطه تاریخ و تأویل افاده آن معنی می‌کند. اساس این تصور را ژاک دریدا «متافیزیک حضور» (یعنی تصوّر نیازموده «حضور» مشارالیه (Signifié) در مُشار (Signifiant) نامیده و در کتاب زیر به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار داده است: Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Paris: Tel Quel, 1967. و نیز ر.ک. به مقدمه گایاتری اسپووک بر ترجمه انگلیسی این کتاب با مشخصات زیر:

Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.

کتاب دیگر دریدا پیرامون همین مقولات:

Jacques Derrida. *L'écriture et la différence*. Paris: Edition du Seuil, 1967.

در کتاب اخیر به خصوص فصول زیر درخور تأمل است:

فصل اول: Force et signification

فصل چهارم: Violence et metaphysique: *Essai Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*

فصل هفتم: Freud et la scène de l'écriture

فصل دهم: La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines

نظریه پرداز دیگری که آراء وی مقارن آراء دریدا پیرامون مقولات «روایت» و «متافیزیک حضور» قابل ملاحظه است پل دمان و به خصوص دو کتاب زیر است:

Paul De Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Paul De Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

۷ - تأمل بر مقوله «روایت» البته محدود به مسأله «زیباشناسی» (aesthetics) نیست. صرفاً متون ادبی و هنری است که شاید بیش از متون دیگر ارتباط نزدیکی با مسأله «زیباشناسی روایی» پیدا می‌کند. مقوله «روایت» را امروزه با نتایج بسیار قابل ملاحظه‌ای درباره تاریخنگاری هم به کار می‌برند. یعنی تاریخنگاری مثبت‌گرای قرن نوزدهمی، که باکمال تعجب و تأسف هنوز حاکم و جاری بر بسیاری موارد تاریخنگاری در ایران و درباره ایران است، مدتهاست که جای خود را به نوعی دیگر از تاریخنگاری تأویلی داده است که اولین قدم به سوی آن از طریق «بازشناسی» «ترفندهای ریتوریکایی» (rhetorical tropes) است که در به اصطلاح «منابع اولیه» مستتر است. بهترین تحقیق جامع در این مورد از آن هایدن وایت است با مشخصات زیر:

Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.

۸ - تشخیص این تمامیت روایی امری بالنسبه جدید در تاریخ تأویل (hermeneutics) است. پل ریکور مثلاً

معتقد است که طلوع ستاره «روایت» در تاریخ تأویل مقارن افول ستاره «استیضاح» (explanation) بوده است، یعنی هنگامی که اساس متافیزیک تشریح و توضیح و تبیین حرکات و انقاقات «حقیقی» و «مجازی» (تاریخی و تصویری) جای خود را به شناخت تأویلی اصل بلاواسطه روایت می‌کند. این امر بسیار قابل توجه است که حکومت جابرائله متافیزیک معنی چنان قاهرانه حاکم بر تصورات تاریخی انسان بوده است که اصل بدیسی روایتی روایت، یعنی این واقعیت که ابتداء به ساکن این حضور مجسم روایت است که در مقابل چشمان می‌نشینند و یا به گوش می‌رسد تا «معانی» مترتب بر آن روایت، محل تأمل و تأویل نبوده است. برای نظرات ریکور در این باره ر.ک. به فصل پنجم از

جلد اول *Time and Narrative* که مشخصات کتاب‌شناسی آن در یادداشت شماره ۲ آمده است.

۹ - گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۵۷.

۱۰ - این وقوف شعور خلاق بر «لحظه» خلقت بدان معنی نیست که این «لحظه» ضرورتاً سال ۶۵۶ هجری قمری بوده است. «لحظه» خلقت در این‌جا نشان از حضور (نا)خودآگاه شعور خلاق است در امر خلقت، و این معنی در واقع از لحظه‌ای که سعدی قلم به دست گرفته و نوشته است «مَنْتِ خدای را...» خود را به ثبت رسانده است. دلیل تأمل بر این وقوف شعور خلاق بر «لحظه» خلقت آن است که «حالت» یا «خُلُق» (یعنی آنچه را هایدگر Stimmung می‌نامد) سعدی را به هنگام خلقِ گلستان از احوال و اخلاق وی در سایر مواقع مجزا و متمایز دانست. دسترسی به این «حالت» یا «خُلُق» در استدراک روایتی حائز کمال اهمیت است. در این‌جا بد نیست با دقت بیشتری روی کلمه Stimmung هایدگر به مقوله روایتی نزد راوی نزدیکتر شویم. در «بودن و زمان» هایدگر می‌گوید: «آنچه را ما در هستی‌شناسی (ontologisch) با عبارت «کیفیت بودن» (Befindlichkeit) می‌شناسیم در صرف هستی (ontisch) چیزی بسیار عادی و روزمره است، [و از آن با عبارت] «خُلُق» die Stimmung و یا «تخلُّق» das Gestimmtsein [می‌توان یاد کرد.] قبل از هرگونه روان‌شناسی «خُلُق»، زمینه‌ای که هنوز جای حرف بسیار دارد، لازم است که این پدیده را به‌عنوان یک [مقوله] وجودی (Existenzial) اساسی تلقی کرد و ترکیب آن را بازشناخت... ر.ک. به:

Martin Heidgger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, p.134.

لازم است که همراه هایدگر از مقولات «هستی‌شناسی» فاصله گرفت و به صرف وجودی هستی نزدیکتر شد و دید چگونه «حالت» یا «خُلُق» انسان به هنگام ارتکاب یک عمل سازمان وجودی حیز بودن را از بیخ و بن رقم می‌زند. به عبارت دیگر «خُلُق» و یا «حالت» راوی یک روایت‌آدرست به هنگام نقل یا کتابت آن روایت چگونگی حیز وجودی وی را تعیین می‌کند. منظور من از این بحث جنسی آن است که تا راوی را (در این مورد سعدی را) به هنگام نقل یا کتابت روایت موجودی در واقع دیگرگونه نپنداشت متوجه این واقعیت نمی‌توان شد که شیثت شیء روایت، یعنی آنچه در این مقاله با روایتی روایت مشخص شده است، واجد واقعیت منحصر به فرد و غیر قابل نقصان و ترجمه‌ای است به مسائل تاریخی حول و حوش سعدی. روایت پدیده‌ای خودکفا، خودبند، خودشناس و به‌خود - اشاره - کننده است. به قول دریدا (در عبارتی که بدون توجه به خاصیت ربطورقایی آن اهمیت آن را نمی‌توان دریافت): "il n'y a pas de hors-text" («چیزی خارج از متن وجود خارجی ندارد»)

۱۱ - لازم به یادآوری و نیز درخور توجه است که منطقیون قدیم جملگی مقولات ربطورقایی را در طبقه‌ای پایین‌تر از «قیاسات برهانی» قرار داده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی مثلاً در اساس الاقتباس می‌نویسد: «و بیاید دانست که هیچ صناعت در افادت تصدیق اقناعی به‌جای خطابت [خواجه نصیر «خطابت» و «ربطورقیا» را به فرینه استفاده می‌کند] بنایستد، از جهت آنک عقول جمہور از ادراک قیاسات برهانی قاصر باشد» (ر.ک. به کتاب اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱: ص ۵۳۰). در «رسالة منطق» از دانشنامه علائی هم این سینا عقیده مشابهی درباره «جدل» دارد و می‌نویسد: «و مر جدل را فایده‌هاست: یکی آن است که فضولیاتی را که دعوی دانش کنند و مذهبهای ناراست دارند و راه دشوار برند، به دانستن حق از راه برهان، پس به جدل ایشان را بشکنی. و دیگر آن که اگر کسانی بوند که حقی خواهی که ایشان اعتقادش کنند یا مصلحتی و به راه برهان توانی، به راه جدل و مشهورات ایشان را اعتقا افکنی. و سوم آن است که آموزندگان علمه‌ا جزوی چون هندسه و طب و طبیعیات و هرچه بدین ماند ایشان را اصلها بود به تقلید و به علمه‌ا

دیگر درست شود، و اصلها همه علمها آخر به علم ما بعد الطبیعه درست شود. پس تا آن‌گاه دل آموزنده خوش نبود چون به قیاس جدلی آن اصلها را بر وی اثبات کنی دل وی خوش شود. و چهارم آن است که به قوت قیاس جدلی هم هست را توان اثبات کردن و هم نیست را پس چون اندر مسأله قیاس جدلی آورده آید بر هست و قیاسها بر نیست، و آن قیاسها را نیکو تأمل کرده آید، آخر باشد که حق اندر آن میان پیدا آید. (ر.ک. به «رساله منطوق» از دانشنامه علائی تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳، صص ۱۲۹-۱۳۱). جالب توجه است که در حالی که ابن سینا مرتبه جدل را از قیاسات برهانی فروتر می‌داند مع‌هذا به قدرت افتناع آن هم بر هست و هم بر نیست مقرر است. خواجه نصیر خطابت یا ریطوریکا را حتی از جدل هم فروتر می‌داند و در ادامه عبارتی که در صدر این یادداشت آمد می‌نویسد: «بل از جدلی هم [یعنی عقول جمهور نه تنها از ادراک قیاسات برهانی بلکه از فهم جدل هم قاصر است]. چه جدلی در تعلق به کلیات جاری مجری برهانی بود. و به این سبب اگر عوام در ابطال یا اثبات وضعی تقریری جدلی شنوند پندارند که مقتضی الزام بالذات فضل قوت مقرر است و نفس سخن را در آن مدخلی نیست الا بالعروض. و باشد که گویند: اگر منازع را همان قوت یا بیشتر بودی آن سخن را دفع کردی. و علت این ظن قصور عقول ایشان بود از ادراک نفس سخن تا به قوت و وضوح چه رسد.» (همان مرجع، ص ۵۳۰). توجه خواجه نصیر در قرن هفتم هجری به «نفس سخن» و «قوت وضع» آن فوق‌العاده جالب توجه است. چرا که در عین آن که به تقلید از منطوق ارسطویی ابن سینا «قیاسات برهانی» را از مقولات خطابی و جدلی مبری می‌داند، مع‌هذا متوجه صرف حضور و نیز قدرت افتناعی نه تنها «نفس سخن» که به درجه‌ای اعلی «قوت وضع» آن است. به راحتی می‌توان آنچه را خواجه نصیر «نفس سخن» می‌نامد معادل آنچه در این مقاله با عبارت «روایت روایت» آمده است دانست. خود ارسطو نیز در کتاب «ریطوریکا» (در پاراگرافهای شماره الف۱۳۵، ب۱۳۵۴، الف۱۳۵۵، ب۱۳۵۵) متوجه فرق میان «استفاده» و «سوء استفاده» از خواص خطابت هست. وی خطابیون معاصر خود را مورد انتقاد قرار می‌دهد که چرا به جنبه‌های خفیف خطابت یعنی استفاده از خشم و شهوت و تنفر و علاقه و غیره بیشتر عنایت دارند تا به جنبه‌های مثبت آن. به هر تقدیر منظور از این بحث جنبی آن است که حتی منطقیون متوجه قدرت القاء و افتناع خطابت بوده‌اند و به‌خصوص خواجه نصیر «نفس سخن» و «قوت وضع» آن را به وضوح می‌شناخته است. توجه به متون قدیم نظیر اساس الاقیاس و یاد دانشنامه علائی، به‌عنوان نمونه، بسیار ضروری‌ست تا مگر ملاحظه مقولاتی نظیر «روایت» را امری ضروری «جدید» و «فراجدید» و در نتیجه غیر قابل انطباق با متون کلاسیکی نظیر گلستان سعدی تلقی کرد. می‌دانیم که سعدی و خواجه نصیر هم‌عصر بوده‌اند.

۱۲ - گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۴۹. این «تفرّز مفرط» را در واقع می‌توان محل ورود به «حالت» و یا «خُلُق» خلقت تلقی کرد. «خُلُق خلقت» مشخصه بارز حالتی‌ست که به راوی در لحظات خلقت یک کار هنری به دست می‌دهد و از قیل آن خُلُق (Stimmung) نوعی دیگرگونه از «بودن» را تمجد می‌کند.

۱۳ - «اتفاق روایی» را بدین منظور آورده‌ام که بین صرف وجودی روایت (یا آنچه را خواجه نصیر «نفس سخن» می‌نامد) و «نیت روایی» باید قائل به حدفاصلی بود. عبارت معروف «المعنی فی بطن شاعر» را که بسیار شنیده و خوانده‌ایم باید یکی از صریحترین نشانه‌های متافیزیک معنی دانست. آن معنی که در «بطن شاعر» وجود دارد (حتی اگر فرض کنیم، چون فرض محال محال نیست، که این «معنی» ثابت است و با تاریخ و در تاریخ تغییر نمی‌کند و یا حتی به‌نحوی صریحتر تضمین عینی در ارتباط بین آن «معنی» و «لفظ» شعر وجود دارد) در خارج از ذهن شاعر فاقد هرگونه محلی از اعتبار است. کلمه (و به عبارت اعلی شعر) پدیده‌ای قائم بالذات است، «اتفاقی روایی»‌ست غیر قابل نقصان به «معنی» واحدی که تحت سلطه متافیزیک معنی در ادوار مختلف تاریخ می‌توان به آن قائل بود.

۱۴ - البته این در صورتی‌ست که شخص قاری به روایت مجال نمود بدهد، وگرنه «تاریخ ادبیات» به معنی اعم مقنون و شیفتهٔ متافیزیک معنی بوده است. این عبارت دکتر یوسفی در مقدمهٔ گلستان مصحح ایشان که: «آنچه در گلستان بیش از هر چیز جلب نظر می‌کند تجربه‌های فراوان و متنوع سده‌یست در زندگانی. وقتی این کتاب را به دقت از نظر می‌گذرانیم سیمای مردی دنیادیده و پخته و اندیشه‌ور در نظرمان مجسم می‌شود که در سراسر عمر از فراز و نشیبهای بسیار گذشته، در شیراز - شهر شعر و عشق - و دیگر جاها تأملها کرده، در بلاد مهم دنیای آن روز از محضر بزرگانی نظیر ابوالفرج ابن جوزی، ابوحفص عمر سه‌رودی و دیگران نکته‌ها آموخته و بهره‌ها برده، طبقات مختلف - از پادشاهان و وزیران گرفته تا افراد متوسط و عامهٔ مردم - حشر و نشرها داشته، در سفرها با کاروانیان از هر دسته به‌سر برده، از شهری به شهری رفته، بیابانها را درنوردیده، و در هر جا چیزهای تازه دیده، و افزون بر کتابهای بسیار که خوانده جهان را از راه تجربهٔ مستقیم آزموده و شناخته است» (صص ۲۴-۲۵ مقدمه) نمونهٔ بارز و درخشان قرائت‌ی‌ست که از دیوارِ شفافِ کلامِ مشار به دنیای معنوی مشارالیه خیره می‌شود و در نتیجه از صرفِ روایتِ روایت غافل می‌ماند. فقط با فاصله گرفتن کوتاهی از این دیوار شفاف است که می‌توان خودِ دیوار را دید نه جهان مشارالیه آن را. «آنچه در گلستان بیش از هر چیز جلب نظر می‌کند» روایت آن است، خصلت اشاره‌گر آن، نه این که سده‌ی که بوده است و چه گفته است و چه کرده. اما این تشخیص فقط در صورتی‌ست که بتوان از زیر قید متافیزیک معنی گردن رها کرد.

۱۵ - گلستان سده‌ی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۴۹.

۱۶ - منظور از «غلو معکوس» آن است که سده‌ی به خوبی واقف است که اگر از دست و زبان کسی (یعنی اگر از کلام و یا گفتار کسی) عهدهٔ شکر برآید آن شخص خود سده‌ی‌ست. نزدیکترین صنعت در صنایع شعری به این مطلب «تجاهل العارف» است. به قول رشیدالدین وطواط، «این صنعت [یعنی تجاهل العارف] چنان باشد کی شاعر در نثر یا در نظم چیزی را بکیرد و کوید ندانم کی چنین است یا جنان هر چند داند اما خویشتر را نادان سازد... الخ» (ر.ک. حدایق السحر فی دقایق الشعر، تألیف رشیدالدین محمد عمری کاتب بلخی معروف به وطواط، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانهٔ سائلی و کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۲، ص ۵۸). به عبارتی دیگر نیز چون سده‌ی در واقع از عهدهٔ شکر برآمده است (به سبب بلاغت در سخن)، اقرار وی به عجز در واقع چیزی از مقولهٔ «تاکید المدح بما یشبه الذم» است (ر.ک. المعجم فی معاییر اشعار العجم، تألیف شمس الدین محمد بن قیس الرازی، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی و مدرّس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، صص ۳۸۱-۳۸۳).

۱۷ - دو صفت «تجاهل العارف» و «مدح شبیه به ذم» که در یادداشت پیش آمد و در دو بیت «بنده همان به که ز تقصیر خویش... الخ» مورد غلو معکوس سده‌ی‌ست یادآور عبارتی از شمس قیس رازی در کتاب المعجم است که توجه جدیدی به آن ما را به خاصیت روایی روایت و عدم انطباق آن با «حقیقت» و «واقعیت» در جهان خارج از شعر نزدیکتر می‌کند. شمس قیس می‌نویسد: «در بعضی کتب فرس دیده‌ام کی علماء عصر بهرام هیچ چیز از اخلاق و احوال او مستهجن ندیدند الا قول شعر. بس چون نوبت بادشاهی بدو رسید و ملک بر وی قرار گرفت آذربادین زرادستان حکیم پیش وی آمد و در معرض نصیحت کفت ای پادشاه بدانک انشاء شعر از کبار معایب ملوک و دئی عادات پادشاهان است از بهر آنک اساس آن بر کذب و زور است و بنیاد آن بر مبالغت فاحش و غلو مفرط و از این جهت عظماء و فلاسفهٔ ادیان از آن معرض بوده‌اند. و آن را مذموم داشته و مهاجرات شعراء را از اسباب مهالک ممالک سالفه و امم ماضیه شمرده‌اند و از مقدّمات تلف اموال و خراب دیار نهاده و عامهٔ زناده و منکران نبوت را خیال مجال طمن در کتابهای منزل و انبیاء مرسل جز به واسطه نظم سخن نیفتاده است و اندیشهٔ معارضهٔ ایشان جز به سبب اعتیاد

اسجاع و قوافی روی نموده... الخ» (المعجم، صص ۱۹۹-۲۰۰). این عبارت فوق‌العاده مهم را در این مختصر نمی‌توان چنان که باید و شاید مورد توجه قرار داد. در این عبارت و عبارات دیگر شبیه به آن شمس قیس اطلاعات بسیار دقیق و فوق‌العاده مهمی نه تنها درباره عملکرد سیاسی شعر در تاریخ به دست می‌دهد بلکه از آن هم مهیتر ما را متوجه خاصیت غیر قابل انطباق شعر (یا کلام مسجع و یا به اعتبار ما «روایت» به طور اعم، به خصوص آن چنان که در گلستان سعدی مشاهده می‌شود) با جهان واقع می‌کند. ایراد حکیم نامبرده بر شعر از آن روست که «اساس آن بر کذب و زور است و بنیاد آن بر مبالغت فاحش و غلو مفراط...» کلمات کذب و زور و مبالغت و غلو همگی نشان از فاصله فاحش کلام موزون و روایت به طور اعم با جهان «واقع» دارند. دلیل آن که «مهاجرات شعراء را از اسباب مهالک ممالک سالفه و امم ماضیه شمرده‌اند و از مقدمات تلف اموال و خراب دیار... الخ» به زعم من باید دقیقاً در خاصیت خرابکار (subversive) آن جستجو کرد که بیش از اساس مشروعیت سیاسی یک نظام اجتماعی بنیاد متافیزیک معنی را از بیخ و بن تخریب می‌کند. این که نسل شمس قیس رازی و پیشینیان آن (چرا که می‌گوید «در بعض کتب فرس دیده‌ام که... الخ») متوجه این خاصیت خرابکار شعر و کلام موزون و به عبارت کلی‌تر خاصیت روایی روایت بوده‌اند نشانه تشویش و دلهره‌ای است در بطن متافیزیک معنی که بالطبع پرداختن به روایت و کلام موزون را مخصوص «عامه زناده و منکران نبوت» می‌داند. چون اساس کار خود متافیزیک بر «زور» است، بر این حرف «زور» که اسم و مسمی وجودی تواماند، پس کلام موزون را به «زورگویی» متهم می‌کند. به قول جانی وتیمو فیلسوف معاصر ایتالیایی «همان‌طوری که نیچه به وضوح مشاهده کرده بود و هایدگر نیز در هستی‌شناسی خود نشان می‌دهد، سنت متافیزیک سنت تفکر «زور» است. به صرف تمایل سنت متافیزیک به مقولات (فاتیوریا) هم آهنگ کننده و سلطه‌گر و کلی‌باف، و به صرف کیش کلی‌گو (arché) ی آن، در این سنت یک عدم اعتماد به نفس اساسی و نیز مبالغه در خود بزرگ بینی به چشم می‌خورد که به همین دلیل به عکس‌العملهای افراطی در دفاع از خود دست می‌یازد» (ر.ک. به صفحه ۵ این کتاب: Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993).

در مقابل مسأله «تفکر زور» که وتیمو به دنبال نیچه و هایدگر آن را مختص سنت متافیزیک می‌داند، وی واضح

نظریه‌ای است که آن را «تفکر ضعیف» ("il pensiero debole") می‌نامد. برای بحث بیشتر ر.ک.

Gianni Vattimo & P.A. Rovati (ed), *Il pensiero debole*. Milan: Feltrinelli, 1983.

Gianni Vattimo, *The End of Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.

بحث دقیق‌تر پیرامون عبارت نقل شده از المعجم می‌ماند برای فرصتی دیگر. به‌ندرت می‌توان به عبارتی به این اهمیت و درخور توجه در متون قدیم خود ما دست یافت. البته منشأ بسیاری از این عقاید را درباره شعرا باید در جمهور افلاطون به خصوص قسمتهای از ۳۷۷الف تا ۳۹۸ب جستجو کرد.

۱۸ - وقوف سعدی بر قدرت خود- آفرین کلام در بسیاری مواضع گلستان به چشم می‌خورد. مثلاً در این بیت:

«سخن آخر به دهان می‌گذرد مودی را / سخنش تلخ نخواهی دهش شیرین کن» (گلستان، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۷۷). صرف سخن، منهای انطباق و ارتباط آن با «واقعیت»، در دهان مودی موضع خطر است.

۱۹ - «به نطق آدمی بهتر است از دواب» (گلستان، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۶) نشانه این ادعاست.

۲۰ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۴۹.

۲۱ - در عبون الاخبار ابن قتیبه در «کتاب العلم والبيان» اولین مثالی را که به عنوان نمونه زیر موضوع «التلطف

فی الکلام و الجواب و حسن التعریض» آورده است حکایت زیر است: «حدثني ابو حاتم عن الأصمعي قال: ترك عقيل

علیاً و ذهب الی معاویه؛ فقال معاویه: یا اهل الشام، ما ضنکم برجل ام یصلح لآخیه؟ فقال عقیل: یا اهل الشام: انّ اخی خیر لنفسه وشر لی، و ان معاویه شر لنفسه و خیر لی» (ر.ک. عیون الاخبار، تألیف ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدینوری. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، المجلد الاول: صص ۲۱۴-۲۱۵). «تمامیت قائم بالذات خلقت روایی» حاکی از این واقعیت است که در عبارت عقیل خطاب به اهل شام اضافه معکوس دو عبارت «خیر لنفسه و شر لی / شر لنفسه و خیر لی» بیشتر و بیشتر از معنی آنها متبلور یک ترسیم روایی ست که به صرف آن ترسیم روایی (و نه به صرف معنی لغوی لغات) در مقوله «حسن التعریض» قرار می گیرد. همین ترسیم روایی را در بسیاری از عبارات سعدی می توان مشاهده کرد. از جمله در این عبارت: «خداوند تعالی می بیند و می پوشد، همسایه نمی بیند و می خروشد» (گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۸۸) خداوند تعالی/همسایه، می بیند/نمی بیند، می پوشد/می خروشد، نمونه های واضح این ترسیم روایی ست.

۲۲ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۱.

۲۳ - برای مهمترین بحث پیرامون خاصیت هنر در خلاقیت وجود ر.ک. به بخش دوم از فصل اول کتاب زیر:

Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Sieback), 1990.

که تحت عنوان "Die Ontologie des Kunstwerkes und ihre hermeneutische Bedeutung" گادامر بحث مقدماتی خود را پیرامون «استخراج حقیقت از تجربه هنر» به بحث اساسی خود پیرامون «استدراک» در علوم انسانی می پیوندد.

۲۴ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۱. منظور از «تمهید و توطئه» در این مورد در واقع ترفندهای

ربطوریقایی (rhetorical tropes) است که بتوانی معکوس هر چه بیشتر و بهتر شکسته نفسی را شاخ و برگ می دهد در واقع تحکم و احاطه خود را بر کلام بهتر و بیشتر نشان می دهد.

۲۵ - این وقوف بر خاصیت روایی کلام که در واقع مدخل ورود به «حالت» یا «خُلُق» (Stimmung به قول هایدگر) خلقت است علاوه بر سعدی در بسیاری دیگر از شعرای برجسته ما نمایان است. مثلاً توجه کنید به وقوف و حضور صریح نظامی بر خاصیت کلام آفرینی خود در ابتدای شرفنامه:

... گر آید ز من بازی دلپذیر	هم از بازی چرخ گردنده گسیر
ز نیرنگ این پرده دیرسال	خیالی شدم چون نسازم خیال
برآنم که این پرده خالی کنم	در این پرده جادوخیالی کنم
خیالی برانگیزم از پیکری	که نارد چنان هیچ بازیگری
نخست آن چنان کردم آغاز او	که سوز آورد نغمه ساز او
چنان گفتم از هر چه دیدم شگفت	که دل راه باورشدن برگرفت
حسابی که بود از خرد دوردست	سخن را نکردم بر او پای بست
پراکنده از هر دری دانه ای	برآراستم چون صنم خانه ای
بنا بر اساسی نهادم نخست	که دیوار آن خانه باشد درست
به تقدیم و تأخیر بر من مگیر	که نبود گزارنده را زان گزیر...
سخنها که چون گنج آکنده بود	به هرنسختی در پراکنده بود
ز هر نسخه برداشتم سایه ها	بر او بستم از نظم پیرایه ها
زیادت ز تاریخهای نوی	یهودی و نصرانی و پهلوی

گزیدم ز هر نامه‌ای نفز او      ز هر پوست برداشتم مغز او  
 زبان‌دربازان گنج پرداختم      از آن جمله‌سر جمله‌ای ساختم  
 ز هر یک زبان هر که آگه بود      زبانش ز بیغاره کوتاه بود  
 در آن پرده کز راستی یافتم      سخن را سر زلف برتافتم  
 وگر راست خواهی سخنهای راست      نشاید در آرایش نظم ساخت  
 گر آرایش نظم از او کم کنم      به کم مایه بیش فراهم کنم  
 همه کرده شاه گیتی خرام      در این یک‌ورق کاغذ آرم‌تمام...

(ر.ک. به شرفنامه در جلد سوم کلیات حکیم نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۶۳، صص ۶۸-۷۰). کمتر می‌توان به عبارتی چنین دقیق و ظریف و صریح از یک شاعر دست یافت که طی آن شعور خلاق کمیت و کیفیت لحظه خلقت را به وضوح به ثبت می‌رساند. این دره‌های ناب در دل متون قدیم ما مندرس و مهجور مانده است و برخی اساتید صوفی‌ساز ما فعلاً در بند آنند که خرقه و شال و کسکول درویشی بر شانه و شمایل نظامی استوار کنند! آن لحظه زیبایی را که نظامی به وقوف تمام و با حضور ذهن و به صراحت کامل می‌گوید «سخن را سر زلف برتافتم» باید گرفت و تأثیر شگرف آن را بر تمام خمسه ردیابی کرد. چنین است که ما به خاصیت وجود آفرین کلام، به صرف روایت وجود، دست می‌یابیم. وقتی که نظامی به صراحت می‌گوید اگر قرار بود من داستان اسکندر را از روی سخنهای راست بگویم تمام حکایت اسکندر را در یک ورق کاغذ می‌توانستم نوشت، ولی من شاعرم و کار شاعر آن است که سخن را سر زلف برتابد. اتلاف عمر گرنامه‌ی است، شیور را از سر گشاد زدن، هوش و حواس و شعور را به دنبال نخود سیاه درویشی فرستادن، که کسی بیاید ثابت کند که به دلیل این یا آن بیت، نظامی صوفی نابی بوده است و یا این که قائل به این افسانه‌ها باشد که داستانهای لیلی و مجنون و خسرو و شیرین و غیره «ظاهری» دارند برای «عوام» و «باطنی» برای «خواص». کسانی که به دنبال «سخنهای راست»، به قول نظامی، و «حقیقت» و «حق» و افسانه‌های دیگر از این دست می‌گردند به اندازه کافی «ادبیات صوفیانه» ما پر است از این مقولات. حرمت این حرف نظامی را که می‌گوید: «وگر راست خواهی سخنهای راست / نشاید در آرایش نظم ساخت» باید نگاهداشت و در خمسه به دنبال «حقیقت» نگشت و آن دست و زبان از دنیا بریده را راهی خانقاه و زاویه نکرد. اگر در خمسه «حقیقتی» مستتر است باید آن را در اوج زیبای شعور خلاق نظامی جست. آن‌گاه که به تحکم و غرور، به شادی و تیختی، بر شاهباز کلام خود می‌نشیند و کلام را می‌راند آن‌چنان که رستم رخس را:

بیا باغبان خرّمی سازکن      گل آمد در باغ را بازکن  
 نظامی به باغ آمد از شهر بند      بیارای بستان به چینی‌برند  
 ز جمعد بنفشه برانگیز تاب      سر نرگس مست برکن ز خواب  
 لب غنچه را کایدش بوی شیر      ز کام گُل سرخ در دم عبیر  
 سببی سرو را یال برکش فراخ      به قمری خبر ده که سبز است شاخ  
 یکی مژه بر سوی بلبل به‌راز      که مهد گل آمد به میخانه باز  
 ز سیمای سبزه فروشوی گرد      که روشن به شستن شود لاجورد  
 دل لاله را کامد از خون به‌جوش      فسرو مال و خونی به‌خاکی بیوش  
 سر نسترن را ز موی سپید      سیاهی ده از سایه مشک‌بید  
 لب نارون را می‌آلودکن      به خیری زمین را زراندود کن



سمن را درودی ده از ارغوان به‌نورستگان چمن بازمین به سرسبزی از عشقِ چون من کسان هوا معتدل بوستان دلکش است درختان شکفتند بر طرف باغ به‌مرغ زبان‌بسته آواز ده سراینده کن ناله چنگ را سر زلف معشوق را طوق ساز ریاحین سیراب را دسته‌بند از آن سیمگون سکه نوبهار به پیرامن برکه آ بگیر در آن بزمه خسروانی خرام به‌من ده که می‌خوردن آموختم	روان‌کن سوی گلبن آب روان مکش خط در آن خطه نازنین سلامی به هر سبزه‌ای می‌رسان هوای دل دوستان زان خوش است برافروخته هر گلی چون چراغ که پرواز پارینه را ساز ده درآورد به‌رقص این دل تنگ را درافکن بدین گردن آن طوق باز برافشان به بالای سرو بلند دم‌ریزکن بر لب جویبار ز سوسن بیفکن بساط حریر درافکن می خسروانی به‌جام خورم خاصه کز تشنگی سوختم...
--	---

(شرفنامه، ص ۷۷ به بعد)

حیف آمد که به اشاره‌ای به این «وصف بهار» بسنده کنم و چند خطی از آن را محض نمونه نیاورم، به‌خصوص که این سطور را در میانه اردیبهشت‌ماه می‌نویسم و سرود نظامی که از آن بوی و رنگ زندگی و زیبایی می‌آید پادزهری‌ست کاری علیه رنگ و بوی مرگی که «ادیات صوفیانه» به تمد و تمقید، و تکلف و دروغ، حاکم و جاری بر کلّ ادب ما می‌خواهد. لحظاتی این چنین را که شاعران ما با وقوف کامل بر اعجاز جهان - آفرین کلام به ستایش صرف کلام بر می‌خیزند باید شناخت و از دل مندرس و مهجور متون قدیم بیرون آورد.

۲۶ - گلستان‌سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۲.

۲۷ - در این «گنتار خطابی» منظور نهایی اقناع خواننده است بر صدق مطلوب، کما این که خواجه نصیر نیز معتقد است که «غرض از این صناعت [یعنی خطابت یا ربطوریقا] اقناع است نه تحقیق مطلق و الزام صرف». برای این منظور، باز هم به قول خواجه نصیر، «هرچه افادت اقناع کند خواه داخلی و خواه خارجی در صناعت معتبر باشد» (ر.ک. اساس الاقباس، ص ۵۳۳).

۲۸ - گلستان‌سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۴.

۲۹ - گلستان‌سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۵.

۳۰ - گلستان‌سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۷.

۳۱ - خاستگاه نظری - فلسفی حقیقت یک اثر هنری را هایدگر در کتاب زیر به تفصیل مورد توجه قرار داده

است: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Universal - Bibliothek Nr. 8446/67. Stuttgart: Reclam, 1960.

(اصل این مقاله را هایدگر در سال ۱۹۳۵ در فرایبورگ و بعد در سال ۱۹۳۶ در زوریخ به صورت سخنرانی قرائت کرده بود. متن انتقادی آن را در سال ۱۹۶۰ گادامر به‌چاپ رساند. جدیدترین چاپ این رساله (که کلیه مراجع من به این چاپ است) در مجموعه آثار هایدگر با مشخصات زیر منتشر شده است):

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*.

Band 5: Holtzwege. Frankfurt Am Mein: Vittorio Klostermann, 1977, pp.1-74.

۳۲ - گلستان‌سمدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۷.

۳۳ - «هیئت وجودی» اشیاء، که در این مورد «روایت» یک روایت را چون «شینیّت» یک شیء باید تلقی کرد، پدیده‌ای غیر قابل نقصان است و فقط به صرف وجودی خود باید آنها را شناخت. به قول ملاصدرا تعریف «وجود» بما غیره غیر ممکن است چرا که «فلان التعریف اما ان یکون بحد او برسم. لا یمكن تعریفه بالحدّ، حیث لاجنس له و لافصل له فلا حدّ له. و لا بالرسم اذ لا یمكن ادراکه بما هو اظهر منه و اشهر، و لا بصورة مساویة له» (ر.ک. به کتاب‌المشاعر تصنیف صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۴۲، ص ۶). البته در این اشاره منظور ملاصدرا صرف وجود به‌طور کلی‌ست و نه یک موجود به‌طور اخص. ولی توجه ملا صدرا را به غیر قابل تعریف و تبدیل بودن «وجود» به‌طور اعم می‌توان به وجود یک شیء به‌طور اخص، و در این مورد به روایت روایت، تعمیم داد. اولویت اصالت وجود را بر ماهیت که از بحث‌های قدیمی در فلسفه است استاد سید جلال‌الدین آشتیانی برجسته‌ترین شارح ملاصدرا در عصر حاضر توضیحی دقیق و ظریف داده است: «مفاهیم و ماهیات (کلیات طبیعی) وقتی تعین و تحقق خارجی پیدا می‌نمایند که از برای آنها فرد بالذات (بحمل شایع صناعی) محقق شود؛ نفس ماهیت و مفهوم بدون تحقق خارجی و ملاحظه خارج منشأ اثر و حکم نمی‌باشد؛ وقتی ماهیت مبدأ اثر می‌شود که در خارج محقق شود و دارای فردی بالذات باشد. آنچه که مبدء اثر است نشاید از سنخ ماهیات باشد چون اگر اثر بر نفس ماهیت مرتب شود (بدون لحاظ امری و سنخی) باید ماهیت در هر موطنی که تحقق پیدا نماید مبدأ اثر شود. روی این میزان باید مبدأ اثر امری غیر سنخ ماهیت باشد. امر غیر سنخ ماهیت وجود یا عدم است. (ر.ک. به شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا نگارش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰، ص ۱۲). به اعتبار این شرح، «مفهوم» یک روایت هنگامی می‌تواند افاده معنی کند، یعنی به زعم ما مقهور مجدد متافیزیک معنی شود، که در درجه اولی مرتب بر وجودی باشد. وجود روایت در وهله اول روایت آن است. اما نکته قابل تأمل در این رساله این است که روایت روایت در عین حال «ماهیت» آن نیز هست. بنابراین، همان طوری که در متن هم به تکرار آمده، ثنویت «وجود» و «ماهیت» نیز بر اصالت غیر قابل نقصان روایت روایت جاری نیست. این قائل بودن به اصالت وجود را تا جایی به همراه ملاصدرا باید رفت که به ضرس قاطع در مورد اصالت وجود می‌گوید: «هوئته اخص الخواص تعیناً و تشخصاً، اذ به یتشخص کل متشخص و تحصل به کل متحصّل و یتعین کل متعین و متخصص و هو مشخص بذاته و متعین بنفسه» (کتاب‌المشاعر، ص ۶). ولی هنگامی که در مقام مقایسه وجود و ماهیت برمی‌آید (همان طوری که در شرح استاد آشتیانی مشهود است) تلویحاً برای ماهیت «وجودی» مجزا قائل است. در حالی که «ماهیت وجود» خود وجود است، حال آن که «ماهیت» فاقد هرگونه «وجود» است. پس در مورد «روایت»، وجود غیر قابل نقصان روایت «روایت» آن است و ماهیت این روایت هم (یعنی ماهی، آنچه هست، what it is، یا quidity آن) باز صرف آن روایت است. و بنابراین ثنویت وجود-ماهیت (که خود از ترفندهای مرموز متافیزیک معنی‌ست که با تقسیم هر غیر قابل تقسیمی جایی برای اصالت خود باز می‌کند) در اصل اصالت وجود روایت، یعنی روایت روایت، جاری و ساری نیست.

۳۴ - گلستان‌سمدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۹. البته باید توجه داشت که صرف عبارت «اول اندیشه وانگهی گفتار» خود یکی از بارزترین نمونه‌های تفوق متافیزیک معنی‌ست که طبعاً قائل به «جهان اندیشه» فارغ و خارج از روایت روایت است. به قول دریدا، دلیل سلب اعتبار از «نوشتار» (L'écriture) و ایجاب اعتبار به «گفتار»

آن است که سنت متافیزیک جهان معنوی و مشارالیه را بر جهان نوشتاری و مشار تفوق و برتری می‌دهد تا از طریق این برتری اولاً اصل «اشاره» (signification) را تثبیت کند، ثانیاً ثبوت مشار و مشارالیه (signifiant/signifié) را به اعتبار برساند، و مآلاً وجود جهان معنوی را که سنت متافیزیک بدان وابسته است مسلم فرض کند. در حالی که به زعم دریدا:

"La fonction pure de l'expression et du vouloir-dire n'est pas de communiquer, d'informer, de manifester, c'est-à-dire d'indiquer. Or, la "vie solitaire de l'âme" prouverait qu'une telle expression sans indication est possible. Dans le discours solitaire, le sujet n'apprend rien sur lui-même, ne se manifeste rien à lui-même."

ر. ک. به کتاب زیر:

Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p.53.

یعنی صرف عملکرد یک عبارت و نیز اراده - معطوف - به گفتن به منظور افاده معنی و یا دادن اطلاع و یا به منصف ظهور رساندن و یا اصولاً به منظور عطف و اشاره به چیز دیگری نیست. یا به بیانی دیگر «زندگی منزوی روح» (با وجدان یا شعور) مؤید آن است که چنین عبارتی بدون اشاره به غیر ممکن است. در گفتار منزوی، موضوع به هیچ چیز به غیر از خود اشارتی ندارد، زیرا هیچ چیز غیر از موضوعیت خود را به ظهور نمی‌رساند. با آن که دریدا حتی هایدگر را متهم به عضویت در سنت متافیزیک می‌کند، این عبارت هایدگر در «بودن و زمان» قابل توجه است که:

*Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der Zeugnenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Articulation der Verständlichkeit.*

ر. ک. به. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 161.

یعنی گفتار (Rede) به نحوی وجودی با وضعیت بودن و صرف استنباط هم‌منشأ است. قابل فهم بودن چیزی همواره در گرو بیان اولیه آن است، حتی قبل از هرگونه تأویل انحصاری از آن. گفتار بیان استنباط است. یعنی به‌زعم هایدگر اولویت گفتار بر ذهنیت آن مسبوق است. به همین دلیل عبارت «اول اندیشه وانگهی گفتار» نشانه درخشان تعلق خود سعدی به سنت مزمن متافیزیکی است که وی در قرن هفتم هجری وارث آن بوده است.

۳۵ - تشخیص این امر البته در صورتی است که ما «قراءت» را از نو بیاموزیم. برای چگونگی بازآموزی یک قراءت که خواننده را به روایت روایت نزدیکتر می‌کند، رجوع کنید به فصل ششم، قسمت Reading از کتاب زیر:

Maurice Blanchot, *The Space of Literature*. Lincoln and London University of Nebraska Press, 1982, pp. 191-197.

۳۶ - این «جسمیت» روایت البته فاقد هرگونه تصور تمام و کمالی است. در نقد خود بر زیباشناسی امانوئل کانت، تئودور آدورنو به مسأله «مرئیت» (visuality) اثر هنری می‌پردازد و کلیت منسوب به مرئیت یک اثر هنری را ناشی از اشتیاق و اصرار انسان «بورژوا» به «تداوم و جمع و جوری» (continuity and roundedness) جهان واقع می‌داند. ر. ک. به بحث آدورنو پیرامون مقوله «مرئیت» اثر هنری در کتاب زیر:

Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 139ff.

البته قابل توجه است که دریدا در اصرار بر اولویت نوشتار بر گفتار تلویحاً متوجه این اصرار نیازموده بر تمامیت، کمال، و تداوم «مرئیت» هست و آن را محصول دیگری از عملکرد سنت متافیزیک می‌داند. صرف وجودی «کتاب» را دریدا در واقع نمونه و نشانه‌ای از تصور همین تمامیت مشار به مثابه تمامیت مشارالیه تلقی می‌کند. به همین دلیل عنوان فصل اول کتاب *De la grammatologie* «خاتمه کتاب و آغاز نوشتن» نام دارد. ر. ک. به فصل اول:

Jacques Derrida, *De le grammatologie*

۳۷ - منظور از «تخریب متافیزیک معنی» تجزیه و تفکیک صریح مشار و مشارالیه در هر «عملکرد اشارتی» (semiotic act) است، حال چه این عمل اشارتی مستتر در لغت «حق» باشد چه مستقر در «شکل یک اسب» در یک تابلوی نقاشی بهزاد. باید بین کلمه «حق» به عنوان مشار و «حقیقت حق» به عنوان مشارالیه، همچنان که بین شکل اسب در تابلوی بهزاد و «حقیقت اسب» در خارج از آن تابلو، فاصله‌ای ایجاد کرد، یا به قول دریدا فاصله‌ای را که وجود دارد بازشناخت، و از این طریق سنت متافیزیکی را که به تحکم و زور این فاصله را پرشده فرض کرده است بازشناخت.

۳۸ - همچنان که ابن قتیبه نیز عیون الاخبار را با «کتاب السلطان» می‌آغازد.

۳۹ - کما این که مرزبان‌نامه نیز بعد از باب مقدماتی اول که «در تعریف کتاب و ذکر واضح و بیان اسباب وضع آن است» در واقع با باب دوم که «در ملک نیکبخت و وصایایی که فرزندان را به وقت موت فرموده» آغاز می‌شود. ر.ک. مرزبان‌نامه، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳.

۴۰ - کما این که خود سعدی نیز در دیباجة گلستان به تعارف می‌گوید: «دیگر عروس فکر من از بی‌جمالی سر برنگیرد و دیده یاس از پشت پای خجالت بر ندارد و در زمره صاحب‌دلان متجلی نشود مگر آن که متجلی گردد به زیور قبول امیرکبیر عالم عادل... الخ»، گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۵۵. و باز هم به همین دلیل است که کتابهایی نظیر اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی خواجه نصیر به اسم سلاطین اسماعیلیه مستقر در الموت نامیده و شناسانده می‌شود.

۴۱ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ص ۵۸-۸۵.

۴۲ - تحلیلی مشابه از عیون الاخبار ابن قتیبه باید با این مسأله شروع شود که چگونه است که بعد از «کتاب السلطان» که باب اول این کتاب است، ابن قتیبه باب دوم را به «کتاب الحرب» اختصاص داده است.

۴۳ - منظور از «ارتباط ماهوی» در این‌جا البته منطق و سیاق روایت است که دو باب اول و دوم را به هم مربوط می‌کند. همچنین رجوع کنید به یادداشت شماره ۳۳.

۴۴ - در این «تقابل روایی» لغت «در» صرف روایت را اعلام می‌کند و نه ماهیت و معنی مستتر در این دو باب و یا هر باب دیگری را.

۴۵ - «واحد مزدوج روایی» را بدین منظور آورده‌ام که خصلت روایتی گلستان بر متافیزیک معنی مستتر در تک تک ابواب پیشی گیرد.

۴۶ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۰۹.

۴۷ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۰۹.

۴۸ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۱۰.

۴۹ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۱۰.

۵۰ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۲۸.

۵۱ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۲۸.

۵۲ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۲۹.

۵۳ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۳۰.

۵۴ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۳۳-۱۴۸.

۵۵ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۴۹-۱۵۳.

۵۶ - در باب هشتم روال گویش و سیاق روایتی گلستان تغییر فاحش می‌کند. سعدی از نقل داستانهای تمهیدی خودداری کرده و مستقیماً به وعظ و نصیحت می‌پردازد. این مهم بسیار قابل توجه است که فرصت تأمل دیگری را ایجاب می‌کند.

۵۷ - در مقدمه جامع خود بر چاپ ایشان از گلستان، مرحوم میرزا عبدالعظیم خان گرکانی با اشاره به منشأ حکایت «قضا را من و پیری از فاراب...»، در کلیله بهرامشاهی رد پای حکایت سعدی را «در میان ادبا و دانشمندان معهود و مشهور» جستجو می‌کند. این مهم را، یعنی وجود حکایاتی نظیر آنچه را سعدی در گلستان آورده در منابع قدیمی‌تر، می‌توان دلیل دیگری دانست بر توجه سعدی به مقوله ترکیب و ترتیب روایتی گلستان، یعنی شعور واقف او بر خلق یک اثر هنری دیگر. در ضمن در همین مقدمه، میرزا عبدالعظیم خان گرکانی به تفصیل نظر هانری ماسه را دال بر «صحت» اقوال سعدی در گلستان رد می‌کند، از جمله حکایت مسافرت شیخ به هندوستان را «جعلی» و به صرف داستان پردازی می‌شناساند و به‌خصوص در مورد دیباچه گلستان می‌نویسد: «همچنین دیباچه گلستان را هر کس به دقت و تأمل ملاحظه کند داند که مقاله‌ایست شاعرانه و خیالی و مقامه‌ایست که برای سبب تألیف کتاب وضع و انشاء نموده». این نظر را میرزا عبدالعظیم خان گرکانی در سالهای ۱۳۱۰-۱۳۱۱ بیان کرده بود. بعدها دکتر متینی نیز همین نظریه را به تفصیل در دو مقاله «اشخاص داستان در گلستان» و «مقامه‌ای منظوم به زبان فارسی» در بوستان توضیح وافی داده است. برای جزئیات دو مقاله دکتر متینی رجوع کنید به یادداشت شماره ۲، و برای مقدمه میرزا عبدالعظیم خان گرکانی رجوع کنید به کتاب گلستان: فی النوادر و الامثال و الشعر و الحکایات انشاء العبد الفقیر المحتاج الی رحمة ربّه ابوعبدالله مشرف بن مصلح السعدی الفارسی عفرالله له و لوالدیه، به اهتمام و تصحیح و حواشی میرزا عبدالعظیم خان گرکانی. تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۱۰، بخصوص صص یو-کد.

۵۸ - این ترفند ریطوریقایی را می‌توان نوعی «مجادله روایی» تلقی کرد که بین اجزاء مختلفه روایت سنخیتی فی‌الذات ایجاد می‌کند.

۵۹ - همان‌طوری که در یادداشت شماره ۴۴ یادآور شدم وجود کلمه «در» در عناوینی که سعدی در «دیباچه» به ابواب گلستان می‌دهد بسیار ضروری‌ست. این مهم را برخی از مترجمین گلستان به زبانهای دیگر رعایت نکرده‌اند. مثلاً در ترجمه فرانسه گلستان که Ch. Defrémery در سال ۱۸۵۸ میلادی به چاپ رساند، در عناوین سه باب اول و دوم و سوم، مترجم کلمه "sur" را آورده ولی از تکرار آن در بابهای چهارم تا هشتم خودداری کرده است، در حالی که کلمه «در» به استناد متن انتقادی دکتر یوسفی در کلیه نسخه‌های خطی بوده است. برای ترجمه فوق‌الذکر رجوع کنید به صفحه ۲۲ مقدمه مترجم در منبع زیر:

*Gulistan ou Le parterre de Roses, par Sadi, Traduit du persan sur les Meilleurs textes par Ch. Defrémery. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et C<sup>ie</sup>, 1858.*

۶۰ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۹۱. خواننده گلستان البته متوجه ترکیب صناعی روایت گلستان نخواهد شد اگر همچنان به دنبال رد پای «واقعیت» در گلستان بگردد، همچنان که استاد آربری در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی‌شان از دو باب اول گلستان به شرح زیر:

*Kings and Beggars: The First two Chapters of Sa'di's Gulistan. Translated into English with Introduction and Notes by A.J. Arberry. London: Luzac & Co., 1945.*

۶۱ - نمونه طراز اولی را که در این مورد اکنون در تاریخنگاری در نظر دارم کتاب هایدن وایت است تحت عنوان

*Metahistory* که مشخصات آن را در یادداشت شماره ۷ آورده‌ام.

۶۲ - و این البته جای تأسف است زیرا که اسباب نظری توجه به مقولات روایت در فصول مربوط به خطابت (ریطوریکا) و شاعری (بوطیقا) متون قدیمه ما در منطق، آن چنان که شواهدی را که از اساس الاقتباس طوسی آوردم مؤید آن است، فراهم بوده است.

۶۳ - ر.ک. به فصل چهارم *L'écriture et la différence*

و فصل سوم *De la grammatologie*

۶۴ - قصد من از «کلیت غیر قابل نقصان روایت» تعمیم نظریه هایدگر در مورد شیئیت شیء است به مقوله روایت روایت. ر.ک.

Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962.

در قسمت اول این کتاب هایدگر بحثی مقدماتی دارد پیرامون طرق مختلفی که در طول تاریخ «شیء» مورد توجه فلسفی بوده است. در قسمت دوم، هایدگر نظریات خود را در خلال بحثی تأویلی از «نقد خرد ناب» کانت مطرح می‌کند. آخرین چاپ متن انتقادی این رساله در جلد شماره ۴۱ مجموعه آثار هایدگر که مشخصات آن در یادداشت شماره ۳۱ آمده منتشر شده است.

۶۵ - در این مورد در یادداشت شماره ۵ توضیح کافی داده‌ام.

۶۶ - ر.ک. به یادداشت شماره ۵.

۶۷ - مفهوم «کارناوال» را اولین بار میخائیل باختین در دو کتاب زیر به تفصیل مورد توجه قرار داد:

Michail Bakhtin, *Rabelais and His world*. Bloomington: Indiana University Press, (1965)1984.

Michail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

۶۸ - ر.ک. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p.9.

به شرحی که در یادداشت شماره ۳۱ آمده است.

۶۹ - گلستان سعدی، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۴۹. به دلیل همین خاصیت روایی گلستان است که مسأله ترجمه گلستان به زبانهای دیگر همیشه مقوله‌ای بیشتر نظری‌ست تا فنی. با این حال ترجمه گلستان به زبانهای دیگر تاریخی طولانی دارد. اولین ترجمه آلمانی آن را Olearius نامی در قرن هفدهم به آلمانی انجام داد. ترجمه لاتین آن نیز در سال ۱۶۵۱ در آمستردام توسط Gentius انجام گرفت. ترجمه‌های بسیار دیگری بعد از آن صورت پذیرفته است. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به مقدمه انگلیسی چاپ Francis Johnson از گلستان که در سال ۱۸۶۳ به شرح زیر منتشر شده است:

*The Gulistan (Rose-Garden) of Shaikh Sa'di of Shiraz. A New Edition, with vocabulary, by Francis Johnson. Hartford: Stephen Austin, 1863.*

از نکات جالب توجه این مقدمه آن است که منابعی را ذکر می‌کند که بر اساس آنها سعدی را اروپاییان مسیحی در خلال جنگهای صلیبی به اسیری می‌برند!

۷۰ - ر.ک. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p.11.

۷۱ - به قول بل سلان در نامه‌ای خطاب به هانس بندر: «من فرق بین یک مُشت گره کرده و یک شعر را

نمی‌فهمم».

"Je ne vois pas de différence entre une poignée de main et un poème"

نقل از مقاله امانوئل لویناس دربارهٔ پل سلان در کتاب زیر:

Emanuel Levinas, *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

۷۲ - مهمترین بحث هایدگر در مورد «بودن - در - جهان» (In-der-Welt-sein) در قسمتهای زیر از «بودن و

زمان» است. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 13, 14, 52-62, et. passim.

۷۳ - این تصور (باطل) انطباق با واقع را هانس بلومبرگ ناشی از عدم توانایی جسمی - روحی انسان در مقابله با «مطلقیت واقعیت» (Absolutismus der Wirklichkeit) آن چنان که هست تلقی می‌کند. این نظریه را سپس بلومبرگ پایهٔ نظریهٔ کاملتری پیرامون منشأ اسطوره‌ها می‌کند. منظور بلومبرگ از «مطلقیت واقعیت» به عبارت خود او چنین است:

"Er [Absolutismus der Wirklichkeit] bedeutet, das der Mensch die Bedingungen Seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in Seiner Hand glaubte. Er mag sich früher oder später diesen Sachverhalt der Übermächtigkeit des jeweils Anderen durch die Annahme von Übermächten gedeutet haben."

(ر.ک.)

Hans Blumenburg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1979, p.9.

یعنی انسان در واقع در شرف این تشخیص بوده است که شرایط موجودیتش تحت حیطة اختیار خودش نیست و حتی از این هم مهمتر به این نتیجه رسیده بود که وی به‌طور کلی فاقد توانایی تدبیر و احاطه بر شرایط است. کم و بیش حوالی همین موقع بوده است که وی این شرایط قدرت برتر آنچه را خارج از شخص خود اوست بدین گونه تعبیر کرده است که قدرتهای خارق‌العاده‌ای وجود دارند [که وی و جهان پیرامون او را تحت تدبیر و احاطه دارند]. این نظریه بلومبرگ که طی آن به نوعی تحلیل بیولوژیک - اجتماعی از منشأ رشد اسطوره‌ها (اعم از مذاهب و یا اسطوره‌های دیگر که فاقد آنچه هایدگر «هستی‌شناسی کلامی» "Onto-theology" می‌نامد هستند) می‌پردازد در واقع در جواب نظریه پرداز دیگر اسطوره‌ارنست کاسیرر ارائه شده است که بر اساس آن انسان به‌طور ذاتی حیوانی اسطوره‌ساز است. برای نظریات کاسیرر ر.ک. به

Ernst Cassirer, *The philosophy of Symbolic Forms*. 3 vols. New Haven and London: Yale University Press, 1955.

Ernst Cassirer, *The Myth of the State*. New Haven and London: Yale University Press, 1946.

جلد دوم کتاب «فلسفه صور نمادی» و تمام کتاب «اسطورهٔ دولت» مهمترین آثار کاسیرر درباره اسطوره است.

۷۴ - ر.ک. به

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Erster Teil, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel, "Die exposition der Aufgabe einer Vorbereitenden Analyse des Daseins," pp. 41-52.

۷۵ - ر.ک. به کتاب المشاعر، ص ۶. البته هنگامی که ملاصدرا به صراحت می‌گوید «انیه الوجود اجلی الاشياء

حضوراً و کشفاً و ماهیة اخفاها تصوراً و اکتناً» «صرف کلمهٔ «وجود» به عنوان یکی شیء مؤید این نظر است که صدرا المتألمین تصویری کاملاً عینی - وجودی از وجود می‌توانستی داشت که بر اساس آن «وجود» را در حیز وجودی آن ببیند. در این صورت قراءت هانری کربن از «انیهٔ وجود» به عنوان "La réalité positive" (ترجمهٔ فرانسهٔ کربن از کتاب المشاعر ص ۱۰۰) را باید مورد شک قرار داد. البته خود کربن متوجه این مسأله بوده است و در شرحی که در یادداشت شماره ۱۱ بر انتخاب این عبارت نوشته یادآور می‌شود که:

Le terme arabe *annīya* a posé plus d'un problème aux chercheurs en philosophie islamique.

بعد هم به استناد این عبارت شیخ احمد احسایی که «الانیه للشیء حقیقه بلحاظ کونه ثابتاً حاقاً» لفظ «ثابتاً» را اختیار کرده و اصطلاح "La réalité positive" را برای «انیت» برگزیده است. (در ترجمه انگلیسی المشاعر نیز دکتر پرویز مروج «انیه الوجود» را با عبارت "The realization [lit. inner-reality] of existence" معادل می‌داند. ر.ک. به کتاب المشاعر تصنیف صدرالدین محمد شیرازی (ملا صدرا) به کوشش انجمن تحقیقات در فلسفه و علوم اسلامی (نیویورک - امریکا) و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (تهران - ایران)، مترجم دکتر پرویز مروج، نیویورک، ۱۹۹۲، ص ۶). اما با توجه به این که ابن‌سینا در دانشنامه علائی می‌گوید «و هستی... را انیت خوانند به نازی، و ماهیت دیگر است و انیت دیگر» (ر.ک. «الهیات» دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳: ص ۳۹) و نیز افضل‌الدین کاشانی در «عرض‌نامه»، عرض چهارم را «عرض داندگان و بیان ماهیت و انیت داننده» می‌نامد، و هم در همین رساله جای دیگر می‌گوید «و شناخت گوهر بسیط بی احوال و اعراض گوهر بسیط بی احوال و اعراض پس از شناختن و ماهیت و انیت. که آن چیز است و وجود» و در بسیار جایهای دیگر همین رساله عبارت «ماهیت و انیت» را به تکرار آورده است (ر.ک. به مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، به تصحیح مجتبی مینوی ویحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۱، ص ۱۵۳، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۶ و ۲۲۷) به وضوح می‌توان دید که فلاسفه مشاء «انیت» را معادل «وجود عینی» یا وجود غیر قابل انکار یا وجود محض که بیواسطه و امکان انکار در مقابل ناظر موجود است به کار می‌برده‌اند. بنابراین عبارت احمد احسایی مورد استناد کرین را نیز باید با تکیه بر کلمه «کونه» خواند، یعنی در عبارت الانیه للشیء حقیقه بلحاظ کونه ثابتاً حاقاً، «ثابتاً حاقاً» صفات «کون» اند و در واقع شیخ احمد احسایی انیت را با موجودیت «کونه» برابر آورده که در این صورت بهترین ترجمه برای «انیه الوجود» «وجود وجود» است نه «واقعیت مثبت وجود» آن چنان که کرین آورده، و یا «تحقق واقعیت درونی» وجود» آن چنان که مروج پیشنهاد کرده، و آن‌گاه «انیه الوجود» ملاصدرا را می‌توان معادل آنچه هایدگر "Sosein" («بودن - آن چنان که - آن - هست») و یا آنچه را او "An-sich-sein" («بودن - در - خود») و یا آنچه را او "Selbstsein" («بودن - در خود») می‌نامد دانست. برای بحث هایدگر پیرامون "Sosein" رجوع کنید به صفحات ۵ و ۷ و ۱۴ و ۴۲ کتاب "Sein und Zeit"؛ برای بحث او درباره "An-sich-sein" ر.ک. به صفحه ۹۰؛ و برای بحث "Selbstsein" رجوع کنید به صفحات ۴۱ و ۱۱۳-۱۳۰.

۷۶ - اگر قراءت پیشنهادی در یادداشت شماره ۷۵ از عبارت «انیه الوجود» ملاصدرا واجد محلی از اعتبار باشد (که در آن صورت باید کل قراءت کرین را از هستی‌شناسی ملاصدرا مورد تجدید نظر قرار داد)، برای صرف «موجودیت موجود» جای وسیعی در هستی‌شناسی ملاصدرا باز می‌شود. به‌خصوص این عبارت ملاصدرا حائز کمال اهمیت است که: «فلیس لكل حقیقه وجودیه الا نحو واحد من الحصول. فلیس للوجود وجود ذهنی، مالیس له وجود ذهنی، فلیس بکلی ولا جزئی ولا عام ولا خاص» (المشاعر، ص ۷). (معلوم نیست به چه مجوزی کرین در مقابل عبارت صریح «وجود ذهنی». یک بار عبارت "existence mentale ou logique" را می‌آورد و بار دیگر در مقام توضیح می‌گوید: "C'est-à-dire le mode d'être d'un concept logique"

از این نوع تصرفات بی‌دلیل در «ترجمه»‌های کرین بسیار است. به هر حال اگر به اصل عبارت ملاصدرا برگردیم به وضوح می‌بینیم که وی قائل به عدم وجود ذهنی برای وجود است. وی این مهم را جهت عدم تنزیل وجود به ثبوتیهای نظیر کتی و جزئی و یا عام و خاص انجام می‌دهد. این نظر ملاصدرا و بازتابهای فلسفی پیش‌بینی شده و پیش‌بینی نشده آن متبلور انقلابی اساسی در هستی - شناسی «فلسفه اسلامی» است و آن را بالقوه از حیطة بسیار محدود هستی - شناسی مشائی که نهایتاً باید به وجود «واجب الوجود» بینجامد رهایی می‌بخشد. بی‌جهت نیست که



به قول استاد سید جلال‌الدین آشتیانی «متکلمان در همه موجودات ماهیت را اصیل دانسته و وجود را به تعقل ذهنی و عقلی از ماهیات منتزع می‌دانند و می‌گویند عقل به تعقل شدید در وعای ذهن مفهوم وجود را از ماهیات انتزاع می‌نماید و از برای وجود فردی جز خصایص ذهنیه مضافه به ماهیات وجود ندارد. و اضافه وجود به ماهیت امری ذهنی صرف است» (شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۱۱). حال آن‌که اصالت وجود ملاصدرايي قائل به این امر است که «لیس للوجود وجود ذهنی». تفکیک موجودیت وجود از تصورات ذهنی آن و استقرار موجودیتش در جهان خارج امری اساسی در هستی‌شناسی ملاصدراست که بازتابهای نظری آن در استنباط «روایت» روایت‌حاضر کمال اهمیت و نیز محتاج فرصت تأملی دیگری است.

## تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه ابوحامد محمد غزالی

### مدخل

دو مشخصه نمایان، آثار ابوحامد محمد غزالی را از منظر ساختار محتوایی آنها متمایز می‌سازد. اگرچه نوشته‌های صحیح‌النسب او فاقد علم الاصطلاح فلسفی خالص است، اما زبان او به‌ویژه در آثار تصوفی‌اش با نمادگرایی نوریه نوافلاطونی آمیخته است. این ویژگی، آثار غزالی را از غالب آثار متعلق به ادب صوفیه پیش از او متفاوت می‌سازد. چنین ادعایی لزوماً به این معنی نیست که منابع عرفانی مقدم بر او در این زمینه خاص بر او موثر نیفتاده‌اند. دست یازیدن به پژوهشی منقدانه به خوبی مؤید این معنی تواند بود که غزالی اصولی از تفکر نوافلاطونی را بسط داده است که در فلاسفه مقدم بر او تا حدودی در منابع شیعه اسمعیلی و احتمالاً اخوان الصفا به کاربرده شده بودند.

به باور من دستیابی به جوهر معنوی تفکر غزالی بدون دریافت دستمایه‌های نوافلاطونی آن ناممکن است. علاوه بر شمول درونی تفکر او از این دستمایه‌ها، کارگیری او از نمادهای نوریه در بیان و توصیف بسیاری از موارد آموزه کلی او به نحو روشنی زبان او را در مباحثی چون علم و معرفت‌شناسی و سلوک، زبانی، نوافلاطونی ساخته است. پل پیوندی که او بین تجربه عاطفی دینی و تفکر عقلی - فلسفی استوار کرد به نحو نمایی با تلاش پیوند دهنده‌ای که فیلسوفانی چون ابن‌سینا و دیگران مبذول داشتند متفاوت بود. غزالی تنها با توسل به زبانی نوافلاطونی توانست بر سختگیریهای متعصبانه دینی و اصول

جازم و غیر قابل انعطاف فلسفی فائق آید. غزالی در تصوف وسیله‌ای را یافت تا با توسل به آن اصولی از نوافلاطون‌گرایی را که با تعالیم رسمی دینی ناهماهنگ می‌نمود موجه سازد و در پی متحقق ساختن این مقصود این اصول را در جامه آیات قرآنی، احادیث و رموز لفظی پوشانید و به این ترتیب نظامی را پی ریخت که با آنچه که در آراء صوفیان متقدم یافت می‌شد متفاوت بود. اگر از منابع غیر مستقیم نوافلاطونی که بر غزالی موثر افتاده‌اند درگذریم، ارتباط مستقیم او با آراء یحیی نحوی اسکندرانی و انتقال بسیاری از آراء او به غزالی تأثر او از احکام و زبان نوافلاطونی‌ست. تأثر غزالی از شرح یحیی نحوی بر ارسطو و خاصه دلایل ردیه او بر مقوله «قدم عالم» از موارد صریح این تأثر است.

ابوحامد بن محمد بن طاوس احمد الطوسی الشافعی مشهور به غزالی، فقیه، فیلسوف، عارف، متکلم و صوفی بزرگ ایران در قرون پنجم و ششم هجری (۴۵۰-۵۰۵) بالاستحقاق یکی از نامداران بزرگ اندیشه در تاریخ بشری‌ست. اهمیت وی از منظر بحثی که ما در آنیم بیشتر از این وجه است که او به تحقیق یکی از نمایندگان مسلم مکتب نوافلاطونی در تفکر فلسفی و عرفانی به‌شمار می‌آید. تسجیل تمامی این ادعا به برآوردی کلی از جهان‌شناسی او و خاصه به مروری بر پاره‌ای موارد از نمادگرایی نوریه او نیازمند و متوقف است. اما پیشتر درنگی کوتاه بر سر فلوطین پایه‌گذار مکتب نوافلاطونی و جهان‌بینی او ضروری‌ست.

#### ساختار تکوین شناختی فلوطین

مؤسس نحله نوافلاطونی، آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) استاد فلوطین (Plotinus) بود.<sup>۱</sup> وی در اندیشه تدارک فلسفه‌ای بود که از تلفیق آراء افلاطون و ارسطو فراهم آمده باشد. او اگرچه در حقیقت پایه‌گذار مکتبی با چنین خصیصه بود اما سازمان‌دهنده واقعی چنین نحله‌ای فلوطین به‌شمار می‌آید. فلوطین اصلاً مصری بود که به زبان یونانی تکلم می‌کرد و در فرهنگ یونانی پرورش یافته بود.<sup>۲</sup> جهان‌شناسی فلوطین علی‌الاصول متوجه بیان کاملی از واقعیت بود به طوری که برای هدایت یک زندگانی روحانی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در چنین جهان‌شناسی‌ای که با مجموعه‌ای از نمادها و استعارات آمیخته است واقعیت، امر «واحد»ی تلقی می‌شد با سلسله مراتب منظم مشتمل بر «دو حرکت» یکی نزولی و دیگری صعودی. حرکت نخستین خلاقیتی‌ست ذاتی که از پرتو آن مرتبه فوقانی مرتبه تحتانی را ایجاد می‌کند و حرکت ثانی رجعتی‌ست که از ناحیه آن نفس به اصل الهی خود جذب و متصل می‌شود. اولی حرکتی‌ست از «وحدت» به «کثرت» و دومی حرکتی‌ست معکوس یعنی از «کثرت» به

«وحدت»<sup>۲</sup>. نمادگرایی نوریه افلاطون به نحو صریحی در توصیفات جهان‌شناختی و سیر تحولی عالم خلق فلوطین متجلی‌ست. در رأس سلسله مراتبی که نظام فلسفی فلوطین را تشکیل می‌دهد «اصل» نخستینی وجود دارد که متعالی‌ست و فلوطین آن را «احد» می‌خواند. فلوطین را در توصیف این «اصل» متعالی باید از اصحاب «توقیف» خواند، زیرا که بنا به رای او «احد» و رای هر فکر و هر وجودی‌ست. توصیف‌ناپذیر و غیر قابل درک است. درباره‌اش سخنی نیست (ناگفتنی‌ست). و درباره‌اش دانشی نیست (نادانستنی‌ست). آنچه که درباره «احد» می‌توان گفت این که «هست». آن که گفته می‌شود فراسوی جواهر است.<sup>۳</sup> نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان درباره «احد» حمل کرد. او «برتر از همه امور است»<sup>۴</sup>. همه چیزها در علم او هست «بدین ترتیب «واحد» نمی‌تواند شیء موجودی باشد بلکه بر تمام موجودات مقدم است»<sup>۵</sup>. فلوطین بر مبنای این نظر که خدا اصل نهایی‌ست به حل معضل «کثرت» همت گماشت و نخست از این پیش‌فرض آغاز کرد که خدا نمی‌تواند خود را به اشیاء متناهی محدود کند، چنان که گویی آنها جزء او هستند، و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند زیرا که آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا خطاست. بنابراین فلوطین به استعاره «فیض» و «صدور» متوسل شد. اگرچه کل عالم وجود اساساً ناظر بر دو حرکت ایجادی‌ست که صعود و نزول مشخص آن است اما روند فعلی آفرینش بر بنیاد تثلیثی مشخص استوار است که تمامی بدنه جهان‌شناسی فلوطین بر آن مبتنی‌ست. در این ساختار به ترتیبی که تنها در ذهن ما وجه ترتب به‌خود می‌گیرد، «احد» «عقل کلی» و «نفس کلی» قرار دارد. صادر اول از «احد» فکر یا «عقل» است که شهود یا درک بیواسطه است، دارای یک متعلق دوجنبه‌ای، (الف:) واحد. (ب:) خودش. در عقل (یا نوس nous) مثل (صورت کلیه) وجود دارند. نه تنها مثل طبقات بلکه همچنین مثل افراد، هر چند تمامی کثرت مثل به‌طور تقسیم‌ناپذیر در نوس یا عقل کلی منظوم‌ست. این که نوس خود جهان عقلانی‌ست نکته‌ای‌ست که فلوطین بر آن اصرار می‌ورزید. بنابراین در نوس است که تعدد و کثرت ابتدا ظاهر می‌شود. زیرا که «واحد» فوق هر کثرتی‌ست، زیرا یک نوس است که هم «عاقل» است و هم «معقول». نوس، سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارک آن حالت اکتسابی نیست بلکه دارایی‌ای ابدی و ازلی‌ست. از نوس که زیبایی‌ست «نفس» صادر می‌شود که «مطابق» است با نفس عالم غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، لیکن حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است. فلوطین در این سلسله مراتب تکوین، دو «نفس» وضع کرد، یکی عالی و

یکی دانی. اولی به نوس نزدیکتر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد. دومی مولود نفس اولیه، نفس واقعی عالم پدیدارهاست. نفس کلی که اصل سوم تکوین‌شناسی فلوطین است، اصل حرکت و حیات است و جان جهان است. نفوس فردی انسانی از «نفس عالم» ناشی و صادر می‌شوند و مانند نفس کلی عالم باز به دو عنصر عالیتر و یک عنصر فروتر منقسم‌اند. زیر قلمرو نفس قلمرو عالم مادی است.<sup>۷</sup> تمامی صوری که جهان عین و ذهن از آنها فراهم آمده است در مقام مقایسه با خیر مطلق و ذات «احد» اشباحی‌اند که درجه کمال آنها پایتتر است و خود از پرتو «نور» احد منور شده‌اند و از برکت حسن و جمال او «فیض» گرفته‌اند. «عقل کلی» و «نفس کلی» هر دو در نتیجه یک «انشاء» ذاتی و ضروری پدید آمده‌اند. نسبت میان احد و اقنوم‌های دیگر را فلوطین به نسبت میان «خورشید» و «نور» آن تشبیه می‌کند. آنچه که در عالم شهادت و محسوسات است، در حقیقت «سایه»‌های آن معانی و حقایقی است که در عقل کلی وجود دارد. چون خدا «واحد» است، بدون کثرت یا تقسیمی در او، هیچ ثنویت جوهر و عرضی نمی‌تواند وجود داشته باشد. همه آنچه ما می‌توانیم بگوئیم این است که «احد» هست، هر چند خدا در واقع فوق «وجود»، واحد، تقسیم ناپذیر، لایتغیر، سرمدی، بی‌گذشته و آینده، یک عین «خود دائم» و مستمر است. بنابراین هرچه که در عالم کثرات وجود دارد صادر از عقل کلی است که خود شهود یا درک بیواسطه است. لذا در نوس یا عقل کلی است که تعدد و کثرت ظاهر می‌شود. با این همه خدا همه‌جا حاضر است. او بیرون از هیچ کس نیست بلکه نسبت به همه حاضر است بدون آن که او «خود» در آنها وجود داشته باشد.<sup>۸</sup>

یکی از موارد بارز نمادگرایی نوریه در تکوین‌شناسی فلوطین استفاده او از استعارات پیرامون افروز یا نور ظاهر [پرسیلامپسین] و اندرون افروز یا نور باطن [الامپسین] و تشبیه احد به خورشید است که منور می‌کند و خود کاهش نمی‌یابد. وی در «نه‌گانه‌ها» در بیست موضع استعاره «نور» را با تعابیر متفاوتی به کار می‌گیرد و از جمله بر طبق تصور خاص خود از فراگرد «صدر» که آن را همچون تشعشع نور می‌داند، نور را به این گونه تصویر می‌کند که از مرکز صادر می‌شود و پس از خروج به تدریج تارتر و تاریکتر می‌گردد. او همین تعبیر را حتی در مورد جهان ماده نیز به کار می‌گیرد. به باور او ماده در نهایت از واحد صادر می‌گردد اما خود و در پایتترین حد خود نازل‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد. با این همه تا آن‌جا که از «نور» صورت منور است و در ترکیب اشیاء مادی دخالت دارد نمی‌توان گفت که تاریکی کامل است.

بنابراین ماده تا اندازه‌ای به سبب صورت‌پذیری اش منور است. فلوطین هنگامی که دربارهٔ خدا می‌اندیشد این فکر را القا می‌کند که در این هنگام فاعل فکر از متعلق فکر جداست، اما در اتحاد خلسه‌آمیز چنین جدایی وجود ندارد. در آن‌جا انسان هم خدا وهم خود را چنان که در ملکوت می‌توان دید می‌بیند، خود را درخشان و سرشار از «نور» عقلانی می‌بیند یا بهتر بگوییم با این «نور» در خلوص آن «یگانه» می‌شود.

نظریهٔ سلوک روحانی فلوطین نقطهٔ اهرمی و مرکزی نفوذی‌ست که بر تصوف اسلامی به‌طور اعم و بر غزالی به‌خصوص اعمال شده است. پیشتر گفتیم که به‌باور فلوطین که افلاطون نیز آن را به کار برده است، وجود منیر و وجود مستنیر هر دو یک وجودند. بنا بر این تشبیه می‌توان نوس یا عقل کلی را نوری دانست که ذات احد در پرتو آن خویشتن را می‌بیند. برای ما میسر است بر نفس الهی که به سبب خودسری آن را فراموش کرده‌ایم معرفت حاصل کنیم. برای حصول معرفت به نفس الهی باید در نفس خویشتن هنگامی که پیش از هر زمانی به خدا شبیه است سیر کنیم، باید جسم را و آن پاره از روح را که با جسم درآمیخته است و «امیال شهوانی» و این قبیل بیهودگیها را رها کنیم. آنچه پس از اینها بر جای می‌ماند تصویری‌ست از «عقل الهی». «آنان که به شوق و جذبهٔ الهی مسخر و ملهم‌اند لاقبل به این امر آگاهند که وجودی عظیم در درون خود دارند، هر چند نمی‌دانند که آن وجود چیست. هنگامی که روح خود را پاک و صافی سازیم به جانب باری تعالی روی می‌آوریم و بر نفس الهی که در درون ماست معرفت حاصل می‌کنیم. هنگامی که روح ناگهان «منور» می‌گردد، می‌دانیم که وصال دست داده است. این «نور» تجلی وجود باری تعالی‌ست. ما حضور او را باور می‌کنیم. «نور» دلیل حضور اوست. پس روح تا هنگامی که کسب نور نکرده باشد به دیدار جمال الهی نائل نگشته و هنگامی که «منور» گشت به وصال مطلوب خود رسیده است و مطلوب حقیقی روح کسب «نور» و دیدار جمال حق است که منور به نور خویشتن است و نور اوست که سبب «دیدار» می‌شود. زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند، چنان که نور خورشید که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد.»

#### تکوین‌شناسی غزالی

زمانی که غزالی از ذات خداوند سخن می‌گوید گویی فلوطینی‌ست که به عربی نوشته است. خدای غزالی نیز «یگانه» ای‌ست که

ذات او را جز به حسن استماع و با حضور دل ادراک نتوان کرد... از شریک و نظیر و همتا و ناهمتا منزّه و قدم و ازلیت او از بدایت و اولیت

میراست و استمرار وجود و ابدیت او از نهایت و آخریت معری، قیوم بی انقطاع و دایم بی انصرام است او جسم صورت کرده و جوهر در حد آمده و اندازه گرفته نیست و به هیچ وجهی از وجوه اجسام را نماند. به گذشتن مدت‌ها و انقراض مهلت‌ها سپری نشود، بل اول و آخر و ظاهر و باطن است. هیچ موجودی بدو نماند. به کمیت و مقدار محدود نشود و جهات و اقطار به وی محیط نگردد. او فوق عرش است و فوق همه چیز تا حد ثری... مع ذلک به هر موجودی نزدیک است و بر همه چیزها گواه است. چه نزدیکی او نزدیکی اجسام را نماند، چنان که ذات او ذات اجسام را نماند و او در چیزی حلول نکند و چیزی در او حلول نکند و متعالی‌ست از آنچه مکانی وی را در برگیرد، چنان که متقدس است از آنچه در زمانی محدود باشد و مقدس است از تغییر و انتقال. او خداوند ملک و ملکوت و عزت و جبروت است.»<sup>۱</sup>

انتقال از توصیف ذات به بیان «صفات» لزوماً اشتغالی بود که غزالی نیز چون هر فیلسوف و متکلم الهی دیگری نمی‌توانست از آن پرهیز کند. مبادرت به این امر غزالی را بار دیگر به‌نحوروشنی با سنت فلسفی مسیحیت نوافلاطونی و قول تثلیث صفاتی آن و در نهایت با نحلّه متأخر مکتب نوافلاطونی پیوند داد. مقولّه یگانگی ذات و صفات از دیرگاه و به‌ویژه از طریق آثار ایریانوس (Irenaeus) به حوزه‌های فلسفی - کلامی مسیحیت راه یافته بود. قول حاکم بر این حوزه‌ها خلاف باوری که به‌جدایی «احد» و «لوگوس» (logos) در روند تکوین باورداشت و به دومی ایجاد جسمانی نسبت می‌داد بر این مختار بود که «عقل» یا «علم» تجلی و درخشش «نور» ابدی‌ست و بنابراین آن خود در ذات خداوند قدیم است.»<sup>۱</sup>

از نیمه اول قرن دوم هجری در جهان اسلام نیز این اعتقاد به‌وجود آمد که بعضی از الفاظی که برای بیان صفات خدا در قران آمده نماینده وجودهایی غیر جسمانی‌ست که از ازل در خدا وجود داشته است. ولی همان‌طور که ولفسون (Wolfson) نیز توضیح می‌دهد ظهور این اعتقاد در آن زمان تنها بر مبنای نفوذی خارجی می‌تواند توجیه شود. در ارتباط با موضوع ما هر دو بحث، یعنی قدیم بودن صفات جلال به‌ویژه سه‌تای آنها در الهیات غزالی اعم از این که مستقیم یا غیر مستقیم از طریق محافل یا منابع مسیحی صورت پذیرفته باشد مآلاً اساسی نوافلاطونی دارد. درست است که غزالی به‌ویژه در احیاء العلوم ده صفت از صفات خداوند را شماره می‌کند و از این اشاره نیز در نمی‌گذرد

که «همه آنها» قدیم‌اند ولی تأملی نه چندان باریک عیان می‌کند که هفت صفت از آن میان به‌نحوی به صفات دیگر قابل‌تحویل‌اند، و تنها بر سه صفت یعنی قدرت و علم و کلام به‌مثابه صفاتی قدیم و ازلاً موجود در ذات خداوند تصریح می‌شود. به این معنی علم او قدیم است و همیشه عالم بوده است به ذات و صفات خود و بدانچه احداث خواست کرد از مخلوقات و چون مخلوقات حادث شد علمی بدان مخلوقات در ذات او حادث نگشت بل به علمی ازلی آن مخلوقات وی را منکشف شد... ارادت او قدیم است و آن در قدیم متعلق بوده است به احداث حادثات... او متکلم است به کلام و آن صفتیست قایم به ذات او... کلام او که به نفس قایم است قدیم است.<sup>۱۱</sup>

تصریح غزالی بر صفات ذاتیه سه‌گانه در کیمیای سعادت روشنتر است. در آن‌جا وی مشخصاً به تبعیت از پروکلوس تنها از سه صفت ذاتی یعنی قدرت و علم و اراده نام می‌برد و توضیحی که از سمع و بصر به‌عمل می‌آورد در حقیقت توضیح تفصیلی از خصوصیات علم است.<sup>۱۲</sup>

با چنین رویکردی به بحث از خداوند، غزالی به پی‌ریزی ساختار جهان‌شناسی خویش آغاز می‌کند. وی در این کار گستره وسیعی از مسائل اساسی نظیر انسان، عقل، روح، نفس، تن، قرآن و تفسیر آن، فقه‌الدین، فقه‌الدنیا، امر، وحی، دنیا و آخرت را موضوع بحث قرار می‌دهد. به‌طور کلی جهان‌شناسی غزالی واجد ساختاری دومرتبه‌ای است. مقام نازل این ساختار عالم ملک و شهاده است که او غالباً آن را عالم خلق یا عالم حس عنوان می‌دهد. قصد غزالی از این عالم عموماً جهان مادیست که مشعر درک آن حواس است و عرصه کون و فساد تلقی می‌گردد و به همین اعتبار واجد وجود واقعی نیست. مقام مقابل این عالم، عالم ملکوت یا «عالم الغیب» یا «عالم امر» است که حاوی جهان ابدیست. چنین عالمی مشمول تغییر نیست و همان است که واجد وجود حقیقیست. عرصه بینابینی نیز در این ساختار وجود دارد که عالم جبروت است که غزالی گذرا به آن اشاره می‌کند و توجهی جدی به آن به عمل نمی‌آورد.<sup>۱۳</sup> هر دو جهان ملک و ملکوت به‌نحو صریحی با جهان سایه‌ها و مثل افلاطونی پیوند دارند، طرفه آن که تفکر افلاطونی مربوط به رابطه بین دو عالم عیناً در غزالی منعکس است. تعبیری که غزالی در مشکاة الاثوار از رابطه عالم ملک با عالم ملکوت به عمل می‌آورد به‌وجه مشخصی یادآور جهان‌شناسی فلوطینی و البته افلاطونیست. در آن تعبیر علی‌الاصول دو عالم است: عالم امر و عالم خلق، عالم روحانی و عالم جسمانی، عالم حسی و عالم عقلی،



عالم علوی و عالم سفلی. رابطه این دو عالم که بسته به عرصه‌ای که از آن گفتگو می‌شود نامهای متفاوت می‌گیرد معمولاً به این نحو بیان می‌شود که هر دو عالم با یکدیگر از مطابقه‌ای برخوردارند و عالم سفلی در قیاس با عالم علوی نسخه‌ای از آن عالم است. تقدیر انسانی چنین است تا جهد کند و از عالم سفلی که حواس مشعر درک آن است برگردد و به مقام عالم علوی که جهان مثل است به قصد چشیدن طعم حقیقت واصل شود. تبییناتی که غزالی از عالم علوی به عمل می‌آورد حاوی تعبیری باطنی است و توضیح می‌دهد که بیان آن عالم و رابطه‌اش با جهان ما بخشی از علم باطنی یا مکاشفه است. نخستین وجه از تکوین‌شناسی غزالی در احیاء انجام پذیرفته است ولی من مطلوب‌تر می‌دانم که به این مقوله به تعبیری بپردازم که درمشکاة آمده است. زیرا در این تعبیر چه از نظر جزئیات و چه از لحاظ زمانی دقیقتر و متأخرتر است و آب و هوای نوافلاطونی در آن محسوستر و صریحتر می‌نماید. در این تعبیر که غزالی ضمن آن تنها با دو عالم اصلی سر و کار دارد تبیینات متعددی از رابطه بین این دو عالم به عمل آمده است. غزالی این ارتباط را با رابطه بین هر پدیده معینی از عالم سفلی با پدیده معینی از عالم علوی هنگامی که سیر از اولی به دومی به وجه «ترقی» است، یا رابطه‌های بین آنچه که «نزدیک» است به آن که «دور» است و هنگامی که سیر از نخستین به دومین به وجه «سفر» است مقایسه می‌کند. در این مقطع از ریخت‌شناسی تکوین است که غزالی نیز چون فلوطین نه تنها عالم را به «دو مرتبه» امر و خلق تقسیم می‌کند بلکه مدار تحرک وجودی عالم را نیز به دو حرکت «ترقی» و «سفر» یا دو حرکت اقبالی و ادباری متوقف می‌سازد.

اول چیزی که حق تعالی بیافرید عقل [نور] است. پس وی را فرمود پیش آید. پیش آمد و گفت بازپس شو. بازپس شد. پس فرمود که به عزت و جلال من که هیچ خلقی گرامی‌تر از تو نباشد.<sup>۱۵</sup>

عالم خلق عالم سایه‌هاست و چیزی جز انعکاس عالم امر یا ملکوت نیست. آدمی بدون آن که حیات سایه‌ای خویش را درک کند در سایه زندگی می‌کند و این حقیقتی است که پیامبر از طریق مجاز آن را توصیف کرده است، لذا آن که طالب معرفت حقیقی نسبت به حقیقت است باید وجوه تقریب بین مجاز و حقیقت را دریابد و این نه با مشعر عقل بلکه با مشعر دل تحقق پذیر است.<sup>۱۶</sup> مفهوم حقیقت و مجاز مفهومی کلیدی برای فهم بسیاری از افکار در آثار غزالی بخصوص در رویکرد او به قرآن است. به باور او مضامین قرآن از نوع مفاهیمی است که به عالم علوی یا عالم ملکوت متعلق است و از طریق مجاز و زبانی که به جهان زمینی متعلق است توسط پیامبر به انسان عرضه شده

است. زبان قرآن چون هر زبان تمثیلی دیگری، به آدمی بسته به قابلیت او مدد می‌کند تا معنای باطنی و واقعی آن را دریابد. به این تعبیر قرآن شبیه یک «رؤیا» است و تبیین و تأویل معنای حقیقی آن شبیه تأویلی است که درباره رؤیاها به عمل می‌آید. غزالی تلاش گسترده‌ای مبذول می‌دارد تا این نکته را تصریح کند که با وجود اهمیت درک باطن قرآن نباید معنای ظاهر آن را نادیده گرفت. زیرا که در حقیقت این دو وجه معنایی قرآن مکمل یکدیگرند و هر دو با هم عامل هدایت بر فهم جامع معنای قرآن کریم‌اند.

عقاید فوق که در موار متعددی در آثار غزالی و از جمله در مشکوٰۃ و احیاء بیان شده‌اند به‌نحو روشنی از آثار صوفیه و همچنین منابع فلسفی مقدم بر او متأثرند با این همه از رویکردی که با آن هر دو مرجع متفاوت است تمی نیستند. می‌دانیم که میراث فلسفی ارسطو به اهمیت معرفت‌شناختی رؤیا بی‌باور است و این مقابل با قولی است که ادب صوفیه بر آن است. غزالی به‌دفعات اهمیت رؤیا و خاصه قدر مکاشفه پیشابانه تجربه عرفانی را یادآور می‌شود و در این باب با منحصر ساختن ابزار معرفت به عقل ارسطویی به‌ستیز بر می‌خیزد. از این طریق است که او به «بیداری» در خواب از طریق رؤیا و اهمیت آن برای معرفت به حقیقت بهایی بسیار می‌بخشد. «مردم در این جهان در خواب‌اند و وقتی که مُردند بیدار و آگاه می‌گردند.»<sup>۱۷</sup> تمامی این تعبیر باوری افلاطونی و در وجه توضیح شده‌اش رویکردی نوافلاطونی است، باوری که با همان عبارات غزالی توسط اوروپیدس (Euripides) به‌نقل از سقراط در «گورجیاس» افلاطون نقل می‌شود. رابطه رمز و رؤیا و تشابه دو عالم کبیر و صغیر اساس تأویل غزالی را در مشکوٰۃ تشکیل می‌دهد که در آن وی به تأویل آیه نور از سوره نور پرداخته است. نظریه غزالی درباره طبیعت رمز همچنان که گفتم بر فرض وجود موازات تام میان عالم شهادت و عالم غیب است: عالم جسمانی و عالم روحانی. بنابراین فرض هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد رمز یا (مثال) چیزی است از عالم ملکوت، و عالم شهادت نردبانی است به سوی عالم غیب و اگر نه چنین بود معرفت ما به عالم علوی ناممکن و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار بود. خداوند تنها کسی است که او را هیچ مثالی نیست زیرا که شرط مماثلت و مطابقت به هیچ وجه درباره خداوند امکان پیدا نمی‌کند و هیچ چیزی با او مطابق و مماثل نیست. پس چون کار چنین است واجب است که الفاظ تمثیل وارده در قرآن را به‌مثابه کلیدهای اسرار غیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم.<sup>۱۸</sup> سخن غزالی راجع به این که الفاظ تمثیل وارده در قرآن را باید مفاتیح اسرار غیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم، همان‌طور که رمزهای رؤیا را تأویل می‌کنیم متضمن این نکته نیز هست که متن قرآن شباهتی به

متن رؤیا دارد و به همین اعتبار متضمن رویگردانی او از ادب فلسفی ارسطویی و تأثر از میراث افلاطونی نیز هست. تأکید غزالی بر رؤیا و زبان رمزی آن به مثابه کلیدی برای درک حقیقت دقیقاً با زبانی به سیاق افلاطون به نحو فاخری در منتقد به عمل آمده است:

نفس اندکی در جواب این اشکال متوقف گشت و آن را به عالم خواب تأیید نمود و گفت: آیا نمی بینی که تو در خواب به اموری اعتقاد پیدا می کنی و احوالی را خیال می نمایی و از برای آنها وجود و حقیقتی قائل می شوی و در آن حالت هیچ گونه شکی درباره آنها نمی نمایی. ولی وقتی که بیدار شدی، آگاه می گردی که از برای آن معتقدات و پندارهای تو اصلی نبوده و وجود واقعی نداشته اند. پس به چیزی می توانی ایمن باشی از این که تمامی آن چیزهایی که در بیداری به وسیله حس یا عقل به آن اعتقاد پیدا کرده ای فقط نسبت به عالم خواب تو حق باشد و ممکن است حالت دیگری برایت ایجاد شود که نسبت آن به بیداری تو مانند نسبت بیداریت به حالت خواب باشد و بیداری نسبت به آن حالت خوابی بوده باشد. و وقتی آن حال برایت پیدا شود یقین حاصل می کنی که کلیه آن اموری که به عقل خود تصور نموده ای پندارهایی بیش نبوده و نتیجه ای از آنها حاصل نخواهد شد و شاید آن حالت همان حالتی باشد که صوفیه آن را حالت خود می دانند. زیرا آنان می پندارند که وقتی که از خود بیخبر شدند و در کیفیات نفسانی فرو رفتند عوالم و احوالی را مشاهده می کنند که با عوالم عقلیه توافقی و تناسبی ندارد. یا شاید آن حالت، مرگ باشد چنان که رسول خدا (ص) فرموده که مردم خوابند و وقتی که مردند بیدار و آگاه می گردند. پس شاید زندگانی دنیا خوابی باشد نسبت به عالم آخرت و هنگامی که انسان مرد، اشیاء و حقایق برایش روشن و آشکار می شود برخلاف آنچه را که اکنون مشاهده می نماید و آن وقت است که به او گفته می شود که ای بشر تو از این جهان غافل بودی پس ما پرده از پیش چشم تو برداشتیم و امروز دیده های تو تیز گردیده است.<sup>۱۱</sup>

از موارد دیگر تکوین شناسی غزالی را بطنه بین کالبد جسمانی انسان و نفس است. او نیز چون بسیاری دیگر انسان را عالم صغیری می داند و معتقد است که آدمی از اجزایی فراهم آمده که از سه عالم ملکوت و ملک و جبروت اخذ شده است و یا به بیانی دیگر از سه جزوی فراهم آمده که هر یک از آنها با سه عالم فوق الذکر در موازنه است.

بدن انسان چون جهان جسمانی‌ست و به همین اعتبار موقت، و واجد سرشتی سایه‌ای و تبعی‌ست. دل او چون عالم ملکوت و در حقیقت برآمده از آن است و به همین سبب ابدی‌ست و امیال و عواطف بشری که در سینه و بین دل و تن قرار دارند، جهانی میانی است. لزومی به تکرار ندارد که این توصیف نیز عناصری آشکار از باور افلاطونی و نوافلاطونی در خود دارد. غزالی نیز چون فلوطین به‌طور کلی ساختار تکوین‌شناسی خویش را در دو مقام پی می‌ریزد. مقام نخست که به عالم ملکوت منحصر می‌شود خود عالمی دو «مرتب» است مرکب از عالم امر و عالم خلق. مقام دوم که عالم ملک یا خلق است خود به مثلی مبتنی‌ست که ملکوت و ملک و جبروت را شامل است.

برای غزالی نیز چون فلوطین جهان وحدانی تکوین پیش از ظهور کثرات چیزی جز «امر» که ناشناختنی‌ست و «خلق» که فعل مطلق صادر از محضر «امر» است نیست. در مرحلهٔ تشعب آفرینش به‌واسطهٔ ارادهٔ فعالهٔ الهی‌ست که لزوماً ساختار تکوین وجهه‌ای تثلیثی می‌گیرد، اگر چه در اجزاء سه‌گانهٔ آن نیز چون آنچه که در اجزاء ثلاثهٔ تکوین‌شناسی فلوطین است هر جزیی بسته به این که وجه قربش به احد و یگانه است یا به

هویت خود واجد دو مرتبهٔ وجودی‌ست. اگرچه «تورا که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند، یکی این کالبد ظاهر که آن را تن گویند و یکی معنی باطن که آن را نفس گویند و حال گویند و دل گویند»<sup>۲۰</sup> مع الوصف در توصیف همین ثنویت اولیه بدین گونه تأکید می‌شود که دو روح است یکی از جنس روح حیوانات و ما آن را روح حیوانی نام کنیم و یکی از جنس روح ملائکه و ما آن را روح انسانی نام کنیم.<sup>۲۱</sup>

چنین توصیف مکرر ثنوی در واقع بیان موازنه‌ای‌ست که بین وجه علیای تکوین با عالم ملکوت وجود دارد. طرفهٔ آن که زمانی که چهارچوب بندی جزیی و تفصیلی تکوین در عالم خلق پی نهاده می‌شود هر جزو از دو جزو آن مقام علوی را سه جزو است و ناشی از خصیصهٔ تکثری عالم کثرات است:

بدان که چون نظر کنی اندر تفصیل دنیا بدانی که دنیا عبارت است از سه چیز: یکی اعیان چیزها که بر روی زمین آفریده‌اند چون نبات و حیوان و معادن، و معادن چون مس و برنج و آهن، و چنان که اصل دنیا سه چیز است، طعام و لباس و مسکن، اصل صناعت که ضرورت آدمی‌ست نیز سه چیز است: برزگری و جولایی و بنایی و این‌همه را به آلات حاجت افتاد از

چوب و آهن و پوست. پس آهنگر و درودگر و خراز پیدا آمد. پس میان ایشان معاملتی پدید آمد که از آن خصوصتها برخاست که هر یکی به حق خویش یکی صناعت سیاست و سلطنت، دیگر صناعت قضا و حکومت دیگر فقه که بدان قانون وساطت میان خلق بدانند.<sup>۲۲</sup>

به همان معنی که عالم نفس برای فلوطین عرصه علیای هستی و وجود انسان نزدیکترین مخلوق در جریان فیض با «احد» است، برای غزالی نیز نفس که معنای حقه و حقیقیه «تویی» انسان است، مظهر ظهور و تجلی خداوند است. در این عرصه از هستی انسانی و توصیف آن است که غزالی به تعبیری آشکارا نوافلاطونی نزدیک می‌شود. در این باب او نیز در مقام تقریب ذهن به معنای نفس سخن از چگونگی مرگ به میان می‌آورد تا مگر تفاوت وجودی دو نوع روح یا نفسی را که در آدمی ست توضیح دهد.

اما مرگ آدمی بر وجه دیگر است. چه وی را این روح حیوانی هست و روح دیگر است که ما آن را روح انسانی گوئیم و دل نام کردیم و معرفت حق — عزوجل — در وی فرود آید: چنان که حق — عزوجل — قسمت نپذیرد و یکی ست، محل معرفت «یکی» هم یکی باشد و قسمت نپذیرد. پس فتیله و آتش چراغ و نور چراغ هر سه تقدیر کن، فتیله چون قالب دل و آتش چراغ مثل روح حیوانی و نور چراغ مثل روح انسانی ست. و چنان که نور چراغ لطیف‌تر از چراغ بود و گویی به وی اشارت نتوان کرد، روح انسانی لطیف است به اضافه با روح حیوانی و وی اشارت پذیر نیست و این مثال راست بود. چون از روی لطافت نظر کنی لکن از وجهی راست نیست: که نور چراغ تبع چراغ است و فرع وی و چون چراغ باطل شود وی باطل شود و روح انسانی تبع روح حیوانی نیست بلکه اصل وی است و به باطل شدن وی باطل نشود... پس بدان که حقیقت «تویی» تو... آن روح انسانی است... و آن از این عالم نیست بلکه از عالم علوی ست و از جواهر ملائکه است و آن که حق — عزوجل — گفت: انی خالق بشرأ من طین فاذا سوئته و نفخت فیه من روحی، اشارت به اختلاف این دو عالم روح است. پس شناختن نفس خود کلید معرفت حق است و کلید معرفت آخرت است.<sup>۲۳</sup>

چنین توضیحی نباید موهم این گمان شود که نفس در ریخت‌شناسی تکوین غزالی جانشین علی‌الاطلاق احد یگانه‌ای ست که به توصیف در نمی‌آید. اگرچه نفس از منظر وجودشناسی، مظهر و تجلی الهی ست، مع‌الوصف در این خصیصه که مخلوق است

نمی‌تواند با تمامیت وحدانی خداوند یکی گرفته شود. نفس عالمی میان عالم الهی و عالم مادیست و لذا نه صرفاً جاویدان و نه صرفاً مقید به زمان است بلکه از هر دوی اینها نصیبی برده است. در توضیح از این خصیصه است که غزالی بعینه آموزهای را در توصیف نفس تکرار می‌کند که چه از لحاظ مضمون و چه از لحاظ زبان، فلوطینیست و به نحو روشنی نخستین تجلیات «نمادگرایی نوریه» او در آن انعکاس می‌یابد:

نفس آینه‌ایست که با «نور» الهی روشن شده و صفات و حتی ذات خدا در آن منعکس است. آدمی از ذات خویش هستی ذات حق بشناسد و از صفات خودش صفات حق بشناسد.<sup>۲۴</sup>

نفس یک اصل روحانی و معنویست که خود دارای حیات است، به جسم و بدن حیات می‌بخشد و بدن انسان تابع نفس و جان است.<sup>۲۵</sup>

و جز این عامل معرفت حقیقی به خداوند است.

و این به تأثیر طاعتها بود در دل و این را در نیابد مگر کسی که احوال نفس خود را در اوقات مواظبت بر عبادت و تجرد به حضور دل مراقبت نماید... و تعلق اعمال به اعتناها و دلها... از جنس تعلق ملک به ملکوت است و به ملک عالم شهاده را می‌خواهیم... و به ملکوت عالم غیب را که به «نور» بصیرت دریافته شود و دل از عالم ملکوت است و اعضاء و عملهای آن از عالم ملک.<sup>۲۶</sup>

تقرب نفس به حق و نیل آن به معرفت الهی که از راه «تحقق امکانات روحی و معنوی حاصل می‌شود» و انسان به مراد حقیقی خود نایل می‌شود»<sup>۲۷</sup> ناظر بر طی طریق و سلوکیست که فلوطین نخستین آموزگار آن بود. سلوک الی الله که غایت قصوای آموزه غزالی در جهت قرب به محضر احدیت است، نردبان بلندیست که علم مکاشفه آن را استوار می‌سازد و همان است که سالک واقعی تنها ضمن برخورداری از آن امکان چنان قربتی را می‌یابد.

ما علم مکاشفه آن می‌خواهیم که پرده برخیزد تا حق صریح در این کارها روشن شود. روشن شدنی که چون معاینه بود که در آن هیچ شک نماند و این در گوهر مردم ممکن است. اگر نه آتشی که که بر آینه دل زنگ پلیدیهای دنیا بر هم نشسته است، و معنی عالم آخرت علم است به کیفیت زدودن این آینه از پلیدیها که حجاب است از حق تعالی، از دانستن صفات و افعال وی و پاکیزه کردن و صافی گرداندن آن به باز بودن از شهوات

باشد.<sup>۲۸</sup>

فلوطین و غزالی هماهنگ و یک‌زبان اگرچه جهان ناسوتی را سایه عالم ازلی ملکوت تلقی می‌کنند و هنگامه مرگ را زمان گشوده شدن روزن واقعی معرفت به حقیقت می‌شناسند ولی این قول را مانع امکان تحقق «کشف» در این عالم نمی‌دانند، هرچند آن را بر شرایطی از سلوک ناظر می‌سازند. هر دو فرزانه به این باور تأکید می‌آورند که توسل به مکاشفه در بیداری طریق یگانه و متعالی‌ایست که سالک با دست آویختن بر آن به‌چنین مرحله‌ای از اتحاد پس از پالاییدن جان از آلودگیهای این جهانی به آن نائل می‌آید. فلوطین در روان‌شناسی خود برای نفس سه جزو قایل است، عالیترین اینها ناآلوده با ماده است. برای او نخستین مرحله عروج نفس که تحت انگیزش ارس [eros = عشق، حُب] صورت می‌گیرد عبارت است از تطهیر و تزکیه، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسانی خود را از قلمرو حکومت بدن و حواس آزاد می‌کند. اما یک مرحله عالیتر نفس را به ورای فکر و استدلال و به مرحله اتحاد با نوس می‌برد. اما همه این مراحل فقط تمهیدی برای مرحله نهایی‌ست که ضمن آن اتحاد عرفانی با خدا یا احد در خلسه‌ای که خصلت آن فقدان هرگونه ثنویت است تحقق می‌یابد. به باور فلوطین چنین اتحاد خلسه‌آمیزی تا آن‌جا که با این زندگی سر و کار دارد کوتاه مدت است اما در حالت آینده، یعنی هنگامی که از مانع تن خلاص و آزاد شدیم مشتاق برخورداری کامل و دائم آنیم و [نفس] دوباره از دیدار فرو می‌افتد. اما همین که فضیلتی را که در او هست دوباره پیدا کند و دوباره خود را در کمال تابناکی ببیند باز سبکبار خواهد شد و از آن‌جا از طریق حکمت به عالم اعلی عروج می‌کند، وارستگی و رهایی از چیزی بیگانه و زمینی، حیاتی فوق لذت زمینی، پروازی از خویشتن تنها به بی‌همتا. غزالی نیز همین معنی را پی می‌گیرد. او نیز چون فلوطین و اما مستند بر مضامینی از «کتاب» و «سنت» ضمن «خواه‌بگونه» تلقی کردن عالم ملک و در قیاس با بیداری پس از مرگ به تصریح هشدار می‌دهد:

گمان میر که روزن دل به ملکوت بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که چنین نیست. بلکه اگر در بیداری کسی خویشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و جای خالی بنشیند و چشم فراز کند و حواس معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد... تا چنان شود که از خویشتن بیخبر شود و از همه عالم بیخبر شود و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای عزوجل، چون چنین شود

اگرچه بیدار بود آن روزن گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند و ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید.<sup>۱۹</sup> تلاش غزالی در جهت توصیف صفت علمی که «مکاشفه» غایت آن است او را به نحو مستقیمی به درون عالم نوافلاطونی هدایت می‌کند. علم مکاشفه که به باور غزالی: «دوستانان دنیا» و «مصران بر هوی» به آن نائل نمی‌آیند و تنها از آن «صدیقان» و «مقربان» است، «نوری» است که در «دل» پیدا آید، چون از صفات نکوهیده پاک شود و بدان «نور» روشن گردد کارهایی که نامهای آن شنیده باشد و آن را معنیهای مجمل ناروشن توهم کرده، تا به حدی که حاصل شود وی را معرفت حقیقی به ذات حق تعالی و صفات تامات و افعال او و حکمت او در آفریدن آخرت و دنیا.<sup>۲۰</sup>

#### و جای دیگر

آن نوری است که بر نفس مشرق می‌شود و بر آمدن صبح و آغاز اشراق او نزدیک سن تمیز باشد و همیشه در نماز بود و به تدریجی پوشیده، نمای او زیادت می‌شود تا در چهل سالگی به کمال رسد. و مثالی روشنائی صبح است که اوایل او چنان پوشیده باشد که دریافت آن دشوار بود. پس به تدریج زیادت می‌شود و تا به طلوع قرص خورشید کمال پذیرد.<sup>۲۱</sup>

#### نمادگرایی نوریه

نمادگرایی نوریه بدان گونه که مواردی از آن را در سطور پیش یافتیم در تمامی بدنه آموزه غزالی یکی از ویژگیهای درخشان اندیشه اوست. به این اعتبار به جرأت می‌توان گفت که یکی از عناصر نوافلاطونی که غزالی به قصد تعبیر معضلات معرفت‌شناسی خویش به عاریت گرفته و آن را زبان و وجهه‌ای قرآنی بخشیده و علم سلوک خویش را با آن آراسته است، «نماد نور» است.

نمادگرایی نوریه غزالی نه تنها از این لحاظ که به وجهی یادآور فرهنگ و حکمت نوریه ایرانی است، و هم نه از این لحاظ که فصل مقدم حکمت اشراق سهروردی به شمار می‌آید، بلکه از این منظر که اساساً در شکل بخشی ساخت «نمادگرایانه» تفکر او نقش اهرمی ایفا کرده است اساسی است. تحقیق از تمامی مواردی که غزالی به نحوی در توصیف از مسائل جهان‌شناسی خود به اصطلاح «نور» توسل جسته است کاری کلان و زمان‌گیر است. لذا من در فرصت پائینی این نوشتار به قصد افتتاح چنین بحثی تنها بر سر چند عبارت از او نظیر «هوالله نور»، «شرح الصدر و قذف النور»، «القرآن نور» و



«نورالهدایه» درنگ می‌کنم.<sup>۳۲</sup>

این که قصد غزالی از نور، تبیینی تأویلی از آن است به‌خوبی مؤید این دقیقه است که معنایی را که او به این اصطلاح بار می‌کند معنای شایع و ظاهر آن نیست، بلکه او ورای معنای ظاهر آن، رمزی را در چهره نور می‌بیند که کل عالم غیب و شهاده را به‌وجهی شامل است: رمزی که حقیقت فی‌نفسه آن به‌ذات جلیل خداوند معلق است. زمانی که غزالی در توصیف خداوند عبارت «هوالله‌النور» را به‌کار می‌برد به‌روشنی در مقام توضیح از این معنی برمی‌آید:

اگر نور جز این نور محسوس نبودی که شعاعی دارد، حق تعالی قرآن را و رسول را نور نگفتی و انزلنا علیکم نوراً مبیناً هیچ معنی نداشتی و نگفتی الله نورالسماوات والارض.<sup>۳۳</sup>

پس نور عبارت از چیزیست که نه‌تنها خود را می‌نمایاند بلکه دیدار چیزهای دیگر نیز توسط آن ممکن می‌گردد. از همین لحاظ است که عقل را نور می‌گویند.

عقل را نیز بدان نور گویند که وی را بتوان دید به‌جشم دل و دیگر چیزها به‌وی بتوان دید و او خود نیز بیند.<sup>۳۴</sup>

شرح مفصل این تأویل را غزالی در عبارت «شرح الصدر و قذف النور» می‌آورد. هر دو بند این عبارت که در آثار غزالی به‌وجه ترکیب یا به‌صورت مجزا به‌دفعات آمده است به‌نحو صریحی با مفاهیم مشخص نوافلاطونی بستگی دارد و بخش تفکیک‌ناپذیری از نظریه معرفت غزالیست.<sup>۳۵</sup> وی این تعبیرات را به این منظور به‌کار می‌برد تا طریق عمده و بی‌خطر کسب معرفت حقیقی را که اساس «ایمان» دینیست بیان کند. او چنین ایمانی را در قالب مفهوم «نور» و به‌صورت مختلف توصیف می‌کند. اگرچه شرط اولیه شناخت حقیقت آمادگی اخلاقی انسان و تصفیه و تزکیه قلب و نفس و تکمیل اعمال و عقاید خیر است، مع الوصف اساسش در «رحمت» خداوندیست که به‌نحو ابدی از مقام جلال او از طریق فیض نازل می‌گردد. غزالی در این وجه از بیان، دقیقاً به‌مفاهیم و حتی ترکیب تبیینی نوافلاطونی ناظر است. مقوله «نور» در این تبیینات همچنان که در فلوطین نیز چنین است هم به‌خداوند که خود فی حد ذات سرچشمه همه «انوار» در عالم است و هم به‌چشم باطنی انسان که قادر به‌دریافت این انوار به‌واسطه فیض و رحمت الهیست راجع می‌گردد. آخرین بند از المنقذ در تصریح حضور روح نوافلاطونی و تمثیل نور در تفکر غزالی سند گویایی بر این ادعاست. اگرچه بیان او در آن بند ممکن است به‌صرف گزارشی لفظی از یک «موقعیت» تعبیر شود مع الوصف در ورای وجه گزارشی

که عبارات او از آن برخوردارند حکایت صریحی از «توقف» او پس از آگاهی از تفکر نوافلاطونی و تعبیر حلالی که به لفظ نمی‌آیند با توسل به نماد «نور» وجود دارد:

من در این مدت بدون تظاهر و بر حسب حال و باطن بر مذهب سفسطه و شک و تردید به سر می‌بردم، تا این که خداوند آن مرض را شفا بخشید و نفس به سوی اعتدال و صحت بازگشت. ضروریات عقلیه که مورد انکار من بود مقبول واقع شد و به آنها وثوق و اعتماد پیدا شد و آن ایمان و اطمینان به وسیله دلیل و اقامه برهان حاصل نگردید بلکه به جهت «نور»ی بود که خداوند متعال آن را در «سینه» ایجاد فرمود. [العلم نور یقذف الله فی قلب من یشاء] و همان «نور» است که کلید بیشتر معارف و علوم می‌باشد و کسی که گمان می‌کند کشف حقایق فقط موقوف به استدلال و برهان است، «رحمت» و «واسعه الهی» را تنگ و کوچک پنداشته است.<sup>۳۶</sup>

غزالی به دنبال این سطور توصیف خویش از «نور»ی را که خداوند در سینه او تابانید بر تأویلاتی که رسول خدا (ص) از معنای «نور» به عمل می‌آورد معلق می‌سازد و بدین گونه قول خویش را با آن تأویل می‌نماید.

وقتی که از رسول خدا از شرح و معنی آن سؤال شد که خداوند فرموده است: کسی را که خداوند می‌خواهد او را هدایت نماید سینه او را برای اسلام باز و گشاده می‌کند، حضرت در جواب فرمود: آن «نور»ی است که خدا در «دل» جاری می‌سازد و سینه به وسیله آن باز و گشاده می‌گردد... و نیز این همان «نور» است که رسول خدا فرمود: خداوند متعال مخلوقات را در تاریکی آفرید و سپس از «نور» خود به ایشان پاشید.<sup>۳۷</sup>

نور حقه حقیقه‌ای که ذات فی‌نفسه خداوند است، از طریق دو «نور نبوت» و «نور قرآن» نیز بر عالم خلق متجلی می‌گردد. به همان معنی، رحمت، عقل و معرفت مظهر واقعی «نور»ی به شمار می‌آیند که ذات جلیل خداوند حقیقت آن است، قرآن نیز «نور»ی است که منشأ هدایت در آن قرار دارد، [القرآن النور]. غزالی به کرات اشاره می‌کند که قرآن که اصلش در عالم ملکوت و لذا در ذات خداوند است و از آن عالم بر قلب نبی می‌تابد، مقامش چون مقام «خورشید» است و نورش بر ابدان و وجود جسمانی عالم به قصد هدایت می‌تابد. مقایسه قرآن با «نور» و در بسیاری موارد با خورشید [فمثال القرآن نور الشمس] در اغلب آثار غزالی آمده است. اگر در اقتصاد تصریح می‌شود که «قرآن چون خورشید است و از آن اسرار معارف به قلب چنان فیضان

می‌کند که نور خورشید بر زمین»<sup>۳۸</sup> درمشکاة منزلت آن نزد چشم عقل به منزله نور خورشید است نزد چشم ظاهر و مثال قرآن چون نور خورشید است و مثال عقل نور چشم». غزالی درمشکاة ضمن آن که قرآن را از عالم ملکوت می‌داند و نور آن را اساس معرفت به عالم اعیان و آخرت می‌داند.<sup>۳۹</sup> از این دقیقه در نمی‌گذرد که برخوردارِ انسان از این نور حاصل تعلق «فیض» خداوند است. عبارات نوریه‌ای که با کلمه «فیض» ترکیب شده‌اند و غزالی به‌نحو مشخصی در مقاطع حساسی از آثار خود آنها را به کار می‌گیرد، بیش از هر موردی نفوذ اندیشه نوافلاطونی «صدور» و «نور» را در او می‌نمایاند.<sup>۴۰</sup> کلمه فیض که قویاً مؤید معنای نوافلاطونی Emanation است با وجه توصیفی آن نیز بدان گونه که نوافلاطونیان به کار می‌برند و سیلان آب و تشعشع نور را مطابقتی از آن می‌دانند هماهنگ است.

غزالی از «نور» عموماً به حالتی اشاره می‌کند که از طریق رحمت بر انسان آشکار می‌شود و هم از آن قصدش چشمی‌ست که این امور و حالات را در می‌یابد. چنین چشمی در حقیقت دیده سوم انسان یا چشم باطن اوست که با معنای خارجی «مشاهده» و «رؤیت» مطابقت دارد اما تنها در مرحله‌ای عالی از «ترقی» در دل آدمی گشوده می‌شود. غزالی گهگاه این نور را چشم [عین] و گاهی «چشم باطن» می‌خواند و دومی را از آن روی به کار می‌گیرد تا تفاوت موجود بین آن دو را آشکار سازد و بین عمل چشم ظاهر و بصیرت دل خط فاصلی قائل گردد. بصیرت، به باور غزالی نور چشم باطنی‌ست و همان است که حقایق پنهان یا امور عالم غیب را آشکار می‌سازد. تشابه معنای ظاهری بصیرت و عمل باصره غزالی را وامی‌دارد تا بر تفاوت معنایی آن دو هشدار دهد و مؤکد کند که در قلب استعدادی‌ست که به نور الهی مسمی‌ست، همچنان که قول خداوند است که أ فمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه. و همچنین به عقل و بصیرت باطنی و همه به نور ایمان و یقین خوانده می‌شود. لذا تشابه لفظی این معانی با الفاظ ظاهری آنها نباید ظن هم‌معنایی آنها را بدان گونه که گروهی بر آن رفته‌اند موجب شود. بدین ترتیب غزالی تصویر روشنی از این چشم باطنی ترسیم می‌کند. این تصویر تماماً بر شالوده مقایسه نوافلاطونی و به‌خصوص افلاطونی که بین چشم باطن و چشم ظاهر به‌عمل آمده استوار است. بنا بر آن قیاس چشم ظاهر هر چیزی را در این جهان به‌مثابه سایه و بازتابی از آنچه که واقعاً در عالم الهی وجود دارد می‌بیند. اما چشم باطن ممکن است که مثل اصلی و الهی همه این امور را بدان گونه که هست رؤیت کند. چنین چشمی در قلب هر انسانی وجود دارد، مع‌الوصف همه کس نمی‌داند که چگونه آن را

به کار گیرد. آن که تابع وسوسه‌های شیطنانیست و یا آن که بر امیال خویش مهار نهناده است چون انسانیست که چشم باطنش ناییناست و یا بدان‌گونه که غزالی به کار می‌برد «کوردل» و «دل‌مرده» است. اما آن که می‌داند که چگونه این چشم را در درون خود فعال سازد قادر به دیدن حقیقت به واسطه «نور» این چشم است. چنین کسانی شایسته عنوان «ارباب قلوب» اند.

علاوه بر آنچه به اجمال گفته شد، استفاده از «نماد نور» و به‌خصوص تمثیل آینه در مباحثی چون «اطوار خلق» یا شرح حدیثی چون «الدنيا مزرعة الاخرة» و عبارت «عین‌الآخری، نورالبصیره» از فصول دلکش و فاخر نمادگرایی غزالیست که مرا به قصد پرهیز از اطناب چاره‌ای جز ناگفته گذاشتن آنها نیست. آنچه که در این فرصت می‌افزایم این نکته است که نمادگرایی نوری غزالی یکی از اهرمهای اساسی اندیشه اوست و جای آن دارد که به‌نحو محققانه‌ای به تحقیق گرفته شود.

سالت لیک سیتی، یوتا

۲۸ دسامبر ۱۹۹۳

#### یادداشتها:

۱ - در کتب اسلامی نام فلوطین نیامده است و هر جا «الشیخ الیونانی» ذکر شده ظاهراً منظور فلوطین بوده است. کسانی که این نام وصفی «الشیخ الیونانی» را به کار برده‌اند عبارتند از: ابوسلیمان سجستانی در صوان الحکمه و شهرستانی در الملل و النحل و مسکویه در جاویدان خرد. رجوع شود به کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج اول، بخش دوم، ص ۶۴۳.

۲ - در باب محل تولد فلوطین اختلاف است. اوناپیوس (Onapius) آن محل را لوکون (Lucon) و سوئیداس (Soidas) لوکوپولیس (Lycopolis) واقع در مصر علیا می‌داند. اعتماد به سال تولد او ناشی از تاریخیست که فرفوربوس ذکر می‌کند.

۳ - این قول فلوطین به‌نحو عمیق و گسترده‌ای بر ساخت تفکر کلامی و فلسفی شیعه و به‌خصوص بر شیخیه موثر افتاد به‌نحوی که می‌توان تمامی روح علم تکوین شیعه و هم شیخیه را منبث از انعکاس این باور فلوطینی تلقی کرد. برای نمونه‌ای عالی از این وجه تمیز به‌خصوص رجوع شود به: آقا سید کاظم رشتی. مجمع الرسائل فارسی. شماره ۱۶. چاپ سعادت کرمان؛ مرحوم آقای حاج محمد کریم خان کرمانی. ارشاد العوام. چاپ سعادت کرمان. جلد اول، ص ۲۴۵-۲۶۶، ۳۷۲، ۴۳۴؛ حاج زین العابدین خان کرمانی. مجمع الرسائل فارسی، جلد ۱۲. چاپ کرمان، ص ۱۳۹-۱۹۸.

۴ - فلوطین، «نه‌گانه‌ها» ۵، ۴ (۵۱۶-ج) به نقل از کاپلستون، مرجع شماره ۶، ص ۶۵۴-۶۴۸.

۵ - همان ۳، ۸، ۹ (۳۵۲ب).

۶ - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، بخش دوم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، چاپ انتشارات علمی فرهنگی تهران، ص ۶۶۷.

- ۷ - همان، صص ۶۴۹-۶۵۱.
- ۸ - مقایسه شود با حدیث: داخل فی الاجسام لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاجسام لا کخروج شیء عن شیء که به صورت قاعده‌ای فلسفی در حکمت و کلام شیعه مورد استفاده قرار گرفته است.
- ۹ - فلوطین: «نه‌گانه‌ها». ترجمه پرفسور داس جلد سوم صص ۱۴ و ۱۷، به نقل از برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری. چاپ شرکت سهامی کتابهای جیبی. کتاب اول.
- ۱۰ - ابوحامد محمد غزالی. احیاء العلوم الدین. ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچوم. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. شماره ۱۲۹. کتاب دوم، صص ۲۵۸-۲۶۰.
- ۱۱ - درباب نحوه طرح مقوله صفات در میان مسیحیان و سیر تاریخی تحول آن مقوله رجوع شود به اثر کلاسیک ه. ا. ولفسون (Wolfson) به نام  
*The Philosophy of Church Fathers, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970.*
- ۱۲ - غزالی. احیاء، صص ۳۰۹-۳۰۷.
- ۱۳ - غزالی. کیمیای سعادت. جلد اول. صص ۱۱۱.
- ۱۴ - التفات به مفاهیم ملک و ملکوت و جبروت و کاربرد آنها توسط غزالی در اسلام کار تازه‌ای نیست. هر سه اصطلاح بیشتر در قرآن به کار برده شده‌اند و با تعابیری متفاوت توسط فارابی و ابن سینا و اخوان الصفا و عرفایی چون ابوطالب مکی نیز استعمال شده‌اند. با این همه وجه تعبیر غزالی از این مفاهیم، در مقایسه یا متقدمان کاملاً متفاوت است.
- ۱۵ - احیاء العلوم الدین. صص ۲۴۲.
- ۱۶ - مشکاة الانوار. تحقیق دکتر ابوالعلاء عقیفی. مقدمه. صص ۱۲.
- ۱۷ - «رسول خدا فرموده که «الناس ینام اذا ماتوا انتبهوا» المنقذ من الضلال. ترجمه کیایی نژاد. صص ۱۰۴.
- ۱۸ - دکتر ابوالعلاء عقیفی. مقدمه بر مشکاة الانوار. صص ۱۸. به نقل از تقی پورنامداریان. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. صص ۱۹۵.
- ۱۹ - غزالی. المنقذ. ترجمه زین الدین کیایی نژاد. در ماهنامه جلوه. نشریه جامعه لسانسیه‌های دانشکده علوم معقول و منقول. سال دوم. دوره دوم، صص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۲۰ - کیمیای سعادت. چاپ کتابخانه و چاپخانه مرکزی. سال ۱۳۳۳. تهران. ج اول. صص ۱۰.
- ۲۱ - همان، صص ۷۴.
- ۲۲ - همان، صص ۶۵-۶۶.
- ۲۳ - همان، صص ۷۶.
- ۲۴ - سعید شیخ. «غزالی» در تاریخ فلسفه در اسلام. م.م. شریف. چاپ مرکز نشر دانشگاهی. تهران، صص ۴۵.
- ۲۵ - همان.
- ۲۶ - احیاء العلوم الدین. صص ۳۳۶-۳۳۷.
- ۲۷ - سعید شیخ. همان. صص ۷۶.
- ۲۸ - احیاء، صص ۷۵.
- ۲۹ - کیمیای سعادت. صص ۲۳-۲۴.
- ۳۰ - احیاء، صص ۲۵۵.
- ۳۱ - همان. همان صفحه.

۳۲ - بهترین اثری که درباره نمادگرایی نوریه غزالی دیده‌ام تحقیقات خانم حوا لازاروس یافته است. از باب ادای دین باید یادآور شوم که من در بحث از نمادگرایی نوریه از کتاب این دانشمند و غزالی‌شناس برجسته اسرائیلی استفاده فراوان برده‌ام. رجوع شود به اثر او به نام *Studies in Al-Ghazzali*, By Hava Lazarus Yaffeh. Jerusalem, 1975, Magnes Press, The Hebrew University.

۳۳ - مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الائم من رسائل حجة الاسلام. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. از انتشارات کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۳، ص ۲۱.

۳۴ - همان. همان صفحه.

۳۵ - دیده شود خلاصه نظر غزالی در این باره در احیاء، جلد سوم، کتاب اول و همچنین دیده شود مقاله بانث Baneth به نام «رابی یهودا هالوی و غزالی» در *Knesset*, VII. p.325.

۳۶ - غزالی. المنفذ من الضلال. نسخه آمده در حاشیه شماره ۱۹، ص ۱۰۵. تأکید از ماست.

۳۷ - همان.

۳۸ - غزالی. الاقتصاد ۳، ۳ و همچنین الاربعین ۵۷، ۵۳.

۳۹ - مشکاة ۱۳-۳۶.

۴۰ - «و اعلم ان القران كالشمس و فیضان اسرار المعارف منه علی القلب كفیضان انوار الشمس علی الارض». الاربعین، ۵۷، ۵۳-۴۵ «نسأل الله ان یفیض علینا انوار الهدایة و یقبض عن ظلمات الضلال و القویة». تهافت، مقدمه، ۳-۲-۴۳ «الحمد لله الذی افاض علیهم من نور هدایته ما کشف به حقایق الدین». الاقتصاد. مقدمه، ۲، ۳.

\*\*\*

معادل اروپایی برخی از اصطلاحاتی که در این مقاله به کار رفته به قرار زیر است:

Epistemological	معرفت شناختی	Doctrine	آموزه
Epistemology	معرفت شناسی	Genealogy	تکوین شناسی
Symbol	نماد	Cosmological	جهان شناختی
Symbolism	نمادگرایی	Cosmology	جهان شناسی
Light Symbols	نمادهای نوریه	Attitude	رویکرد
Ontology	وجود شناسی	Formology	ریخت شناسی

## معرفی دستنویسهای آثار عبید زاکانی

(۱)

### مقدمه

در دوازده سال اخیر یکی از اشتغالات صاحب این قلم گردآوری دستنویسها و تصحیح و مقابله آثار عبید زاکانیست و امیدوار است که در سال جاری میلادی یا سال آینده هجری شمسی آن را به چاپخانه بسپارد.

با این که کار تصحیح و مقابله آثار شاعر کم و بیش به پایان رسیده است، اما تهیه مقدمه و تنظیم یادداشتها و توضیحات و نیز فراهم آوردن فهرستهایی که کار مطالعه را بر خوانندگان آسان سازد نیز، کمتر از تهیه و تصحیح متن نیست و به کاری دقیق و دراز نیاز دارد.

از این روی نویسنده بر آن شد که پیش از چاپ و انتشار کتاب، بعضی فصلهای مقدمه را که خود می تواند به صورت مطلبی جداگانه تنظیم و چاپ شود و انتشار یابد، برای تسریع کار بدانها روی آورد و تا حد مقدور بدان صورت نهایی دهد.

یکی از این مباحث معرفی دستنویسهای متعدد کلیات عبید یا بخشهایی از آن، و ارزیابی هر یک از آنها از نظر علمی و تعیین میزان صحت و دقت و اعتبار آنهاست. در ضمن گفتگو با جناب مدیر محترم مجله ایران شناسی ایشان موافقت فرمودند که این بخش، یا دیگر مطالبی که با ویرایش و تصحیح دیوان عبید ارتباط می یابد به تدریج در مجله ایران شناسی انتشار یابد.

پیش از معرفی نسخه های خطی آثار عبید زاکانی، نخست بعضی کلیات مربوط

به‌دست‌نویسهای عبید و ویژگیها و ارزش علمی و ادبی آنها را بررسی می‌کنیم: به‌طور کلی دست‌نوشته‌های آثار عبید به‌دو گروه تقسیم می‌شوند: نخست گروهی که به‌دست کاتبان ایرانی و کسانی که فارسی زبان مادری ایشان بوده نوشته شده و گروه دیگر نسخه‌هایی که کاتب آن به‌دست کاتبان غیرایرانی، کسانی که فارسی و عربی بسیار کم می‌دانسته یا هیچ نمی‌دانسته‌اند تحریر شده است. چون بخشی از آثار نظم و نثر عبید هزل‌آمیز است ایرانیان و فارسی‌زبانان در نگهداری آن پروا می‌کردند. و اگر نسخه‌ای از آن می‌داشته‌اند آن را در جایی مطمئن و دور از انظار محافظت می‌کرده‌اند تا از یک‌سو موجب بروز دردسرهای تکفیر و تعزیر و مانند آن نشود و از سوی دیگر کتاب از دسترس نامحرمان و کسانی که از نظر تربیتی مطالعه این‌گونه آثار برای آنان ممنوع است (مانند زنان و دختران جوان شوی‌ناکرده و کودکان) دور بماند.

اما در کشورهای غیر فارسی‌زبان (و در رأس آنها آسیای صغیر و مصر) فقط فضلا و مردم فرهیخته با زبان فارسی آشنایی داشتند و در هر حال فارسی‌زبانی بیگانه شمرده می‌شد و جوانان و زنان و دختران و مردم عادی، حتی افراد باسوادی که تحصیلات عالی نکرده و به‌فارسی آشنایی نداشتند از مطالعه آن چیزی نمی‌فهمیدند و از همین‌روی نگاهداری دیوان در جزء کتابهای کتابخانه‌های شخصی و حتی عمومی کاری دور از احتیاط شمرده نمی‌شد. از همین‌روی نسخه‌های بسیار از روی این کتاب به‌دست کاتبان بومی نوشته شده یا دست‌نویسهای کار کاتبان ایرانی — البته به‌بهایی گرانتر — خریداری و آشکارا در کتابخانه‌ها نگهداری می‌شد.

از همین‌روی دست‌نویسهای عبید از هر دو نوع در کشورهایمانند مصر و ترکیه (آسیای صغیر) و هند و پاکستان کم نیست و بخشی از آنها از این کشورها به کتابخانه‌های عمومی کشورهای اروپایی راه یافته است. به‌عنوان نمونه دست‌نویسهای کار کاتبان ایرانی می‌توان از نسخه‌های تاجیکستان (قدیمتر از همه)، نسخه مورخ ۸۱۷ ه.ق.، نسخه موزه بریتانیا به‌نشانه Or. 11230 که پس از دست‌نویس تاجیکستان قدیمترین نسخه است، دست‌نویس محفوظ در کتابخانه ملی پاریس، مورخ ۸۳۴ ه.ق. (که از نظر قدمت در مقام سوم و از لحاظ صحت و دقت در مرتبه اول است)، نسخه محفوظ در دارالکتب مصر، و دست‌نویس کتابخانه سلیمانیه در ترکیه فعلی نام برد.

نمونه دست‌نویسهای تحریر شده به‌دست کاتبان غیرفارسی‌زبان نیز عبارتند از سه نسخه محفوظ در موزه بریتانیا به‌نشانه‌های Or. 6303 و Or. 2947 و Or. 5738 و نسخه خطی محفوظ در کتابخانه ملی وینه (اتریش) به‌نشان N. F. 117 (شماره 567 در



فهرست فلوگل (FLUGEL) که هر یک به جای خود معرفی خواهند شد.

### ۱- دستنویس تاجیکستان (ت)

قدیم‌ترین نسخه بخشی از آثار عبید در حاشیه قسمتی از دستنویس شماره ۵۵۵ محفوظ در «کتابخانه دستخطهای شرقی آکادمی علوم تاجیکستان» مندرج است.

این نسخه امروز در میان اهل فضل و ادب شهرتی به کمال دارد زیرا علاوه بر دارا بودن قدیم‌ترین دستنویس عبید، چهل و یک غزل و دو قطعه از خواجه شیراز نیز در اوست که تا امروز کهن‌ترین مجموعه قسمتی از غزلهای حافظ شناخته شده و تاریخ تحریر آن سال ۸۰۷ هـ. ق. است.

نسخه مذکور، با وجود داشتن نام و آوازه فراوان هنوز به دقت و درستی معرفی نشده است. این نسخه را آقای ایرج افشار در گفتاری از آن دست که مردی چون او با تجربه بیمانند و اطلاع وسیعی که در کار خویش دارد معرفی و مندرجات آن را در ذیل چهل عنوان معرفی فرموده است که از شماره ۲۰ تا ۳۱ آن مربوط به آثار عبید زاکانی، به شرح زیر است\*:

۲۰- دیوان مولانا عبید زاکانی (۴۶ب - ۱۶۵الف): تمت القوائد من دیوان مولانا عبید زاکانی غفرالله ذنوبه فی سابع شعبان المعظم لسنه سبع و ثمانمائه؛ ۲۱- مقطعات من دیوان عبید زاکانی (۶۵ب - ۱۷۱الف)؛ ۲۲- کتاب غزلیات من دیوان مولانا عبید زاکانی - بخشی از قطعه‌ها و رباعیات جدی نیز در ذیل غزلیات آمده (۷۱ب - ۱۸۲الف)؛ ۲۳- کتاب عشاق‌نامه من دیوان عبید زاکانی (۸۲ب - ۹۴ب)؛ ۲۴- وله فی الترجیع و از پی آن تضمینها، قطعه‌ها و رباعیهای هزل (۹۴ب - ۱۰۱ب)؛ ۲۵- کتاب اخلاق الاشراف من دیوان المولی عبید زاکانی (۱۰۲ب - ۱۱۲الف)؛ ۲۶- رساله ریش من دیوان عبید زاکانی (۱۱۲ب - ۱۱۶الف)؛ ۲۷- کتاب ده فصل از دیوان مولانا عبید (۱۱۶ب - ۱۱۸ب)؛ ۲۸- کتاب پندنامه المعروف صد پند من دیوان المولی السعید ناصرالدین عبید زاکانی - ناقص. (۱۱۹ب - ۱۲۰ب)؛ ۲۹- رساله دلگشا - آغاز این رساله در صفحات گمشده مجموعه بوده و در این جا از وسط حکایت ۵۸ آغاز شده است (۱۲۱الف - ۱۲۶ب)؛ ۳۰- مکتوب قلندران (۱۲۶ب - ۱۲۷الف)؛ ۳۱- دنباله رساله دلگشا که با این رقم پایان می‌پذیرد: تم‌الدیوان المولی‌الصاحب‌الاعظم ناصرالدین عبید زاکانی غفرالله ذنوبه فی عشر اوائل شهر شوال ختم باليمن و الاقبال سنة سبع و ثمان مائة هلالیه... حرره العبد الضعیف ابراهیم بن عبدالله بن عمر الحافظ المعلم ابرقوهی غفرالله ذنوبه و صلح

# ولذکر الله اعلى وبالنقد لبروز

خیر مقدم آن مایه خلت مشید فر  
 مکرز انصاف ورافت فخر کرد و ز فخر  
 شاه سلطان بن سلطان بادشاه محروم  
 بود بسم تعجب و غم و رانی زان روز  
 وز تو افروزم نیز و نیت با قدر و حفظ  
 را که دارد سعادت اقبال و دولت زبر  
 آب نخت طبر انصاف ز آید بهر  
 آسایش مازکی خورشید و سر سارده سفر  
 روزگارش نمود و سر آمد تو زنده آسیر  
 نوزاد بر بند او باشد نه او در بند نه  
 برگشتی خج و درازم - مکرزوف سفر  
 ار حد حاد و شب بارک سوی باختر  
 سالها کلزار غم خجی زینر تا بهر سر

مجموعه کتب خطی  
 کتابخانه مجلس شورای اسلامی  
 تهران  
 شماره ثبت کتابخانه: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت کتاب: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت نسخه: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت فهرست: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت کتابخانه: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت کتاب: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت نسخه: ۱۳۰۰  
 شماره ثبت فهرست: ۱۳۰۰

حاله فی الدارین (۱۲۱ب).

نسخه تاجیکستان با وجود نفاست و اهمیت و اعتباری که به عنوان قدیمترین دستنویس آثار عیید و نوشته شدن به دست کاتبی فارسی زبان داراست، از نقصهای مهم و فراوان نیز خالی نیست. نخستین نقص آن این که تمام این آثار در حاشیه کمتر از ۹۱ برگ مجموعه شماره ۵۵۵ نوشته شده و معمولاً جای وسیع و اصلی هر صفحه به متن کتاب اختصاص داده می شود، و متن همواره به علت داشتن جای گشاده، روشنتر و بهتر نوشته می شود و چون جای حاشیه محدود و دارای جهت های گوناگون است کاتب اجبار دارد به هر نحو که هست مطالب را در آن بگنجانند. آنها را ریزتر می نویسد و در نتیجه ناخوانا تر از آب در می آید. از این گذشته نخستین آسیبها و فرسودگیهایی که کتاب بدان دچار می شود در حاشیه اثر می گذارد و متن از آن سالم می ماند.

آنچه مذکور افتاد، دقیقاً در مورد قدیمترین دستنویس عیید صدق می کند و گاه مطالب آن در حاشیه طوری ریز و ناخوانا نوشته شده که اگر نسخه های دیگر به داد مطالعه کننده نرسد مطلقاً خواندن آن امکان پذیر نیست و این مشکل در مورد مطالبی که منحصراً در این نسخه آمده بیشتر موجب زحمت می شود.

نقص دوم این نسخه افتادگیهایی است که در کل کتاب راه یافته و حاشیه را نیز بی نصیب نگذاشته است. افتادگی بزرگ این نسخه (در آن بخش که به آثار عیید مربوط است) میان برگهای ۱۲۰ و ۱۲۱ روی داده. به درستی نمی دانیم از این میان چند برگ ساقط شده اما دو ثلث رساله صدپند، مقدمه رساله دلگشا، بخش حکایت های عربی (اگر نسخه این بخش را می داشته) و نزدیک ربع حکایات فارسی رساله دلگشا از میان رفته است.

نقص سوم آن است که کاتب گرچه مرد فاضلی بوده و خطی خوش (که گاه بسیار خوانا نیست) داشته، اما یا در تحریر دقت کافی به کار نبسته یا نسخه ای که از روی آن استنساخ می کرده بسیار صحیح و معتبر نبوده، چندان که در بسیار موارد ضبط نسخه های دیگر و جدیدتر (به ویژه نسخه پاریس) و حتی گاهی ضبط نسخه های نوشته شده به دست کاتبان غیر فارسی زبان را می توان از آن برتر نهاد. البته تا آن جا که مقدور بوده، کوشش شده است که ضبط این نسخه در متن بیاید اما جاهایی که ضبط دیگر نسخه ها بر آن رجحان قطعی داشته باشد چه می توان کرد؟

علاوه بر این بسیاری از اجزاء بعضی قسمتها (قصیده ها، غزلها، قطعه ها و غیره) در این نسخه نیامده است. بنده به تفصیل آنچه را که در این دفتر نیامده یادداشت نکرده ام،

اما برای آن که مأخذی برای مقایسه این نسخه با نسخه‌ها به‌دست آید اندازه و تعداد برگهای بعضی دستنویسهای دیگر را به‌دست می‌دهم:

الف - یکی از نسخه‌های محفوظ در موزه بریتانیا به‌نشان Or. 6303 (ب ۲) که به‌سال ۱۲۵۳ ه.ق. به‌دست کاتبی غیرفارسی‌زبان نوشته شده دارای ۲۰۱ برگ و هر صفحه آن ۱۵ سطر است. قطع این نسخه اندکی ازرقعی بزرگتر است.

ب - نسخه کتابخانه ملی وینه، اتریش ۱۵۵ برگ دارد که هر صفحه آن ۱۷ سطر به‌خط ریز است. کاتب این نسخه نیز فارسی‌زبان نیست و قطع آن مانند نسخه (ب ۲) است. این نسخه را به‌علامت (ش) نشان داده‌ایم.

ج - نسخه پاریس (ب) به‌قطع ۲۶/۵ x ۱۷ سانتی‌متر به‌خط کاتب فارسی‌زبان، ۱۱۱ برگ، هر صفحه ۱۵ سطر. و تازه هیچ کدام از آنها، بلکه هیچ دستنویس آثار عبید نیست که جامع تمام شعرها و رساله‌های نثر وی باشد.

هیچ یک از این نسخه‌ها حاشیه ندارد و آثار نظم و نثر عبید در متن نوشته شده است. برای آن که این نسخه بهتر شناخته شود تصویر سه صفحه از آن را می‌آوریم: نخستین صفحه که رقم کاتب را نیز دربر دارد آخرین صفحه دیوان است که دو سه سطر از پایان رساله دلگشا نیز در آن آمده است.

دوم یکی از صفحات دیوان است از بخش غزلهای عبید.

سوم آخرین صفحه بخش قصاید است با تاریخ کتابت. این صفحات از میان روشن‌ترین و مشخص‌ترین صفحات نسخه انتخاب شده است. نخستین صفحه دیوان چون روشن نبود نقل نشد. با آن که جای بسیاری از آثار عبید در این نسخه خالی‌ست اما بسیار چیزها هم هست که منحصرأ در این نسخه آمده و در دیگر نسخه‌ها نیست. صورت این‌گونه مطالب از روی نسخه (ت) یادداشت شده و بدین شرح است: ۱۷ غزل، یک‌قطعه، ۳ رباعی، پنج رباعی و شش قطعه و تضمین هزل آمیز.

## ۲ - دستنویس موزه بریتانیا (ب ۱)

در موزه بریتانیا چهار دستنویس از آثار عبید زا کانی نگاهداری می‌شود. نخستین و قدیم‌ترین آنها نسخه‌ای است به‌نشان: Or. 11230.

این نسخه به‌قطع ۱۸/۵ x ۱۱/۵ سانتی‌متر و دارای ۱۱۹ برگ است که ۱۱۲ برگ آن محتوی آثار نظم و نثر عبید است. پس از نسخه تاجیکستان قدیم‌ترین نسخه تاریخ‌دار است و به‌رساله صدپند پایان می‌یابد. کاتب در پایان این رساله (۱۱۲ ب) نوشته است:

در عشق تو از جور و جفاندیشم  
 مرکز زگرانی بهاتندیشم  
 و نیز شغنه رنگ خوشبخت مگر  
 حان بخش لعل هم بر پیش بگر  
 بانا اول من چشم خنخارش من  
 جز صیبت پالعل شکرارش من  
 بدهری قمر شمع منکار مگوی  
 جز شکر صلیب و مع ز ناز مگوی  
 در شغنه خانه چهار بار مجوی  
 در روز صبور باش و در روز مطلب  
 بشنوز من از حرف زهار مجوی  
 باغم بنشینم غم و غمخوار مجوی

در عشق تو از جور و جفاندیشم  
 مرکز زگرانی بهاتندیشم  
 و نیز شغنه رنگ خوشبخت مگر  
 حان بخش لعل هم بر پیش بگر  
 بانا اول من چشم خنخارش من  
 جز صیبت پالعل شکرارش من  
 بدهری قمر شمع منکار مگوی  
 جز شکر صلیب و مع ز ناز مگوی  
 در شغنه خانه چهار بار مجوی  
 در روز صبور باش و در روز مطلب  
 بشنوز من از حرف زهار مجوی  
 باغم بنشینم غم و غمخوار مجوی

۲ - آخرین صفحه دیوان با رقم کاتب. آخرین قسمت حاوی نام کاتب چون با مرکب سرخ نوشته شده، درست در فیلم و فتوکپی نگرفته است.





تمّ هذا الكتاب ملك العلماء و الفضلا و البلغا و الشعرا كمال الملة والدين عبید الزاکانی طاب ثوابه فی يوم الاثنين و الثلث من الشوال لسنة سبع عشر و ثمان مائه (کذا).  
پیش از این رساله در پایان رساله دلگشا نوشته است: فی تاریخ شوال ۸۱۷  
(۱۰۷ب).

محتویات نسخه بدین شرح است:

۱- ترکیب بند آغاز دیوان که فقط سه بند از آن به طور ناقص آمده است (برگ الف و ب)؛ ۲- قصاید و مقطعات (۱۲الف - ۲۴ب)؛ ۳- عشاق‌نامه (۲۴الف - ۴۳الف)؛ ۴- غزلیات (۴۳ب - ۶۰الف)؛ ۵- رباعیات (۶۰الف - ۶۲ب)؛ ۶- ترجیع (۶۲ب - ۶۴ب)؛ ۷- ترجیع، مثنوی، مقطعات و تضمینات و رباعیات هزل (۶۴ب - ۷۲ب). در این جا قسمتی از برگهای نسخه ساقط شده است؛ ۸- ربش‌نامه، که نزدیک یک صفحه از آن جزء افتادگی از میان رفته است (۱۷۳الف - ۷۸ب)؛ ۹- ناسخ و منسوخ (نام دیگر اخلاق الاشراف) (۱۷۹الف - ۹۴ب)؛ ۱۰- رساله دلگشا (۱۹۵الف - ۱۰۷ب) بخش حکایتهای عربی از رساله حذف شده و حتی در مقدمه نیز اشارتی به حکایتهای عربی نرفته است؛ ۱۱- رساله صدپند (۱۰۸الف - ۱۱۲ب).

این نسخه علاوه بر نداشتن بسیاری از آثار عبید، مطالب را نیز مختصر کرده است. هر صفحه این نسخه ۱۶ سطر و جمعاً کمتر از ۳۶۰۰ سطر مطلب دارد و حال آن که در نسخه کامل آثار عبید فقط قصاید و غزلیات و عشاق‌نامه در حدود ۲۸۲۸ بیت است.

علاوه بر این که کاتب در آوردن تمام بیتها و حتی مطالب منشور دقت کافی به کار نبرده و آنها را بسیار مختصر کرده، از نظر صحت متن و دقت در تحریر کلمات نیز نمی‌توان بدین نسخه اعتماد کرد و با آن که فقط ده سال از قدیم‌ترین نسخه جدیدتر است اما در مقام تصحیح و مقابله متن چندان فایده‌ای از آن به دست نیامد و به صورت یکی از دستنویسهای فرعی و جنبی از آن استفاده شد. تمام مطالب آن نیز در نسخه‌های دیگر هست و فقط چهار غزل عبید منحصرأ در این نسخه آمده است.

خط دستنویس نسخ خوانا و پخته است و مختصات رسم خط قدیم از قبیل آوردن (ب) و (چ) و (ز) با یک نقطه و (گ) با یک سرکش و دیگر ویژگیهای این گونه نسخ در آن دیده می‌شود. نام کاتب در نسخه نیامده و دستنویس مدتی در تصرف مردی ترک‌زبان بوده و جای‌جای در حواشی آن بیتها و مطالبی به ترکی یادداشت کرده است.



## ۳- نسخه کتابخانه ملی پاریس (پ)

این نسخه از دستنویسهای قدیم و صحیح و مضبوط بسیار خوب آثار عیید است گو این که قسمتی از آثار او را ندارد. نشانه ثبت آن در کتابخانه *Supplément persan* 824 است و چون از نظر تصحیح آثار عیید اهمیت بسیار دارد اندکی به شرح تر در باب آن سخن می‌گوییم. آقای فرانسویس ریشار مسوول بخش کتابهای شرقی آن کتابخانه درباره این دستنویس به‌نویسنده چنین نوشته‌اند:

معلوم نیست این نسخه کی وارد کتابخانه شده است. شماره پیشین نسخه *Premier Supplément 163* بود و از آن چنین بر می‌آید که میان سالهای ۱۷۴۰ و ۱۸۵۰ به کتابخانه آمده است. در دفتر نوشته شده که «این دستنویس از سوی «J» آمده است.» و مهر کتابخانه آن است که در دوران ناپلئون اول مورد استفاده بوده، یعنی نسخه مذکور میان سالهای ۱۸۰۱ و ۱۸۱۵ خریداری شده (یا به کتابخانه اهدا) شده است. به نظر بنده این «J» می‌تواند *Edme François Jomard* (۱۷۷۹ - ۱۸۶۹) پزشک، جغرافیادان و باستان‌شناس بود که در سفر مصر ناپلئون (۱۷۹۹ - ۱۸۰۱) به‌عنوان «مسوول علمی» شرکت داشت. به هر حال ممکن است بنویسید این نسخه شاید به‌وسیله پزشک مذکور در مصر در زمان جنگ ناپلئون خریداری و پیش از ۱۸۱۵ وارد گنجینه کتابخانه ملی پاریس شده است.»

نسخه‌ای است به‌قطع نسبتاً بزرگ ۱۷ X ۲۷ سانتی‌متر که بخش نوشته آن ۱۱ X ۱۹/۵ سانتی‌متر است. هر صفحه دارای ۱۵ سطر به‌خط شبیه به نستعلیق آغاز قرن نهم، خوانا و درشت و روشن نوشته شده است.

کاتب در سه جا نام خود و تاریخ کتابت نسخه را یاد کرده است:

۱- در پایان عشاق‌نامه بدین شرح: *تمت عمل ید تراب اقدام الفقرا تاج بن شیخ محمد بن حاجی محمد بن مسعود الجیلی الرشتی غفر هم الله دینا و دنیا فی یوم الخمیس من شهر محرم الحرام لسنة ۸۳۴ الهجرية المصطفوية.*

۲- در پایان اخلاق الاشراف: *تمت هذه النسخة البديعة علی ید تاج بن شیخ محمد بن حاجی محمد بن مسعود الجیلی الرشتی غفر هم الله دینا و دنیا فی یوم الجمعة فی اواخر محرم الحرام لسنة ۸۳۴ الهجرية المصطفوية.* در همین مقام بیتی از حافظ: «ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست / در حضرت کریم تمنا چه حاجت است» و بیتی دیگر همراه یک جمله ترکی آمده که نشان می‌دهد این نسخه در تصرف مالکی ترک‌زبان بوده

بخت بعید و وصلت این دو لقم بشد  
 در خواب اگر خیالت بینم زهی سعاده  
 ما را ز تنگ پستی جز می نمی راند  
 صوغه مباش منکر گز با بد نیست یاده

### ولسه

قصه آن زلفین سرکش کرده ام  
 خاطر از سودا مشوش کرده ام  
 در ره عشقش میان جستم و دل  
 مثل اندر آب آتش  
 از وصالش تا طمع پیریده ام  
 با خیالش وقت خود خوش کرده ام  
 از نسیم گلستان تا شسته  
 بوی او بشنیده ام غش  
 کیش او پذیرفته قریب گشته ام  
 تا پنداری که ترکش کرده ام  
 از دو لعلش وزد و ابرو وزد و چشم  
 کرمان جویم غلطشش  
 دل طلب کردم ز زلفش با تک زد  
 کای عید اینجا فروکش کرده ام

### ولسه

ز کوی یار زمانی که آنه نتوان کرد  
 جز آستانه او آشیانه نتوان کرد  
 کسی که کعبه جان دید بجان داند  
 که سجده گاه جز آن آستانه  
 مرا بمشوه فردا در انتظار مکش  
 جواعتاد بسی بر زمانه  
 ترا که گفت که با گشتگان راه غمت  
 اشارتی بسر تا زیانه نتوان کرد

است.

۳- در پایان کتاب ده فصل از اختراع عبید زاکانی چنین رقم شده است: تم الكتاب اللغات يوم السبت فی اواخر محرم الحرام لسنة اربع و ثلثین و ثمانمائة الهجرية المصطفوية علی يد تاج بن شیخ محمد بن حاجی محمد بن مسعود الجبلی الرشتی غفرهم الله دینا و دنیا. در پایان کتاب رقمی به خطی شبیه طغرا و بسیار خوش از مالکی که ظاهراً در قسطنطنیه سکونت داشته آمده است. این رقم قدری محو شده و فقط در پایان آن «قسطنطنیه» به آسانی خوانده می‌شود. آثار عبید در برگ ۱۱۱ ب به پایان می‌آید. در برگ ۱۱۲ الف غزل حافظ به مطلع: «زبان خامه ندارد سر بیان فراق...» الخ و غزلی دیگر از شاعری به نام هوایی با ردیف «از فراق» و بیتی فارسی به خط معمول ترکان عثمانی آمده است. روی دیگر این برگ مشحون از یادداشتهای مختلف، بیتها و قطعه‌های ترکی و دو بیت فارسی و مطالبی به عربی است که تمام صفحه را پر کرده است.

این نسخه از لحاظ روشنی و خوانایی خط و نیز صحت و دقت در میان تمام نسخه‌هایی که دیده‌ام بیمانند و از همه بهتر است. با این حال از خطا و لغزش خالی نیست. ظاهراً کاتب مردی دبیرپیشه بوده و از کتابت روزگار می‌گذرانیده چه نوشته‌هایش منظم و مرتب و با فواصل دقیق و پیش‌بینی شده آمده، هر جا در قصیده‌ای دو یا چند کلمه ردیف بوده که باید مرتب تکرار شود، کاتب یک بار آن را در آغاز صفحه و یکی دو بار دیگر نیز پس از هر چهار پنج سطر برای کمک به حافظه خواننده می‌نویسد و در باقی سطرها جای آن را خالی می‌گذاشته است. نیز بنا بر رقمهای سه‌گانه او که در یکی تاریخ را به حروف و با کلمات عربی و در دو جای دیگر آن را با اعداد نشان داده، وی در روز پنجشنبه اواخر محرم ۸۳۴ عشاق‌نامه را به پایان آورده، روز دیگر (جمعه) اخلاق الاشراف و روز بعد رساله ریش را رقم زده و کتاب را پایان داده است.

نسخه نسیب سالم و بی‌عیب مانده و محتویات آن عبارت است از:

- ۱- ترکیب بند آغاز دیوان که همه نسخه‌های دیوان عبید (به استثنای نسخه چاپی و نسخه‌هایی که بخش منظوم را ندارند) با آن آغاز می‌شود (برگهای ۱ب - الف ۱۳)؛ ۲- قصیده‌ها (الف ۲۵ب)؛ ۳- ترکیب بند (الف ۲۶ - الف ۲۷)؛ ۴- مقطعات و غزلهای (الف ۲۷ - الف ۴۴ب)؛ ۵- در دنباله غزلهای: و له تضمیناً (الف ۴۵ - الف ۴۸)؛ ۶- ایضاً له فی الرباعیات (الف ۴۸ - الف ۵۱)؛ ۷- ترجیع هزل (الف ۵۱ - الف ۵۳)؛ ۸- تضمینات و رباعیها و قطعات هزل (الف ۵۳ - الف ۵۹)؛ ۹- عشاق‌نامه (الف ۵۹ب - الف ۸۴). پایان بخش منظوم؛ ۱۰- اخلاق الاشراف (الف ۸۴ب - الف ۱۰۱)؛ ۱۱- رساله ریش (الف ۱۰۱ب -

۱۱۰۸ الف)؛ و ۱۲- کتاب ده فصل از اختراع عیب زاکانی (۱۰۸ اب - ۱۱۱ اب). دسترسی بدین نسخه به لطف دوست فاضل آقای فرانسیس ریشار مسوول بخش دستنویسهای شرقی کتابخانه ملی پاریس برای بنده فراهم آمد و اینک سپاسگزاری از ایشان را وظیفه خود می‌دانم. در ضمن گروهی از نسخه‌ها هست که یا با نسخه پاریس از یک مأخذ گرفته شده یا از روی این نسخه کتابت شده‌اند و در رأس آنها دستنویس محفوظ در دارالکتب مصر قرار دارد.

#### ۴- دستنویس محفوظ در دارالکتب المصریه (د)

فتوکپی این نسخه به مرحمت آقای پال اسپراکمن (Paul Richard Sprachman) که رساله دکتری خود را در دانشگاه شیکاگو درباره عیب زاکانی نوشته‌اند<sup>۱</sup> به دست این ضعیف رسید و با آن که بر اثر برداشته شدن رونوشت‌های متعدد، خط آن چندان روشن نبود، اما با کمک دیگر نسخه‌ها، خاصه نسخه پاریس استفاده از آن به خوبی میسر شد و تشکر از ایشان را واجب می‌بینم. اندازه نسخه ۱۳ X ۲۱ سانتی‌متر، طول و عرض بخش نوشته ۸ X ۱۶/۵ سانتی‌متر است و در هر صفحه شانزده سطر به خط نسخ درشت روشن نوشته شده و چون کاتب بیشتر غزلها و قصیده‌ها را چپ و راست نوشته هر بیت دو سطر را گرفته است. در نتیجه با آن که نسخه به نوشته کتابدار و ثبت‌کننده آن دارای ۱۳۳ برگ است مطالب آن چندان زیاد نیست و مندرجات آن بدین شرح است:

۱- ترکیب بند آغازین در حمد خدا و نعت رسول (ص) و خلفای راشدین. این ترکیب بند با جمله «به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر» آغاز می‌شود (اب - ۱۴ الف)؛ ۲- قصیده‌ها (۱۴ الف - ۴۱ الف) این بخش درست مانند نسخه پاریس با قصیده «تَجَلَّتْ مِنْ سَمَاوَاتِ الْاِمَانِ...» آغاز شده و تا پایان قصاید به دقت با آن مطابقت می‌کند؛ ۳- ترکیب بند (۴۱ الف - ۴۳ الف)؛ ۴- مقطعات (۴۳ الف - ۵۴ الف)؛ ۵- الغزلیات (۵۴ الف - ۷۲ الف)؛ ۶- ایضاً له فی الرباعیات (۷۲ الف - ۷۷ الف) این عنوان نیز عیناً مانند نظیر آن در نسخه پاریس است؛ ۷- ترجیع هزل (۷۵ الف - ۷۷ الف)؛ ۸- وله تضمیناً قطعات و رباعیهای هزل (۷۷ الف - ۸۱ الف)؛ ۹- عشاق نامه (۸۱ اب - ۱۰۴ اب)، و ۱۰- رساله ریش - در نسخه پاریس پیش از این رساله، اخلاق الاشراف آمده است. در این مقام هم مقداری افتادگی در نظر می‌آید چه پس از عشاق نامه (در فتوکپی صاحب این

در دهنه هفتصد بگر از عاریق بر آوردم بود خاطر گردید رفت  
 مرض آن بود کین ایسات نسوز برست فی الان انقدر کنی رود  
 مگر نرسوز دل روزی بجای کنی کین حاجت خست بر من در عیان  
 بخشد چن بدین نسوزی کنی مگر کایه کرد در روزی من  
 چه گفته کردم از بس بر خامه نهادم نام این عشاق نامه  
 سخن سازان که دل بر نور دارند من دیوانه را معذور دارند  
 چو بزم چون برادر کنل و بوتی که خواجهد کردن اورا جانی  
 دلی پر در زده خستی خفته دارم دماغی چو دل آشفته دارم  
 ز ما ذای ادا لان معنی نبویند دماغ آشفته ان آشفته گویند  
 کنون وقت است اگر نماند بریم سوی خاموش گشتن ز کین  
 کسی را مانی دل در زامباد چنین کار کسی شکل مباد

بیت عشاق نامه بهر الله عزوجل الصلوة والسلام

عربی بدنا حروالطیبین العظامین

و اصحابه اجمعین فی الخامس عشر

رجب سه شنبه و بیست و چهارم ۱۰۷۳

لمی هدی العبد المذنب

بابه هادی علیه السلام

شانه

قلم) چند برگ پراکنده دیگر آمده که یکی از آنها مکرر است و در هر حال مربوط به این بخش نیست. یک برگ نیز شماره کتاب در دارالکتب «ادب فارسی ۹۳» و نیز عنوان کتاب را دارد که میان جدول کتاب در دایره‌ای بدین شرح نوشته شده: هذا دیوان مولانا صاحب اعظم نظام‌المله والدین و اختیار الملوک و السلاطین عبیدالزاکانی القزوی رحمة الله علیه. از آن پس رساله ریش بر روی برگهای ۱۲۷ب و ۱۲۸ الف آغاز می‌شود. سه برگ و یک روی این رساله به خط کاتب اصلی نوشته شده و باقی آن (از برگ ۱۳۱ الف تا پایان ۱۳۳ب) به خط کاتبی دیگر، ریزتر و در هر صفحه ۲۴ سطر به عرض ۹ سانتی‌متر بدان الحاق شده است. در پایان نسخه نیز کتابدار تعداد برگهای آن را ۱۳۳ نوشته است. اما گفتیم که باید رساله اخلاق الاشراف — یک جا — از آن سقط شده باشد چه این تنها تفاوتی است که این نسخه از نظر نگارش با نسخه پاریس دارد و نشان افتادگی نیز در میان عشاق نامه و رساله ریش مشهود است.

نکته مهم دیگر این است که در پایان عشاق نامه رقمی از کاتب بدین شرح دیده می‌شود: «تمت عشاق نامه بحمدالله عز وجل والصلوة والسلام علی سیدنا محمد و آله الطیبین الطاهرین.» تا این جا مطلب به خط کاتب اصلی نوشته شده اما از پی آن چنین آمده است: «واصحابه اجمعین فی الخامس عشر رجب سنة ست و ثلثین و سبعمائنه علی یدی العبد محمد بن محمد (یک کلمه که ظاهراً لقب کاتب یا نسبت اوست ناخواناست) اصلح الله شأنه و برای آن که این تاریخ را شش میخه کند با رقم نیز کنار آن نوشته است: ۷۳۰۶ — که به رسم قدیم ۷۳۶ یعنی همان رقمی که به حروف نیز نوشته شده خوانده می‌شود.

منتهی جاعل بینوا بسیار بدجایی را برای این رقم جعلی برگزیده است. چه در یک برگ پیش (صفحه ۱۰۳ الف) در پایان صفحه در ذیل این عنوان: «در خاتمه عشاق نامه» بیت اول — به خط کاتب اصلی — چنین آمده است:

به بهتر طالع و فرخنده تر فال      دوم روز از رجب در نون الف ذال  
 به نظم آوردم این درد دل ریش      به هر کس باز گفتم قصه خویش  
 نون الف ذال به حساب ابجد مساوی ۷۵۱ است. در بسیاری نسخه‌ها از جمله نسخه کتابخانه حمیدیه در ترکیه بیت به همین صورت است و در بعضی نسخه‌های دیگر (مانند دستنویس متعلق به دکتر اصغر مهدوی بدین شکل آمده:

به بهتر طالع و فرخنده تر فال      ز هجرت هفصد و پنجاه و یک سال  
 تاریخ نخستین دقیق تر است چه روز دوم رجب را نیز به دست می‌دهد و چون شاعر

گفته که این منظومه هفتصد بیتی را در دو هفته سروده، می‌توان تاریخ آن را که در نیمه دوم ماه ربیع‌الثانیست نیز به دست آورد و در هر حال در هر نسخه از دستنویسها که عشاق‌نامه وجود دارد تاریخ ۷۵۱ به یکی از این دو صورت آمده است و حال آن که جاعل بیچاره آن را در پانزدهم رجب ۷۳۶ — چند روزی کمتر از پانزده سال پیش از سروده شدن — در این نسخه کتابت کرده است! تصویر این صفحه و رقم کاتب را برای ملاحظه خوانندگان نقل می‌کنیم.

حق به دست شادروان استاد مجتبی مینوی بود که فرموده بود جاعلان و مزوران برای کار خود هیچ حدّ و مرزی را رعایت نمی‌کنند. این نسخه خود به همان قدمت نسخه پاریس یا چند سالی جدیدتر از آن و به نظر بنده متعلق به نیمه اول قرن نهم است و برای نشان دادن قدمت آن هیچ نیازی به جعل و تزویر نبوده است.

#### ۵ — دستنویس متعلق به آقای دکتر اصغر مهدوی (م)

در نوروز سال ۱۳۳۷ خورشیدی شادروان دکتر مهدی بیانی استاد دانشگاه تهران و رئیس کتابخانه‌های ملی و سلطنتی که کتابشناسی صاحب‌نظر و خط‌شناسی خیره بود و خود نیز از هنر خوشنویسی بهره کافی داشت این نسخه را دیده و به خط زیبای خود یادداشتی در آغاز کتاب نوشته‌اند. نقل این یادداشت ما را یکسره از تحقیقات نسخه‌شناسی بی‌نیاز می‌کند. از این روی آن را عیناً در ذیل می‌آورم:

کلیات عیید زاکانی: قطع وزیری کوچک - دارای ۳۴۰ صفحه - کاغذ دولت‌آبادی جدول زرین‌دار - هر صفحه ۱۵ سطر - دارای ۱۲ سرفصل و یک سرلوح مذهب مرصع زیبا - خط نستعلیق کتابت متوسط - سرفصلها به قلم رقاع خوش به سفیدآب و عناوین به قلم نستعلیق نیمه‌دانگ به زر و لاجورد نوشته شده است. صحافی و وصالی و جلد تیماج زرد ساده آن جدید است.

از اول اقلاد یک ورق و از میانه در دو موضع اقلاد دو ورق و از آخر مقداری ساقط دارد.

بدون رقم و تاریخ تحریر، ظاهراً در منتصف قرن نهم یعنی در حدود یکصد سال پس از مرگ عیید کتابت شده است.

نسخه چنین تقسیم شده است:

۱ - دیوان اشعار مشتمل بر: الف: قصاید و مقطعات، از صفحه ۱ تا

ز غرضی مرا بخار غمده نهان	سر شد جمله در افواه مردان را
<b>الضیفة</b>	
ماز و صبا تو خاصان بجز نیست جو مار غمده تو بچسب دوری خاطرین بستی گفتت ای دوست رای هزار بوسه ز لب و عده کرده چو دور دوری رخ خاطری نریز ز بیبانه و صبا بشهر ما از آن بطنه گفتی که دروغ داری جان	خیال زلف تو بسبب خلابه سودا جواب داد که جزو این سماع باها دهان بشهرم فرو بسته سماها نمیدی و مرا زمره نقاصا ز کار لوبو العجب سیاه در پیداست بزآب جسم و کمان جگر میاست کلو کوی خدارا بعبیدارین است
<b>الضیفة</b>	
لعل تو شبمیش چو خندان میشود قه او مر که که جولان میکند ز تو رویش جوی تا بد زود قصه زلفش نیکوم بکس من ز تنهای تو هم بهر آن	در جهان شری از زان میشود کویا سر روی حسب امان میشود اشک از شرم مهان میشود ز آنکه خاطر پارین میشود مر که او را دیده حیران میشود

۷ - نمونه نسخه متعلق به آقای اصغر مهدوی (م)



۹۱؛ ب؛ غزلیات از صفحه ۹۱ تا ۱۱۸؛ ج: رباعیات از صفحه ۱۱۸ تا ۱۲۷؛ د: ترجیعات از صفحه ۱۲۷ تا ۱۳۱ (از آخر ساقط)؛ ه: هجویات از صفحه ۱۳۱ تا ۱۳۶ (از اول ساقط)؛ ۲- مثنوی عشاقنامه، از صفحه ۱۳۶ تا ۱۷۸ (از آخر ساقط)؛ ۳- رساله ده فصل، از صفحه ۱۷۸ تا ۱۸۷؛ ۴- رساله اخلاق الاشراف از صفحه ۱۸۸ تا ۲۳۰؛ ۵- رساله ریشنامه از صفحه ۲۳۰ تا ۲۴۳ (از آخر ساقط)؛ ۶- رساله دلگشای از صفحه ۲۴۳ تا ۲۹۰ (از اول ساقط)؛ ۷- رساله صدپند از صفحه ۲۹۰ تا ۳۰۰؛ ۸- رساله فالنامه بروج از صفحه ۳۰۰ تا ۳۲۴؛ ۹- منظومه فالنامه طیور از صفحه ۳۲۴ تا ۳۳۰؛ ۱۰- منظومه فالنامه وحوش از صفحه ۳۳۰ تا ۳۳۸؛ ۱۱- منظومه قصه موش و گربه از صفحه ۳۳۸ تا ۳۴۰.

این نسخه با این که سقطاتی دارد و متأسفانه از منظومه موش و گربه بیش از سه صفحه ندارد، همین چهل بیت موجود حاضر از نفایس اشعار فارسی است و نسخه علاوه بر این که به خطی خوش نوشته و تذهیبات زیبا دارد یکی از اقدم نسخ موجود آثار کلی عبید است. به مالک دانشمند کتابشناس آن آقای دکتر اصغر مهدوی مبارک باشد. نوروز سال ۱۳۳۷. مهدی بیانی.

افتادگی آغاز کتاب را که شادروان دکتر بیانی «اقلاً یک ورق» تشخیص فرموده مربوط به متن دیوان نیست. کتاب یا گردآورنده نسخه ترجمه حالی از عبید نوشته بوده و آن را در آغاز کتاب آورده و سقط در آن ترجمه روی داده و مختصری از آن بازمانده (نزدیک به دو سوم صفحه) و همین مختصر پایه و مایه نویسنده را به خوبی روشن می‌کند:

... فی اوانه نجم‌الدین عبید زاکانی که از وحید عصر و اکابر دهر بود و در هر فنی از فنون خطی وافر داشت و به کمال استعداد از اقران و اکفای خود ممتاز بود. خواست که خود را منظور نظر صاحب‌دلان گرداند و آن را بی‌وسیله سخنهای دلربایی که هر یک به حقیقت درّی شاهوار است یا عروسی پر زیور و نگار، میسر و مهیا نمی‌گردد. از این جهت دیوانی در تاریخ ذال و نون و الف به سلک عبارت آورد و امیدوار آن که بزرگان دین و اکابر یقین آن را به نظر ارادت ملحوظ فرمایند و اگر سهوی یا زلی در آن یابند، بعد از تصحیح قلم عفو بر صفحه او کشیده او را عذر بنهند.

از همین اندک مایه عبارتی که از گردآورنده کتاب یا کاتب آن در مقدمه دستنویس باقی مانده، پیداست که وی در ادب و حتی در زبان فارسی بضاعتی نداشته و انشاء او بیشتر به نوشته‌های عصر انحطاط زبان می‌ماند.

استاد شادروان مجتبی مینوی در گفتاری که زیر عنوان «قصه موش و گربه منظوم» در مجله یغما انتشار داده<sup>۳</sup> درباره این نسخه چنین نوشته است:

... در طهران با صدیق دانشمند خود آقای دکتر اصغر مهدوی بحث از این کتاب (موش و گربه) می‌کردیم، فرمود که در کتابخانه ما نسخه‌ای از کلیات عبید هست که جدید نیست و سه صفحه از موش و گربه هم دارد. آورد و دیدیم و چنین تشخیص دادیم که در حدود نهصد تا نهصد و پنجاه هجری کتابت شده است...

بنده از این نسخه چیزی جز یک فتوکپی (که آن نیز از روی فتوکپی‌های دیگر گرفته شده و چندان روشن نیست و فالنامه‌ها و موش و گربه را هم ندارد) و چند صفحه عکس فالنامه‌های بروج و وحوش و طیور در دست ندارم. علاوه بر این دارای بصیرت کافی در نسخه‌شناسی هم نیستم تا درباره اظهار نظر مرد دانشمندی مانند مرحوم مینوی سخنی بگویم. اما از شیوه کتابت و تکامل و زیبایی خط نستعلیق آن اظهار نظر شادروان مینوی را خوش بینانه می‌بینم. اقتضای مقام در آن گفتار نیز همین بوده است که آن بزرگمرد تاریخ کتابت نسخه را تا حد مقدور عقب‌تر ببرد و آن را قدیمتر فرض کند تا قدمت نسخه موش و گربه نیز بیشتر شود. آنچه از مجموع این مقدمات و بدون دیدن اصل دستنویس به نظر بنده می‌رسد آن است که نسخه زودتر از نیمه دوم قرن دهم (نهصد و پنجاه تا هزار) کتابت نشده و با توجه به شیوه خط و دقت در اصل نسخه شاید بتوان آن را به آغاز قرن یازدهم نسبت داد و این مطلب چندان مایه شگفتی نیست چه مردی خبیر و بصیر مانند شادروان دکتر مهدی بیانی کتابت آن را «در حدود منتصف قرن نهم» یعنی حدود ۸۵۰ هجری دانسته و اگر این نسخه را با نسخه پاریس که بی‌هیچ شبهه در ۸۳۴ یعنی ۱۶ سال پیش از تاریخ فرضی مرحوم دکتر بیانی کتابت شده بسنجیم یقین خواهیم کرد که نسخه دکتر مهدوی حتماً بیش از صد سال پس از نسخه پاریس نوشته شده است. نمونه‌ای از این نسخه و نسخه پاریس را نیز در این گفتار به دست داده‌ایم تا خواننده خود نیز بتواند در این امر داوری کند.

اگر در معرفی این دستنویس و کنجکاوی درباره تاریخ کتابت آن اندک تفصیلی رفت از آن روی بود که بعضی بخشهای آثار عبید مانند موش و گربه و فالنامه بروج و

طیور منحصراً در این نسخه آمده و فقط فالنامه و حوش به صورتی ناقص تر در نسخه‌ای دیگر، محفوظ در موزه بریتانیا آمده است و در جای خود به عرض خواهم رساند که بنده انتساب این فالنامه‌ها و نیز رساله‌ای دیگر موسوم به کنز اللطایف را به عبید زاکانی قطعی و مطمئن نمی‌دانم و در آن تأمل دارم و جدید بودن نسخه خود قرینه‌ایست بر الحاقی بودن این گونه مطالب.

و اسپین نکته قابل تأمل درباره این دستنویس آن است که ضبط آن در بیشتر موارد با دستنویسهای پاریس و دارالکتب همانند است، گو این که بسیاری مطالب این نسخه در نسخه‌های مصر و پاریس وجود ندارد.

پس از خواندن کتابی:

## «پنج آینه»

سروده دکتر رعدی آذرخشی<sup>۱</sup>

کتاب پنج آینه اثر دکتر رعدی آذرخشی که در حقیقت باید آن را آخرین «خمسه» آفریده شده به زبان فارسی پنداشت، در اولین سال انقلاب اسلامی یعنی در بهمن ماه ۱۳۵۸ خورشیدی در تهران منتشر شده است. کتاب مرکب است از پنج مثنوی با نامهای زیر که بین سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۵۸ سروده شده:

«برو ساقی»، سال ۱۳۵۳؛

«دوروز در کویر»، سال ۱۳۴۸؛

«گلزار آدیس آبا با»، سال ۱۳۴۱؛

«غرور خودکامه و خیمه شب بازی سنا»، سال ۱۳۵۱، به ضمیمه غرور خودکامه به نام

«پس از هفت سال» (در فجر پیروزی انقلاب)، خرداد ۱۳۵۸؛ و

«ارد بیبشت نامه»، سال ۱۳۱۰.

نگاه کردن به این مجموعه ۴۱۶ صفحه‌ای که شاید بسیاری از علاقه‌مندان رعدی آذرخشی، شاعر قصیده معروف «من ندانم به نگاه تو چه رازی ست نهان...» آن را ندیده باشند، مدتی است که به صورت یک تکلیف به گردن من افتاده است به چند دلیل: اول آن که سراینده، در طول بیش از نیم قرن در متن رویدادهای ادبی - سیاسی ایران حضوری فعال داشته است.

دوم آن که بوی مشک شهرت شاعری و قریحه ادبی او چون سفره‌ای نگسترده در مشام جان مشتاقان شعر پیچیده بود و با طبع این مجموعه این سفره گسترده شده است. سوم آن که کتاب در زمانی خاص چاپ شده که اینک پس از گذشت پانزده سال درخور تأملی جدی از جهت محتوایی‌ست. زیرا که کتاب محصول احساسات آنی و هیجان‌ات خام یک جوان انقلابی آن روزها نیست بلکه به ادعای مصنف — که هنگام طبع کتاب (۱۳۵۸) مردی شصت ساله بوده است — فریادهایی شکسته در گلوست که در بهمن ماه سال انقلاب و در استقبال از آن، از سینه پر درد شاعر بیرون جسته است. دکتر غلامعلی رعدی آذرخشی از دورترین تاریخی که در اختیار نگارنده است<sup>۲</sup> و حتی شاید پیش از آن در خدمت دستگاه دولتی بوده است. وی در سال ۱۳۱۴ در بیست و شش سالگی ریاست اداره کل انطباعات وزارت معارف آن روز به کفالت میرزا علی اصغر خان حکمت را بر عهده داشته است. پس از آن، او همواره در دستگاههای آموزشی دوران پهلوی صاحب شغل و مقام بوده و به گفته یکی از دوستانش «در عهد شه تربیت» شده است (ص ۳۲۲)\* و به سفارت ایران در سازمان جهانی یونسکو رفته است و به سناتوری تهران منصوب شده و به ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملی رسیده است و به اصطلاح امروزها از این باب از هر جهت یک دولتمرد فرهنگی به حساب می‌آمده است.

از پنج مثنوی خمه رعدی، تنها مثنوی «اردیبهشت‌نامه» که در سال ۱۳۱۰ سروده شده و شاعر هنگام سرودن آن بیست و دو سال بیش نداشته، رنگ و بوی سیاسی ندارد. دکتر رعدی این مثنوی را ساخته شده بر مبنای «داوریهای تخیل‌آمیز یک جوان کم‌تجربه ولی کنجکاو» (ص: هشت) می‌داند.

چهار مثنوی دیگر کتاب هر یک به نحوی سیاسی، و یکی از آنها — «غرور خودکامه» — شدیداً یک ادعانامه سیاسی‌ست. بررسی تفصیلی این مثنویها که خالی از لطف و تفریح نیست در این مقال نمی‌گنجد، ولی بحث مختصری درباره محتوای هر یک از این چهار مثنوی ما را در رسیدن به نتیجه‌گیری نهایی کمک تواند کرد.

### ۱ - مثنوی «برو ساقی»

در این مثنوی، سرا بنده، ساقی‌نامه معروف حافظ را در حقیقت جواب گفته است.

\* شماره صفحاتی که در مقاله ذکر گردیده، مربوط به کتاب پنج آینه است که در زیرنویس شماره یک معرفی

مثنوی به سال ۱۳۵۳ ساخته شده و گویا در همان سال، نُسخ زیراکسی آن مخفیانه بین افرادی توزیع شده که شاعر آنها را محرم می‌دانسته ولی بعدها دریافته که برخی از آنها نامحرم بوده‌اند. در این مثنوی «شکایتها و اعتراضهای نومیدوارانه‌ای از اوضاع و مفاسد و مظالم اجتماعی که با زبان کنایه آمیز ساقی‌نامه‌ها بیان شده نهفته است. ولی در چندین جا اختیار از دست‌گرفته بیرون می‌رود» (ص: شش). به نظر می‌رسد که در ساختن مثنوی «برو ساقی» الهامات روزگار حال ما بر شاعر به صورت وحی مستقبل نازل شده بوده است، چه این شعر با روزگاری که شاعر اشکالش بر سر انتخاب نوع ویسکی بوده چندان سازگار نیست و با زمانی که حد شرعی پس از بویدن دهان جاری می‌شود، بیشتر موافق است. به این چند بیت از مثنوی «برو ساقی» توجه کنید تا ببینید که به کدام روزگار نزدیکتر است:

جهان را دگرگونه شد رسم و راه	تو گویی نتابد دگر مهر و ماه
ز می نشسته و نغمه از چنگ رفت	ز گل عطر و معنی ز فرهنگ رفت
چو گسترده زشتی به هر جا بساط	برون شد ز گیتی جمال و نشاط
گنون گریه بارد ز لبخند جام	ز می جز که تلخی نیاید به کام...
گروهی تبهکاره خود پرست	که شستند از هرچه نیکی ست دست
چه دانند باده چه بوده‌ست و چیست	چه دانند ساقی که بوده‌ست و کیست...
برو ساقی افسانه با من مخوان	ز میخانه دیگر نینم نشان
به تاراج رفت آن همایون سرای	نمانده‌ست از آن پاره خشتی به جای...
برو ساقی این دور، دور تو نیست	که بر جور این دور باید گریست
در این دور آزادی شد گناه	بر آزادگان زندگی شد تباه
به هر گوشه از ظلم هنگامه‌هاست	جهان زیر چنگال خودکامه‌هاست
به دوری که ساغر پر از خون کنند	ندانم که با ساقیان چون کنند؟ (ص ۳، ۵)

مثنوی «برو ساقی» که ظاهراً در شبهای «پنهان‌خوانی» آرزومندان سقوط رژیم گذشته دست به دست می‌گشته و همه با آن احساس «همدردی انقلابی متعانه» می‌کرده‌اند، امروز با شرایط خم شکستن از سوی محتسب و نداشتن بخت شکستن سر او برای قصاص، بسیار بامعنی‌تر و قابل فهم‌تر است. و به راستی پنداری که شاعر پیر، خواری امروز میخواران را در خشت خام مثنوی «برو ساقی» می‌دیده است.

## ۲ - مثنوی «دو روز در کویر»

این مثنوی که به حق به گفته خود ناظم «در ادبیات ما کمتر سابقه دارد» (ص: شش) واقعاً چیز بی سابقه‌ای است از چند جهت:

الف: شاعر در فروردین ۱۳۱۴ شمسی با یک هیأت فرهنگی دو روز در کویر سفر کرده است و در سال ۱۳۴۸ یعنی ۳۴ سال بعد یادش افتاده که باید آثار این سفر میمنت اثر را از خاطره استخراج و به صورت یک مثنوی ۱۶۷ صفحه‌ای برای ادب ایران به میراث بگذارد.

ب: مثنوی حاوی مطالب جالبی از نظر تاریخ ادبیات معاصر ایران است که به علت بی‌نظمی و گسسته‌سرایبی شاعر، به کلی در میان دیگر مطالب گم شده و به علاوه از نظر یک محقق به سبب طرز بیان غیر علمی - و البته شاعرانه - ناظم به هیچ روی قابل استناد نیست. برای مثال می‌توان از نکاتی چون نامه عارف به ناظم در رد اتهامات ایرج به عارف که سبب نظم مثنوی معروف «عارف‌نامه» شده است (ص ۹۲)، یا مهمانی رشید یاسمی با حضور بهار، سعید نفیسی، فرخی یزدی، و سید فخرالدین شادمان و قضاوت‌های حاضران در مورد فرخی یزدی و پیش‌بینی آینده او (ص ۸۸)، و ذکر مجلس دهخدا که در آن بزرگان ادب آن روز ایران از قبیل هدایت، بهار، هژیر، فلسفی، یاسمی، مینوی، یکانی، کسروی، اعتصام‌الملک، اقبال، نفیسی، فروزانفر، علوی (ص ۹۳-۹۴) همه در کنار هم حاضر می‌شده‌اند، یاد کرد که ناظم مثنوی «دو روز در کویر» آنها را با عجله و شتاب در میان مسائل دیگر ریخته و گذشته است. حال آن که اگر این خاطرات را به صورت منظمی به‌نثر و نه نظم می‌نوشت، می‌توانست مستند قابل توجهی برای علاقه‌مندان به این رشته باشد.

ج: مثنوی کشکولی‌ست که در آن همه چیز می‌توان یافت بی هیچ آدابی و ترتیبی. برای مثال به چندین سر فصل این مثنوی اشاره می‌کنیم:

نایب حسین کاشی، کاروانسرای شاه عباسی، اولین جنگ جهانی، قحطی تبریز، قیام خیابانی، تقی رفعت، کلنل محمد تقی خان پسیان، ستار خان سردار ملی، عاقبت ستارخان، رستم و ستارخان، شورش و شکست لاهوتی، امیرلشکر طهماسبی، منظره‌ای از روز قربانی گوسفند و شتر قربانی، گاو کشی در اسپانیا، عشق پابلو پیکاسو و همینگوی به گاو‌بازی، خاطره قه‌زنها، جنگ خروس، عارف در تبریز، نطق امیرخیزی، در مهمانی رشید یاسمی، در محضر دهخدا، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، خرکوف خریدن دهخدا، شبهای سرد کویر، آب انبار، حکایتی درباره نادرشاه، معنی و تعریف تمدن، فرد

و جماعت، دختران لاله‌زار، جامه‌دان مرموز، ساز خالقی، سن بلوغ فرد و جامعه، استالین، مقایسهٔ لنین و استالین، کویر آدمیت، موسولینی، دستمال ویکتور امانوئل، راز موسیقی، یاد تبریز، کیفیت عمر، عرفان و هنر، کالبد شکافان عشق، انحطاط هنر، سرایت انحطاط به نقاشی و موسیقی، کهنه و نو، نظم آریامهری و...

مطالعهٔ دقیق این مثنوی آدمی را به این افسوس وامی‌دارد که یک مرد فرهنگی حاضر و ناظر بر جریانات سیاسی و ادبی ایران در طول بیش از نیم قرن به‌جای آن‌که بنشیند و لااقل با استفاده از نمونه‌های اروپایی خاطرات نویسی، خاطرات خود را منظم، مستند و با رعایت توالی تاریخی بنویسد، ناگهان به دام وسوسه‌انگیز شعر فارسی می‌افتد و با هوس منظومه‌سرایی — آن هم به تقلید نظامی گنجوی — چیزی می‌آفریند که فقط به کارخندیدن می‌آید و بس.

### ۳ — مثنوی «گلزار آدیس آبابا»

مؤلف خسته دربارهٔ این مثنوی می‌نویسد:

در منظومهٔ «گلزار آدیس آبابا» (تاریخ نظم ۱۳۴۱) علاوه بر شرح مأموریتی که از طرف یونسکو (سازمان تربیتی و علمی و فرهنگی ملل متحد) برای دعوت اتیوپی به قبول عضویت آن سازمان داشتم در ضمن شرح دو ملاقات خود با امپراتور و توصیف وضع آموزشی آن کشور در نظامی فاسد، غالباً به وضع آموزشی ایران اندیشیده‌ام و از این گذشته با بیان سرگذشتی عشقی که به موازات انجام مأموریت فرهنگی پیش می‌رود، چهرهٔ استبدادی هایلاسلاسی امپراتور اتیوپی و نهضتها و عصیانهای نهانی طبقه‌ای از روشنفکران و جوانان اتیوپی را برای مقاومت و مبارزه با او (که وضع روحی مبارزان و جوانان ما را در کشمکش با فساد و خودکامگی شاه مخلوع به‌خاطر می‌آورد) نشان داده‌ام. این سرگذشت عاشقانه با آرامش آغاز می‌شود و به تدریج اوج می‌گیرد و در محیط شورانگیزی به پایان می‌رسد (ص ۷).

با این تعریف کوتاه، شرح مختصری لازم است تا این رمان عشقی - سیاسی منظوم معاصر، که باید در عداد رمانهای رگامبولسک جهان درآید بیشتر شناخته شود. خلاصهٔ داستان این که آقای رعدی آذرخشی از طرف یونسکو مأمور می‌شود که به کشور حبشهٔ آن روز سفر کند و هایلاسلاسی امپراتور حبشه را قانع کند که به سازمان



یونسکو بیوندد. جمع مدت سفر وی پنج روز تعیین شده و او در این مدت دو بار با امپراتور ملاقات می‌کند و از چند مدرسه و موزه دیدن می‌نماید، و اینها همه از صبح تا عصر اتفاق می‌افتد ولی از عصر همان روز اول داستان پر ماجرای عاشقانه سفیر سیار یونسکو در آدیس آبابا آغاز می‌شود. البته سفیر قبل از عزیمت از پاریس، به دو توصیه یک پزشک پاکستانی — که صد البته هم مسلمان بوده است و هم جهان‌سومی — سخت توجه می‌کند. یکی آن که به علت ارتفاع زیاد شهر آدیس آبابا از سطح دریا، در کشیدن سیگار احتیاط کند و دیگر آن که به علت فراوانی امراض مقاربتی که بیش از نود درصد زنان حبشی به آن مبتلا هستند مواظب خود باشد. سفیر بلافاصله پس از ورود به حبشه متوجه می‌شود که حبشی‌ها سیاه نیستند بلکه

آب و رنگ شکلاتی دارند مهر و شیرینی ذاتی دارند (ص ۱۹۳)  
 و چون از ایام جوانی به ایرج علاقه‌ای داشته و قطعاً این شعر او را بسیار خوانده بوده که:  
 آب حیات است پدر سوخته حبّ نبات است پدر سوخته  
 بس که سیه چرده و شیرین لب است چون شکلات است پدر سوخته<sup>۲</sup>  
 در برخورد با زنان حبشی به دلیل وصف ایرج و یا شاید هم به علت علاقه مفرط به شکلات عنان اختیار از کف می‌دهد و از دختر صرافِ هتل خوشش می‌آید، چون این خانم شکلاتی

قدی افراشته و موزون داشت عشو و ناز ز حد بیرون داشت (ص ۲۰۰)  
 آقای سفیر که شیفته این زیبایی شکلاتی شده برای گشودن باب سخن چند دلاری در دست می‌گیرد و به سراغ او می‌رود. دختر پول را تسعیر می‌کند و حتی لبخندی هم تحویل نمی‌دهد. سفیر دل شکسته برای صرف شام به رستوران هتل می‌رود و در آنجا یک مرد آلمانی با او سر میز می‌نشیند و بعد از دو دقیقه معلوم می‌شود که آلمانی هم شکلات دوست دارد ولی دستش از دامن مطلوب کوتاه است. شب اول اقامت سفیر به بیخوابی و بی‌تابی می‌گذرد و صبح بدون این که پول تسعیر شده دیشب را خرج کرده باشد چند دلاری در دست می‌گیرد و باز به سراغ دختر صراف می‌رود و تبدیل ارز می‌کند و صراف با پوزخندی این مشتری واجب‌العرض را روانه می‌سازد.

صبح روز دوم با تشریفاتی به حضور امپراتور می‌رسد که «قد کوتاه و تن فسقلیش» سفیر را چندان خوش نمی‌آید و وقتی به هتل برمی‌گردد، برنامه سه روز آینده‌اش در صبحها معلوم است: بازدید اماکن و امکانات فرهنگی و تهیه گزارشی برای یونسکو و امپراتور. اما برنامه شبهایش پا در هواست. در سرسرای هتل در حالی که سفیر سعی

دارد از جلو دکه دختر شکلاتی رنگ رد نشود، صدایی او را به خود می‌خواند چون رو برمی‌گرداند رنگ از چهره‌اش می‌پرد. چون آن دختر زیبا و ملوس که آن‌همه از خودراضی و لوس بود در حالی که روزنامه‌ای در دست دارد به طرف او می‌آید و به او تبریک می‌گوید که عکسش در روزنامه چاپ شده و در آن‌جا نوشته‌اند که او امروز به فیض دیدار امپراتور نائل آمده. دختر از امپراتور چنان سخن می‌گوید که بنده‌ای از خدایگان‌ش، و از او می‌خواهد که پس از استراحتی با او به خانه‌اش برود و شامی بخورند و جامی بزنند و سفیر وصف امپراتور، این حور و ملک، را با دهانی به پهنای فلک برای او بازگوید.

سفیر که از خدا دو چشم بینا باز یافته، پس از استراحتی در اطاق، لباسی عوض می‌کند و «ویسکی مختصری» می‌نوشد و بطری ویسکی دیگری هم بر می‌دارد و به‌همراه دختر که به سراغش آمده و از ویسکی اهدایی تشکر کرده به خانه او می‌رود. دختر شراب و کبابی فراهم می‌کند، و بعد از سفیر می‌خواهد که درباره امپراتور حرف بزند و سفیر با آن که نعمت این مصاحبت را از ملاقات با آن کوتاه قد فسقلی دارد، از او علت این اشتیاق را می‌پرسد، دختر شروع به وصف امپراتور می‌کند که یکی هست و هیچ نیست جز او، و می‌گوید و می‌گوید که ناگهان خواهر دختر از در وارد می‌شود

دلربا گلرخ خوش‌سیمایی بت شیرین لب شکرخایی (ص ۲۱۶)

این خواهر که در زیبایی و شکلاتی بودن به همان شیرینی و شکلاتی بودن خواهر اول است، نرسیده فحش و فضحیت را نثار امپراتور می‌کند که او سنگدل و خونخوار است. مرد بیدادگر جباری‌ست، و سفیر محترم از این وضع حیران و از آن سخنهاى خطرزا نگران می‌شود، ولی زیبایی این دومی که تالی آن اولی‌ست او را به دودلی هر آدمی دچار می‌کند که میانه دو دلبر گرفتار آید.

در این‌جا ناظم «گلزار آدیس‌آبابا» به سلیقه شعری خود به دختر صراف، «گلشن»، و به خواهر نورسیده او که گل‌فروش است «گلزار» نام می‌دهد، و لابد این به ضرورت شعری‌ست چرا که فرضاً دو نام حبشی منجستیو و تنجستیو در بحور عروض فارسی نمی‌گنجد.

بحث دو خواهر درباره حقانیت و شقاوتهای هایلاسلاسی بالا می‌گیرد و خواهر گل‌فروش که گویا به زندان حکومت هم افتاده و جان به‌در برده و معشوقش را در همان زندان کشته‌اند، شمه‌ای از فجایع امپراتور می‌گوید و سفیر که ته‌دلش ضد شاه و امپراتور است مثل یک استاد بزرگ حقوق بحث مفصلی را در این باب آغاز می‌کند و از هر دو

می‌خواهد که نظراتشان را بگویند و بعد هم این مکابرهٔ سیاسی را با یک نتیجه‌گیری عالمانه به پایان می‌برد که: اگر رأی مردم مراعات شود و فقر ریشه کن گردد

نشود شاه یگانه لازم زی عدم می‌شود آن شه عازم (ص ۲۲۵)  
بعد در وقت عزیمت، خواهر گل‌فروش داوطلب می‌شود که سفیر را به هتل برساند، و وسط راه سفیر انقلابی ضد شاه را از چنگ خواهر شاه پرست می‌رباید و شام شب بعد او را به خانه‌اش مهمان می‌کند.

چون قصه به این‌جا رسید، روز شد و سفیر دنبال کار روزانه رفت و ظهر ناهاری با صراف (گلشن) در خانهٔ او خورد و دید که تبلیغات شب پیش او در دختر اثر کرده و کم‌کم آن علاقهٔ بی‌چون و چرا نسبت به امپراتور در او نیست. پس مرحلهٔ اول مأموریت چریکی سفیر در این‌جا خاتمه یافته‌است و او عصر به تلفن گل‌فروش (گلزار) از خواب می‌جهد و وعدهٔ مهمانی شب در خانهٔ او را به یاد می‌آورد، و در خانهٔ گلزار است که پس از خوردن شام و شنیدن سرگذشت گلزار و اطمینان قبلی از این‌که او و خواهرش مبتلا به امراض مقاربتی نیستند:

گفت گلزار کز این بوسهٔ ما نگران هیچ مشو فخر نما  
اندر این شهر بسی بیمار است جان ز اندیشهٔ آن بیزار است  
تندرستیم ولی ما ز عفاف باورم کن، سخنم نیست گراف (ص ۲۲۱)

مقتضی موجود می‌گردد و مانع مفقود، و گلزار ابتکار عمل را به دست می‌گیرد:

لب به‌سوی لبم آورد فراز کامجویی ز لبش گشت آغاز  
بوسه بارید و پیایی گردید من از او مست و ری از من گردید (ص ۲۴۰)

اما سفیر ناگهان به یاد می‌آورد که اگر بخواهد پا از این حد فراتر بگذارد، مرتکب زنا شده، و احتمالاً در بیست سی سال بعد حکم زانی در حق او جاری خواهد بود، پس برای این‌که هنگام طبع کتاب در طلوع جمهوری اسلامی این صرف شکلات در حدود بیست سال پیش در حبشه کار دستش ندهد:

یادم آمد ز رسوم و ز اصول زو رضا خواستم و کرد قبول  
کرده لب پیروی از شرع مطاع مُتعه شد در دمی ارزنده متاع (ص ۲۴۰)

بنابراین هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند و صیغهٔ «مُتعت» بدون این‌که بدانیم «مدت المعلوم» و «مبلغ المعلوم» آن چقدر است جاری می‌شود و مُتعه، متاع ارزندهٔ خود را تحویل می‌دهد و به قول ناظم «نتوان گفت که بر ما چه گذشت».

در شب سوم صراف زیبا که حالا به راه راست هدایت شده و در زمرهٔ مخالفان

امپراتور درآمده به عشق یک پسر ایتالیایی دوافروش که از فعالان زیرزمینی ست جواب مثبت می‌دهد و آقای سفیر آنها را نامزد یکدیگر می‌کند و آن هر سه در عالم مستی سرود خوانان می‌گویند «تا جهادی بشود در جهدیم».

آقای سفیر که هستهٔ نهضت ضد هایلاسلاسی را محکم کرده است، روز بعد به دیدار امپراتور می‌رود. وزیر دربار پیش از شرفیابی به او گزارشهایی را نشان می‌دهد که حکایت از ماجراهای شبانهٔ او دارد، ولی به وی می‌گوید چون سرکار مسافر هستید اینها را پاره می‌کنم و دور می‌ریزم. یعنی وزیر دربار هم کار عشرت شبانهٔ آقا را چندان سیاسی تلقی نمی‌کند.

شب آخر گلزار متعهٔ سفیر مشروب مفصلی می‌خورد و مست می‌کند و چون دلدار را صبح فردا مسافر می‌بیند ناگهان از کیفیت خنجری بیرون می‌کشد و جاهل‌وار اما بدون دیدن کلاس چاقو کشی می‌خواهد سفیر را بکشد، به این دلیل که طاقت دوری او را ندارد. خوشبختانه خواهرش، گلشن مثل پلنگی به روی همشیرهٔ مست می‌جهد و آنتونیو مثل شیر زیان دشنه از چنگ او به در می‌آورد و متعهٔ مست پس از مقداری گریستن به خواب مستی می‌رود و سفیر جان سالم از آدیس آبابا به در می‌برد. البته روابط کاغذی اینها با هم ادامه دارد و هر بار آنها در نامه‌های خود اشاره‌هایی به گسترش نهضت دارند و حتی حکایت می‌کنند که گروه چریکی آنها از صد نفر متجاوز شده است. در این میان گلشن صراف و آنتونیو دوافروش صاحب پسری می‌شوند که نام غلامعلی را بر او می‌گذارند و فرضاً اسمش می‌شود غلامعلی آنتونیو ریبالدی، و گلزار هم شوهری می‌کند و نام دخترش را ایران می‌گذارد. شاعر از پایان کار گروه چریکی خود اطلاعی به دست نمی‌دهد و نمی‌فهمیم که بعد از سرنگونی هایلاسلاسی نابکار و استقرار جمهوری دموکراتیک اتیوپی و کشتارهای بی‌امان سرهنگ هایله‌ماریام از مردم این کشور آیا گلزار و گلشن و آنتونیو و غلامعلی و ایران زنده هستند یا در خیل مهاجران آوارهٔ حبشی در یک گوشهٔ دنیا تئوریهای سفیر فرهنگی ملل متحد را مرور می‌کنند؟

#### ۴ - مثنوی «غرور خود گامه و خیمه‌شب‌بازی سنا»

این مثنوی سراسر شرح روزگار سراینده در دورهٔ چهارم مجلس سناست که پس از انتصاب دکتر اقبال به سفارت ایران در یونسکو و احضار شاعر به تهران، به واسطهٔ دوستی خیراندیش به کار سناتوری منصوب شده است.

شاعر در این منظومه تا آن‌جا که در قلم توان و در سخن جان بوده است از پادشاه

در گذشته ایران و حکومت‌های ایران انتقاد کرده و به آنها بد و بیراه گفته است. مثنوی حتی به ارزش مثنویهای روزنامه‌ای چلنگر، حاجی بابا در سالهای پیش از ۱۳۳۲ نیست و جوهر تمام این مثنوی در این سه اصل خلاصه می‌شود:

الف - ما نمی‌خواستیم سناتور بشویم به‌زور گردنمان گذاشتند و البته احتیاج که همه شیران را روبه مزاج می‌کند در قبول این انتصاب اجباری مؤثر بوده است.

ب - در نطق‌هایمان برای این که گرفتار ساواک نشویم تعریفی از شاه می‌کردیم و بعد به وزرای نابه‌کارش می‌پرداختیم و در این تعریفها اصلاً بویی از مدح و مدهانه به‌مشام نمی‌رسد چنان که:

من گمان دارم که شاهنشاه ما	برخلاف حدس برخی از شما
بی‌نیاز از چاپلوسی و ثناست	با گزافه طبع او ناآشناست
ز آن که فرزند رضاشاه است او	زین معانی خوب آگاه است او
کان پدر می‌کرد از حضرت جواب	هر که را چیدی بادمجان دور قاب...
بود معلوم که شاه این‌گونه نیست	شیفته بر هر ثناخوان دنی‌ست
لیک گفتم مصلحت را این سخن	تا توانم مابقی را گفت من (ص ۳۳۰)

ج - ما از همه بهتر می‌فهمیدیم و بقیه رجال یا دزد بودند، یا متملق و یا بیسواد و دریغ از ما که در خیل ناکسان و جاهلان گرفتار بودیم و آداب تملق و چاپلوسی را نمی‌دانستیم.

سراینده مثنوی درباره پدر و پسر (رضاشاه و محمد رضاشاه) بعد از ابیاتی که دیدید این‌طور قضاوت می‌کند:

گشت کم‌کم آریامهر حقیر	با غرور و عجب جباری کبیر
بود پیش از او رضاشاه این چنین	پر ز نخوت در سنین واپسین
گشت با خود کامگیهای دو شاه	عمر من چون عمر این ملت تباہ (ص ۳۷۵)

ناظم مثنوی «غرور خود کامه و...» که با شور انقلابی به قول مرحوم اخوان ثالث کتاب شعر را چون کله‌قندی به پیشگاه انقلاب اسلامی ایران تقدیم می‌دارد، در حالی که پس از سناتوری در دانشگاه ملی رئیس دانشکده ادبیات بوده، ناگهان با خشم انقلابی انقلابیون جوان مواجه می‌شود و او را پاکسازی می‌کنند. به این جهت ضمیمه‌ای بر آن مثنوی می‌افزاید و بار دیگر «در شکایت از جهان» به خلق باز می‌کند و از امام هم شاهد می‌آورد که:

روز و شب پیوسته فرماید امام با همین زندان بگسسته زمام

کز هوس یا جاه و نام و کام را      زشت نماید چهر اسلام را (ص ۳۹۰)  
 شاعر از پاکسازی خود این‌طور یاد می‌کند:  
 کودکان آتش‌فروزی کرده‌اند      پاکسازان پاک‌سوزی کرده‌اند  
 ای عجب گر پاکسازی این بود      صدق و باکی در خور نفرین بود (ص ۳۹۶)  
 و بالاخره مثنوی را با آرزو و دعایی به این صورت به پایان می‌برد:

ای خوش آن روزی که عهد انتقام      بگذرد وین تیغ خسب در نیام  
 تا که با فر و شکوه این انقلاب      در جهان تابان شود چون آفتاب (ص ۴۰۱)  
 اینک که پانزده سال از این دعا می‌گذرد بر خواننده عاقل است که ببیند دعای این  
 دولتمرد فرهنگی رژیم پیشین تا چه حد به درگاه یزدان مستجاب افتاده است؟

\*\*\*

اما وقتی خسته‌رعدی را فرو می‌بندی، بار دیگر به اندیشه‌هایی فرو می‌روی که  
 مزاحم ذهن آزاد هر خواننده‌ای تواند بود:

● چرا دولتمردان ما آن تواناییهای اخلاقی و روحی را ندارند که اگر با حکومتی، طرز  
 فکری، راه اداره‌ای موافق نیستند پای در دامن قناعت درکشند و تقوای مبارزه را به سودای  
 صندلی فروشند؟ من بر این فکر در دو دیدار دیگرم با کتابهای خاطرات علم و از  
 کاخهای شاه... پای فشرده‌ام و گفته‌ام که ضرورتی ندارد غلام شهریار بودن و آن‌گاه  
 نمکدان خوان نعمت رفته را شکستن. می‌توان تهیدست و سربلند به آزادگی زیست و  
 برای لختی جگرک، جگر شرف انسانی را خون نکرد.

● چه اصراری ست که با بضاعت مزجات در بحر پر گوهر شعر فارسی غوطه زدن و  
 خمسه‌ای پدید آوردن که در آن حتی به زحمت از حدود تقریبی ده هزار بیت، ده بیت  
 ماندنی و خواندنی نتوان استخراج کرد. پیش از سناتور رعدی آذرخشی سناتور رضازاده  
 شفق نیز با انتشار دیوان خود لطمه‌ای سخت به شهرت خویش زد و با آن بیت معروف:

دیدم دوش که آلوچه‌تر می‌چیدی      بعد از این سجده به آلوچه‌تر خواهم کرد

خود را مسخره‌خرد و کلان ساخت. آیا واقعاً کهولت که در نزد اندیشه‌وران غرب در  
 معنای کمال و باروری ست، در نزد ما باید که به توقف ذهن و ذوق و زبان بینجامد؟

● این آوارگی ذهنی چه بلایی ست که فقط بر متفکران ما نازل می‌شود؟ چرا معدودند  
 آدمهایی که در حیات ادبی و سیاسی خود بر اساس فکری قائم و استوار پیش می‌روند و  
 به دور از تحجر و تعصب، درخت هنر خود را پربارتر و جاندارتر می‌کنند و چرا بسیاری  
 آدمهایی که آونگ صفت در نوسانند، و نام این آوارگی و سرگشتگی را تحول مداوم

ذهنی می‌گذارند؟ شگفتا که دکتر رعدی آذرخشی در «اردیبهشت‌نامه» یعنی تنها مثنوی دوران نوجوانی خویش حکایتی از عبدالله بن مقفع، مترجم معروف کلیله و دمنه می‌آورد که چون قرار شد در محضر خلیفه صبح روز بعد اسلام بیاورد، به‌هنگام شام باز شکر و ورد مغانه خواند، و در جواب ایراد خلیفه، گفت من بیدینی را حتی از شام تا به بام برنمی‌تابم:

زشت باشد که از بام تا شام      نی مرا کفر باشد نی اسلام  
ننگ باشد بزرگی مهین را      روزکردن شبی این چنین را  
مرد آواره شوم است چون بوم      زنگی زنگ یا رومی روم (ص ۴۱۶)  
و چرا به‌راستی گروهی از «متفکران» ما آواره بوم صفتی هستند که ناچار همواره باید بر خرابه افسوس بنشینند.

● و بالاخره همواره بعد از خواندن کتابی از این دست با خود می‌اندیشم که نسل بعد ما از این آوارگی فکری چه درسی خواهد آموخت و قضاوت نهایی او در حق پیرمردانی که باید مایه خیر و برکت فرهنگ ما باشند چه خواهد بود و آیا آنان آن لطیفه مولانا عبید را در حق پیران با برکت به یاد خواهند داشت یا نه.

برکلی، ۱۷ فروردین ۱۳۷۳

### یادداشتها:

- ۱ - پنج آینه، دکتر رعدی آذرخشی، ۴۱۶ صفحه، چاپ تهران، اول بهمن ۱۳۵۸ خورشیدی، چاپخانه کاروان، تیراژ سه هزار نسخه، ناشر: مصنف، قیمت (۴).
- ۲ - سالنامه پارس، چاپ تهران، ۱۳۱۴ خورشیدی، ص ۱۶۵.
- ۳ - دیوان کامل ایرج میرزا، به‌اهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، چاپ چهارم، ص ۲۰۱.

# نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی

John Foran

*Fragile Resistance: Social Transformation in  
Iran from 1500 to the Revolution.*  
Westview Press, 1993. 425 pages

جان فوران

«مقاومت شکننده: دگرگونی اجتماعی  
در ایران از سال ۱۵۰۰ تا انقلاب»

تا چند سال پیش، تحلیل‌های مارکسیستی از تاریخ و جامعه ایران بیشتر حربه‌ای ایدئولوژیک در دست احزاب سیاسی بود. نقطه عزیمتشان اغلب نه شناخت جامعه، که تجلیل از مارکسیسم (آن‌هم مارکسیسم رسمی روسی، چینی یا حتی آلبانیایی) و از «اردوگاه سوسیالیسم» یا دیگر «دژهای مستحکم انقلاب پرولتاریایی» بود. اما در دو دهه اخیر، موج نویی از مورخان و تحلیلگران قد علم کرده‌اند که نزدشان مارکسیسم بیشتر یک ابزار نظری ست و قید و بندهای مارکسیسم رسمی را بر نمی‌تابند، با فراغ خاطر از مشربهای گوناگون مایه می‌گیرند؛ تحقیقات دیگران را ارج می‌گذارند و ریزینی رساله‌های محققانه را با فراخ‌نظری تحلیل‌های مارکسیستی در می‌آمیزند و با ترکیب این همه، آثاری می‌آفرینند که ارج و بارشان به مراتب بیش از تحلیل‌های رسمی ایدئولوژیک سلف است. کتاب «مقاومت شکننده: دگرگونی اجتماعی در ایران از سال ۱۵۰۰ تا انقلاب» به قلم جان فوران، از جنس این گونه کتابهاست.



تاریخ پانصد سال اخیر ایران، به‌زعم جان فوران، تاریخ یک سلسله جنبشهای مقاومتی‌ست که پیوسته علیه ستم و حضور بیگانه ستیزه کردند، اما همواره عقیم ماندند و هرگز نتوانستند نظامی مطلوب پی‌ریزی کنند. یکی از هدفهای اصلی کتاب بررسی چرایی این ناکامی‌ست. در عین حال، می‌خواهد روایت نظری نویی از تاریخ ایران عرضه دارد. خاستگاه این منظر جدید، به گفته نویسنده، سه شاخهٔ مختلف از جریانهای نظری مارکسیستی‌ست. می‌خواهد نظریهٔ اقتصاد وابستهٔ کاردوزا (Cardosa) را با نظریهٔ نظام بین‌المللی والرستین (Wallerstein) ترکیب کند و تاریخ پنج سدهٔ اخیر ایران را از زاویهٔ «شیوه‌های تولیدی» حاکم (Modes of Production) بررسی کند. قصد بازبینی «فرهنگ مقاومت» را نیز در سر دارد. می‌خواهد نقش طبقات گونه‌گون و ائتلافهای طبقاتی و توده‌ای مختلف را در بسط یا براندازی این شیوه‌های تولیدی بشناسد و درعین حال، پیامدهای روابط ایران با استعمار و استعمارنورا هم ارزیابی کند.

این فراخ دامنی هدفهای «مقاومت شکننده...» هم از سویی امتیاز کتاب و هم از سویی دیگر پاشنهٔ آشیل آن است. پیداست هرگاه بخواهیم نزدیک به پانصد سال تاریخ پرتلاطم اقتصادی، سیاسی و عقیدتی کشوری پیچیده چون ایران را به قالب چهارصد و بیست صفحه بریزیم، چاره‌ای جز سکوت دربارهٔ بسیاری مسائل مهم و بی‌اعتنایی به جزئیات در باقی مطالب نداریم و همین سکوت و بی‌اعتنایی، که مصادیق آن در کتاب فراوان‌اند، و در این‌جا تنها به ذکر چند نمونه بسنده باید کرد، که پاشنهٔ آشیل کتاب است.

نقطهٔ عزیمت کتاب، این مدعاست که ایرانِ دوران صفویه، در بیش و کم همهٔ زمینه‌ها، همسنگ غرب بود. نطفه‌های سرمایه‌داری در کشور بسته شده بود و ایران، خود یک «امپراتوری جهانی» (ص ۱۸) بود. اما می‌دانیم که در همین دوران، عصر نوزایش (رنسانس) در غرب رواج پیدا کرد. خردگرایی و اندیشه‌های عرفی جای عقاید و نهادهای مذهبی را گرفت. جامعهٔ مدنی شکل پذیرفت و آزادیهای فردی کم‌کم مقدس انگاشته شد. در ایران، به‌جای این نوزایش، با رواج و رسمی شدن اندیشه‌های کسانی چون محمد باقر مجلسی روبرویم. رشد سرمایه‌داری صرفاً یک جریان اقتصادی نیست و ملازمات خصوصی، فرهنگی و عقیدتی فراوانی دارد و حتی اگر بپذیریم که ایرانِ دوران صفویه از لحاظ رشد نیروهای مولد، همتای اروپای غربی بود، اما شکی نمی‌توان داشت که آن تحول فرهنگی - عقیدتی همزاد تجدد، در ایران شکل نگرفت. جان فوران هرگز به بحث جدی چرایی این قضیه نمی‌پردازد و پرونده مجلسی را هم به چند سطری

می‌بندد.

از سویی دیگر، مواردی که اجمالاً بیش از اندازه کتاب به احکامی مشکوک ره سپرده، متعددند. مثلاً، هنگام بحث ناسیونالیسم در دوران رضاشاه، فوران می‌گوید این جریان یکسره «درباری» و «تحمیلی» بود. اما می‌دانیم که کسانی چون ذبیح بهروز و هدایت هم در همان سالها از نوعی ناسیونالیسم افراطی پیروی می‌کردند و بعید بتوان اندیشه‌های آنها را نیز «درباری» و «تحمیلی» دانست.

نمونه دیگر این نوع احکام را می‌توان در نظریات فوران درباره شریعتی سراغ کرد. می‌گوید شریعتی «مخالف نفوذ سیاسی غرب در ایران بود و با وام گرفتن فرهنگی [از غرب] مخالفت داشت» (ص ۳۷۰). اما به گمانم تورقی کوتاه در هر یک از آثار شریعتی نشان می‌دهد که بخش اعظم آرای او، مطالبی وام گرفته از متفکران غرب بود که تنها به لعابی اسلامی، تحویل شنوندگان مشتاق می‌شد.

نپرداختن به جزئیات و تکرار برخی احکام کلی، نتیجه بی‌دانشی جان فوران نیست. هزارتوی پانصد سال تاریخ، روایتی چهارصد و بیست صفحه‌ای را بر نمی‌تابد و هرگاه سودای چنین تحلیلی فراخ دامن را در قالبی چنین محدود در سر کنیم، چاره‌ای جز عنایت به کلیات نداریم.

از سویی دیگر، در همین فراخ‌دامنی، امتیاز کتاب را هم می‌توان سراغ کرد. فوران در طیف بسیار وسیعی از متون تاریخی و اقتصادی مربوط به این دوران پانصد ساله غور نموده و به‌رغم آن که تکیه‌اش بیشتر بر منابع انگلیسی بوده و از منابع دست اول فارسی به ندرت بهره جسته، با این حال چشم‌اندازی بسیار خواندنی برای کسانی فراهم آورده که می‌خواهند رؤس تحولات تاریخی اقتصادی و اجتماعی چند قرن اخیر ایران را از منظری بالمآل مارکسیستی بشناسند. به دیگر سخن، اهمیت کتاب «مقاومت شکننده...» بیشتر در آن است که یافته‌ها و تحلیل‌های دیگران را، با دقت و امانتی محققانه گردآورده و همه را با ملاط ذهنیتی مارکسیستی، مقوله‌بندی کرده و در این کار از جزم‌اندیشیهای مألوف مارکسیسم رسمی برحذر مانده است.

به روایت مارکسیسم رسمی و سنتی، ایران در آغاز دوران صفویه در آستانه رشد سرمایه‌داری بود. استعمار غرب از همان زمان نطفه‌های سرمایه‌داری ملی را در ایران سقط کرد. مورخان جزمی مارکسیستی مدعی بودند که ایران، به تأسی از دیگر جوامع تاریخ بشر، از مراحل پنج‌گانه — کمونیسم بدوی، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، سوسیالیسم — عبور می‌کند. معدودی از این مورخان، درعین حال از «شیوه تولید

آسیایی» سخن می‌گفتند و ایران پیش از سرمایه‌داری را گرفتار چنبر این نظام ایستا و استبدادی می‌دانستند. باور مارکسیستهای حزبی دربارهٔ ساخت اقتصادی - سیاسی ایران در سدهٔ بیستم نیز گونه‌گون بود. برخی ایران را جامعه‌ای نیم فنودال می‌دانستند و گروهی هم به نظریهٔ سرمایه‌داری وابسته تعلق خاطر داشتند. اما همه در یک قول متفق بودند. به تأسی از لنین و مائو، استعمار و امپریالیسم را سدّ راه رشد نیروهای مولد می‌دانستند و می‌گفتند در ایران هم امپریالیسم نقشی جز تحدید رشد نیروهای تولید بازی نکرده. اما کتاب «مقاومت شکننده...» تصویری دیگر از تاریخ تحول ایران در بر دارد. می‌گوید نظام تولیدی ایران، چه در دوران صفویه، چه در ادوار بعد، پیچیده‌تر از آن بود که بتوان تخته‌بند هیچ یک از آن احکام قطعی‌اش کرد. به‌طور مثال در زمان صفویه، نظام تولید عشیره‌ای، در کنار نظام سرمایه‌داری دولتی و خصوصی و نظام مالک - رعیتی و املاک وقفی همزیستی داشت. ایران صفویه نه یک اقتصاد وابسته که نیرویی جهانی بود. تنها در سدهٔ بیست اقتصاد ایران به جرگهٔ کشورهای وابسته پیوست.

فوران با دقتی ستودنی، مراحل مختلف این تحول را برمی‌رسد و در لابلای این بررسیها، نکات تاریخی - نظری جالبی طرح می‌کند و گهگاه ادعای نوآوری نظری هم دارد. مثلاً، در تبیین جریان روی کار آمدن رضاشاه می‌گوید که جامعهٔ ایران به «بن‌بست» (Stalemate) رسیده بود و قدر قدرتی رضاخان، راهی برای خروج از این بن‌بست بود و آن‌گاه ادعا می‌کند که این «نظریهٔ بن‌بست» نوعی نوآوری نظری اوست. اما پیش از فوران، مارکسیستهای متعددی، از جمله گرامشی (Gramsci) و پولانتزاس (Poulantzas) نظرات جامعی دربارهٔ «قیصرگرایی» و «بن‌پارتیسم» ارائه کرده‌اند که چیزی جز همان نظریهٔ «بن‌بست» فوران نیست.

به‌علاوه، در ارزیابی دوران محمد رضا شاه، فوران ادعا می‌کند که اقتصاد وابسته حاشیه‌ای (Periphery) ایران در پایان این دوران در شرف آن بود که از ورطهٔ «حاشیه‌ای» بیرون آید و در کنار کشورهایی چون کرهٔ شمالی به مرتبهٔ کشورهای «نیم‌حاشیه‌ای» (Semi Periphery) برسد، اما انقلاب اسلامی این امکان را مسدود کرد. فوران به پیامدهای نظری این حکم عنایت چندانی ندارد. آیا از این حکم باید استنتاج کرد که محمد رضا شاه در ایران نقش تاریخی مثبتی داشت و آیا باید قول مارکسیستهای چون بیل وارن (Warren) را پذیرفت که می‌گویند امپریالیسم نه سدّ راه رشد که مؤید آن است؟

به رغم آن که فوران خود به بحث این مسائل نمی‌پردازد، با این حال، با بررسی

دقیق خود بسیاری از جنبه‌های مهم تاریخ ایران، و مهمتر از آن با ارائه تصویری کلی از تحولات پنج قرن اخیر، تاریخنگاری و جامعه‌شناسی مارکسیستی دانشگاهی را اعتباری نو

بخشیده است.

اول آوریل ۱۹۹۴

گروه علوم سیاسی و تاریخ، کالج ترداد، کالیفرنیا

حورا یاوری

Farzaneh Milani,  
*Veils and Voices, the emerging voices of  
Iranian women/writers,*  
Syracuse University Press, N.Y., 1992

فرزانه میلانی  
«حجاب و کلام»

بسیاری از ما هرگز به «خود» به عنوان  
«دیگر» یک «خود» دیگر نیندیشیده‌ایم  
باربارا کریستین

از آینه بیرس،

نام نجات دهنده‌ات را

فروغ فرخزاد

پیوند میان دانایی و آگاهی، از یک سو، و گناه و کیفر، از سوی دیگر، پیوندی دیرینه است. به همین گناه بود که آدم از بهشت رانده شد و به همین کیفر بود که به زمین و قوانین چون و چرا ناپذیر آن بسته ماند. سرگردانی میان زمین و آسمان و رنج دوباره شده میان روح و جسم — یا همان دوزخی که پرومته بر فراز کوهها تجربه می‌کرد — به روایت تاریخ کیفر مردانی بود که در قالب دانسته‌های زمان نمی‌گنجیدند و به‌سوی افقهای ناگشوده بال می‌گشودند. زنان که تقریباً در همه فرهنگها با طبیعت یکی، به زمین پیوسته و با آن یگانه بودند سهمی از آسمان نداشتند، نه لذت پرواز را می‌شناختند و نه کیفر دانایی را می‌چشیدند. اگر از نمونه‌های نادر تاریخی بگذریم تنها در سده‌های اخیر است که زنان همیشه غایب از هنگامه دانش و کیفر خواستار حضور در آن شده‌اند، به‌فضیلت دانایی دست یافته‌اند و بهایش را نیز — چه بسا به بهای زندگانیشان — پرداخت کرده‌اند. کتاب «حجاب و کلام» داستان زندگی آن گروه از زنان ایرانی‌ست که از کلام و سیمای خویش همزمان پرده برگرفته‌اند، از حصار ایمن خانه و خانواده به هنگامه اجتماع و زندگی و تاریخ پا نهاده‌اند و نامشان همراه با کلامشان

به فضای مردانه تاریخ و ادب ایران پیوند خورده است.

توجه به رابطه میان کلام و حجاب، ارتباط پوشیده بودن سیما و پیکر زنان با حجابهای گوناگونی که بر ساختار روابط خانوادگی و اجتماعی ما — در کلیه سطوح و لایه‌های آن — فرو افتاده و بررسی زندگی و اندیشه و شعر زنانی که نقش اجتماعی و تاریخی و ادبی آنان در رابطه با این دو پوشیدگی — چه در نفی و چه در اثبات — به معنا می‌رسد، از نکات بسیار قابل توجه کتاب است. «شاید مسأله حجاب، معماً بودنش، مبهم بودنش و دلالت‌های گوناگونش نمی‌توانست نظر مرا، آن‌هم برای مدتی این چنین طولانی، به خود جلب کند، اگر هر روز، بیشتر از روز پیش، برایم روشن نمی‌شد که نقد ادبی و ادبیات زنان، از جهات گوناگون به مسأله حجاب پیوند خورده است.»<sup>۱</sup> پیداست که توجه به این نکته بنیانی، یعنی ارتباط حجاب و کلام و طرح پرسشهایی از این دست در کتاب که چرا زنان ایرانی در سنت هزار ساله ادب پارسی جایی ندارند، چرا آغاز سنت ادبی زنان در ایران با کشف حجاب همزمان است و چرا میان برگرفتن حجاب از پیکر و سیمای زن و برگشوده شدن زبان او پیوندی هست، چشم انداز کتاب را از نابرابری زن و مرد در فرهنگ ما، که گوشه و کنار آن از این نابرابری نشان می‌دهد، فراتر می‌برد و آن را در نظام درهم تنیده و به هم بافته‌ای قرار می‌دهد که همه اندامها و یکانهای آن در زایش و گسترش نژندی و بیماری یکدیگر سهیم‌اند.

بخش نخست کتاب به تاریخچه حجاب، گوناگونیهای آن در معنا و در صورت، پیوند آشکارش با حصارها و دیوارهای کهنه، اما هنوز پابرجایی که ظاهر و باطن، اندرونی و بیرونی و خصوصی و عمومی را در جامعه ما از هم جدا می‌کند، نقش رویدادهای تاریخی در شکل‌گیری و گسترش جنبش آزادیخواهی و برابری‌جویی در میان زنان، الغاء رسمی حجاب به فرمان رضاشاه پهلوی در سال ۱۳۱۴ شمسی و نقش آن در حضور زنان در صحنه فعالیت‌های اجتماعی و ادبی اختصاص دارد و در بخشهای دوم و سوم نویسنده که کلام گفتاری دختران شهرزاد را در سراسر تاریخ ایران طنین‌انداز می‌داند، به بررسی کلام نوشتاری آنان می‌پردازد و خطوط سیمای زنانی را که با درگیر شدن در هنگامه دانش و کیفر فاصله صدایشان را با برگهای کاغذ و دفتر از میان برداشته‌اند — از راه بررسی شعرها و داستانهایی که نوشته‌اند ترسیم می‌کند.

استوار بودن کتاب بر دو معیار حجاب و کلام — به معنای کلام نوشتاری — و پرده برگرفتن همزمان از چهره و صدا، ناگزیر نام طاهره قره‌العین (۱۸۱۷-۱۸۵۳ م) / (۱۱۹۶-۱۲۳۲ شمسی) را در سرآغاز خطی قرار می‌دهد که از نام بسیاری از زنان شاعر و

نویسنده ایران می‌گذرد و به طاهره صفارزاده (۱۳۱۵ شمسی) — که همزمان با انقلاب اسلامی به دلخواه خویش در حجاب رفته است — پایان می‌یابد. طاهره قره‌العین — همان‌گونه که نویسنده در بخش نخست کتاب اشاره می‌کند — بی‌گمان نخستین زن ایرانی نیست که شعر و رساله می‌نویسد، اما بی‌گمان نخستین زن ایرانی است که برای رساندن صدای خود به گوش دیگران از حصار چادر بیرون می‌آید، دانش زمان خود را می‌آموزد، از زنهار نگاهبانان سنتی حصار و دیوار نمی‌هراسد و جان بر سر این سودا می‌گذارد. صد و بیست سال پس از او، اما، طاهره صفارزاده به میل خویش در حجاب می‌رود و حجاب دلخواهانه او — همچنان که نویسنده به‌درستی اشاره می‌کند — معادله حجاب / غیبت / خاموشی را برهم می‌ریزد. به سخن دیگر، طاهره صفارزاده، اگرچه چهره و اندام را در پرده می‌کند، اما در درگیریهای سیاسی و اجتماعی زمانه خویش حاضر است و صدایش، که بر صفحه کاغذ جسمیت می‌یابد، همسو و همگرا با اندیشه‌ای که حجابش را می‌پسندد و ارج می‌گذارد به خوانندگان شعرش می‌رسد.

دو واژه، و یا به سخن بهتر، دو مفهوم حجاب و کلام، تأثیرپذیری آنها از یکدیگر و تحولاتی که در مقاطع مختلف تاریخی پشت سر می‌گذارند، هم بخشهای گوناگون کتاب را به هم می‌پیوندد، و هم معیار نویسنده است در گزینش زنان شاعر و نویسنده‌ای، که با شعر و نوشته‌شان در پاگرفتن و رونق ادبیات زنان نقشی داشته‌اند. سنتی که در شعر — همان‌گونه که اشاره شد — با قره‌العین و در داستان‌نویسی با سیمین دانشور و نخستین مجموعه داستانهای کوتاه او — آتش خاموش (۱۳۳۶ شمسی) آغاز می‌شود. میلانی، سووشون دانشور را، که سالیانی پی در پی پرخواننده‌ترین رمان ایران است، با دقت و باریک بینی بازنگری می‌کند و فرجام غم‌انگیز خانم فتوحی — یکی از شخصیت‌های سووشون را که می‌خواهد نویسنده بشود، اما از تیمارستان سر به‌در می‌آورد — استعاره‌ای گویا می‌یابد از زندگی زنانی که سودای برگزشتن از حصارهای اجتماعی را در سر داشته‌اند و به کیفر این بلندپروازی در یکی از برناگذشتنی‌ترین این حصارها — تیمارستان — برای همیشه زندانی شده‌اند.

ارتباط میان حجاب و کلام و نقش سرنوشت‌ساز آن در زندگی دو زن شاعری که نامشان به اعتبار شعرشان بر آغاز و پایان دومین بخش کتاب نقش بسته است، هم به این بخش — که بلندترین بخش کتاب هم هست — اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و هم در ارتباط با مسأله کلی‌تری، که همانا کوشش و مبارزه زنان — یا هر گروه و طبقه اجتماعی دیگر — برای آزادی و برابری در وجه عام آن است، سزاوار تأمل و اندیشیدن است. به‌ویژه

آن که امروز پرخواننده‌ترین داستانهای فارسی را زنان می‌نویسند، شعر فارسی در بلندترین قله‌های خود به نام زنان شاعر مزین است و دیگر نمی‌توان از ادبیات زنان به عنوان بخش کوچکی از ادبیات معاصر سخن گفت، بلکه امروز ادبیات زنان یعنی ادبیات معاصر در کلیت و تمامیت آن و هرگونه برخوردی با آن در حکم برخورد با کلیت هستی معنوی و فرهنگی ماست. یعنی امروز — درست برخلاف گذشته — که زنان نه در پا گرفتن جریانهای اصلی اندیشه و شعر دستی داشتند و نه در گسترش آن نقشی — گفتگو از داستان‌نویسی در ایران بدون پرداختن به نقش قاطع داستانهایی چون سووشون، طوبا و معنای شب، اهل غرق... ممکن نیست و فضای شعر فارسی را نمی‌توان بدون شعرهای شاعرانی چون فرخ‌زاد، بهبهانی، و... تصور کرد. شعرها و داستانهایی که زنان ما می‌نویسند به اعتبار افزایش روزافزون شمار آنها — امروز به ذهنیت ما در کلیت و تمامیت آن اشاره می‌کنند و تنگناها و گرفتاریهای آن را باز می‌نمایانند. که ارزش و اهمیت کتاب «حجاب و کلام» نیز در باز نمودن و به گفتگو گذاشتن پرسشهایی به معنا می‌رسد که به بنیان نابسامانیهای ذهنی و فرهنگی ما — در وجه عام آن — اشاره می‌کنند.

تلاش زنان — یعنی نیمه در حصار دیوار مانده و نابرخوردار از آزادی و برابری در جامعه ما — برای دستیابی به این هر دو — در فرهنگی به شهادت تاریخ نابرخوردار از برابری و آزادی و به گفته سنجیده فرزانه میلانی محصور در هزاران دیوار ما — می‌تواند گذشته از هر سود دیگری که بر آن مترتب باشد، راهی بگشاید به درک و شناخت مفهوم «آزادی» و «برابری» در فرهنگ ما، و این در بازبینی تحلیل یعنی بازسنجی رفتار و کردار و پندار تاریخی ما — اعم از زن و مرد — به نسبت مفهوم «قدرت» — هم در پذیرفتاریمان به نسبت مصادیق این مفهوم و هم در ناپذیرفتاریمان؛ یعنی اندیشیدن به مفهوم «سالاری»، چه پدرسالاری و مرد سالاری و چه سالاری‌های دیگر؛ یعنی بازاندیشیدن شأن و مرتبه «انسان» در وجه عام آن، گذشته از جنس و رنگ و هر عامل دیگر ساز دیگر به نسبت «سالاران» تاریخ، که چه بسا از پایین‌ترین لایه‌های هرم قدرت به بالاترین آن گام نهاده‌اند و باز هم چه بسا چیزی جز نابرابری و استبداد هدیه نکرده‌اند، یعنی اندیشیدن به این که اگر رنگ و لعابهای پوسته‌ای را از رفتار و کردار و پنداری که در سراسر تاریخ به نسبت مفهوم برابری آدمیان داشته‌ایم کنار بزنیم به چه تعریفی از «انسان» خواهیم رسید؟ کردار تاریخی جویندگان و بخشندگان آزادی و برابری با «آزادی و برابری» در فرهنگ و تاریخ ما چگونه بوده است؟ و یا، به

سخن‌دقیقتر، زنان آزادی‌جو و برابری‌خواه ما — که از سهمگین‌ترین برزخها و تنگناهای نابرابری در سراسر تاریخمان گذر کرده‌اند — به «خود»، به «دیگری» و به «جهان» چگونه می‌نگرند و اکنون، که پس از قرن‌ها بی‌آوایی، صدایشان بر برگهای کاغذ می‌نشیند و در فضای تاریخ و فرهنگ ما می‌پیچد از آزادی، از برابری، از خود و دیگری و جهان چه می‌گویند؟ در ذهنیت خواستار برابری و آزادی آنان با مفهوم آزادی و برابری — و نه مصادیق آن — چه رفتاری می‌شود و چه فضایی در ذهن خود برای دیگرانی که جز آنان هستند و جدا از آنان می‌اندیشند بازمی‌کنند؟ به همین اعتبار است که کتاب «حجاب و کلام» به‌خاطر برگزیدن بحثی که به یکی از بنیانی‌ترین خصلتهای فرهنگی ما پیوند می‌خورد اهمیتی تمام می‌یابد، فتح بابی می‌کند در بازاندیشی و دوباره‌سنجی دیوارها و پرده‌هایی که سویه‌های گوناگون هستی اجتماعی ما را از خودمان و از یکدیگر جدا و پوشیده نگاه می‌دارد و فضایی باز می‌کند برای اندیشیدن به کلیت دیوار و نه فرو ریختن یکی و استوار کردن دیوار دیگری، چه بسا بلندتر و نابرداشتنی‌تر؛ دیواری که «رسالت» تاریخی و اجتماعی درست اندیشان و حقیقت‌گویان این سوی دیوار را در نفی و حذف دیگران آن سوی دیوار به معنا می‌رساند، و این به‌ویژه، آن‌جا که سخن از تلاش و کوشش برای دستیابی به آزادی و برابری در میان است، سزاوار تأمل بیشتری است.

پرداختن به شعرها و نوشته‌های همه شاعران و نویسندگانی که آثارشان در کتاب «حجاب و کلام» بررسی شده است، از حوصله و دامنه این نوشته بیرون است و مجال دیگری می‌خواهد. اما شاید بد نباشد برای نمونه به زندگی و شعر طاهره قرة‌العین و طاهره صفارزاده — از نظر دریافت و برداشتی که از مفهوم آزادی و برابری دارند نگاهی بیندازیم. میان این دو شاعر که با صد و بیست سال فاصله از یکدیگر زیسته‌اند و شعر گفته‌اند، در ظاهر و سطح، هیچ شباهت و پیوندی نیست. قرة‌العین در خانواده‌ای مذهبی به دنیا می‌آید، فقه و حدیث و عربی می‌آموزد، توانا پیش در سخنوری به سحر می‌ماند؛ به پرسشهای فقهی و کلامی طلبگانی که در محضر پدرش می‌نشینند — از پشت پرده — پاسخ می‌گوید و شگفت‌زده بر جای‌شان می‌گذارد؛ سرانجام نیز بر مذهب و ایمانی که با آن اخت و یگانه است می‌شورد و مرید پاک‌باخته و از جان گذشته آیین دیگری می‌شود که رو در روی نظم مذهبی مستقر زمانه قرار گرفته است. اما در مورد طاهره صفارزاده این چنین نیست. صفارزاده پس از الغاء رسمی حجاب به دنیا می‌آید، در دانشگاه پهلوی درس می‌خواند و برای بیشتر آموختن به امریکا سفر می‌کند. نخستین زنی ایرانی‌ست



که مجموعه اشعارش به زبان انگلیسی منتشر می‌شود، در امریکا زیاد نمی‌ماند، به ایران برمی‌گردد، با جنبش اسلامی همراه می‌شود، برخلاف آن طاهره نخستین لذت پیروزی را می‌چشد، به دلخواه خویش در حجاب می‌رود، بر شعرش نیز — همچنان که بر پیکر و سیمایش — جامه‌ای تازه می‌پوشاند و این شعرهای تازه را نثار قدمهای رزمندگانی می‌کند که چه در جامعه پاسدار در گوشه و کنار شهر و چه در لباس سربازی در جبهه‌های جنگ از ارزشها و آرمانهای انقلابی نگاهبانی می‌کنند.

اما میان این دو طاهره — اگرچه یکی از حصار حجاب بیرون می‌آید و آن دیگری به دلخواه پذیرایش می‌شود — از نظر دریافت و برداشتی که از دو مفهوم آزادی و برابری دارند همانندیهایی هست. طاهره قره‌العین و طاهره صفارزاده، هر دو، از نظم مستقر زمان خود روی برمی‌تابند، هر دو دنیای آرمانی دیگری را آرزو می‌کند و هر دو — اگرچه یکی نامراد و آن دیگری به‌مراد — از نیروی کلام خویش در استقرار و تحقق این دنیای آرمانی یاری می‌گیرند و همین کلام آنهاست که هم از سویی همانندی ژرفشان را به سطح می‌رساند و آشکار می‌کند و هم از سویی دیگر اشارتی است به ذهنیت ناآشنا با آزادی و خو گرفته با نابرابری ما، که، گویا، به‌گواه تاریخمان، هرگز بیرون از ساختارهای هرم‌گونه به مفهوم قدرت نیندیشیده‌ایم و جهان را خالی از سالاران، مقتدایان و مرادان تاب‌نیاورده‌ایم. یعنی همان ذهنیتی که، به‌اعتباری، قاب فرهنگ و ادب ماست، راستی و درستی، ناراستی و نادرستی همه چیز و همه کس را تنها به ساحت یگانه‌ای از ارزشها محک می‌زند، روزنه‌های چونی و چرایی را بر بدگمانان و چون و چراکنندگان فرومی‌بندد و ساختار استبدادی خود را بر همهٔ رابطه‌هایی که با جهان برقرار می‌کنیم و بر بنیانی‌ترین همهٔ رابطه‌ها — که همانا رابطهٔ آدمی با درون خویش است — می‌گستراند. پیداست که برآمد چنین ذهنیتی — هرچه باشد — آزادی و برابری نیست. تعمقی در آنچه طاهره قره‌العین می‌گوید و آنچه ۱۲۰ سال پس از او از زبان طاهره صفارزاده می‌شنویم، هیچ‌یک از آن دو را از کلیت این نظام ارزشی بیرون نمی‌کشد. فضای ذهن این دو طاهره — درست بر خلاف زندگیشان که در برتافتن نظم مستقر و تلاش برای استقرار نظمی آرمانی شکل می‌گیرد — تحلیلیگاه سرسپردگی آنها به همان نظم اجتماعی تقدیرگونه‌ای است که خصلت بنیانی آن گرایش آن است بر نابرابری و استواری آن است بر گزینش یکی بر دیگری، برکشیدن یکی به فرادست و غلتاندن آن دیگری به فرودست، یعنی همان نظم آشنای مرادی و مریدی، شاهی و بندگی، فرماندهی و فرمان‌پذیری، یعنی برداشت و دریافتی از انسان در وجه تمام آن — چه زن و

چه مرد — که هنوز تا بلوغ ذهنی و فکری و عاطفی، تا دستیابی به فهم درستی از آزادی و برابری، تا سنجیدن دیگری و دیگران در ساحت برابری از ارزشها، بسیار فاصله دارد و از همان نزدیکی دیرپایی سر بر می‌کشد که پیوند میان آدمیان را تنها بر پایه ارزشهایی استوار می‌کند که، تنها، بخشی از آدمیان آفریده‌اند. در برخوردی این چنین با انسان راه بر عشق و یگانگی زن و مرد نیز — به‌عنوان رابطه برابر دو انسان — بسته است و عشق به جای آن که راهی باشد به سوی برابری و آگاهی بر این برابری، بر رابطه‌ای پرده می‌کشد که در دو سویه آن ارباب و بنده‌ای ایستاده‌اند و الگوی آن همان الگوی آشنای عشق مرد به مرد در ادبیات عاشقانه ماست؛ الگویی که شاعران کلاسیک زن نیز در شعر خویش از دست ننهادند و نمونه‌های آن را همه می‌شناسیم. شعرهای طاهره قرة‌العین و طاهره صفارزاده، نه از نظر ویژگیهای زبانی و ساختاری، بلکه از نظر سیمایی که از انسان و رابطه برابر آدمیان به دست می‌دهند به هم نزدیک می‌شوند و در همین ساختار کلی قرار می‌گیرند. به این شعر از طاهره قرة‌العین، که نمونه‌های آن در اشعارش کم نیست، نگاهی بیندازیم:

به سریر عزت و فخر و شان، بنشسته آن شه بی‌نشان  
 به زد این صلا به بلاکشان که گروه مدعی الولا  
 چو کسی طریق مرا رود، کنمش ندا که خیر شود  
 که هر آن که عاشق من شود، برهد ز محنت و ابتلا  
 کسی ار نکرد اطاعتم، نگرفت جبل ولایتم  
 کنمش بعید ز ساحتم، دهمش به قهر باد بلا<sup>۲</sup>

و یا شعر زیر که نمونه‌ای از بسیاریان است در مجموعه بیعت با بیداری از طاهره صفارزاده، که در سالیان اخیر سروده شده و با در حجاب رفتن دلخواهانش همزمانی دارد. ساختار و محتوای این شعر، استوار بر واژه‌هایی است که در معنای تاریخی خود به یکی از برکشیده‌ترین دیوارهای تاریخ ما اشاره می‌کنند و نیک / بد یا درست / نادرست را در دوسویه آن قرار می‌دهند:

ای پاسدار

در منتهای سردی شب

بیرون خانه خود ایستاده‌ای

با پلکهای خسته ...

بیداری تو از بلندی ایمان می‌آید

و از صداقت و العصر...

ای بیدار

تیر هوایی تو در شب

خواب مرا می شکند

بی اختیار دعوات می کنم

ای پاسدار انقلاب رهایی

ای پهلوان تنها...<sup>۲</sup>

ناگفته پیداست که میان آن طاهره نخستین، که پرده از کلام و سیمای خویش برمی گیرد و صدای رسایش در فضای زمانه اش طنین می افکند و این طاهره انجامین، که دوباره روی در حجاب می کند و به ستایش از رزمندگان راه حق و درستی می نشیند، از نظر برداشتی که از مفهوم آزادی و برابری دارند تفاوتی نیست. شعر این دو شاعر — همچنان که بسیاری از شاعران دیگر ما — بازتابنده همان ذهنیتی است که در جستجویش برای رهایی و آزادی — از هرکجا که آغاز کند — سرانجام به همان الگوی آشنا و مکرر «پرستش» روی می کند و دریافتش از مفهوم برابری و داد، سرانجام، در استعاره تاریخی همان زنجیری تصور می شود که از فراز کاخ فرماندهی دادگر به فرود زندگی فرمانبرداران دادخواه می رسد و نوازش و تیمار هدیه می کند. ذهنیتی این چنین نه آزادی را به درستی می شناسد و نه با رابطه برابر آدمیان به درستی آشناست و اندوهباری آن در این جاست که به کلیت «دیوار» نمی اندیشد، در ریشه و بنیان مفهوم نابرابری به ژرفی نمی نگرد و ناگزیر برآمد همه تلاشهایش برای دستیابی به آزادی و برابری، تنها... تنها جا به جایی مهره های قدرت است... و این قصه نامکرر تاریخ ماست و پرآوازه تریشان، شاید، سفر اندوهبار ناصر خسرو، روی برتافتنش از بغداد، روی بردنش به قاهره و گوش نسپردنش — با آن همه ذکاوت و دانایی — به این پند ناشنوده مانده تاریخ، که نه میان خلافت بغداد و قاهره — در عمق و بنیان — فرقی هست و نه این دو خلیفه را با آزادی و برابری آدمیان سر و کاری. اما نکته دیگری هم هست که سزاوار تأمل و اندیشیدن است، اگر ذهنیت ناصر خسرو و قره العین برآمدی از ویژگیهای فکری و فرهنگی زمانه آنها باشد و فهمیدنی، در روزگار ما — و در سالهای پایانی قرن بیستم و دستاوردهای درخشان اندیشمندی که همه فرآیندهای دیگرساز را به پرسش کشیده اند — از بسته بودن روزنه های ذهن و اندیشه مان به ویژگیهای فکری و فرهنگی زمان نشان می دهد و پذیرفتنش آسان نیست. دیوارهای سر به فلک کشیده اجتماع و فرهنگ در حصار دیوار

ما بر همین اذهانی استوار است که حقیقتها و ارزشها را از معادله‌های ذهنی خویش برمی‌کشند و بر همه جهان می‌گسترانند و ارزش آدمیان را تنها با سنجه‌هایی محک می‌زنند که، باز هم تنها، بخشی از آدمیان می‌آفرینند و درست می‌انگارند. بی‌سبب نیست که کسی چون قره‌العین — با بهای گرانی که به‌خاطر شکستن دیوارها و دستیابی به آزادی می‌پردازد — در ژرفنای ذهن خویش — همچنان که طاهره صفارزاده — همچنان که مرادسالار و عقل کل گرا و مقتدا پرست باقی می‌ماند، میان «خود» و «دیگران» دیوار می‌کشد و به نفی دیگری که زاییده و زاینده همین ساختار نابرابر و ناآزاد اجتماعی‌ست، گرایش می‌یابد. ریشه نفی دیگری — به هر صورت و به هر معنا — از ناباوری به آزادی و برابری سر بر می‌کشد، نشانگر اندیشه‌ای‌ست که نیکی خویش را در برابر پیشی دیگران معنا می‌کند و رابطه‌های اجتماعی را در زلالی و روشنی حق یکسان و برابر همه آدمیان — چه زن، چه مرد، چه با «من» و چه «جدا از من» بر نمی‌تابد... و این، به‌ویژه، آن‌جا که سخن از تلاش و کوشش برای دستیابی به آزادی و برابری در میان است سزاوار تأمل بیشتری‌ست. فرزانه میلانی به‌باگرفتن و گسترش این گرایش در ذهن و اندیشه قره‌العین — در سالهای پایانی عمر کوتاهش — چنین اشاره می‌کند «طاهره در آخرین سالهای عمر... دیگر نظریات معاير با عقیده خویش را بر نمی‌تافت... آرزوی او برای برقراری دیالوگ، برای درافتادن با اعتقادات مستقر زمان از راه گفتگو و تبادل نظر غیر قابل تحقق می‌نمود...»<sup>۱</sup>

شاید از میان چهار شاعری که در بخش دوم کتاب نامی از آنان به میان می‌آید، تنها در شعرهای فروغ فرخزاد است که می‌توان به درک متناسبی از مفهوم «من» و «دیگری» و رابطه برابر و آزاد میان آدمیان رسید. یگانگی فرخزاد با خودش، زیستن آگاهانه‌اش برحسب خواستها، سنجشها و پذیرشهای خودش — چه با خودش و چه با دیگران — هم به شعر او درخششی یگانه می‌دهد و هم یکی از استوارترین دیوارها را در فرهنگ ما — یعنی دیواری که به بلندای تاریخمان میان درون و بیرونمان کشیده‌ایم از پایه و بنیان می‌لرزاند. بنیان مفهوم «دیگری»، بی‌گمان، بر شناخت «خود» استوار است، فرخزاد نیز از راه شناخت خودش به پذیرش دیگری و یگانه شدن با جهان و طبیعت می‌رسد. فرزانه میلانی برای بخشی که به شعر و زندگی فروغ اختصاص می‌دهد نام «برگرفتن حجاب از دیگری» را برمی‌گزیند و خطوط سیمای او را — از پس همه حجابها و پرده‌هایی که بر آن فرو افتاده است — به روشنی و دقت بازمی‌شناسد و بازمی‌شناساند. قابل توجه این‌که فروغ فرخزاد — درست برخلاف قره‌العین و صفارزاده و

بسیاری دیگر — از راه قرار گرفتن در یک ساختار فکری و عقیدتی خاص — به انسان نمی‌اندیشد، بلکه جسم و ذهن در عشق پالوده اوست که پنجره‌های شعرش را به روی انسان و عشق به انسان می‌گشاید. گویا راه او که به اعتبار شعرش از همه «مویرگهای حیات» گذر می‌کند، با بن‌بستهای دیگرساز بیگانه است. شعر فروغ نه تجلیگاه پرستش و بندگی‌ست و نه با عشق در ساختار «مریدی و مرادی» آشناست و درست به همین دلیل روزه‌های خود را بر رابطه برابر و استوار بر آگاهی آدمیان نمی‌بندد. چهره‌ای که فروغ از «انسان» و معشوق به دست می‌دهد، چهره‌ای‌ست ساده و آشنا، شبیه به همه کسانی که همه می‌شناسند. میلانی به ساده شدن چهره انسان در شعر فروغ این چنین اشاره می‌کند: «این تنها سیمای زن نیست که در شعرهای فروغ انگاره‌های سنتی را رها می‌کند، مردان نیز قالبهای قراردادی را می‌شکنند و دیگر نه به موجب نقشی که سنت و جنسیت برایشان در نظر گرفته است تعریف می‌شوند و نه به این نقش محدود می‌مانند»<sup>۵</sup>. و این دستاوردی عظیم است.

در آخرین بخش کتاب «حجاب و کلام» صدای اوج برگرفته زنان شاعر و نویسنده‌ای را می‌شنویم که از پس حجابی که دوباره بر سیمای آنان فروافتاده است سخن می‌گویند؛ نوشته‌های خود را با همه تنگناهای طبع و نشر کتاب در ایران به صفحه کاغذ می‌رسانند و ارتباط میان کلام و حجاب را این بار به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنند. تحلیل فرزانه میلانی از افزایش روزافزون شماره زنانی که با شعر و نوشته‌هایشان در فضای ادب ایران نامی به هم می‌رسانند بشارتی‌ست بر فرو ریختن دست کم یک دیوار و یک حجاب در فرهنگ و اجتماع ما، که شاید در سیر تاریخی خود بتواند راهی بگشاید به فروپاشی حجابها و دیوارهای دیگر و سرآغازی باشد بر زبان برگشودن و به گفتار آمدن همه بی‌آوایان و خاموشان سرزمین ما. توجه به ارتباط میان کلام و حجاب — در وجه عام هر دو مفهوم — از ذهنیتی نشان می‌دهد که در پرداختن به یک مسأله، از کلیت و تمامیت عواملی که در زایش و گسترش جنبه‌های گوناگون آن سهمی دارند غافل نمی‌ماند و پاسخ پرسشهایی را که طرح می‌کند در زمینه‌ای بس گسترده‌تر از زمینه خاص آن پرسشها می‌جوید و به گفتگو می‌گذارد. همین گستردگی دید است که — همراه با ساختاری درخور و زبانی ساده و روشن — به کتاب «حجاب و کلام»، در میان دیگر کتابهایی که در سالیان اخیر در زمینه‌های مشابه نوشته شده است اهمیتی می‌دهد درخور توجه تمام و جایگاهی که شایسته پژوهشهایی از این دست است.

## پانویسها

- ۱ - Milani, Farzaneh, "Veils and Voices," *the emerging voices of Iranian women/writers*, Syracuse University Press, New York, 1992, p.XV
- ۲ - نقبائی، حسام، طاهره قره‌العین، نشر دوم - ۱۴۰ بدیع، ۱۳۶۲.
- ۳ - صفارزاده، طاهره، بیعت با بیداری، نشر مهدی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۵۹.
- ۴ - *Veils and Voices*, p. 98.
- ۵ - *Ibid*, p. 138.

## عزت‌السادات گوشه‌گیر

*Parviz Sayyad's Theater of Diaspora*

حمید دباشی

Ed. with an Introduction by Hamid Dabashi

«نمایشهای پرویز صیاد در غربت»

Foreword by Peter Chelkowski

Mazda Publishers 1993, pp. 187, Price \$14.95

در جستجوی خویش یا بیگانه شدن از خویش

Theater of Diaspora نگاه‌ی به کتاب

اکنون داریم زاده می‌شویم

اما، دوباره زاده شدن، چه دردناک است!

«در جستجوی خویش بودن» در این بحران هویت، اگر به تعبیری جستجویی باشد همچون جستن «انگشت بریده‌ای در برف» یا «سوزنی در انبار علفه»، به تعبیری دیگر جستجویی است از ورای مه، در زهدان خانه‌ای که کودکی‌مان را در آن به خاک سپرده‌ایم. این جستجو، نوزاد، اما پویا و سمج است و بر این اساس امیدوار کننده است که انسان اندیشمند از جاکنده شده امروز در پی دریافت آن باشد.

چاپ فصلنامه‌های فرهنگی، علمی، هنری، اجرای نمایشنامه‌ها، ایجاد نمایشگاه‌های نقاشی و هنرهای دیگر، ساختن فیلمها، برگزاری سخنرانیها، گردهماییها و اجتماعات فرهنگی، و چاپ کتابهای متنوع به زبان فارسی و زبانهای دیگر نمونه‌هایی از این جستجو برای هویت در سرزمینهایی است که گاه انسان از جاکنده شده و مهاجر،

خود را گمشته در زمان و مکان می‌یابد، و در جستجوی خویش است.

چاپ کتاب *Theater of Diaspora* تلاشی است که بر این اساس انجام گرفته است. گاه برای نویسنده وجه امتیازی است که خواسته یا نخواستہ کشور مادر را ترک کند و با ابعاد و وجوه جدید و متفاوتی از زندگی اجتماعی روبرو شود. تجربه مهاجرت و تبعید، هنرمندان و نویسندگان بزرگی را در دنیا پدید آورده است. نویسندگان معاصر: جویس، بکت، یونسکو، مارگریت دورا، برشت و صادق هدایت از نمونه‌های شناخته شده آنانند.

نوشته‌های خلاق این نویسندگان نمونه تجربیات این نویسندگان پرتاب شده و یا گمشته در زمان و مکان است ایستاده در مقابل خودی دیگر. با رؤیایها، اندیشه‌ها و کابوسهایشان. در مقابله‌شان با فقر اقتصادی، کشمکشها، تنهاییها، عشقهای گمشته، اسطوره‌های در مه و غبار مانده. مقابله‌شان با اسطوره‌های جدید، ارتباطات جدید و زبان جدید. زبان جدید پیوسته به نویسنده مفهوم جدیدی از جوهر کلمات می‌بخشد. کلمات دارای شخصیت انسانی می‌شوند. هماغوش می‌شوند یا دلتنگ از کنار هم می‌گریزند. و بدین ترتیب شکل جدیدی از زبان و صدا زاده می‌شود. این تولد پیوسته نیازمند زمان است تا انسان چند و چون آن را بشناسد و به آن عادت کند.

نسل هنرمند مهاجری که بعد از انقلاب اسلامی ایران از کشور خارج شد، موضوعی وسیع است که باید مورد بررسی پژوهشگران قرار گیرد. به‌طور عام این هنرمند با در نظر گرفتن موقعیت سنی و اقتصادی، به دلیل پیچیدگیهای سیاسی و فرهنگی که با خود از فرهنگ مادر حمل کرده است و به دلیل عدم تفاهم و اشتراک فلسفی و عقیدتی که با تجمع ایرانیان مهاجر دارد، از یک سو و فرهنگ و ارزشهای اجتماعی جامعه میزبان از سوی دیگر، به یک نوع انزوا کشیده شد. خلاقیت ناشی از فرهنگ انزوا و باخت در آثار این هنرمندان قابل تأمل است. اما پرویز صیاد از آن دسته هنرمندان است که در معضلات و پیچیدگیهای دوران انقلاب و جنگ شرکت نداشت. اما با در نظر گرفتن اثرات آن، به دلیل زمینه و فعالیتهای هنری‌اش در ایران و البته شناخت و تجربه‌اش از قشر ویژه‌ای از تماشاگر ایرانی، در مهاجرت توانست تماشاگر علاقه‌مند خود را وسیعاً جذب کند. این تماشاگر مهاجر که هنوز پختگی و قوام فرهنگی خود را در جامعه میزبان به دست نیاورده است، می‌کوشد که فشارهای ناشی از مشکلات مهاجرت را با دیدن نمایشنامه‌های صیاد که آمیخته‌ای است از زبان طنز و موضوعات اجتماعی - سیاسی - که پاسخگوی حساسیتهای این قشر است - برطرف سازد. این تماشاگر بنا بر شرایطش

می‌خواهد رقیق بیندیشد و تاب تحلیل و بررسی جدی اثری را ندارد.

کتاب حاضر که به کوشش حمید دباشی به چاپ رسیده است شامل ترجمه دو نمایشنامه به نام «خر» و «محاكمة سینما رکس» از پرویز صیاد است با پیش مقدمه پیتز چلکوفسکی و مقدمه حمید دباشی. نمایشنامه «خر» به وسیله حمید دباشی و «محاكمة سینما رکس» به وسیله محمد رضا قانون پرور به انگلیسی ترجمه شده است.

پیتز چلکوفسکی که سالها پیش صیاد را به دلیل فرم کارش (یعنی زنده کردن نقالی و تعزیه) پلی بین گذشته و حال در تأثر ایران دانسته است، حال او را رابطی می‌داند بین مهاجران پراکنده ایرانی و ایرانیان مقیم داخل کشور، و دباشی او را به گونه‌ای دیگر، پلی می‌داند بین ایده‌های متعالی روشنفکری و هنر تجارتي.

اما از این که چلکوفسکی و دباشی نمایشنامه‌های اخیر صیاد را اختصاصاً نمایشهای ویژه مهاجران و پراکنده شدگان می‌دانند، باید گفت که طبعی‌ست که هر نمایشنامه‌نویسی در یک کشور بیگانه در جستجوی مخاطب یا مخاطبانی‌ست که عمیقاً یا حتی حدوداً هم‌هویت و هم‌اندیشه با او باشند و عمیقاً یا حدوداً با او اشتراک عقیدتی و تجربی داشته باشند، یعنی بتوانند حرفش را بهتر بفهمند.

با وجود اطلاعات منسجم درباره صیاد، زندگی و کارش در مقدمه و پیش‌مقدمه، این پرسش در ذهن خواننده به‌جا می‌ماند که اصلاً مختصات تأثر پراکنده شدگان چیست و ویژگی کار صیاد کدام است که بیانگر این تأثر معرفی می‌شود و به‌طور کلی صیاد به‌عنوان «پلی یا رابطی بین تأثر مهاجران ایرانی و ایرانیان مقیم داخل کشور» چه عقیده، تفکر و موضعی را منتقل می‌کنند.

البته هر کوششی برای فریادکردن یک صدای نشنیده و ناشناخته در جامعه‌ای که اطلاعاتش را اغلب از طریق رسانه‌های گروهی می‌گیرد، قابل ارزش است. این صدا که هنوز نارساست و هنوز زلالت و شفافیت خود را به دست نیاورده است، باید حقیقت‌گویی کند. پُر کار کند و آن‌قدر بلنداندیش باشد که بخواهد در شکل، زبان و همچنین تفکر جامعه میزبان تغییر ایجاد کند.<sup>۲</sup> مگر نه این که بکت و یونسکو سبکهای نوبنی در ادبیات نمایشی فرانسه به‌وجود آوردند و یا این که بورخس و مارکز ادبیات جهان را متحول ساختند؟

هر چند در این جامعه به‌خصوص (امریکا) آن‌طور که برشت در شعر سرود نمایشنامه‌نویسان می‌گوید؛ نمایشنامه‌نویس نمایشنامه‌اش را چون کالا در سر بازار می‌فروشد، اما در عین حال در همین جامعه نیز چنین تفکری موجود است که: «بگذار



صد گل بشکفتد و صد ایده با هم صف آرای می کنند.»<sup>۲</sup> بنابراین نمایشنامه نویس مهاجر می تواند در دو جبهه، یعنی برای جمع خودش و برای اکثریت غالب هنرش را ارائه دهد. با دو زبان و یک اندیشه.

و اما دلایل انتخاب این دو نمایشنامه و ترجمه آنها به عنوان نمونه های ویژه ادبیات نمایشی از جاکنده شدگان (مهاجرین پراکنده و سرگردان) قدری نا آشکار است. در این دو نمایشنامه به نظر نمی رسد بینش اجتماعی سیاسی صیاد نسبت به کارهای گذشته اش متحول شده باشد و یا به یک شیوه نوین نمایشی از جهت زبان، سبک و فرم نمایشی دست یافته باشد. نمایشنامه «خر» از همان ابتدا نمایشنامه کرگدن «یونسکو» را در ذهن زنده می کند؛ شخصیت های «ژان» و «زن» از نظرگاه آگاهی به از خود بیگانگی مردم در جامعه ای فریب خورده با همدیگر هم هویتند. در نمایشنامه «خر» به دلیل روان نبودن سبک نمایشی تعمیم موضوع به مسائل و موضوعات روز به دشواری ممکن می شود. مثلاً استحاله تدریجی افراد یک جامعه را به کرگدن شدن، در شکل تمثیلی می توان در اثر شرایط نامساعد سیاسی، طبقاتی، اجتماعی، فرهنگی و تکنولوژیکی جوامع دید. اما در نمایشنامه «خر» موضوع خاص باقی می ماند. هرچند شخصیت های نمایشنامه (زن، شوهر، پدر، برادر، دکتر، نویسنده، وکیل) همه عام انتخاب شده اند.

شاید به این دلیل که سبک کار بین تئاتر رئالیستی و تئاتر ابزورد (absurd) در نوسان است، نمایش، یکدستی اش را از دست می دهد، همچنین از همان ابتدای نمایشنامه قابل پیش بینی است که یک یک افراد در پایان به هیأت خر در خواهند آمد. تنها شخصیتی که انتظار این استحاله در او نمی رود «زن» است که از همان ابتدا تعارض و ضدیت خود را با تمام شخصیتها ابراز می کند. اما در پایان با سفسطه گری «شوهر» بدون هیچ تضاد و درگیری درونی به آسانی به آنچه خود با آن در تعارض و مبارزه بوده است تسلیم می شود. پس تمام این مبارزه از ابتدای نمایش تا به پایان یک دروغ بیش نبوده است؟

به نظر می رسد صیاد نمی خواهد چنین پیغامی را به تماشاگر منتقل کند. چون از همان ابتدا موضع خودش را با شخصیت زن لیبرال روشن می کند و خودش را هم عقیده با او که به تنهایی علیه تحمیق و عقب ماندگی مبارزه می کند، نشان می دهد. علاوه بر آن صیاد قبل از هر کس دیگر تماشاگر را در جریان این استحاله قرار می دهد و به عنوان محرم اسرار و چشم آگاه ناظر اندک اندک او را با «زن» هم مرام می سازد. بنابراین

دلایل تغییر جهت ناگهانی زن و به عبارتی تسلیم زن ناآشکار می‌ماند. شاید به این دلیل که صیاد ایده‌های عمیق ایدئولوژیکی را دنبال نمی‌کند، کارش هر چند که بر اساس تحقیق و پژوهش باشد، اما پژوهشی ژورنالیستی می‌شود و از عمق اجتماعی تهی.

به‌خوبی روشن نیست که آیا صیاد «مردم» را به از خود بیگانگی متهم می‌کند یا «نظامی» که جبر را حاکم می‌کند یا هر دو را به نسبتی؟ نظرگاهش راجع به مبارزه چگونه است؟ آیا معتقد است که مبارزات «زن» و «برادر» قوام و پختگی لازم را ندارند؟ بر اصل و اساس محکمی پایه‌ریزی نشده‌اند یا بالکل پوشالی‌اند؟ آیا مبارزه فردی به شکست می‌انجامد و مبارزه گروهی هم محکوم به فناست؟ آیا مبارزه زن به عنوان نیروی اندیشمند، پویا و آگاه مغلوب نظام مردسالارانه می‌شود و شکستش حتمی‌ست؟ پس صیاد چه راهی را پیشنهاد می‌کند؟ آیا مبارز کسی‌ست که کشور را ترک می‌کند؟ پس تکلیف کسانی که با نظام حکومتی در تعارضند و در کشور هم مانده‌اند و شیوه‌های مبارزاتی ویژه خود را یافته‌اند چه می‌شود؟ اصلاً منشأ و دلیل اصلی خر شدن چیست؟ نمایشنامه این تکنیک‌ناپذیری را به درستی روشن نمی‌کند.

از نظر تکنیک کار نمایشی نیز خلأ کشمکش دراماتیک در آن به چشم می‌خورد. اگر فرم و قالب نمایش شیوه دیگری غیر از تئاتر دراماتیک را طلب می‌کرد، انتظار ما از نمایشنامه چیز دیگری می‌شد. اما چهارچوب و استخوان‌بندی نمایشنامه — صرف‌نظر از چند نوسان — مبتنی بر شیوه دیگری نیست. مثلاً تراژدی زندگی خانوادگی این زن و شوهر و سیر خر شدن افراد در صحنه فقط مورد بحث و جدل قرار می‌گیرد و عمل نمی‌شود. باید اذعان کرد که صیاد مهارت فراوانی در نوشتن نمایشنامه‌های مباحث‌ای و جدلی دارد. علاوه بر آن تکنیک مونولوگ نویسی را به خوبی به کار می‌گیرد. زیباترین قسمت‌های دو نمایشنامه «خر» و «محاكمة سینما رکس» مونولوگ‌های طولانی آن است. در این مونولوگ‌ها، طنز غنی و ویژه صیاد، تماشاگر را که از سفسطه‌گری شخصیتها انباشته شده است، به نوعی تزکیه روحی و ذهنی می‌کشانند.

شخصیت‌های نمایشنامه «خر» و همچنین «محاكمة سینما رکس» از پیچیدگیهای انسانی تهی‌اند. صیاد ما را در لایه‌های درونی — ذهنی شخصیتها دعوت نمی‌کند، در کشمکشها، ترسها، دروغها و لایه پوشانیهای افراد سهیم نمی‌سازد. برادر که عضو یک گروه معتقد ایدئولوژی چپ باشیوه‌های سکتاریستی، و درگیر فعالیت‌های سیاسی‌ست، معلوم نیست چرا با مادرش که سالها پیش مرده است سر ناسازگاری دارد و معلوم نیست چگونه در آن دوران پُر تنش مخفی‌گرایی با وجود تعارض شدید که با خواهر و شوهر

خواهرش دارد به سادگی درخواست خواهر را می‌پذیرد و به منزل او می‌رود تا معمای خر شدن شوهر خواهر را دریابد و بعد بدون زمینه و دلیلی ناگهان تبدیل به یک خر می‌شود. صیاد بین چگونگی خرد شدن برادر، پدر، شوهر و سایرین فرقی نمی‌گذارد. و اصلاً معلوم نیست هر یک از این شخصیتها نماینده کدام قشر در جامعه هستند. و آیا غیر از این قشرها هیچ طبقه یا گروه دیگری نیست که با «زن» همعقیده باشد؟ آیا صیاد عمداً «زن» را عنصری آگاه در مقابل تمامی شخصیتهای مذکر قرار می‌دهد چون به مطالعات و مبارزات زنان در این دوره تاریخی به‌نوعی معتقد است؟ اما به نظر می‌رسد نمایشنامه چنین چیزی را نمی‌گوید چون صیاد ناگهان با یک چرخش، ماهیت فکریش را در مورد «زن» برملا می‌سازد. معلوم نیست به‌چه مناسبتی، زن اسیر هیپنوتیزم شوهرش می‌شود و شوهر «گوریل درونش»<sup>۹</sup> را بر وی می‌تاراند و ناگهان همسر چون یخ در مقابل وی آب می‌شود و بعد با تبدیل شدنش به خر آب سردی روی سر خواننده (تماشاگر) می‌ریزد. آخر زن در پروسه مبارزاتیش چطور می‌تواند این‌قدر غیر معقولانه عقب‌گرد کند؟ و بعد گویی خواننده بر این عقیده می‌ماند که گویی هنوز هم زن در آثار صیاد نقشی فرعی و حاشیه‌ای دارد و بدون استحکام و فاقد عقیده و ثبات معرفی می‌شود. هرچند در این نمایشنامه استثناء تنها شخصیت مثبت «زن» است.

#### دربارهٔ محاکمهٔ سینما رکس

فرانتس فانون دربارهٔ شعور و آگاهی ملی می‌گوید که آگاهی ملی با ناسیونالیسم متفاوت است. طی کردن مسیری است که به انسان بعدی انترناسیونالیسم می‌بخشد. به درستی آشکار نیست که نویسندگان و هنرمندان ما آگاهی ملی را چگونه تعریف می‌کنند و تا چه حد به این بعد انترناسیونالیسم معتقدند. اما چه بخواهیم و چه نخواهیم جهان به‌سوی یک یگانگی همگانی در عین ارزش‌گذاری به ملیتها پیش می‌رود. آگاهی ملی پیدا کردن مستلزم آن است که ما به خود و عملکرد تاریخی‌مان انتقاد آمیز بنگریم. در نمایشنامهٔ مستندگونه «محاکمهٔ سینما رکس» سعی شده است که وقایع بر اساس ابعاد تاریخی‌شان بازگو شوند. اما یک واقعه یا فاجعهٔ تاریخی را می‌توان به شیوه‌های گوناگون تعبیر و تفسیر کرد. چقدر از تعبیرات نمایشنامه استناد تاریخی دارد یا بر تخیل استوار است مثل هر رویداد تاریخی دیگر ناآشکار است. یک نمایشنامه‌نویس همیشه می‌تواند حتی در یک نمایشنامهٔ مستند تخیلش را در چگونگی روایت موضوع یا عمل شخصیتها دخالت دهد و ابعاد جدیدی از یک رویداد را ارائه دهد. اما باز هم در «سینما رکس» وقایع پشت پرده و ظاهری فاجعه، با نقد و انتقاد ژورنالیستی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

این نوع تحلیل انتقادی از نظام حاکم بر جامعه (عملکرد آتش افروزان)، از همان ابتدا در مونولوگ کارگردان (مسعود طلایی) و سپس دیالوگ‌های شخصیتها نمود خود را نمایان می‌سازند. گویی به تماشای یک فیلم مستند تلویزیونی از یک محاکمه دادگاهی نشسته‌ایم. گاه صحنه‌های محاکمه بسیار طولانی، حرافانه و بدون کشمکش تصویر می‌شود و بیشتر جنبه اطلاعاتی دارد و اغلب حالت مباحثه و مجادله به خود می‌گیرد. البته معمولاً تماشاگر علاقه‌مند به دنبال کردن رویدادهای ناآشکار در چنین نمایشهایی است، اما یک کار عمیق نمایشی از سطح پوست می‌گذرد و در مغز استخوان ته‌نشین می‌شود. چنین اثرگذاری، نگاه ژرف و کاوشگرانه نمایشنامه‌نویس را در لایه‌های بیرونی و درونی یک موضوع طلب می‌کند.

ناگفته نماند که بعضی از لحظات دراماتیک در نمایش رها می‌شوند. مثلاً اعتراف حسین علیزاده به گناهکاریش که هرگز جدی گرفته نمی‌شود. این لحظات می‌توانست پرورانده شود تا ابعاد جنایات پشت پرده وسیعتر جلوه کنند.

از لحظات زیبای نمایشنامه می‌توان استفاده از آواز فولکلوریک «گنجشکک اشی مشی» را نام برد و شکل بخشی استعاری آن را با وقایعی که در صحنه می‌گذرد. همین تداخل صداهای ناهماهنگ روضه‌خوانی حاکم شرع (جعفر تبریزی)، آواز گنجشکک و نوار ضبط صدای گریه فضایی کمدی تراژیک می‌سازد.

#### سخن پایانی

تأثر از جاکنده شدگان نیازمند تحلیل و پژوهش وسیعی است. گرچه این کتاب با عنوان عامش نمایانگر فعالیت‌های این بخش وسیع نیست، اما کاری بسیار مثبت و ارزشمند نیز هست، شاید اگر نمایشنامه‌های نوشته شده در این دیار، سلسله‌وار با این عنوان به چاپ برسند، تعریف متناسب‌تری از این گروه به دست آید. پژوهش در این زمینه لازمه‌اش این است که پژوهشگران لایه‌های متفاوت و متنوع زندگی فکری و عملی نمایشنامه‌نویسان مهاجر ایرانی را بر حسب تاریخچه مهاجرشان، سن، جنسیت، طبقه اجتماعی، فضای جغرافیایی زندگی و دیدگاه‌های فلسفی‌شان مورد تحلیل و بررسی قرار دهند. صداهای نوین را که کم هم نیستند، — از زن و مرد — بشناسند و به‌طور جدی دنبال کنند. ترجمه این آثار نه فقط برای اثبات موجودیت مهاجرین ایرانی در این مقطع تاریخی است، بلکه فراتر از آن، بعد جهانی بخشیدن به ادبیات نمایشی‌ماست. این حرکت نیازمند کار مستمر، پویایی و حمایت پژوهشگران و ناشران از یک‌سو و علاقه‌مندان به توسعه فرهنگ از سوی دیگر است.

## یادداشتها:

- ۱ - قسمتی از شعر «باخت» نوشته یوتوشنکو به ترجمه مسیح چلیبا، به نقل از فصلنامه فاخته، چاپ هلند. آنچه در پاراگراف اول در گیومه آمده است نقل است از آن شعر.
- ۲ - این شیوه اثرگذاری در نمایشنامه پیگمالیون نوشته برناردشو به زیبایی بیان شده است.
- ۳ - پاره‌ای از یکی از شعرهای مائوتسه تونگ که به صورت جمله قصار درآمده است.
- ۴ - همچنین یادآوری می‌شود به یکی از متل‌های جنوب ایران به نام «جعفر جنی» که جز جعفر همه مردم شهر سُم در می‌آورند.
- ۵ - وام گرفته شده از زمان عقل آبی، نوشته شهرنوش پارسى پور.

## مهوش شاهق حریری

Fatima Mernissi

*The Forgotten Queens of Islam*

Translated by Mary Jo Lakeland

Minneapolis: University of Minnesota Press,

1993. \$22.00

فاطمه مرینی\*

«ملکه‌های از یاد رفته در اسلام»

این کتاب که در اصل به زبان فرانسه نوشته شده است، سال پیش به انگلیسی برگردانده شده، و شامل یک مقدمه: (آیا بی‌نظیر بوتو اولین بود؟)؛ و سه فصل: (۱- ملکه‌ها و کنیزها؛ ۲- خودمختاری در اسلام؛ و ۳- ملکه‌های عرب)؛ و نتیجه‌گیری (شهر دموکراسی)، یادداشتها و فهرست می‌باشد.

خانم بی‌نظیر بوتو (= بهوتو) در انتخابات سال ۱۹۸۸ پاکستان برنده می‌شود و مخالفینش که در رأس آنها نوازشریف قرار دارد فریاد وامصیبتا بر می‌دارند که در طول پانزده قرن که از برپایی اسلام می‌گذرد هنوز هیچ زنی به حکومت نرسیده و به‌رتق‌وفتق امور مسلمین نپرداخته، و این انتخاب را نوعی کفر در اسلام قلمداد می‌کنند. انتخابات پاکستان و گفته‌های نوازشریف محرک تحقیق تاریخی خانم مرینی درباره وضع سیاسی زنان در اسلام می‌شود.

در مقدمه کتاب، مرینی به استهزاء می‌گوید که به‌عنوان «یک زن مطیع خوب مسلمان» بخشهای مهمی نظیر حقوق زن در اسلام را به‌عهده مردان می‌گذارد و خود درباره مباحث جزئی و کوچکی نظیر وجود زنان مسلمانی که بین سالهای ۶۲۲-۱۹۸۹ میلادی حکومت سرزمینهای اسلامی را در دست داشته‌اند گفتگو می‌کند. خانم مرینی در ضمن تحقیقش در می‌یابد که «زنان از یاد رفته» ای وجود داشته‌اند که متأسفانه عمداً درباره آنان

کتر سخن گفته شده و حتی اسلام‌شناسان عالی‌قدری نظیر برنارد لوئیس (Bernard Lewis) هم وجود آنان را نادیده گرفته‌اند. به دنبال این دریافت، خانم مرنیسی به این نتیجه می‌رسد که زنان برای ثبت‌نام خود در تاریخ نباید منتظر دیگران بنشینند، بلکه باید خود شخصاً اقدام کنند و این اقدام تنها یک مسؤلیت نیست بلکه یک وظیفه است. «ملکه‌های از یادرفته در اسلام» کوششی بسیار محکم و موفق در انجام این وظیفه است.

مرنیسی در پی یافتن ملکه‌های مسلمان به‌سیر و سیاحت زمانی در تاریخ پرداخته، به قسمتهای مختلف سرزمینهای اسلامی سر می‌زند، از یمن و هند و مصر گرفته تا ایران و اندونزی. در این سفر، ملکه‌های مسلمان متعددی می‌یابد که به‌نامشان خطبه خوانده و سکه نیز زده شده است (دو معیار خانم مرنیسی در انتخاب ملکه‌هایش) ولی قبل از این که به شرح حال آنها بپردازد این سؤال برایش مطرح می‌گردد: چگونه این زنان در شرایطی که حکومت و سیاست منحصرأ در اختیار مردان بوده، توانسته‌اند به‌حکومت برسند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، او به طرح سه فرضیه می‌پردازد: تشیع؛ نژاد و فرهنگهای قومی؛ خویشاوندی.

در مبحث «سلسله‌های شیعی یمن» مرنیسی ابتدا با یافتن بی‌سابقه دو ملکه در یمن شیعی نتیجه‌گیری می‌کند که شاید تشیع عامل به حکومت رسیدن آن زنان بوده است، چرا که در تشیع قدرت و حکومت از حضرت فاطمه، دختر پیغمبر نشأ می‌گیرد، و دیگر این که علت به‌عمد از یاد بردن این ملکه‌های شیعی، شاید سنی بودن بیشتر اسلام‌شناسان بوده است. ولی بعد در داستان صیت‌الملک (ص ۱۷۶)، مرنیسی این فرضیه را خود رد می‌کند. صیت‌الملک که بعد از ناپدید شدن برادر مجنونش، الحکیم (از خلفای فاطمی مصر، قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی) ناچار به انجام همه مسؤلیت‌های خلافت و رتق و فتق امور ملک گردید، زنی بود بسیار باهوش و مقتدر که تاریخ‌شناسان به او لقب «حازمه» که از عناوین متعالی در اسلام است داده‌اند، با این همه، سیستم حکومتی خلفای فاطمی برای حفظ خود، وجود او را نادیده می‌گیرد و بدین‌جهت به نام او خطبه خوانده نشده و سکه زده نشده است. مرنیسی از داستان صیت‌الملک چنین نتیجه می‌گیرد که وقتی پای زنان در سیاست به میان می‌آید شیعه و سنی با هم در توافقند، «... زنان حقوق سیاسی مشابه با مردان ندارند و به همین دلیل هم باید از سیاست به دور باشند» (ص ۱۷۶).

فرضیه دوم او به دور نژاد و فرهنگهای قومی چرخ می‌زند با این پیشداوری که شاید

علت دست نیافتن زنان عرب به حکومت نتیجه عقب‌ماندگی آنها از دیگر زنان مسلمان جهان بوده است، زیرا که از میان پانزده ملکه‌ای که بین قرون ۱۳ و ۱۷ م. به حکومت رسیدند، دو نفر اول ترک بودند از سلسله ممالیک، شش نفر دیگر از شاهزاده خانمهایی بودند که بعد از شکست خلفای عباسی به دست مغولان به آن منصب دست یافتند و هفت نفر دیگر از جزایر ملداوی و اندونزی بودند.

یکی از بحثهای بسیار جالب این کتاب درباره احترام و اهمیتیست که مغولان برای زنان قائل بودند و موقعیت اجتماعی محترمانه‌ای که زنان در بین مغولان دارا بودند. در میان ملکه‌هایی که در زمان حکومت مغولان از احترام بسیار برخوردار بودند و در سرزمین ایران حکومت کردند، مرنسی از سه نفر نام می‌برد به نامهای قتلغ خاتون (که در بعضی اسناد از او به نام ترکان خاتون نام برده شده) و دخترش پدیشه خاتون (صفوة‌الدین خاتون) که در قرون سیزده و چهارده در کرمان حکمروایی می‌کردند، و ملکه سومی به نام آبش‌خاتون که نهمین حکمران از سلسله اتابکان فارس بود که به سلغریان معروف‌اند و پایتختشان شیراز بود (سالهای بین ۶۶۲-۶۸۶ هجری / ۱۲۶۳-۱۲۸۷ میلادی).

مرنسی از قول ابن بطوطه نقل می‌کند: «زنان در میان اقوام ترک و تاتار موقعیت والایی دارند؛ در حقیقت وقتی که دستوری صادر می‌کنند در آن گفته می‌شود: «به امر سلطان و خاتون» و هر خاتونی چندین و چند شهر و محله در اختیارش است و درآمد فراوان دارد.» (ص ۱۰۲). ابن بطوطه نیز در سفرنامه خود از احترام و توجهی که پادشاهان مغولی به زنانشان نشان داده‌اند بسیار متعجب است. مرنسی می‌نویسد که تعجب ابن بطوطه درباره روابط زن و مرد در بین مغولها شاید به حق است زیرا این روابط با آنچه که او به عنوان یک سنی مسلمان آموخته بود بسیار متفاوت بود. مرنسی خود هم از این مقوله همچون ابن بطوطه در تعجب است و می‌گوید مشکل است توجیه کرد که چطور مردمی (مغولان) به آن خشونت و وحشیگری چنین مقام و احترامی به زنان در صحنه سیاسی داده بودند (ص ۱۰۶). فرضیه دوم مرنسی هم که مربوط به نژاد و فرهنگهای قومیست بعد از یافتن دو ملکه مسلمان عرب عروه و عصمه در صنعا (ص ۱۳۹-۱۵۸) از اعتبار ساقط می‌گردد.

بعد از بطلان دو فرضیه اول و دوم، فرضیه آخر او که خویشاوندیست مطرح می‌شود. مرنسی در آخر چنین نتیجه می‌گیرد که خویشاوندی با حاکمان تنها وجه مشترک در زندگی همه آن ملکه‌ها بوده است. می‌گوید فقط زنانی که با حاکمان مرد

(پدر، شوهر، برادر، پسر) خویشاوندی داشته‌اند، توانسته‌اند به حکومت دست یابند. زنانی که جایشان در دربار نبوده همان‌قدر به مقامات دسترسی داشته‌اند که مردان معمولی (ص ۱۷۷). فرضیه آخر خانم مرنیسی هنوز هم معتبر است چرا که بی‌نظیر بوتو کسی جز دختر ذوالفقار علی بوتو، رئیس‌جمهور سابق پاکستان نیست (رابطه پدری).

در مقدمه این کتاب همچنین بحث بسیار جالبی هست در تعریف کلمات خلیفه، امام، سلطان (حکمران) و تفاوت آنها در فرهنگ اسلامی. همچنین بحث بسیار جامع و دقیقی از مقایسه کلمه آزادی و تفاوت معنایی و کاربردی این کلمه بین دو فرهنگ غربی و اسلامی. مرنیسی در تعریف تشیع وارد بحثی بسیار طولانی می‌شود و سعی می‌کند که تاریخ تشیع را با تاریخ زندگی زنان حکمران شیعی تطابق دهد و درهم آمیزد.

کتاب «ملکه‌های از یاد رفته در اسلام»، جای خالی کتابی درباره نقش زن و سیاست در اسلام را پر می‌کند. کتاب مورد بحث کتابی است بسیار محققانه، که در عین حال با قلمی شیوا و شیرین نوشته شده است. به نظر من خواندن آن برای همه بانوان مسلمان جهان نه تنها یک وظیفه بلکه یک فریضه است.

انستیتوی خاورمیانه - واشنگتن. دی. سی.

### یادداشتها:

\* خانم فاطمه مرنیسی اهل مراکش است و در دانشگاه رباط به تدریس مشغول. او کتابهای متعددی به دو زبان عربی و فرانسه نوشته که تقریباً همه آنها به انگلیسی ترجمه شده‌اند. از کتابهای معروف دیگر او می‌توان از «ورای حجاب» (*Beyond the Veil*)؛ «اسلام و دموکراسی» (*Islam and Democracy*)؛ «زنان در اسلام» (*Women and Islam*)؛ «زنان در بهشت اسلام» (*Women in Moslem Paradise*) نام برد.

\*\*\*

یادآوری چند موضوع به خانم فاطمه مرنیسی مؤلف کتاب «ملکه‌های از یاد رفته در اسلام» لازم می‌نماید:

۱ - «ملکه‌هایی» را که خانم مرنیسی از ایشان نام برده‌اند به هیچ وجه «از یاد رفته» نمی‌توان انگاشت. چون مورخان مسلمان از آنان به‌مانند مردان فرمانروا یاد کرده‌اند و به همین سبب بوده است که مؤلف کتاب به نام و سرگذشت ایشان دسترسی یافته‌اند. چنان که از جمله نام دو تن از ایشان - آیش خاتون و قتلغ ترکان - حتی در فرهنگ فارسی تألیف دکتر محمد معین (چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۲) که لغتنامه مختصری است به نقل از مآخذ قدیمی با ذکر جزئیات چاپ شده است.

۲ - آنچه موجب گردیده است زنان در سرزمینهای مسلمان‌نشین به فرمانروایی نرسند، دین اسلام است که در آن - به‌مانند برخی دیگر از ادیان و تمدنها - زنان دارای حقوقی برابر مردان نیستند. خانم مرنیسی بی‌جهت برای



یافتن راز این معما به سراغ شیعه و سنی و... رفته‌اند.

۳ - آبخش خاتون، دختر اتابک سعد بن ابوبکر زنگی (ممدوح سعدی شیرازی) است. از جمله در شرح حال این بانو می‌خوانیم که «در سال ۶۶۶ [قمری] پادشاهی فارس یافت و به میل هلاکو [خان مغول] با منگو تیمور، پسر هلاکو ازدواج کرد و در سال ۶۸۶ در تبریز درگذشت و با فوت وی سلسله اتابکان فارس (سلفریان) منقرض گردید.» مقبره او در شیراز است.

۴ - قتلخ ترکان، زن سلطان قطب‌الدین - از قراختائیان کرمان - است. پس از مرگ قطب‌الدین، منگوقاآن (نوه چنگیزخان) حکومت کرمان را به پسر قطب‌الدین سپرد و چون وی کودک بود، مادرش قتلخ ترکان از سال ۶۵۵ قمری کرمان را به مدت ۱۵ سال با قدرت اداره کرد. وی برای تحکیم پایه قدرت خود، دخترش پادشا خاتون را نیز به آباقا (فرزند هلاکو خان) داد و این امر بر نیرومندی او افزود.

آنچه در بند ۳ و ۴ آمده، مأخوذ از فرهنگ فارسی دکتر محمد معین است.

۵ - موضوع مهم دیگر آن است که ملکه‌های فرمانروا - نیز چون مردان فرمانروا - به هنگامی که به قدرت رسیده‌اند برای حفظ موقعیت خود به کارهایی دست زده‌اند که مردان فرمانروا انجام می‌داده‌اند، چنان که یکی از دو تن مورد بحث ما، خود به ازدواج منگو تیمور مغول در می‌آید، و دیگری دخترش را به آباقاخان مغول می‌دهد.

جلال متینی

# ایران‌شناسی در غرب

حشمت مؤید

Forugh Farrochsad, *Jene Tage*, Ausgewählt und übertragen von Kurt Scharf,  
Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt Main 1993

فروغ فرخزاد، «آن روزها»، انتخاب و ترجمه آلمانی از کورت شارف

سورکمپ ناشر آثاری در هنر و ادبیات و فلسفه و داستان‌نویسی و نقد است که از دو خصیصه بارز برخوردار باشند. یکی آن که نوین و نوگرا و عرضه‌گر اندیشه‌های تازه درباره زندگی امروز و پدیده‌های نوظهور زندگی امروز مردم جهان و شکننده مرز ارزشهای سنتی و تقسیمات جغرافیایی باشند، دیگر آن که دارای شهرتی وسیع و ارزشی والا در معیارهای مجرب هنر و نویسندگی باشند. فروغ فرخزاد در زمره این دسته از پیشروان شعر شناخته‌شده و گویا نخستین نام ایرانی‌ست که تازگی در فهرست کتابهای خوش چاپ و ارزشمند سورکمپ ظاهر شده است.

در پایان کتاب، کورت شارف مقاله‌ای نوشته (ص ۱۰۵ تا ۱۲۱) و فروغ و هنر او را درست و دقیق و مناسب به‌خوانندگان کتاب که معمولاً گروه روشنفکران جدید هستند شناسانده است. اکثر این روشنفکران هنردوست ارتباطی با پژوهشهای دانشمندان

رشته‌های خاورشناسی ندارند و از راه این‌گونه کتابهاست که با آثار زیبای ملتهای دیگر آشنا می‌شوند.

در این کتاب ترجمه اشعار زیر عرضه شده است:

از مجموعه تولدی دیگر : ۱ - آن روزها ۲ - باد ما را خواهد برد ۳ - میان تاریکی ۴ - بر او ببخشاید ۵ - وصل ۶ - پرسش ۷ - جمعه ۸ - عروسک کوکی ۹ - تنهایی ماه ۱۰ - در خیا بانهای سرد شب ۱۱ - آیه‌های زمینی ۱۲ - هدیه ۱۳ - وهم سبز ۱۴ - جفت ۱۵ - فتح باغ ۱۶ - گل سرخ ۱۷ - به علی گفت مادرش روزی ۱۸ - پرنده فقط یک پرنده بود ۱۹ - ای مرز پرگهر ۲۰ - به آفتاب سلامی دوباره خواهم داد ۲۱ - من از تو می‌مردم ۲۲ - تولدی دیگر.

از مجموعه ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد: ۲۳ - تنها صداست که می‌ماند ۲۴ - دلم گرفته است ۲۵ - کسی که مثل هیچ کس نیست ۲۶ - ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد ۲۷ - پس از تو (Nach dir) این آخرین شعر مجموعه ایمان بیاوریم... در فارسی بی‌عنوان مانده و در ترجمه انگلیسی کسلر - بنانی زیر عنوان «شعر» آمده است. «پس از تو» عنوانی است که کورت شارف بر آن نهاده است (۲۸ - دلم برای باغچه می‌سوزد ۲۹ - پنجره.

از دفترهای اسیر، دیوار و عصیان : ۳۰ - اسیر ۳۱ - گناه ۳۲ - گمشده ۳۳ -

شعری برای تو ۳۴ - زندگی.

ترجمه‌ها در عین زیبایی و فصاحت، دقیق و برابر با اصل است. کورت شارف با آن که جان پیام فروغ فرخزاد را درک کرده است در ترجمه خویش در قید و بند ترکیبات و جمله بندی سرمشق فارسی نمانده و در نتیجه توانسته است زیبایی سخن دلدوز فروغ را به بهترین صورتی به زبان مردم خویش منتقل نماید. اگر میان برگردان انگلیسی این اشعار به قلم بنانی و کسلر و برگردان آلمانی کورت شارف و میان هر دو ترجمه با اصل فارسی تفاوتی دیده می‌شود این نشانه تقلائی مترجمان است که نخواستند شعر فروغ را حرف به حرف، خشک و بی‌روح، و بی‌لطف و جمال در کسوتی کاملاً بیگانه به خوانندگان غیر ایرانی و ناآشنای خود عرضه بدانند. از این‌جاست که شارف مثلاً «واژه‌های ساده فریب» را «واژه‌های ساده فریب» (ص ۳۵) *Schlichte worte des Betrugs* (و «چشمهای له شده» را «چشمهای تمبی» (ص ۳۱) *leere Augen*) ترجمه می‌کند و به جای «طناب دار» در مراسم اعدام، «جلاد» (ص ۳۱) *der Henker* می‌گذارد و آن را، جلاد را، فاعل و عامل بیرون ریختن چشمان پر تشنج محکوم می‌سازد.

این‌گونه تصرفات اگر هم حتماً ضرور نباشد، ابدأ بیسوده یا ویرانگر معنی شعر نیست. با وجود این باید گفت که گاهی پیروی از متن اصل برای حفظ حال و هوا و عالم خاطره‌ها و تسلسل ذهنیات شاعر مهمتر از رعایت جانب خواننده بیگانه است. کسی که «کاسه گرم‌تر از آش» را به «کاتولیک‌تر از پاپ» ترجمه می‌کند، خواننده غربی خود را در بحبوحه حرفی و حکایتی بغته از ایران کنده و به محیط کاتولیک غرب منتقل نموده است. کورت شارف در شعر «جمعه»، جمعه را که فروغ «ساکت و متروک، چون کوجه‌های غم‌انگیز، بی‌انتظار، جمعه تسلیم...» وصف کرده است، با روز «یکشنبه» عوض نموده که برای خوشبختی‌های غرب روز سور و شور و رقص و شنا و کلیسا و کنسرت و ورزش و صدگونه گذران پرهیجان دیگر است. در ترجمه انگلیسی «جمعه» همان «جمعه» مانده است. با وجودی که البته گویندگان مایوس و غمزده و دل‌مرده در ادبیات مغرب زمین ابدأ نادر نیستند و از طرف دیگر جمعه هر ایرانی جمعه فروغ فرخزاد نیست، باز به گمان این بنده جمعه، یکشنبه نیست و خود فروغ هم که نه همدرد کافکا و هدایت، بلکه زنی سرشار از شور زندگی بوده و شعرهای «اسیر» و «عصیان» و «دیوار» را نه برای ابراز تسلیم بلکه همچون فریاد اعتراض سروده است، اگر در غرب زیسته و هوای آزاد تنفس کرده بود، برای یکشنبه چنین شعری نمی‌سرود.

*Catalogo dei Manoscritti Persiani Conservati nelle Biblioteche d'Italia,*  
 Compilato da Angelo Michele Piemontese, Roma 1989

آنجلو پیه‌مونته، «فهرست دستنویسهای فارسی در کتابخانه‌های ایتالیا»، ۴۴۳ صفحه،  
 قطع وزیری بزرگ، رم، ۱۹۸۹

دکتر آنجلو پیه‌مونته (Piemontese) چهره سرشناسی است که بیش از همه کتابها و مقالاتی که درباره ایران و ادبیات فارسی نوشته است، از راه کشف کهنه‌ترین دستنویس موجود شاهنامه در جهان شهرت و محبوبیتی درخور کوشش و همت بلند خویش به‌ویژه در میان ایرانیان ادب‌دوست یافته است. کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه رم متعلق به اوست ولی به خواهش دولت ایتالیا گویا هشت‌ده سالی می‌شود که رایزنی فرهنگی آن کشور را در ایران بر عهده گرفته و در این مقام نیز با شرکت در مجامع ادبی و تماس نزدیک با دانشمندان ایرانی، خدماتی درخشان به تحکیم پیوندهای

فرهنگی دو کشور انجام داده است.

\*\*\*

بزرگترین مجموعه‌های نسخ خطی فارسی در اروپا در کتابخانه‌ها و موزه‌های چهار کشور آلمان و انگلیس و فرانسه و روسیه (یعنی روسیه شوروی سابق با همه جمهوریهای غیر روسی ضمیمه‌اش) نگاهداری می‌شود. در کشور اتریش نیز که روزگاری دراز امپراطوری مقتدری در اروپای مرکزی بوده است، گنجینه‌هایی از آثار خطی فارسی موجود است. در باقی کشورهای اروپا نیز، از جمله در دانمارک و هلند و سوئد و اسپانیا، تعدادی دستنویس فارسی هست. اطلاعات دربارهٔ این مجموعه‌ها در کتابهای فهرست و مقالات مؤلفان غربی آمده است، و شماری از آنها به همت استاد سخت‌کوش جناب ایرج افشار در دفترهای نسخه‌های خطی، نشریهٔ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و در نوشته‌های دیگران شناسانده شده است.

دربارهٔ مجموعه‌های فارسی موجود در ایتالیا اطلاعات ما تاکنون غالباً ناتمام و پراکنده بود. این کمبود اینک به همت استاد پیه‌مونتسه برطرف شده است.

دکتر پیه‌مونتسه برای تألیف فهرست حاضر جمعاً ۷۳ کتابخانه و ۵ بایگانی اسناد را در ۳۷ شهر ایتالیا جستجو و بررسی کرده است. در ۴۳ کتابخانه و سه بایگانی اثری از نوشته‌های فارسی نیافته، و در ۳۰ کتابخانهٔ دیگر و دو بایگانی اسناد در ۱۵ شهر توانسته است روی هم رفته ۴۳۶ دستنویس فارسی بیابد که همه را با مهارت کامل و دقت بسیار در این کتاب ارزشمند معرفی نموده است. مجموعه‌های فارسی کتابخانهٔ واتیکان و همچنین مجموعه‌های شخصی و اسناد سیاسی از این حساب بیرون است. فهرست ۱۸۹ دستنویس فارسی واتیکان را استاد فقید روسی (Rossi) در ۱۹۴۸ منتشر کرده بود. مجموعهٔ گرانبهایی ۱۰۳۳ دستنویس تعزیه را که به تدبیر چرولی (Cerulli) سفیر دانشمند اسبق ایتالیا در تهران، در سالهای ۱۹۵۰ - ۱۹۵۴ گردآوری شده و از طرف او به واتیکان اهدا گشته بود، استاد فقید بمباچی (Bombaci) فهرست کرده و با مقدمه‌ای تاریخی منتشر کرده است. استاد پیه‌مونتسه هم ۱۳ دستنویس دیگر فارسی متعلق به بنیاد شبات (Sbath) و یک برزنامهٔ دیگر را که به کتابخانهٔ واتیکان سپرده شده است، طی مقاله‌ای در ۱۹۷۸ در مجلهٔ «آکادمی لینه‌چی» (Lincei) معرفی کرده است.<sup>۲</sup>

در میان کتابخانه‌های شخصی، مؤلف مجموعهٔ بنیاد برنسون در فلورانس را که اکنون مرکز پژوهشهای رنسانس وابسته به دانشگاه هاروارد است، یاد نموده و قید کرده است که وی خود مقاله‌ای در معرفی نسخه‌های فارسی آن،<sup>۱</sup> و اتینگهاوزن (Ettinghausen) در

۱۹۶۲ مقاله‌ای راجع به مینیاتورهای فارسی مجموعه مزبور نگاشته است.<sup>۵</sup>

چنان‌که گذشت، حاصل جستجوی دکتر پیه‌موتسه معرفی دقیق ۴۳۶ دستنویس فارسی‌ست به‌دنبال پیشگفتاری سودمند، و ۱۵ فهرست پایان کتاب که در آنها آگهیهای لازم زیر ارائه شده است: موضوع کتابها (دانشها، فلسفه، تاریخ، شعر، اسلامیات و غیره)، انواع خطوط و طبقه‌بندی دستنویسها برحسب نوع خط با قید شماره و مشخصات دیگر، تزیینات، مینیاتورها، مرععات، جدولها و لوحه‌های علمی، مهرها، نام خطاطان و کاتبان، مؤلفان تمام کتب و آثار یادشده در متن، کتابها و رساله‌ها، و سرانجام فهرست الفبایی تمام دستنویسها به حروف فارسی. نمونه‌هایی نیز از مینیاتورها و خطوط خوشنویسی و صفحه‌هایی از بعضی نوشته‌های جالب‌توجه و جدولها همگی سیاه و سفید روی کاغذ اعلای سنگین در کتاب گنجانیده شده است.

پیشگفتار دکتر پیه‌موتسه اطلاعات گرانبهای دیگری هم که برای دوستداران کتاب مهم است در بر دارد، از آن جمله است عنوان دستنویسهایی که به خط مؤلف است، یا زیر نظر مؤلف کتابت شده، یا به‌هر حال وی خود آن را دیده و امضا کرده است. از آن میان یکی نسخه خلاصه الاخبار تألیف غیاث‌الدین خواندمیر مورخ ۹۰۵ هجری و اهداء شده به امیرعلی شیر نوایی‌ست متعلق به کتابخانه آکادمی لینهچی (Linzei)؛ دیگر حبیب‌السیر از همو در سه جلد که در سالهای ۹۲۷ تا ۹۳۵ کتابت شده و اکنون در کتابخانه پادشاهی تورینو نگاهداری می‌شود؛ دیگر نسخه‌ای ممتاز از تحفة الاحرار مولانا جامی که در ۸۶۶ پایان یافته و دست کم امضای آن از خود جامی است؛ همچنین دیوان علی بن فتح‌الله معدانی اصفهانی معروف به صابر که خود شاعر در ۸۸۰ هجری برای سلطان محمد فاتح و احتمالاً در استانبول نوشته است. بنا بر گفته مؤلف نسخه این دیوان یکتاست، حداقل در اروپا. پیه‌موتسه تعدادی از دستنویسهای بسیار کمیاب را هم که شاید در اروپا منحصر به فرد باشد از قبیل شعری عارفانه از اسیری لاهیجی، شرح «(ترجمه)» هیاکل نورسهروردی، چند رساله پزشکی و فلسفی منسوب به عمر خیام و ابن سینا، اخلاق‌رضی‌الدین نیشابوری، دیوان امیر همایون که اصلاً اسفراینی بوده و در خدمت سلطان یعقوب آق‌قویونلو در تبریز می‌زیسته است، در همین پیشگفتار شناسانده است.

شنیدم دوست دیرینم استاد پیه‌موتسه امسال طهران را ترک می‌کند و به دانشگاه

رم باز می‌گردد. جانس خرم و تنس سالم و قلمش پر بار باد.

یادداشتها:

- ۱- E. Rossi: *Elenco dei manoscritti Persiani della Biblioteca Vaticana*, 1948
- ۲- A. Bombaci: *Elenco di drammi religiosi Persiani*, 1961
- ۳- A. Piemontese: "I manoscritti Persiani del Fondo Sbath nella Biblioteca Vaticana e un nuovo "Barzunama" in *Atti della Accad. Naz. dei Lincei*, vol. xxxiii (1978), pp. 447-464
- ۴- A. Piemontese, "I manoscritti Persiani della Collezione Berenson," in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, vol2, pp. 633-639
- ۵- R. Ettinghausen: *Miniature Persiane nella collezione Bernard Berenson*, Milano 1962.

Sheila S. Blair, *The Monumental inscriptions from early Islamic Iran and Transoxiana*, Brill 1992, pp. 307

شیلا بلر، «کتیبه‌های ایران و ماوراءالنهر از آغاز اسلام تا پایان سده پنجم»، چاپ بریل ۱۹۹۳، ۳۰۷ صفحه

بانوی دانشمند دکتر شیلا بلر در این کتاب مهم و ماندگار با دقت علمی تمام کتیبه‌هایی را که از پنج قرن اول تاریخ اسلام در گوشه و کنار ایران و ماوراءالنهر باقی مانده است، با عکس و جمیع معلومات تاریخی و جغرافیایی و باستان‌شناسی گردآورده و همه را به معیار نقد و با پژوهش موشکافانه عرضه داشته است.

شمار این خطوط بازمانده از نخستین پانصد سال دوران اسلامی ایران بر طبق احصای دکتر بلر، ۷۹ عدد است. زبان این نوشته‌ها به استثنای دو کتیبه که بعداً توضیح داده خواهد شد، عربی‌ست. طول خطوط در بسیاری موارد بسیار اندک است و از چهار پنج کلمه تجاوز نمی‌کند. علت این کوتاهی که فایده تاریخی آنها را محدود کرده و گاه مطلقاً از میان برده است، دو امر است: یکی این که اکثر این خطوط یادگار گونه‌ای بر سنگ قبری یا زیر بنایی یا بر قوس بالای دری و دروازه‌ای یا تاریخ قبه‌ای و مناره‌ای بوده و در اصل هم ظاهراً از ۳-۴ سطر بیش نبوده است، دوم این که همین خطوط مختصر در طول قرون از گزند باد و باران یا دستبرد و ویرانگری گذرندگان و مردم نادان صدمه کلی دیده و فقط اندک اثری از آن به‌جای مانده است.

چند نمونه از این خطوط را نقل می‌کنم:

— [بسم الله الر] حمن الرحيم... محمد... فی سنة خمس و تسعين و مائه (ص ۱۷).

— بسم الله الرحمن الرحيم (؟) (ص ۲۵).

— الله عليه و على آله الطيبين الطاهرين (ص ۳۸).

— اميرالمؤمنين اطال الله بقاءه فی شهر ربيع الاول سنة سبع وستين و ثلاثمائه [كذا] من الهجرة (ص ۴۷).

— بسمله... الاخرين — بسمله (ص ۵۴).

— بسمله الملك لله الملك (ص ۵۶).

— بسمله تبارک الذي... (ص ۷۲).

— محمد رحمة [اللـ] ه و (ص ۷۵).

— [ابوسعی]—د مسعود بن یمین الدولة (ص ۱۰۸).

— حضر الخسرو فی لشکر السار (؟) سنة اربع و خمسين و اربع مائة (ص ۱۳۰).

— ... المشرق ابوالمظفر احمد طـ [قاتکین] ... الله (ص ۱۶۸).

— فی سنة احدى و تسعين و اربعمائة (ص ۱۷۷).

— [تـ]... تسعين و اربع مائه مما عمل ابوبکر ابن... الله... (ص ۱۸۹).

— بسمله امر ببناء هذه المنارة الشيخ... (ص ۲۰۷).

تعدادی از کتیبه‌ها شکسته بسته تا ۶-۷ سطر می‌رسد و معدودی مفصلتر است و به ده سطر یا بیشتر می‌رسد.

چنان که از نمونه‌ها و توضیح بالا بر می‌آید اگر تمام این ۷۹ کتیبه بازمانده از

پانصد سال دوران حیات ایران را دنبال هم نقل کنیم از ۴-۵ صفحه مجله ایران‌شناسی بیشتر نخواهد شد، و این نکته‌ای غم‌انگیز است و دلالتی بلیغ بر این که چگونه آثار و کتیبه‌های سنگ‌گونه پانصد سال از تاریخ مملکتی وسیع بر باد رفته و نابود شده است. به یاد دارم در ایام نوروز ۱۳۵۴/۱۹۷۵، همراه همسرم از آثار شوش دیدن می‌کردیم. شادروان پروفیسور کنتور، استاد باستان‌شناسی دانشگاه شیکاگو که خود در چغامیش نزدیک دزفول سرگرم حفاری بود، ما را همراهی کرد و به اعتبار او رئیس فرانسوی کاوشهای شوش راهنمای ما بود. در داخل عمارت بالای قلعه، سنگی مدور و بزرگ به ارتفاع حدود نیم متر و قطر شاید ۶۰-۷۰ سانتی‌متر را به ما نشان دادند که بر بدنه آن نوشته‌ای مفصل به خط میخی (؟) کنده بودند و این سنگ تا چند سال پیش در گوشه حیاط یکی از ساکنان آن حدود افتاده بوده و رختشو بر آن می‌نشسته و لباس می‌شسته



است.

دو عامل دیگر در زوال کتیبه‌های ایران دخالت داشته است: یکی کمبود سنگ و استفاده از آجر در بناهای تاریخی که طبعاً زودتر از میان می‌رود، و دیگر پراکنده بودن مراکز قدرت و آبادی. دکتر بلر توضیح می‌دهد که بررسی کتیبه‌ها در مصر، مثلاً، بسی آسانتر از ایران است زیرا در مصر تنها شهر قاهره است که جایگاه همه تحولات سیاسی بوده و آثار یادگاری را در خود متمرکز ساخته است، ولی ایران پیوسته دستخوش دگرگونیهای سیاسی و جولانگاه خاندانهای کوچک و بزرگ فراوان بوده است که هر کدام چندی در بخشی از این سرزمین پهنای حکومت کرده و احیاناً آثاری پدید آورده‌اند و آثاری دیگر را ناپدید و ویران کرده‌اند.

با وجود این مواد اندک و گنگ و ناچیز، دکتر بلر کتابی بزرگ و سخت نفیس و سرشار از صدها نکته دانستنی مربوط به رشته‌های تاریخ و باستان‌شناسی و هنر در پنج قرن اول به‌وجود آورده است. محدوده جغرافیایی کتاب، ایران امروز نیست بلکه علاوه بر آن، سرزمینهایی را نیز که در آن روزگاران در حیطه نفوذ فرهنگ و قدرت سیاسی ایرانیان بوده است در بر می‌گیرد. از آن جمله است کهنترین سنگ نبشته بازمانده از سال ۱۹۵ هجری قمری که خانیکوف در ۱۸۴۸ آن را در شهر دربند (داغستان، کنار دریای خزر) یافته بوده است، خانیکوف علاوه بر این، چهارده نوشته دیگر کوفی و دو کتیبه پهلوی در آن شهر کشف کرده بوده است. قراءت کتیبه سال ۱۹۵ هجری و عکس آن را دکتر بلر از نوشته خانیکوف (مورخ به سال ۱۸۶۱) برگرفته است و خود با استفاده از جمیع معلومات و پژوهشهای حاصل در یک‌صد و سی سال گذشته مقاله‌ای در باب آن نگاشته است.

مفصلترین کتیبه باقی‌مانده از آن روزگار از سال ۳۶۳ هجری به زبان عربی در کوفه به‌دست آمده بوده است و امروز در موزه قاهره نگاهداری می‌شود. این کتیبه چندین بخش است و بیشتر متن آن حمد و ثنا و درود بر پیامبر اسلام و فاطمه و دوازده امام شیعه است و آنچه تاریخ آن را به ایران مربوط می‌کند عبارت ذیل است که بانی بقعه را عضدالدوله دیلمی معرفی می‌کند (شماره ۱۰، ص ۴۱-۴۲)

... أَمَرَ بَعْمَارَةَ بَقْعَتِهِ الشَّرِيفَةَ تَاجِ الْمَلَةِ الشَّاهِنشَهْ اِبِي شَجَاعِ فَنَا خَسْرُو لَازَالِ  
عَضْدِ الدَّوْلَةِ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَ سَتِينَ وَ ثَلَاثِ مَائَةٍ.

چنان که گذشت تصویر و متن کتیبه‌ها را مؤلف اکثراً از آثار محققان متقدم بر خود گرفته و جمیع اطلاعات موجود تاریخی را گرد آورده و به معیار نقد علمی دقیق سنجیده و

به دنبال متن و معرفی کلی هر کتیبه در مقاله‌ای بسیار جامع و کامل ارائه نموده است. بدین ترتیب کتاب حاضر در حقیقت مجموعه ۷۹ گفتار است که به دنبال پیشگفتاری مملو از معلومات اساسی آمده است و به دنبال آن یک کتابشناسی مفصل (ص ۲۱۱-۲۱۸) و سپس ۱۵۶ تصویر کوچک و بزرگ (ص ۲۱۹-۲۸۵) و فهرست کلی نهائی (ص ۲۸۶-۳۰۷) عرضه گشته است. اما نباید پنداشت که کتاب همین ۷۹ مقاله گسسته گاه کوتاه و گاه دراز - میان نیم صفحه تا پنج صفحه - است. مباحثی که مؤلف درباره تاریخ خاندانها و جنبه‌های هنری و خط‌شناسی و بنایی و مذهبی این ۷۹ کتیبه فراهم آورده و هر یک را به یادداشتهای دقیق و مفید آراسته است مجموع کتاب را اثری به‌هم پیوسته و علی‌ای حال مربوط به یک رشته واحد و مهم ساخته است.

چنان که دکتر بلر در پیشگفتار خود یاد کرده است، کار او هر چند جامعترین و کاملترین اثر مربوط به این فن در پنج قرن اول است، نخستین گام در این راه نیست. وی می‌نویسد که در سالهای اخیر چند تن از دانشمندان ایران کوششهایی ستودنی در این زمینه کرده و کتابهایی درباره چند شهر و ایالت ایران نوشته‌اند که انجمن آثار ملی همه را چاپ کرده است. به گفته مؤلف، کاملترین این کتابها، تألیف آقای لطف‌الله هنرفر است به عنوان گنجینه آثار تاریخی اصفهان که تمام کتیبه‌های موجود در آن شهر را شناسانده است.

سلسله انتشارات معتبر موسوم به «مجموعه کتیبه‌های ایرانی» (Corpus Inscriptionum Iranicarum) که تا کنون یک جلد آن به کوشش استاد یارشاطر و بیور (Bivar) شامل کتیبه‌های مازندران شرقی و جلدی دیگر به کوشش استاد ویلیام هَنَوِی (Hanaway) درباره خراسان به طبع رسیده است، هدفی و برنامه‌ای دارد متفاوت با کار دکتر بلر در کتاب حاضر، بدین معنی که سنگنبشته‌های هر دو عصر پیش و پس از اسلام را در بر می‌گیرد و نوشته‌های ایرانی در سرزمینهای دیگر از جمله هند و پاکستان را نیز معرفی می‌کند. باید افزود که مجلدات سری مذکور فاقد تحقیقات مفصل و جامع درباره هر کتیبه است و به ارائه عکس هر کدام و قراءت متن بسنده کرده است.

زبان ۷۷ کتیبه تازی و فقط دو کتیبه فارسی‌ست. چنان که در نمونه‌های سابق الذکر هم می‌بینیم و مؤلف هم گفته است، بیشتر این کتیبه‌ها جنبه مذهبی دارد و بر سنگ قبری یا حجر زاویه ساختمانی مذهبی یا سر در مسجدی یا بر کمره مناره‌ای یا تاریخچه آغاز عمارتی با نام بانی آن و در بقعه‌ای و امثال این گونه آثار به دست آمده است و اصطلاحات و عبارات معمول در چنین بناها و آثار همیشه به زبان عربی بوده است. در

یکی از این کتیبه‌ها که به خط نسخ بر دیوار مدخل کاخ داریوش در تخت جمشید به عنوان یادگاری در ۴۳۸ هجری نوشته شده، نام روز و ماه ایرانی بدین گونه قید شده است (شماره ۴۳، ص ۱۱۸):

حضر شاهانشاه المعظم ... ابوکالیجار بن سلطان الدولة و معز  
امیرالمؤمنین... هذا المكان روز بهمن من ماه آبان سنة ثمان و ثلثین و اربع  
مائه...

در کتیبه یادگاری دیگری که در سال ۴۳۳ هجری در صخره‌ای در یکی از دره‌های نزدیک فرغانه نوشته شده و تمام آن به تازیست، قید «فی دی‌ماه الفرس» دیده می‌شود (شماره ۴۲، ص ۱۱۵).

اما متن فارسی در دو کتیبه دیده می‌شود که یکی حتماً و دومی به احتمال قوی به نظم است. کتیبه اول بر مقبره «شاه فضل» واقع در سفیدبلند در شمال دره فرغانه و تاریخ آن میان سالهای ۴۴۷ تا ۴۵۱ است (ش ۴۷، ص ۱۲۸):

این جایگاه خوابگاه سیف دولت است  
ملکان که راد مرد بد و عز نام یافت  
تا زنده بود دولت و کردار حق بر وی  
چون آفتاب بر همه عالم همی بتافت  
چون سیر شد ز ملک فانی شهید گشت  
فانی نماند و رفت به ملک بقا شتافت  
از دیدگاه خلق روان است خون دل  
تا وی شهید گشت و روی از دوستان بتافت

عکس و متن این کتیبه را قبلاً یعنی در ۱۹۳۹ دو دانشمند روسی ناستیچ (Nastich) و کوخنف (Kochnev) منتشر کرده‌اند.

کتیبه دوم که تنها جزئی از آن برجاست و امنیاکوف (Umniakov) در ۱۹۲۷ مقاله‌ای در باب آن نوشته، ناقص و کوتاه است (ش ۵۸، ص ۱۵۳):

... [سـ] طان جهان که کرد این جای بنای  
زین [؟] ... خلق و ... او [؟] دنیا آرای  
از بهر خدای ... عالی جای  
از وی بتمامی ... خدای  
مانند بهشت گشت این جای خراب

نمی‌کرد ...

تاریخ این کتیبه که به خط کوفی بر قوس سر در کاروانسرا نوشته شده، ۴۷۱ هجری است. دانشمند فقید ایتالیایی بمباچی (Bombaci) که کاخ سلطان مسعود سوم غزنوی متعلق به سال ۵۰۵ هجری را در غزنه حفاری کرد و کتابی بسیار دقیق و عالمانه درباره خطوط کوفی آن و قصیده فارسی منقور بر سنگهای درون دیوارهای آن نوشت

*(The Kufic Inscription in Persian Verses in the Court of the Royal Palace of Mas'ud III at Chazni, Rome 1966)*

کتیبه بالا را کهنترین نمونه موجود زبان فارسی بر بناهای تاریخی می‌دانست. ولی چنان که دیدیم سنگنوشته بازمانده در سفید بلند میان ۲۰ تا ۲۴ سال از آن قدیمتر است. اما شمار ۱۵۶ تصویر درباره فقط ۷۹ اثر و کتیبه از این روست که دکتر بلر گاهی از یک بنا دو تصویر، یکی از مجموع بنا و یکی از کتیبه آن، آورده است و در موارد بسیار دیگر خطی را که در عکس ابدأ خوانا نیست به همان صورت اصلی موجود در کتیبه جداگانه بازنویسی کرده است. جا به جا در معرفی مقدماتی کتیبه‌ای می‌بینیم که وی علامت سؤال گذاشته و سطری یا کلمه‌ای را ناخوانا معرفی کرده است. باید دانست که بیشتر یا شاید نزدیک به همه این خطوط را سابقاً محققان دیگر نیز دیده بوده‌اند و پیداست که ایشان هم از قراءت آن واژه‌ها یا عبارات عاجز مانده‌اند.

در پایان این بررسی کلی چند اشتباه ناچیز را که از دیده «خطاجوی» نقدنویس پنهان نمانده است یاد می‌کنم بدین امید که دکتر بلر راهی برای اصلاح آن بیابند و اگر پر دشوار نیست از ناشر توانگر و گسترده‌دست خود بخواهند که غلطنامه کوتاهی چاپ کند و به کتابخانه‌ها بفرستد:

— ص ۳۲ / کتیبه ۶ / س ۲: «له» افتاده است (شاید سهواً). درست عبارت چنین است: «... قری له ما ... آیا به جای «قری» نباید «قرء» خواند؟ آقای محمد تقی مصطفوی نیز در کتاب اقلیم پارس «قری» خوانده است (ص ۳۳۸). در همین کتیبه احتمالاً «کرخی» درست است نه «کرجی»

— ص ۳۴ / کتیبه ۷ / س ۳: «خسرو» است نه «خسره».

— ص ۷۲ و ۷۳ / کتیبه‌های ۲۳ و ۲۴ واژه آغاز کتیبه «بسلمه» است نه «بسلمه».

— ص ۸۸ / کتیبه ۳۲ / س ۱: برابر با تصویر کتیبه در ص ۲۴۱: «لکیا»، نه «للکیا».

— ص ۲۰۸ / کتیبه ۷۹ / س ۲: «لهرمزد یار» است، نه «لهرمزد یار».

شماری از اشتباهات در خواندن نام مؤلفان کتب فارسی رخ داده است که جای

شگفتی‌ست و غالباً نیز چون تکرار شده است ناچار نباید غلط چایی باشد. از آن جمله است علی‌تقی به‌جای علی‌نقی (زیر «بهریزی» در کتابشناسی)، مستوفی به‌جای مصطفوی در کتابشناسی، درجاوند به‌جای ورجاوند در کتابشناسی و موارد دیگر. گاهی یک کلمه دوگونه خوانده و نوشته شده است از آن جمله «رباط» است که در کتابشناسی «رباط» آمده است (زیر اسم کیانی Kiani). «سلسله» غالباً به کسر هر دو سین به‌صورت silsila ضبط شده است که درست است، ولی زیر درجاوند (= ورجاوند) salsala ضبط شده که خطاست. Baqfi به‌جای Bafqi در کتابشناسی البته اشتباه چایی‌ست. در موارد متعدد ناشر چند کتاب مشهور فارسی را «انجمن ملی» نوشته‌اند به‌جای «انجمن آثار ملی». در ص ۶۳ بند دوم از ستون دوم، سال ۳۹۷ هجری قمری را که برابر با ۷-۱۰۰۶ میلادی‌ست معادل با ۳۷۵ هجری شمسی دانسته‌اند که ده سال اشتباه حساب در آن هست و باید ۳۸۵ باشد.

بنده تمام متن کتاب را به‌دقت نخوانده‌ام و بعید نمی‌دانم که اشتباهات دیگری از این قبیل در آن بتوان یافت. اما این غلطهای معدود چایی یا جز آن از ارزش کتاب که بسیار عالی طبع شده است و هر صفحه آن دهها نام و تاریخ و عنوان را به چندین زبان شامل است ابدأ نمی‌کاهد. بانو دکتر بلر با این کتاب وسعت اطلاع و همت و صبر و کوشش خود را که جملگی از شرایط کارهای پایدار علمی‌ست ثابت کرده و همه دوستانان پژوهشهای ایران‌شناسی را رهین منت خویش ساخته‌اند.

بخش زنانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

\* از این شماره به بعد، در مجله بخشی به‌نام «ایران‌شناسی در غرب» خواهیم داشت در معرفی کتابهای مربوط به رشته‌های مختلف ایران‌شناسی که در خارج از ایران چاپ می‌گردد. این بخش نیز زیر نظر استاد حشمت مؤید خواهد بود.

# گلگشتی در انتشارات فارسی

## تاریخ خوی

سرگذشت سه هزار ساله منطقه پر حادثه شمال غرب ایران و روابط سیاسی و تاریخی ایران با اقوام

همسایه

تألیف دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات توس (اول خیابان دانشگاه)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات

۶۳۱، بها ۸۰۰ تومان

نخست عنوانهای کتاب را از نظر می‌گذرانیم: درباره این کتاب؛ سرآغاز؛ ۱ - در سینه‌دم تاریخ؛ ۲ - از هجوم عرب تا برآمدن سلجوقیان؛ ۳ - از سلجوقیان تا مغول؛ ۴ - عصر شکفتگی فرهنگی؛ ۵ - پس از استیلای مغول؛ ۶ - در دوره ترکمانان؛ ۷ - در عصر شاه اسماعیل؛ ۸ - دوستان سال خاموشی؛ ۹ - دنبلیها در آذربایجان؛ ۱۰ - بهار خونین ۱۱۳۶ هـ. ۱۱ - خوی در عصر نادرشاه؛ ۱۲ - حکومت احمدخان دنبلی؛ ۱۳ - کودتای خونین در خوی؛ ۱۴ - حکومت حسینقلی خان؛ ۱۵ - استیلای قاجار و قتل عام خوی؛ ۱۶ - آبادی خوی در عصر دنبلیها؛ ۱۷ - شاعران و دانشمندان در عصر دنبلیها؛ ۱۸ - دنبلیهای دور از خوی؛ ۱۹ - پس از استیلای قاجار به ۲۰ - دارالصفای خوی، عروس شهرهای ایران؛ ۲۱ - خوی، مکتب تربیت رجال؛ ۲۲ - خوی در جنگ ایران و روس؛ ۲۳ - پس از نایب السلطنه؛ ۲۴ - در عصر ناصرالدین شاه؛ ۲۵ - حاکمان اواخر عصر ناصری؛ ۲۶ - در جنبش مشروطیت ایران؛ ۲۷ - آذربایجان در اشغال روسها؛ ۲۸ - در چنبر نیرنگهای بیگانه؛ ۲۹ - آشوب سمیتقو به تحریک انگلیس؛ همراه ۶ پیوست و چهار فهرست، و هشت عکس رنگی از مناظر خوی.

دکتر محمد امین ریاحی محققیت‌دوست و پرکار و ایران‌دوست که در نوشته‌های خود هرگز ایران و

تاریخ و فرهنگ ایران و زبان فارسی را از یاد نمی‌برد، و از این امر بیمی ندارد که فی‌المثل چند تنی از

هموطنان ما در غربت، وی را شوونیست و یا ناسیونالیست بخوانند! زیرا در سالهای اخیر وقتی کسی از ایران و گذشته ایران وشاهنامه و تاریخ ایران سخن می‌گوید، افرادی با قیافه‌ای حق به‌جانب به میدان می‌آیند و او را به ناسیونالیست و شوونیست بودن متهم می‌سازند، ولی وقتی کسی به ایران و فرهنگ ایران حمله می‌کند و یا از تجزیه ایران سخن به میان می‌آورد و یا خلیج فارس را خلیج العربی یا خلیج می‌خواند دم بر نمی‌آورند. دکتر ریاحی محقق آذربایجانی ما بیدی نیست که از این بادها بلرزد.

دکتر ریاحی در این کتاب تاریخ خوی، زادگاه خود را، که گذشتگان از آن با «شهر گل سرخ، عروس شهرهای ایران، دارالصفای خوی» یاد کرده‌اند از دو هزار و هفتصد سال پیش تاکنون بدین سبب به رشته تحریر درآورده که معتقد است: «برای یک ملت، شناخت گذشته‌ها درس زندگی و راهنمای آینده است. ملتی که به فراز و نشیبهای تاریخ گذشته خود آشنا باشد هرگز فریب نمی‌خورد...» (ص ۹)، «شهروندی که گذشته شهر خود را نمی‌شناسد و از حال اقوام و گروههایی که در آن زیسته‌اند و حوادثی که بر آنها گذشته بیخبر است و با نام مردانی که در آن حوادث سهمی داشته‌اند... آشنا نیست، در آن شهر غریب است و نمی‌تواند شهر خود را دوست بدارد و از زندگی در آن لذت ببرد... لازم نیست که کسی از تبار بزرگان و نامداران گذشته یک شهر باشد تا به نام و خاطره آنها بنزد...» (ص ۱۱).

وی به شهرنامه‌ها و تاریخ شهرها که تا کنون نوشته شده از تاریخ سیستان و تاریخ بیهقی تا تألیفات معاصران اشاره کرده و ضمن مزایای هر یک، نقائصشان را نیز برشمرده است.

سرآغاز کتاب با این عبارت شروع می‌شود: «دشت خوی به گواهی منابعی که از ۲۷ قرن پیش در دست داریم، همیشه یکی از سرسبزترین و حاصلخیزترین نواحی ایران به‌شمار می‌رفته، حتی در دو هزار و هفتصد سال پیش در دوره اورارتوها، خرمی و کثرت باغها و تاکستانهای آن شهره روزگار بوده است.» مولف به دقت با استناد به منابع مختلف هویت ایرانی خوی و آذربایجان را ثابت می‌کند و بطور ضمنی به کسانی که آذربایجان را از قدیمترین زمان سرزمین ترکمانان و ترکان و بخشی از کشور توران بزرگ قلمداد می‌نمایند جواب می‌دهد. این موضوع را نیز بیفزاییم که مولف در کتاب خود «شعار» نداده است و حقایق تاریخی را بی‌حب و بغض نقل کرده است.

### بوی جان (مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی)

دکتر نصرالله پوریجوادی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی (شماره مسلسل ۹۹۶)، تهران، ۱۳۷۲،

صفحات ۲۹۸، بها ۲۵۰۰ ریال.

کتاب شامل پیشگفتار و ده مقاله تحقیقی مفصل بدین شرح است: ۱ - حکمت دینی و تقدس زبان فارسی (۱-۳۷)؛ ۲ - حکمت دیوانگان در مثنویهای عطار (۳۸-۷۳)؛ ۳ - «فقع گشودن» فردوسی و سپس عطار (۷۲-۱۲۲)؛ ۴ - شعر حرام، شعر حلال (۱۲۳-۱۴۷)؛ ۵ - شیرین در چشمه (۱۴۸-۱۷۰)؛ ۶ - عشق خسرو و عشق نظامی؛ ۷ - کرشمه حسن و کرشمه معشوقی (۱۷۹-۱۹۷)؛ بوی جان (۱۹۸-۲۱۳)؛ ۹ - زندی حافظ (۱) در ۱۰ قسمت (۲۱۴-۲۴۷)؛ ۱۰ - زندی حافظ (۲) - زهد و زندی - در ۹ قسمت (۲۴۸-۲۸۸) همراه فهرست راهنما (۲۸۹-۲۹۸).

دکتر پورجوادی در زمینه تحقیقات ادبی و عرفانی از چهره‌های سرشناس کشور ما در دوران انقلاب اسلامی‌ست. وی پس از آن که حکومت اسلامی از ادامه نشر مجله‌های معتبری مانند سخن، راهنمای کتاب، بغضاً جلوگیری کرد به نشر مجله نشر دانش پرداخت که در شمار مجله‌های وزین ایران درباره زبان و ادب فارسی و معارف اسلامی‌ست. «مرکز نشر دانشگاهی» نیز زیر نظر او اداره می‌شود که تا کنون به نشر قریب هفتصد کتاب در موضوعهای مختلف توفیق یافته است. علاوه بر این سردبیری یا عضویت هیأت تحریریه تعدادی از دیگر مجلات تحقیقی نیز با اوست. او که در این مدت دراز پیوسته از حمایت کامل دستگاه حاکمه مملکت برخوردار بوده توانسته است از این حمایت — در حد امکان — برای معرفی فرهنگ ایران استفاده کند. دکتر پورجوادی از جمله محققانی‌ست که بر اسلام و معارف اسلامی بسیار تکیه می‌کند، البته نه چنان که به‌مانند بعضی ایران را به کلی از یاد ببرد. وی از جمله در برابر کسانی که معتقدند زبان دین اسلام عربی‌ست، به تقدس زبان فارسی پافشاری می‌کند و در نخستین مقاله کتاب حاضر نیز به اشتباهات مورخان فلسفه اسلامی اشاره کرده که تصور ایشان درباره دامنه تاریخ تفکر فلسفی در اسلام بسیار محدود بوده است و هم تفکر فلسفی در اسلام را به آثار عربی منحصر ساخته و از زبان فارسی، زبان دوم اسلامی غافل مانده‌اند. او می‌افزاید «تاریخ تفکر در اسلام شاهد تجربه اصیلی بوده است مختص زبان فارسی... این تجربه چنان که خواهیم دید تجربه فلسفی (یونانی) نبوده است، بلکه خود نوعی حکمت بوده، و ظریفی که این حکمت در آن ریخته شده زبان فارسی بوده است نه زبان عربی، به عبارت دیگر، ایرانیان خود به تفکری راه یافتند که ظهور معانی آن در صورت زبان فارسی انجام گرفت... که نه تنها محققان غیر ایرانی، بلکه خود ایرانیان نیز از آن عفلت ورزیده‌اند...» (ص ۹-۱۰) وی توضیح می‌دهد که «... این تفکر را در آثار فلاسفه اسلامی نمی‌توان جستجو کرد. این تفکر در آثار کسانی بیان شده است که تاکنون به‌عنوان صوفی شناخته‌ایم... تجربه این مشایخ، و در رأس آنها عطار، تجربه‌ای‌ست مابعد طبیعی که خود ایشان گاهی از آن به‌عنوان حکمت یاد کرده‌اند. این حکمت به‌خلاف تصوف کلاسیک که در ظرف زبان عربی ریخته شده؛ مختص زبان فارسی بوده است...» (ص ۱۰) پورجوادی می‌نویسد «... زبان فارسی از نیمه دوم قرن چهارم آهسته آهسته وارد صحنه ادب و علم و تفکر عقلی شد. بزرگترین حادثه‌ای که در این زبان رخ داد، سرودن شاهنامه فردوسی بود. فردوسی را ما به حق احیاء کننده زبان فارسی و قومیت ایرانی دانسته‌ایم... اما نکته‌ای که در این مطالعه باید بدان تأکید کرد آن نسبتی‌ست که فردوسی علیه‌الرحمه میان قومیت ایرانی و زبان فارسی با اسلام برقرار کرد. کاری که در شعر فردوسی صورت گرفت ثبت موجودیت و هویت ایران در دفتر دین اسلام بود...» (ص ۱۱-۱۰).

پورجوادی در دو مقاله مفصل رندی حافظ با توجه به دیوان حافظ کوشیده است این واژه کلیدی دیوان حافظ را معنی کند. می‌نویسد در پیچه‌ای که حافظ برای این منظور گشوده این بیت است:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاری‌ست که موقوف هدایت باشد...  
وی با این نظر که «باده» در برخی از غزلیات حافظ به معنی باده انگوری‌ست نه به معنی باده عرفانی نیز مخالف است (۱۹۹).

دکتر پورجوادی درباره خسرو و شیرین نظامی به‌دوگونه عشق قائل است یکی عشق خسرو به شیرین



و متقابلاً عشق شیرین به خسرو، که مطلقاً یک عشق عرفانی نیست، و دیگری عشق از نظر نظامی است که به نظر مولف به مانند عشق از نظر بسیاری از متفکران و شاعران ایرانی از قرن ششم به بعد، از جمله عطار و مولوی و سعدی و حافظ یک حقیقت واحد است، معنایی است که در همه موجودات عالم ساری است...» (۱۷۳-۱۷۴) و بر این اساس است که وی در «تصویری از شیرین در چشمه»، درخت را «درخت عشق می‌داند... و کمان معشوق با ترکشی بر از تیرهای عاشق کش...» (برای قطع نظر عاشق از اغیار) بر درخت عشق آویزان است... چشمه‌ای که شیرین در آن دیده می‌شود نمودگار آب حیات یا چشمه حیوان است... در کنار چشمه اسب شیرین، شب‌دیز، ایستاده است. این اسب نمودگار روح است چه مرکب عشق روح است...» (ص ۱۵۵).

حتی اشاره به اهم نکاتی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته در حوصله این مختصر نیست، علاقه‌مندان باید کتاب را به دست بیاورند و بخوانند و درباره آن داوری کنند.

### مجموعه مقالات سمینار «زبان فارسی و زبان علم»

زیرنظر: علی کافی، مرکز نشر دانشگاهی (شماره ۶۷۷)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۵۲۸، بها ۴۵۰۰

ریال

حد اقل از زمان فرهنگستان اول در زمان رضاشاه پهلوی تا کنون موضوع نحوه گزینش واژه‌های علمی و فنی به زبان فارسی از سوی سازمانهای دولتی و افراد صاحب‌نظر — و در بیشتر موارد از طرف افراد ناوارد — مطرح بوده است و باید پذیرفت که هنوز در راه درازی که در پیش داریم فقط گامهای نخستین برداشته شده است. به خصوص که با تغییر حکومت در هر دوره، نوآمدگان آنچه را که پیش از آنان انجام شده بوده است نادیده گرفته و به تخطئه کارهای پیشین پرداخته‌اند. و باز روز از نو و روزی از نو!

کتاب حاضر مجموعه مقاله‌هایی است که در سمینار «زبان فارسی و زبان علم» (در روزهای ۲۸ تا ۳۰ اردیبهشت ۱۳۷۰ در تالار علامه امینی = کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) قراءت شده است. به جز ایرانیان، چند تن از تاجیکستان و افغانستان و چین نیز در این سمینار شرکت داشته‌اند و یا مقالاتشان در آن مجلس خوانده شده است. از نظر اهمیت موضوع سمینار، عنوان مقاله‌هایی را که در این کتاب آمده است برای آگاهی علاقه‌مندان چاپ می‌کنیم.

بخش اول — زبان علم: در جستجوی زبان علم، ویژگیهای گفتمانی نوشته علمی، ملاحظات در تدوین نوشته‌های علمی و فنی از دیدگاه دانش شناخت، ترجمه و زبان علم، دانش زبان و زبان دانش، تأثیر متقابل پیشرفت علم و زبان بر یکدیگر.

بخش دوم — زبان فارسی: الف - تاریخچه و تجربیات: تجربه‌های زبان فارسی در علم، تحول واژه‌های علم و واژگان زبان در نیمه نخست قرن حاضر، نظری به اصطلاحات علمی تاجیکی، تأثیر زبان روسی بر زبان تاجیک، زبانی که در کتابهای درسی علوم رایج است، زبان فارسی در گستره علم روانشناسی، لزوم پیگیری و تجدید بررسی واژه‌های تاجیکی، گزارشی از کار تهیه واژه‌نامه علوم و مهندسی در مرکز نشر دانشگاهی. ب - ویژگیها: چند نکته در باب زبان فارسی علمی، مشکل از زبان فارسی است یا از

فارسی‌زبان، استفاده از اشتقاق در واژه‌سازی علمی، دربارهٔ فعل‌های جعلی در زبان فارسی، نقش نیموند در واژه‌سازی و مسائل واژه‌سازی در انوماسیولوژی، راجع به مسائل همنشینی واژه‌ها، زبان فنی فارسی و راه‌های گسترش آن، ساختمان دستوری و تحلیل معنایی اصطلاحات علمی و فنی، نقد و تحلیل لغات و ترکیبات نو، اشتقاق عامیانه و واژه‌سازی تفتنی، رسم الخط زبان فارسی به عنوان زبان علم.

بخش سوم - زبان فارسی و زبان علم: لزوم همگون ساختن اصطلاحات در زبان فارسی، معیاری ساختن واژه‌های علمی در زبان فارسی دری، نمایه‌هایی از ناهمگونی اصطلاحی و املائی در زبان فارسی، مشکلات رواج زبان فارسی به عنوان زبان علم، لزوم فراگرفتن یک زبان علمی اروپایی در کنار زبان فارسی.

بخش چهارم - چگونگی دستیابی به زبان علمی فارسی: بهره‌گیری از کامپیوتر برای ساختن واژه‌های علمی و فنی فارسی، نقش رسانه‌های همگانی در ترویج زبان علم و مشکلات موجود در ترویج زبان علم از رسانه‌ها، چگونگی واژه‌سازی چینی از زبان‌های دیگر، پذیرش لغات بیگانه در زبان عربی و واژه‌های علمی فارسی در زبان عربی.

### گزیدهٔ اشعار سبک هندی

تألیف علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی (۶۶۸)، تهران ۱۳۷۲، صفحات ۴۱۶، بها

۳۶۰۰ ریال

مؤلف در پیشگفتار نوشته است «با یک نظر اجمالی به گویندگان فارسی زبان از دیرباز، ملاحظه می‌شود که برخی صاف و سراسر سخن گفته‌اند... و دسته‌ای دیگر پیچ و تاب به تعبیر و مضمون انداخته، به هر دلیل به نحوی از ادای مستقیم مقصود خودداری ورزیده‌اند (خاقانی، نظامی، ظهیر فاریابی، انوری، کمال اسماعیل، حافظ...) تمام شاعران سبک معروف به هندی از زمرهٔ دوم‌اند. از جبهی می‌توان گفت که هرچه به دورانهای اخیر نزدیکتر می‌شویم مضامین ترکیبی‌تر می‌شوند و در ادای این مضامین ترکیبی تعبیرهای پیچیده‌تری نیز به کار می‌رود» (ص ۱). وی آن‌گاه به تحول غزل فارسی از فغانی به بعد اشاره کرده است که «شعر فارسی به دست فغانی از یک بن‌بست بیرون آمد و طریقی پیدا شد که شاعر از تکرار و تقلید به فضای آزادتری وارد شود و به بیان مستقل دریافت‌های شخصی بپردازد و چنان شد که تا مدت‌ها شاعران کهنه پرست هر نغمهٔ تازه‌ای را که خارج از ردیف‌های هزاران بار نواخته شده می‌شنیدند به مسخره «فغانیانه» می‌گفتند» (ص ۳). مؤلف می‌افزاید که «تذکره نویسان نیز نوشته‌اند که فغانی «آدم شعر جدید» یعنی پدر سبک تازه است و «مجتهد فن تازه» و بدین سبب تا یک‌صد و پنجاه سال از جمله وظایف شاعران استقبال غزل‌های فغانی بود، یعنی با آموختن ردیف‌های او قادر به نغمه‌سرای می‌شدند.» (ص ۴) وی می‌نویسد «فغانی در آغاز قرن دهم هجری ایستاده و سرچشمهٔ سه شیوهٔ شعری است: یکی وقوع گویی (یعنی بیان سادهٔ واقعات دلدادگی)، دیگر سبک مشهور به هندی، و سوم جریان بازگشت ادبی...» (ص ۴).

دربارهٔ سبک هندی نیز می‌نویسد: «شعر معروف به سبک هندی، خصوصاً غزل به آن سبک، زبان حال طبقات شهرنشین است و در حد ممکن شعری مردمی‌ست که الهامات و عصیانها و طغیانها و اندیشه‌ها

و تأثرات و تصورات وزیر و زیرهای زندگی روزمره در آن منعکس شده است. طبیعی است که نباید انتظار داشت این انعکاس همواره ساده باشد... اما خوانندگان و شنوندگان این شعر در محافل ادبی و قهوه‌خانه‌ها و انجمنها آن را در معنای درستش می‌فهمیده‌اند. احیاء مجدد شعر سبک هندی در پنجاه شصت سال اخیر نیز درست به دلیل محتوای غنی اجتماعی و انتقادی آن بوده است» (ص ۴-۵).

در این کتاب شرح حال و منتخب اشعار ۲۶ تن از شاعران سبک هندی آمده است از عرفی شیرازی تا غالب دهلوی. توضیح آن که در پایان هر قسمت نیز فهرست مآخذ و منابع آن ذکر گردیده و در پایان کتاب هم «واژه‌ها و توضیحات» در ۸ صفحه چاپ شده است.

در بین شیوه‌های سخنرایی، سبک معروف به هندی (یا اصفهانی یا صفوی) کمتر شناخته شده است، کوششهایی که در چند دهه اخیر به‌منظور معرفی بیشتر شاعران این سبک به عمل آمده، همه ستودنی است، از جمله چاپ کتاب حاضر.

### فارسی بیاموزیم، کتاب اول، همراه «کتاب روش تدریس»

تألیف لیلی ایمن (آهی)، کتابفروشی ایران، چاپ امریکا، ۱۹۹۴ میلادی، صفحات ۹۴+۱۰۰ روش

تدریس، بها ۹/۹۵ دلار

پانزده سال است که بنا به روایتی بیش از دو میلیون ایرانی وطن خود را ترک گفته و به اجبار در پنج قاره عالم پراکنده شده‌اند. در این مدت بارها مسأله ضرورت چاپ کتاب درسی فارسی مناسب برای کودکان ایرانی که در اروپا و امریکا و دیگر نواحی به‌سر می‌برند مطرح گردیده و همه در اهمیت آن داد سخن داده‌ایم، کتابهایی هم در این موضوع به اصطلاح به حلیه طبع آراسته شده ولی گرهی از این کار فروسته نگشوده‌ایم چه یا از کتابهای اول و دوم و سوم رژیم پیشین صفحاتی را پشت سر هم قرار داده‌ایم، یا کسانی به چاپ کتاب اول فارسی به سبک و سلیقه خود دست زده و کار را با چاپ آن تمام شده پنداشته‌اند. بحث اساسی این بوده است که حداقل یک دوره کتاب فارسی از سال اول تا پنجم ابتدایی لازم داریم با توجه به این که فرزندان ما در محیطی بیگانه به‌سر می‌برند و با زبانی جز زبان فارسی سرو کار دارند و پنج روز هفته را در مدارس انگلیسی یا فرانسوی... زبان می‌گذرانند و تنها در هر هفته چند ساعتی می‌توانند به کلاسهای فارسی بروند، و مطالب کتاب نیز باید با زندگی کودکان در خارج از ایران مناسب باشد، نه این که در کتاب فارسی سال اول از «انار» و «نان سنگک» و «نانوایی سنگکی» و «حوض آب» و امثال آن سخن به میان بیاید که متأسفانه برای بچه‌های ایرانی ایران ندیده به هیچ وجه مفهوم نیست.

اینک کتاب اول فارسی بیاموزیم به‌توسط خانم لیلی ایمن (آهی) که از کارشناسان و صاحب‌نظران تألیف کتابهای درسی فارسی هستند و پیش از انقلاب اسلامی، سالها کتابهای درسی زیر نظر ایشان و با همکاری ایشان در ایران چاپ می‌شد، دست به کار شده‌اند که آن را باید به فال نیک گرفت و از کتابفروشی ایران نیز سپاسگزار بود که برای چاپ چنین کتاب سودمندی سرمایه‌گذاری کرده است و البته و صد البته امیدوار بود که کتابهای دوم و سوم... فارسی بیاموزیم نیز به ترتیب چاپ شود و در اختیار

علاقه‌مندان قرار بگیرد، چه با وجود «کتاب روش تدریس» پدران و مادران نیز می‌توانند با استفاده از این کتاب در آموختن زبان فارسی به فرزندان خود کمک کنند.

در کتاب حاضر از جمله تصویرهای مربوط به عبارت «بابا آب داد»، دوش حمام است، و شلنگ آب که در دست پدر است، و تصاویر مربوط به عبارت «آن نانوا نان دارد» برای بچه‌های ساکن این دیار نیز آشناست. به‌علاوه مولف، در این کتاب از آنچه مربوط به ایران است نیز غافل نبوده چنان که از «آش رشته» و «قالی ایرانی» و «کشور ایران» و «شهرهای ایران» و «نوروز باستانی» نیز سخن به میان آورده است.

تأکید ما بر چاپ مجلدات بعدی کتاب است. برای خانم لیلی آهی و ناشر کتاب در این کار که خدمتی بزرگ است آرزوی موفقیت داریم.

### گفتارهای ادبی و اجتماعی

نگارش دکتر غلامعلی رعدی آذرخشی، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (شماره ۳۴)، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۵۲۸، بها ۳۰۰۰ ریال

کتاب با پیشگفتار یک صفحه‌ای دکتر رعدی آغاز می‌شود که در آن به این چند موضوع اشاره کرده است: کتاب حاضر شامل تمام آثار منثور نویسنده نیست، نوشته‌ها به همان صورتی که بوده است در اختیار مسئولان موقوفه قرار داده شده، نوشته‌ها از نظر دقت یکسان نیست، و دیگر این که کتاب شامل گوشه‌هایی از اوضاع فرهنگی و اجتماعی ایران مخصوصاً در دوران معاصر می‌باشد.

کتاب پس از پیشگفتار شامل پنج فصل است: ۱- زبان و ادبیات فارسی (۵ مقاله و ۲ نطق)؛ ۲- فردوسی و شاهنامه (۳ مقاله)؛ ۳- گفتارهای اجتماعی و تاریخی (۵ مقاله)؛ ۴- یادی از دوستان (در ۱۰ قسمت)؛ ۵- گوناگون (۲ مقاله و خاطرات کودکی نویسنده، در ۲ بخش). و سرانجام غلطنامه.

### از میان داستانها، گزیده شصت سال داستان‌نویسی در ایران

به انتخاب اردلان عطارپور، انتشارات زمانه (تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵-۳۳۷۷)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۳۵۸، بها ۳۰۰ تومان

مولف در مقدمه شش صفحه‌ای خود بر کتاب نخست درباره مرز قصه و داستان سخن می‌گوید که «بسته به این که دریافت ما از داستان چه باشد، عمر داستان‌نویسی در ایران را شصت، هفتاد و یا بیشتر می‌دانیم و به پیشگامی هدایت یا جمال زاده و یا دیگری معتقد می‌شویم. چنان که با اعتقاد به پیشگامی این یا آن و با تعیین سالهای عمر داستان‌نویسی ایران، تلقی خاصی از داستان را نیز بروز داده‌ایم. کتابهایی که در زمینه ادبیات داستانی ایران منتشر شده مؤید نظر ماست، هر چه مولف این کتابها فاصله داستان و قصه را بیشتر می‌بیند و شناخت امروزی‌تری از داستان دارد به پیشگامی هدایت مصّرتر است. برعکس هر چه مولف فاصله قصه و داستان را کمتر می‌بیند و شناخت کهنه‌تری از داستان دارد، به همان اندازه به پیشگامی جمال‌زاده یا پیشترها معتقد است. این دسته اخیر آن‌گاه هم که به آثار هدایت

می‌رسند بیشترین تأکید را بر «داش آکل» دارند، چرا که در میان داستانهای خوب هدایت، بیش از همه به قصه شبیه است...» (ص ۷) به عقیده مؤلف «ادیات داستانی کشور ما فقط با آثار صادق هدایت است که شکلی جدی به خود می‌گیرد، و شگفت این که چند سالی از عمر آن نمی‌گذشت که بوف کور منتشر شد...» (۸).

اساس در کتاب حاضر داستانهای کوتاه بوده است نه داستانهای بلند یا رمان. مؤلف می‌افزاید که «ما پس از انتخاب هر داستان تا جایی که امکان داشت آن را با ذوق و اندیشه تعدادی از خوانندگان، منتقدان و نویسندگان محک زدیم تا صحت و سقم انتخاب خود را روشن و در صورت لزوم اصلاح کنیم...». بر این اساس، ۱۸ داستان کوتاه از میان داستانهای شصت سال اخیر انتخاب گردیده است: «سه قطره خون» (صادق هدایت)، «گیله‌مرد» (بزرگ علوی)، «قفس» (صادق چوبک)، «بچه مردم» (جلال آل‌احمد)، «ماهی و جفتش» (ابراهیم گلستان)، «پرواز» (ایرج پزشک‌نیا)، «مار افسای» (عبدالرحیم احمدی)، «سراسر حادثه» (بهرام صادقی)، «گدا» (غلامحسین ساعدی)، «تیله شکسته» (سیمین دانشور)، «شب، شبی تاریک» (جمال میر صادقی)، «عروسک چینی من» (هوشنگ گلشیری)، «من هم چه گوارا هستم» (گلی ترقی)، «کجا میری نه امروز» (احمد محمود)، «آقا مهدی زیگزاگ دوز» (اکبر سردوزامی)، «پریون» (محمد رضا صفدری)، «سیلاب» (رضا جولایی)، «قمر در عقرب» (هوشنگ عاشورزاده).

در این کتاب در کنار داستانهای کوتاه چهار پنج صفحه‌ای مثل: «قفس»، «ماهی و جفتش»، و «پرواز»، داستانهای بیست سی صفحه‌ای و حتی چهل و چند صفحه‌ای مثل «قمر در عقرب» نیز به چاپ رسیده است.

### شهر روشن زرتشت، در گزارش گاتها

نویسنده دکتر حسین وحیدی، انتشارات فرزین (خیابان انقلاب، اول خیابان دانشگاه، پلاک ۵)،

تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۱۱+۳۶۱، بها ۲۲۰۰ ریال

عنوان ۲۵ بخش کتاب عبارت است از: ۱- زایش و بالش؛ ۲- اندیشه و پرسش؛ ۳- فروزش اندیشه؛ ۴- گله روان جهان و آغاز پیامبری؛ ۵- آغاز نبرد؛ ۶- کربانها و کاویها؛ ۷- نبرد با زرتشت؛ ۸- کوچ بزرگ؛ ۹- مرده‌های پیک؛ ۱۰- کاروانی در راه؛ ۱۱- زرتشت و فرزانشان؛ ۱۲- گندم به جای خار؛ ۱۳- آوای پتک آهنگر؛ ۱۴- منشهای ناجور؛ ۱۵- نیکی و بدی؛ ۱۶- جشن بستن کشتی؛ ۱۷- اندرز به گشتاسب؛ ۱۸- دین زندگی و شادمانی؛ ۱۹- در راه شناختن خدا؛ ۲۰- امشاسپندان؛ ۲۱- شهر روشن زرتشت؛ ۲۲- زناشویی؛ ۲۳- انجمن مغان؛ ۲۴- جنگ دینی؛ ۲۵- واپسین گفتار و جاودانگی.

کتاب آغاز می‌شود با ترجمه بند ۱۱ هات ۳۱ گاتها: «ای مزدا، هنگامی که در آغاز، با اندیشه خویش، برای ما تن و خرد و یابش (= وجدان) آفریدی، و به ما توانایی گفتار و کردار دادی، خواستی که ما باور خویش را، به دلخواه برگزینیم». سپس در زیر عنوان «زایش و بالش» درباره پدر و مادر زرتشت و خوابی که مادر وی چهارماه پیش از زادن زرتشت دیده بود و گفتار خواب‌بگزار که «... از فرزندی

که تو در شکم داری کامت برآورده شود و نامت به کیوان رسد. فرزندات چونان آفتاب در جهان نام آور گردد و چنان شود که همانندش در جهان نیاید...» (ص ۶) سخن به میان آمده است و از زادن زرتشت و سپس از دیگر مطالبی که در زیر عنوانهای مذکور در فوق آمده است.

مؤلف در زیر عنوان «شهر روشن زرتشت» از شهری سخن می‌گوید که در آن «مزداهور و امشاسپندان فرمان می‌رانند» شهری روشن با هزار زیبایی، مردمان همه تندرست و شادمان و همه در کار و همه در جنبش و تلاش و کوشش و همه در کار خواندن و آموختن و همه در یاری رساندن به هم و...» (۲۷۲) و آن‌گاه، این شهر روشن زرتشت را با شهری که نظامی گنجوی در اقبالنامه از آن یاد کرده است «پدیدار شد شهری آراسته / چو فردوسی از نعمت و خواسته...» به گونه‌ای یکی دانسته است.

جای یک مقدمه حداقل چند صفحه‌ای، در این کتاب کاملاً خالی است تا خواننده‌ای که کتاب را به دست می‌گیرد از نحوه تألیف کتاب و دید مؤلف آگاه شود و از جمله بداند که آیا کتاب گونه‌ای «رمان تاریخی» است یا متنی صد درصد تحقیقی، یا چیزی دیگر. در متن کتاب آنچه از گاتها ترجمه شده با ذکر مشخصات از گاتها، سرودهای مینوی زرتشت، برگردان نویسنده کتاب نقل گردیده است. ولی از دیگر مآخذ به‌ندرت یاد گردیده و آن‌هم تنها به ذکر نام کتاب بسنده شده است مانند «۱ - زرتاشت‌نامه» (ص ۶) که خواننده ناآشنا ممکن است گمان برد مطالب منقول به نثر از زرتاشت‌نامه است، یا «۱ - خسته نظامی - اقبالنامه» (ص ۲۹۵). در پایان کتاب نیز که از مآخذ و منابع با عنوان «بن‌نوشت واژه‌نامه» یاد شده به‌جز چهار فرهنگ معین، برهان قاطع، فرهنگ فارسی به پهلوی دکتر فره‌وشی، و فرهنگ اوستایی - انگلیسی کانگا، و واژه‌های پیشنهادی گروه‌های واژه‌گزینی فرهنگستان زبان ایران (فرهنگستان دوم)، از کتاب دیگری یاد نگردیده است!

پس از متن کتاب و پیش از «بن‌نوشت»، «واژه‌نامک» در ۸ صفحه آمده که در آن مؤلف معنی و معادل کلماتی را که ظاهراً بر ساخته خود اوست و در متن کتاب به کار برده، ذکر کرده است، مانند: رازش=نظم، رازمان=نظام و رژیم، زادگانی=ملی، ساستاری=سیاست و کشورداری، فراشد=پروسه، کالب=قالب، ناوافته=سخن منشور، وافته=سخن منظوم، نژادین=طبیعی، هازه=جامه، وردیدن=رقص، ورمه=موج، وهان=دلیل و علت، یابش=وجدان، یان، یانش=الهام و لطف.

کتاب، خواننده را با زرتشت و آیین زرتشتی از دید مؤلف، آشنا می‌سازد، با نثری که در آن از الفاظ تازی اثری نیست و الفاظ بر ساخته مؤلف جای کلمات متداول عربی رایج در زبان فارسی را گرفته است. کلماتی که مؤلف ناگزیر گردیده است آنها را علاوه بر «واژه‌نامک» در زیر صفحات مربوط نیز معنی کند. پرسشی که پیش می‌آید آن است که حکمت به کار بردن این گونه کلمات در این کتاب و آثار برخی دیگر از نویسندگان در چیست؟

### گلستان ژاپنی (چوره زوره گو سا)

ترجمه هاشم رجب‌زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۲،

صفحات ۲۱۵، بها ۲۳۰۰ ریال

«چوره زوره گوسا» (Tsurezuregusa) نوشته Yoshida Kenko کاهن بودایی سده ۱۴ میلادی را ایران‌شناسان ژاپنی «کتاب گلستان ژاپن» می‌نامند به سبب «درونمایه سرشار از پند و حکمت و عرفان و حکایت‌های آمیخته به طیب و طنز» آن و «هم آن که از ایجاز و ایهام و اعجاز گلستان نشان دارد و با شیوه‌ای سهل و ممتنع پرداخته شده است» (ص ۵). ولی ایجاز کتاب گلستان ژاپنی در اکثر موارد از نوع ایجاز مخل است و همین امر کار ترجمه را نیز دشوار می‌سازد. مترجم در ترجمه از منابع مختلف و از بازنویسی کتاب به شیوه نگارش امروز ژاپنی استفاده کرده است. متن ژاپنی کتاب در حدود یک‌صدسال پس از گلستان سعدی نوشته شده و به قول مترجم «برای خواننده فارسی زبان شیفته سعدی و گلستان پرداخت و پیامی آشنا دارد» (ص ۶).

رجب‌زاده علاوه بر ترجمه متن کتاب از ترجمه‌های انگلیسی آن، به مقایسه گلستان سعدی با آن و نیز به بررسی تطبیقی کوتاهی در زمینه و مایه و پیام این دو نوشته پرداخته، و از جمله مصراع یا سخنی کوتاه از گلستان را برای عنوان هر قطعه متن ژاپنی برگزیده است.

بخش نخست کتاب حاضر تحقیقی است از سوی مترجم در ذیل ده عنوان: ۱- درباره کتاب؛ ۲- سعدی و کنکو؛ ۳- روزگار سعدی و زمانه کنکو؛ ۴- زمینه فکری و اجتماعی؛ ۵- باریک‌نگری کنکو و جهان بینی سعدی؛ ۶- سخن و مایه آن؛ ۷- مضمونها و نکته‌ها؛ ۸- تعبیر و تمثیل؛ ۹- طریقت و عرفان کنکو؛ ۱۰- رسم و راه زندگی.

بخش دوم کتاب، «... ترجمه کامل کتاب «چوره زوره گوسا» نوشته کنکو یوشیدا است... از آغاز تا انجام آن در ۲۴۳ قطعه با رعایت دقت و امانت به فارسی برگردانده شده...» (ص ۷).

### فلسفه: شیوه بردن از عقیده

منوچهر جمالی، مرکز نشر کتاب، لندن، سال (۴)، صفحات ۲۲۹، بها (۴)

مؤلف یکی از هموطنان ماست که در دوران اقامت در خارج از ایران آثار متعدد خود را یکی پس از دیگری به زبان فارسی به چاپ می‌سپارد. فهرست آثار چاپ شده‌اش به ۲۱ رسیده است که در بین آنها این عنوانها را می‌توان یافت: جداسازی سیاست از دین، سلطنت - امامت - جمهوریت، نمشها سنگین هستند، سیمغ گسترده پر (درباره رستم)، از حقیقت باید گریخت، ریشه در زمین تیره (اندیشه‌هایی بر پایه شاهنامه)، وی به جز این کتابها و رساله‌ها، در نشریات فارسی زبان برون مرزی نیز مقاله‌هایی درباره مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی می‌نویسد.

مؤلف، این کتاب را که در آن ۱۸۲ «مطلب» مختلف نوشته شده است به «زنده یاد اللہیار صالح فرزند نیرومند زادگاه»ش هدیه کرده است.

### پهلوان، عارف، رند - فردوسی، عطار، حافظ

منوچهر جمالی، ناشر (۴)، صفحات ۲۲۷، بها (۴)

مؤلف کتاب را که مشتمل بر پیشگفتار و ۱۴ گفتار است به علی اصغر مهاجر تقدیم کرده است.

عنوان پیشگفتار «چگونه پهلوانان ما به رندان زرنگ کاهش یافته‌اند» است. برخی از عنوانهای کتاب عبارت است از: آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست، به نام خداوند جان و خرد و تفاوت آن با بسم‌الله الرحمن الرحیم، چرا آخوندها از فرهنگ می‌ترسند، ایرانی حکومتی می‌خواهد که وراء کفر و دین باشد، کیومرث - جمشید دو چهره گوناگون انسان در تفکر ایرانی، دین و پیکار آن با ارزشها و ایده‌آلهای انسانی.

### تخمه آتش

منوچهر جمالی، نشر کتاب، لندن، سال (۲)، صفحات ۱۵۲، بها (۴)  
در این کتاب نیز ۱۰۶ گفتار کوتاه از مؤلف به چاپ رسیده است. مؤلف نام کتاب را از این عبارت بندهشن (داستان آفرینش ایرانی) گرفته است: «انسان، تخمه آتش است» و کتاب را به منوچهر ثابتیان پیشکش کرده است.

### خاندان شیخ الاسلام اصفهان از علامه محقق سبزواری تا دکتر علی شیخ‌الاسلام

مؤلف: سید مصلاح‌الدین مهدوی، انتشارات گل‌بهار، اصفهان، ۱۳۷۱، صفحات ۲۴۸، بها (۴)  
این کتاب دارای یک مقدمه (ص ۳-۲۴) و ۵ فصل است: شیخ الاسلام (۲۵-۴۹)؛ محقق سبزواری (۵۴-۱۲۴)؛ شیخ‌الاسلامهای اصفهان (۱۲۷-۱۵۸)؛ اولاد و اعقاب و منتسبین به محقق سبزواری (۱۶۱-۱۹۰)؛ خدمات و آثار خاندان شیخ‌الاسلام (۱۹۳-۲۰۴)؛ و ختامه مسک: دکتر علی شیخ‌الاسلام (۲۰۷-۲۳۴)؛ با فهرست مصادر و مأخذ (۲۳۵-۲۳۷).

مؤلف در مقدمه نوشته است کتاب دارای سه فصل است ولی وقتی کتاب را ورق می‌زنیم معلوم می‌شود دارای ۵ فصل است. به علاوه عنوانهای فصول در متن کتاب و فهرست مندرجات با هم تطبیق نمی‌کند.  
در پایان کتاب از جمله «(صورت اجازه‌سید محمد کاظم عصار برای آقای دکتر علی شیخ‌الاسلام» چاپ شده است و نیز یک عکس از پدر دکتر علی شیخ‌الاسلام و دو عکس از خود او و عکسی از فرزند وی. همچنین متن تلگرامی که «پروفسور دکتر علی شیخ‌الاسلام» رئیس سابق دانشگاه ملی ایران در تاریخ ۷ شهریور ۱۳۵۷ خطاب به آقای شریف امامی نخست وزیر مخابره کرده است که «تقاضی دارم فوری اعلامیه‌ای صادر نمایید مبنی بر آزادی حضرت آیه‌الله العظمی امام خمینی برای مراجعت به ایران و تلگرامی هم حضور معظم‌له تقدیم دارید مشعر بر عذرخواهی از اعمال گذشته دولتهای سابق نسبت به حضرت ایشان و ملت ایران...». این تلگرام «از طرف کلیه استادان دانشگاههای ایران، پروفسور دکتر علی شیخ‌الاسلام» امضاء شده است. چگونه امضاء کننده تلگرام — اگر چنین تلگرامی صادر شده باشد — به خود اجازه داده است که از طرف کلیه استادان تمام دانشگاههای ایران آن را امضاء کند! بنده که در آن تاریخ استاد دانشگاه فردوسی بودم از مخابره چنین تلگرامی مطلقاً خبری نداشتم و به یقین اکثریت قریب به اتفاق استادان دانشگاههای ایران نیز، مگر شخص پروفسور و دو سه «استاد» دگر!



معلوم می‌شود که این کتاب تکمله‌ای است بر کتاب خواندنی‌انسانس در ایران تألیف «پروفسور دکتر علی شیخ‌الاسلام» که ما آن را قبلاً در یکی از شماره‌های این مجله در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» از نظر خوانندگان مجله گذرانده‌ایم.

### کلیله و دمنه، گزینه سخن پارسی (شماره ۵)

بابهای برزویه طبیب، شیر و گاو، و بازجست کار دمنه، با معنی واژه‌ها و شرح بیتها و جمله‌های دشوار و برخی نکته‌های دستوری، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات مهتاب (فاطمی غربی، روبروی مهندسی ارتش، پلاک ۲۱۴)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۳۳، بها ۱۵۰۰ ریال

کتاب برای استفاده «دانشجویان که دوستاران سخن پارسی و نگاهبانان سرمایه گرانبهای فرهنگ ایران به‌شمار می‌روند» چاپ شده است. مؤلف از میان بابهای پانزده‌گانه کلیله و دمنه تصحیح استاد فقید مجتبی مینوی، تنها ۲۰ حکایت مندرج در سه باب مذکور را انتخاب کرده و در زیر هر صفحه به ذکر توضیحات لازم پرداخته است.

پیش از این حکایات، مؤلف پیشگفتاری در یک صفحه نوشته است و سپس در دو قسمت، از احوال نصرالله منشی و ترجمه کتاب و سبک آن سخن گفته است.

### پیام آزادی (قصائد)

اثر عبدالعلی ادیب برومند، انتشارات آناهیتا (خیابان منوچهری، شماره ۱۷۶) تهران، ۱۳۷۱، چاپ دوم، صفحات ۲۳۰، بها ۲۵۰ تومان

کتاب با تصویر شاعر در یک صفحه و پیشگفتاری در نه صفحه آغاز می‌گردد، سپس ۵۶ قصیده سروده ادیب برومند (ص ۱۷-۲۳۰) آمده است و با دو ماده تاریخ از جلال همایی و احمد گلچین معانی پایان می‌پذیرد.

در پیشگفتار می‌خوانیم که «این مجموعه... دربردارنده اشعاری است که این بنده از سال ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۶ هجری شمسی، به مناسبت رویدادهای مربوط به مبارزه برخی از کشورهای استعمار زده، با سیاست استعماری و گرفتاریهای آنان در راه بدست آوردن استقلال و تعیین سرنوشت خویش سروده‌ام، و این کار زاینده دلبستگی نسبت به وضع و حال ملت‌هایی بوده است که مدت‌ها در زیر بار سلطه بیگانگان خسته و فرسوده گردیده و سرانجام با قیام ملی...» (ص ۷)، وی سپس به ستیزه‌جویی خود با سیاست استعماری اشاره می‌کند و می‌افزاید که سیاست استعماری پیوسته «با ستیهندگی و پرخاش من رویوست» همچنان که حکومت‌های خودسرانه نیز همیشه آماج مقاصد من بوده است. سراینده اشعار سپس به «وظیفه ملی و جهانی» افراد در این باب و «نقش شخصیتها» اشاره می‌کند و ضمن بیان اهمیت «سلاح شعر» می‌نویسد «نگارنده به‌منظور مبارزه با استعمار و حکومت خودسرانه، یکی از کاری‌ترین سلاح‌ها را... برگزیده‌ام. این سلاح دوست نواز و دشمن کوب شعر است» و آن‌گاه اعتقاد خود را «به ادبیات سیاسی و اجتماعی که متعهد به خدمتگزاری اجتماع است»، اظهار می‌دارد و دلایل به‌کارگرفتن قالب قصیده را برای بیان

مطالب سیاسی و اجتماعی ذکر می‌کند.

نخستین قصیده درباره «آزادی هند» است و آخرین آنها درباره «آزادی نلسون مندلا». و پیش از چاپ دو ماده تاریخ، منظومه‌ای است «به مناسبت فاجعه بمباران اتمی، هیروشیما را این به وسیله امریکا در اوت ۱۹۴۵» که در قالب قصیده نیست.

# گوش

جلیل دوستخواه

## الله اکبر، دیداری و شنیداری!

بانو سیمین بهبهانی شاعر همروزگار، در پیشگفتار یکی از گزیندهای شعر خویش، با اشاره بدین بیت در غزلی از سعدی: «بازآ که در فراق تو چشم امیدوار / چون گوش روزه‌دار بر الله اکبر است»، نوشته‌اند:

هنوز... مدعیانی را می‌شناسم که معنی را درست درک نکرده‌اند. یکی از این مدعیان می‌گفت: سعدی نابه‌جا گفته؛ اما زیبا. زیرا گوش روزه‌دار بر الله اکبر هست؛ اما چشم امیدوار بر الله اکبر نیست؟ گفتم: استاد، سعدی زیبا گفته و شما نابه‌جا تلقی کرده‌اید. شما این‌طور درک کرده‌اید که: در فراق تو چشم امیدوار و گوش روزه‌دار منتظر الله اکبر مغربند. در صورتی که این‌طور نیست. مطلب از این قرار است: در فراق تو چشم امیدوار در آن حدّ از انتظار است که گوش روزه‌دار مشتاق شنیدن صدای الله اکبر. در واقع، یک طرف تشبیه، چشم امیدوار است و طرف دیگر، تمام چند واژه گوش روزه‌دار بر الله اکبر. شما آن قلب مکانی را که از جوازات شاعری‌ست، در شعر سعدی دریافته‌اید. ترتیب اصلی واژه‌ها چنین بوده است: بازآ که در فراق تو چشم امیدوار، چون گوش روزه‌دار بر الله اکبر روزه‌دار است. (سیمین بهبهانی: گزینۀ اشعار، چاپ دوم، فرهنگسرای نیما، ایلینوی - ۱۳۶۹، صص ۴۸-۴۹)

اما نگاهی کوتاه به جغرافیای شیراز — که سعدی نکته‌ای از آن را با ظرافت در این بیت خود گنجانیده است — نشان می‌دهد که مطلب از قرار دیگری است. کوهی که در سرتاسر شمال شهر شیراز کشیده شده و آرامگاههای سعدی و حافظ و خواجه بر جاهایی از دامنه آن واقع شده است، «الله اکبر» نام دارد و روستایی به نام اکبرآباد را هم در بخشی از همین کوه می‌شناسیم. راه اصلی شیراز به سوی شهرهای شمال که در زمان سعدی از نزدیکی محل کنونی آرامگاه وی می‌گذشته و امروز از «دروازه قرآن» می‌گذرد، به تنگه‌ای به نام «تنگ الله اکبر» می‌پیوندد. سرچشمه آب مشهور «رکنی» یا «رکن آباد» نیز در همین کوه الله اکبر است و حافظ در اشاره بدان می‌گوید: «فرق است ز آب خضر که ظلمات جای اوست / با آب ما که منبعش الله اکبر است».

با این رویکرد به «کوه الله اکبر» در می‌یابیم که راه رفت و بازگشت مسافران شیرازی به شهرهای شمالی، در گذشته نیز، همچون امروز، از این کوه می‌گذشته و آشکار است که هر امیدوار به بازگشت یار و محبوب از سفری در آن راستا، چشم بر «کوه الله اکبر» می‌دوخته و این چشم دوختگی، همان اندازه نمودار حالت روانی بیقراری و انتظار بوده که گوش سپردگی شخص روزه‌دار بر «بانگ الله اکبر شامگاهی».

### چاپ مطلبی در «بغل دست»!

شاید خواننده، از عنوان این یادداشت، سخت دچار شگفتی شود؛ اما خواهد دید که اشاره‌ای است به گوشه‌ای از تاریخ روزنامه‌نگاری در ایران. در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰، شمار روزنامه‌ها در ایران — که در دوره رضاشاه بسیار اندک بود — ناگهان به گونه چشمگیری افزایش یافت و به تدریج به رقم باورنکردنی چند صد رسید (الول ساتن پژوهنده انگلیسی، این رقم را ۴۶۴ نوشته است). هر کس که هوایی در سر و — به راستی یا به گمان خویش — دستی به قلم داشت، امتیازی دست و پا کرده و نشریه‌ای به راه انداخته بود.

در میان انبوه روزنامه‌هایی که در تهران و شهرستانها نشر می‌یافت و انگیزه‌های گوناگون، مایه انتشار آنها شده بود، یکی هم راننده روز نام داشت که مردی به نام کلینی از دارندگان بنگاه کرایه اتومبیل‌های سواری در اصفهان منتشر می‌کرد. این روزنامه که درونمایه آن را بیشتر مسأله‌های ویژه صنف «راننده» تشکیل می‌داد و نوعی ارگان این گروه اجتماعی به‌شمار می‌آمد، با زبان و لحن و تکیه کلامهای بیانی خاص رانندگان

(یا به گفته ظریفی «بنی همدل»!) نوشته می‌شد. یک بار که شخصی نسبت به چاپ مطلبی دشنام‌آمیز درباره خود، به گرداننده روزنامه اعتراض کرده بود، کلینی در پاسخ به وی، باز هم با لحنی تند و اهانت‌آور، چاپ هرگونه مطلب دشنام‌آمیز در راننده روز را تکذیب کرده بود!

روزی هم یکی از رانندگان سرشناس شهر، نوشته‌ای را برای چاپ به نزد مدیر روزنامه برده بود. اما مدیر به سبب نداشتن جا، از پذیرفتن آن عذر خواسته بود. راننده درخواست کننده، اصرار ورزیده و گفته بود: «آقای کلینی! بالای غیرت، به جوری بغل دست جاش بده!»

### از «زویا» تا «رؤیا»

در سالهای پس از جنگ جهانی دوم، با شکست آلمان نازی و رشد گرایش به چپ در بسیاری از کشورها و از جمله در ایران، نام برخی از قهرمانان انقلاب بلشویکی در روسیه و یا مبارزان سرشناس ضد فاشیست آن سرزمین، از راه نشریه‌ها و روزنامه‌ها و برنامه‌های رادیویی بر سر زبانها افتاد و به گونه نماد انسان نمونه و برتر درآمد. در آن دوران، کمتر پسر جوان و پرشوری را می‌شد سراغ گرفت که آرزومند پاول کورچاکین<sup>۱</sup> شدن نباشد و کمتر دختر مبارز و آرمانخواهی بود که نخواهد «زویا»<sup>۲</sup> به شمار آید.

نام روسی «زویا» به ویژه در میان خانواده‌های گراینده به چپ، بسیار محبوب بود و فراوان بودند پدران و مادرانی که دختران نوزاد خویش را بدین اسم می‌نامیدند. اما روزگار به کام نگشت و پیشتر از آن که «زویا» نامیدگان به سن «زویا»<sup>۳</sup> اصلی برسند، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ کاسه و کوزه‌ها را برهم زد و امنیت اجتماعی «زویا»ها به خطر افتاد و خانواده‌ها غالباً ناچار شدند که این نام افشاگر را تبدیل به نامی دیگر کنند. در مورد‌های زیادی «زویا» جای خود را به «رؤیا» داد که در ضمن رفع خطر، شباهتی هم با اصل داشت. من خود شماری از این «زویا»های «رؤیا» شده را در خانواده‌های گوناگون می‌شناسم که برخی از آنها — به‌رغم تغییر شناسنامه — هنوز هم در داخل خانواده «زویا» خوانده می‌شوند. از آن زمان به بعد، هرگاه به بانویی «رؤیا» نام بر می‌خورم، ناخودآگاه این پرسش در ذهنم می‌گذرد که: آیا این هم یکی از هم همان «زویا»های «رؤیا» شده نیست؟<sup>۴</sup>

شگفت این که در جریان این نام‌گذاریها و نام‌گردانیها، کمتر کسی به یاد آورد

که در فرهنگ و حماسه ایران نیز نمادهای والای ایستادگی در برابر بیگانگان و پیکار مرگ و زندگی با مهاجمان کم‌نبوده‌اند و نامهای آنان می‌تواند برای ایرانی غرورآفرین و شورانگیز باشد. برای مثال من ندیدم یا نشنیدم که کسی نام دخترش را از «زویا» به «گردآفرید» برگردانیده باشد: دختر دلیر و پرغروری که خواری برآیند گرفتاری هجیر، پهلوان ایرانی بر دست سهراب در برابر دژ سپید در مرز ایران و توران و سرشکستگی ایرانیان را بر نمی‌تابد و چون آتشی فروزان سر می‌کشد و بی‌پروا دل به دریا می‌زند و رزم‌جامه برتن به نبرد سهراب سهمگین می‌شتابد و هنگامی که سهراب در گرماگرم پیکار، رزم‌کلاه او را از سرش بر می‌گیرد و درمی‌یابد که هم‌اورد سترگش دختری‌ست با شگفتی هرچه تمامتر او را می‌ستاید و هراس خود را از رزم‌آوران ایرانی پنهان نمی‌دارد:

سپید [سهراب] عنان ازها را سپرد	به‌خشم از هوا روشنایی ببرد
چو آمد خروشان به‌تنگ‌اندرش	بپیچید و برداشت خود از سرش
رهاشد ز بند زره موی او	درفشان چو خورشید شد روی او
بدانست سهراب کاو دختر است	سر و موی او از در افسر است
شگفت آمدش؛ گفت: از ایران سپاه	چنین دختر آید به‌آوردگاه،
سواران جنگی به‌روز نبرد	همانا به‌ابراندر آرند گرد!

### یادداشتها:

- ۱ - قهرمان رومانی به نام فولاد چگونه آبدیده می‌شود؟ از نیکلای آستروفسکی که در آن سالها به فارسی ترجمه شده و یکی از پرخواننده‌ترین کتابها در میان جوانان بود.
- ۲ - «زویا کاسمود میانسکایا» دختر دانش‌آموز پارتیزان روس که در نبرد با اشغالگران نازی گرفتار شد و به‌سختی شکنجه دید و به‌قتل رسید و به صورت قهرمان ملی درآمد. ابوالقاسم لاهوتی در کتاب جنگ آدمیزاد با دیو، سروده‌ای با وزن هجایی در ستایش او دارد.
- ۳ - گفتنی‌ست که در خیابان امیریه در تهران یک عکاسی به همین نام بود که اندک زمانی پس از کودتا، بی‌سر و صدا تا بلویش را به «عکاسی رؤیا» تبدیل کرد.
- ۴ - ناگفته نماند که قصد نادیده گرفتن دلیری والای پیکار گرانی چون «زویا»ی روسی و هزاران همچون او در مبارزه با دشمنان آزادی و بشریت در میان نیست و نام همه آنان ستودنی‌ست و با خط زرین در تاریخ خونین رزم داد و بیداد ثبت شده است. سخنی اگر هست، بر سر آن است که جا دارد هر قوم و ملتی در گستره زندگی فرهنگی خود، بزرگان و دلاوران خویش را از یاد نبرند و آنچه را که خود دارند، از بیگانه یا همسایه تمنا نکنند.
- ۵ - شاهنامه، ویرایش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، صص ۱۳۳-۱۳۴، بب ۲۰۹-۲۰۴.

### بازهم دربارهٔ «داش آکل»

در مورد کلمهٔ «آکل»، همان‌طور که شفاهی خدمتتان عرض کردم بنده شرح زندگی اکبر دایی را از کسی که از نوجه‌ها و نزدیکان او بوده شنیده‌ام و این شخص هرگز به بریده بودن دست او که آقای پرهام یاد کرده‌اند، اشاره‌ای نکرد [باقر پرهام، «داش آکل یا داش آکل»، ایران‌شناسی، سال ۵، ش ۱، ص ۲۲۰]. پدر بنده هم که او را (یعنی اکبر دایی را) می‌شناخته در این مورد یعنی بریده بودن دست او چیزی به من نگفته است. دیگر این که بریده بودن دست، با مبارزهٔ معروفی که با یکی از نوجگان پیشین خود می‌کند و صادق هدایت آن را در داستان «داش آکل» به صورت برخورد با کاکا رستم مصور کرده، ناسازگار است. با دست بریده که نمی‌توان به چنین کاری دست زد!

دربارهٔ کلمهٔ «کلو» که جناب آقای ایرج افشار فرموده‌اند [ایرج افشار، «دربارهٔ داش آکل، آکل و کلو»، ایران‌شناسی، سال ۵، ش ۳، ص ۶۸۰-۶۸۱] بنده در یکی از دهکده‌های نزدیک شیراز ترانه‌ای شنیده‌ام که بیتی از آن چنین است: «نکنی کلو (kalū) گری شومه بیایی / خود تو کشتن بدی مون رسوایی» (مبادا بیباکی کنی و شب مهتاب بیایی که خودت را به کشتن بدهی و مرا رسوایی). در این شعر چنان که ملاحظه می‌فرمایید کلوگری به معنی عمل بیباکانه آمده است. ولی بنده تصور نمی‌کنم که «کلو» که آقای افشار فرموده‌اند و در بعضی کتب مذکور است و در این بیت نیز آمده با «آکل» ارتباطی داشته باشد. دیگر این که در شیراز در لهجهٔ عوام کولو (kūlū) به معنای کولی به کار می‌رود که ظاهراً تصحیف همان کلمهٔ «کولی» است.

# نامه ما و اهل نظر ما

اطلاع دهید که اشعارشان زیبا و خوب بود، و آنچه مردم سرزمین بزرگ (و از هم گسیخته) ایران را در طی قرون با هم متحد و برادر و دوست نگهداشته، شعر و ادب پارسی بوده، که دلها را به هم نزدیک و مردم این سرزمین را با هم دوست و برادر نگهداشته است.

و به ایشان از طرف این برادر ناشناس ایرانی عرض کنید که زمانی که در برابر دشمنان شمشیرها یا شکسته شد یا به غلاف رفت و کاخهای عظیم شاهان در هم فرو ریخت، آنچه به داد مردم این سرزمین رسید، شمشیر قلم شاعران و نویسندگان بود که کاخهای عظیم و فناپذیر به پا کرده و توانستند تا این لحظه یکپارچگی معنوی مردم سرزمین ایران بزرگ را از دوشنبه تا دهات فارس و از تبریز تا کابل و کرمان و غیره نگاهدارند، و به همین علت این حقیر امیدوار است که جناب آقای بیرنگ کوهدامنی «افغانستانی» این هدیه نوری را قبول فرموده و به قلمزنی و شاعری خود ادامه داده و در آن پیروز شوند، چون پیروزی ایشان پیروزی شعر و ادب و هنر پارسی است. با تقدیم احترام «...»

یکی از پزشکان هموطن مقیم امریکا که نخواستہ‌اند از ایشان نام ببریم، در نامه مورخ فروردین ۱۳۷۳ خود به مجله نوشته‌اند:

«... به عرض می‌رساند که نامه و اشعار آقای بیرنگ کوهدامنی را در مجله، شماره ۴، سال پنجم، صفحه ۷۶۴، خوانده و از علاقه ایشان به فرهنگ و ادب فارسی و اشتیاقشان به همبستگی با سرزمین تاریخی و برادران ایران احساس وجد کردم. با توجه به اوضاع فعلی افغانستان و تاجیکستان، این ارادتمند اعتقاد کامل دارد که پرداخت حق اشتراک سالیانه برای شاعر و برادر عزیز «افغانستانی» مسلماً مشکل خواهد بود.

لذا با اجازه از حضور سردبیر محترم مجله ایران‌شناسی اگر اشکالی ندارد این حقیر حق اشتراک دو سال مجله را با پست هوایی برای شاعر و برادر ندیده خود به عنوان هدیه نوری تقدیم می‌دارد. اگر مجله محترم ایران‌شناسی با این امر مخالفتی ندارند خواهشمند است آن را به عنوان هدیه از طرف یک ارادتمند و دوستدار ناشناس برای شاعر عزیز ارسال نمایند (از ذکر نام خواهشمند است خودداری فرمایند)، ولی به ایشان



ایران‌شناسی:

از نوع «بزرگ» آن!) کشیده‌ام، بسیار جالب و به مصداق سخن برخاسته از دل لاجرم دلنشین بود.

غرض از نگارش این چند سطر این است که توجه شما را به مقاله مندرج در صفحات ۸ و ۹ مجله پیوست [همبستگی] تحت عنوان «خلیج یا خلیج فارس» جلب کنم. همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید این دیگر «امارات متحده عربی» و «برخی از همسایگان» نیستند که سعی در تخریب بنای استقلال ایران دارند و در پی تجزیه ایران‌اند، این درفشانیهای نویسنده ایرانی، و لابد ایرانی‌نسیبیست، که دست به قلم برده و در یک نشریه فارسی زبان که به «رایگان» در میان ایرانیان پخش می‌گردد این چنین تیشه به ریشه ایران و ایرانیت می‌زند.

در این دوران وانفسا که فرهنگ و تاریخ ایرانی که هیچ، حتی هویت ملی و حق حیاتش را نیز به زیر سؤال می‌برند؛ خوب است شما که هم دردآشنایید و هم اهل قلم، پیش از آن که نه از تاک ماند نشانی و نه از تاک‌نشان، دست همت از آستین امکاناتی که در این گوشه دنیا دارید درآورید و صدای مظلومیت قوم ایرانی را به گوشه‌هایی که هنوز از غوغای بیگانه و جنجال بیگانه پرستان سنگینی نگرفته‌اند برسانید. باید که نوشت و بیشتر نوشت و بازهم نوشت. شاید زنگ خطری شود برای حاکمان و کارگزاران البته دلسوز حکومت فعلی که اگر شور ایراندوستی و وطن‌خواهی نیست، لاقلاً برای حفظ تمامیت تنها کشور شیعه جهان و مسند خداداد خودشان هم که شده است چاره‌ای بیندیشند. هر چند اوضاع آن‌چنان خراب و بحرانی‌ست که به قول رند شیرازی «در یکی نامه محال است که تحریر کنم». «زیاده عرضی نیست. با احترام...»

به ترتیبی که در نامه نوشته شده است سالهای ششم و هفتم مجله ایران‌شناسی را با پست هوایی برای آقای بیرنگ کوهدامنی خواهیم فرستاد، با نقل نامه هموطن پزشکمان.

از این فرصت استفاده می‌کنیم و به ذکر این موضوع می‌پردازیم که برای عده قابل توجهی از علاقه‌مندان به تحقیقات ادبی و تاریخی در ایران نیز با توجه به گرانی نرخ دلار امکان اشتراک مجله نیست، بدین جهت تا کنون عده‌ای از ایرانیان مقیم امریکا یا اروپا برای خویشان یا دوستان خود مجله ایران‌شناسی را مشترک شده‌اند، زیرا برای دوستداران این مجله در ایران، پرداخت سالی ۴۱/۸۰ دلار (بر اساس دلاری ۲۵۰ تومان) برای چهار شماره ایران‌شناسی امکان‌پذیر نیست، در حالی که پرداخت سالی ۴۱/۸۰ دلار برای اکثر هموطنان مقیم امریکا و اروپا مبلغ ناچیزیست. بدین جهت، دیگر هموطنان ما نیز می‌توانند مجله ایران‌شناسی را برای دوستان و خویشان خود که در ایران به سر می‌برند مشترک شوند.

\*\*\*

یکی دیگر از هموطنان مقیم ایران که برای مدتی کوتاه برای دیدار عزیزانشان به فیلادلفیا آمده‌اند، ضمن نامه مورخ دوم فروردین خود به ما نوشته‌اند:

«... مقاله «هان ای ایرانیان...» مندرج در شماره پانز مجله ایران‌شناسی را با اشتیاق فراوان خواندم و برای من ایرانی که دیرزمانی نیست که به عزم دیدار عزیزان و به قصد آرامش بخشیدن به اعصابی که از «ناراستی دوران و غدر اهل زمان» به درد آمده رخت از منزل ویران به دیار شیطان (البته

نشریات و جراید مختلف — که حتماً قبول دارید همهٔ آنها نمی‌توانند به محافل عربی وابسته باشند! — مورد استفاده قرار گرفته و می‌گیرد... ثانیاً اگر حساسیت شما ناشی از این است که حذف پسوند [کذا در اصل] فارس از خلیج، تعلق این قطعه [کذا] آب به دولت ایران را، علی‌رغم قرار داشتن سواحل شمالی آن در خاک این کشور نقض می‌کند، در آن صورت باید بگوییم که سواحل جنوبی آن، که کمتر از سواحل شمالی هم نیستند، در خاک کشورهای عربی قرار دارند، و بنابراین خود این نکته دلیل کافی برای تعلق خلیج به دولت ایران نیست.

اما واقعیت این دعوای حقوقی بر سر عنوان «خلیج فارس» هیچ ربطی به دقت تاریخی و جغرافیایی این اسم ندارد. خلیج فارس مانند خلیج مکزیک یا خلیج تایلد عنوانی نیست که بدون بار سیاسی خاصی به کار برده شود. کاملاً بر عکس، در قرن اخیر، مجادله بر سر عنوان «خلیج فارس» اسم رمزی بوده است که تحت پوشش آن ناسیونالیسم عظمت‌طلب ایرانی و ناسیونالیسم عربی منافع و مقاصد کاملاً متضاد خود را جهت کسب وجهه و نفوذ در منطقه دنبال کرده و می‌کنند. ناسیونالیسم ایرانی به اعتبار سلطهٔ تاریخی امپراطوری پارس بر فلات ایران، آبهای سواحل جنوبی ایران تا تنگهٔ هرمز را ملک طلق خود می‌داند و عنوان خلیج فارس هم برای آن وسیله‌ای است جهت مشروعیت بخشیدن به این برتری طلبی سیاسی و منطقه‌ای...

همین توضیح مختصر نشان می‌دهد که پشت استفاده از نام «فارس» یا «عربی» برای خلیج چه سلطه طلبی ملی و میهنی از طرف بورژوازی ایران و کشورهای عربی خوابیده است. جانبداری از هر

\*

موضوع از این قرار است که مجلهٔ همبستگی، نشریهٔ فدراسیون سراسری شوراهای پناهندگان و مهاجرین ایرانی که در سوئد چاپ و به‌طور «رایگان» توزیع می‌گردد (شمارهٔ ۴۲ مجله دارای ۲۸ صفحه است که تنها یک صفحه و نیم آن آگهی‌ست)، در صفحهٔ ۱۴ شمارهٔ ۴۱ خود مقاله‌ای چاپ کرده بوده است با عنوان «تکلیف این قربانیان جنگ خلیج چیست؟» یکی از خوانندگان همبستگی به نام آقای بهروز پارسا نامه‌ای به آقای فرهاد بشارت سردبیر همبستگی می‌نویسد و در آن تصریح می‌کند: «با این که در مجامع شناخته شدهٔ بین‌المللی و از جمله شعبات مختلف سازمان ملل بر اساس سوابق و حقایق تاریخی در کلیهٔ مدارک و اسناد از خلیج فارس همچنان از نام حقیقی آن «خلیج فارس» استفاده می‌شود، باعث تأسف است که در مطلب مندرج در صفحات ۱۴ و ۱۵ شمارهٔ ۴۱ (روئیه و اوت [۱۹۹۳]) نشریهٔ همبستگی در تیترو متن مقاله به جای «خلیج فارس» از نام خلیج فقط استفاده شده است. بدیهی‌ست چشم پوشی از یک واقعیت تاریخی نه تنها دلیل «همبستگی» با اعراب ستم‌دیده مورد نظر در آن مقاله نیست و چه بسا همین نوشته‌ها بعدها مورد استناد قرار بگیرد...»

نکتهٔ جالب و تأسف‌آور آن است که مسؤول پاسخ دادن به نامه‌های رسیدهٔ مجلهٔ رایگان همبستگی، آقای جعفر رسا، در پاسخ آقای بهروز پارسا به دفاع از کاربرد لفظ «خلیج» به‌جای «خلیج فارس» پرداخته و از جمله نوشته‌اند:

«اعتراض شما به انتخاب کلمهٔ خلیج... درست نیست. زیرا اولاً در این تیترو، کلمهٔ خلیج بخشی از عبارت «جنگ خلیج» است که کاملاً در

فارس»، «پسوند» نیست. تا آن‌جا که می‌دانیم «پسوند» به الفاظی چون گاه (دانشگاه)، کده (دانشکده)، بان (باغبان) و... اطلاق می‌شود؛ ۲ - خلیج فارس یا خلیج عربی یا مطلق خلیج، «قطعه» آب نیست. ظاهراً این اولین بار است که برای آب لفظ «قطعه» به کار برده شده است، پس لابد می‌توان اقیانوس اطلس را نیز یک قطعه آب خواند؛ ۳ - نام «خلیج فارس» ارتباطی به این ندارد که طول سواحل شمالی آن بیشتر است یا کمتر از طول سواحل جنوبی آن است. و در سواحل شمالی آن کشور ایران قرار دارد و در سواحل جنوبی کشورهای عرب یا عرب‌زبان. نام این آبراه تا آن‌جا که اسناد تاریخی تأیید می‌کنند، حداقل از چند قرن پیش از میلاد مسیح به بعد در زبانهای مختلف چیزی معادل «خلیج فارس» بوده است. آیا نام «اقیانوس هند» را - پس از تجزیه شبه قاره هند به دو کشور هندوستان و پاکستان، و وجود ناسیونالیسم و ملی‌گرایی در این دو کشور و شرکت آنها در چند جنگ - به «اقیانوس» مطلق تغییر داده‌اند تا تکلیف نام حقیقی آن اقیانوس را زحمتکشان و مردم ستمدیده هندوستان و پاکستان هر وقت زمام امور آن دو کشور را در دست گرفتند، تعیین کنند؟ ۴ - ایران هرگز به اسناد ناسیونالیسم ایرانی «آبهای سواحل جنوبی ایران تا تنگه هرمز را ملک طلق خود» نخوانده است. نویسنده محترم پاسخ به نامه آقای بهروز پارسى به این موضوع بسیار ابتدایی توجه نکرده‌اند که هیچ کشوری از نظر حقوق بین‌المللی نمی‌تواند مدعی مالکیت یک خلیج بزرگ یا یک دریا یا یک اقیانوس شود. تنها هر کشوری که در ساحل هر یک از این خلیجها و دریاها و اقیانوسها قرار دارد، تا چند میل از آبهای ساحلی را، که قوانین

یک عملاً آب به آسیاب ملی‌گرایی عربی یا فارسی و ایرانی ریختن است و نتیجه‌ای به‌جز شرکت در ادامه تحمیق و تخدیر ملی تمام مردم رنج‌کشیده این منطقه نخواهد داشت.

با توجه به این توضیحات ما انسانی و درست می‌دانیم که از اسم «خلیج» که فعلاً به اندازه کافی گویا و روشن کننده است استفاده کنیم و نهایی شدن تکلیف نام خلیج را به زمانی واگذاریم که با ساقط شدن حکومت‌های سرمایه‌داری و سرکوبگر عرب و ایرانی کشورهای این منطقه، کارگران و مردم زحمتکش آنها سرنوشتشان را خود به دست بگیرند و در صلح و آرامش نامی بر خلیج بگذارند که نشانه سلطه ملی هیچ کس بر هیچ کس نباشد. جعفر رسا» (تأکید از مجله ایران‌شناسی ست).

\*

تا وقتی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بر سرپا بود، وضع مردم جهان روشن بود که می‌دانستند با چه قدرتی و با چه کسانی طرف‌اند. با فروپاشی آن ابر قدرت، داعیه‌داران حکومت کارگری، اینک هر چه دل‌تنگشان می‌خواهد می‌گویند و می‌نویسند. ملاحظه می‌فرمایید که مجله همبستگی می‌گوید تا زمانی که حکومت‌های سرمایه‌داری منطقه مورد بحث سقوط نکرده‌اند و زمام اختیار این کشورها به دست کارگران و مردم زحمتکش آنها نیفتاده است تا کارگران عرب و ایرانی، خود نامی برای این خلیج تعیین کنند، به نظر ما که از صاحب‌نظرانیم! بهتر است همان لفظ «خلیج» را به کار ببریم! هزاران آفرین، صد بارک‌الله! استدلالی از این بهتر به عقل هیچ کس نمی‌رسد!

اما چند نکته در مقاله همبستگی قابل یادآوری است: ۱ - «فارس» در عبارت «خلیج

زبانها انداخته‌اند و بعد هم «رضاخان» به آن رسمیت داده است. (رک. جلال متینی و جلال خالقی مطلق، «ایران در گذشت روزگاران»، ایران‌شناسی، سال ۴، ش ۲، ص ۲۳۳-۲۶۸). دیگری رجزخوانان پا به میدان می‌گذارد که من کشف کرده‌ام از هشت هزار سال پیش تا همین یکی دو قرن پیش مطلقاً بین عرب و ترک و ایرانی و هندی از هندوستان تا جبل الطارق هیچ‌گونه تفاوتی وجود نداشته است، و این تقسیم بندیها و نامگذاریها و مرزبندیها کار فرنگیان است (رک. جلال متینی، «آیینۀ عبرت»، ایران‌شناسی، سال ۴، ش ۴، ص ۶۸۱-۶۹۱).

آیا در چنین شرایطی از روزنامه‌ها و مجله‌های چاپ ایالات متحده آمریکا و خبرگزاریهای مهم امریکایی و نیز وزارت دفاع آمریکا و دیگر مقامات این کشور نباید سپاسگزار بود که بی‌توجه به استدلال مجله رایگان همبستگی و سخنان دربار آقای جعفر رسا هنوز به اشتباه Persian Gulf را به کار می‌برند؟ همه از دست غیر می‌نالند / سعدی از دست خویشتن فریاد.

ناگفته نماند در زمانی که اتحاد جماهیر شوروی بر سر پا بود ما خیالمان از چند جهت راحت بود، یکی آن که آنها هرگز نه «هنر اسلامی» و «هنر عربی»، و «علوم اسلامی» و «علوم عربی»، این اصطلاحات نادرست و غرض‌آلوده بر ساخته دنیای غرب را، به کار می‌بردند، و نه از خلیج عربی و خلیج به‌جای «خلیج فارس»، ولی حالا که آنها هم به سوی سرمایه‌داری و «غربی شدن» می‌تازند، آیا در این موضوعها هم پا جای پای گروهی خاص از عالمان غربی خواهند گذاشت؟

ج ۳۰

\*\*\*

بین‌المللی حد آن را تعیین کرده است، جزء محدوده جغرافیایی یا سیاسی کشور خود به حساب می‌آورد، لاغیر.

و اما، از سوی دیگر، چنان که می‌دانیم شیعیان اصلاح تمام امور را در جهان وابسته به ظهور حضرت صاحب‌الزمان می‌دانند و بدین جهت است که قرن‌هاست تکرار می‌کنند «یا صاحب‌الزمان به ظهورت شتاب کن...» و آن حضرت هم درنگ را بر شتاب ترجیح می‌دهند. اینک گردانندگان مجله رایگان همبستگی سوئد هم رفع مشکلات تمامی منطقه را تنها موکول به محو سرمایه‌داری و برقراری حکومت کارگران در این منطقه می‌دانند. شگفتا، اتحاد جماهیر شوروی و چین و آلبانی که چندین دهه فریاد «کارگران جهان متحد شوید» شان گوش عالمیان را کر کرده بود، اینک چهار نعل به سوی سرمایه‌داری می‌تازند، ولی ارگان «پناهندگان و مهاجرین ایرانی» در سوئد که معلوم نیست هزینه نشر مجله رایگان از چه محلی تأمین می‌شود در انتظار برقراری حکومت کارگران در کل منطقه خاورمیانه است برای تعیین نام خلیج فارس. از قدیم گفته‌اند: بزک نمیر، بهار میاد، گمبزه با خیار میاد!! ۵ - مسأله اساسی ما این است که نامهای جغرافیایی را با سابقه تاریخی کهن نباید فدای دعوای سیاسی روز کرد. چنان که معتقدیم شط‌العرب نیز شط‌العرب است.

خوانندگان محترم تأیید نمی‌فرمایید که ما با این هموطنان عزیز، مطلقاً و مطلقاً احتیاجی به دشمن نداریم. یکی کتاب می‌نویسد و سخنرانی می‌کند که کشوری به نام «ایران» وجود نداشته است و این نام را مستشرقان برای مقاصد استعماری دولتهای خود در دو قرن اخیر بر سر

که در سال ۱۸۸۸ ترسیم کرده، جزایر تنب و ابوموسی را به رنگ ایران مشخص نموده است، «حتی در نقشه غیر رسمی لرد کرزن مورخ ۱۸۹۲، و نیز در نقشه مساحی هندوستان که در ۱۸۹۷ تهیه شده بود جزایر مذکور را به رنگ ایران مشخص کرده بودند.» در این مورد به مقاله محقق نامدار آقای محمد علی موحد با عنوان «مبالغه مستعار، اسناد محرمانه بریتانیا و ادعای شیوخ بر جزایر تنب و ابوموسی»، مجله کلک، آذر و دی ۱۳۷۲ (شماره ۴۵-۴۶) مراجعه فرمایید.

\*\*\*

آقای دکتر هوشنگ صادقی‌نژاد درنامه مورخ اول فروردین ۱۳۷۳ نوشته‌اند:

«در حدود دو هفته قبل مقاله‌ای در روزنامه انگلیسی زبان مونترال، *Gazette* چاپ شد که فتوکپی آن به پیوست تقدیم می‌شود. در این مقاله که برداشتی‌ست از مقاله *New York Times*، ادعا شده است که مولانا جلال‌الدین رومی ترک بوده است! در شهری که من زندگی می‌کنم «نیویورک تایمز» پیدا نمی‌شود و من موفق نشدم اصل مقاله را مطالعه کنم ولی پاسخ مختصری به آنچه در «گازت» نوشته شده است فردای نشر مقاله فرستادم که تا کنون چاپ نشده است و چون اصل مطلب مقاله جنبه ادبی ندارد احتمال دارد که اساساً چاپ نشود.

با توجه به سرمقاله‌ای که در شماره پائیز مجله مرقوم فرموده‌اید: «هان ای ایرانیان، ایران اندر بلاست» و دعای نادرست ارضی و فرهنگی همسایگان ایران را مورد بحث قرار داده‌اید تصور می‌کنم پاسخ و توضیحی برای مجله «نیویورک تایمز» فرستاده شود. این مجله تیراژ زیادی دارد و هزاران نفر که نه ایران را درست می‌شناسند و نه

آقای حسن جعفری در نامه مورخ نهم فروردین ۱۳۷۳ خود نوشته‌اند:

«نقشه‌ای از ایران چاپ یک‌صد و پانزده سال پیش در آلمان به دستم رسید که در آن حدود خاک ایران Persian [در نقشه هر دو نام چاپ شده است] به رنگ آبی روشن چاپ شده است، از جمله تنب‌ها و ابوموسی. فکر کردم مجموعه اطلاعات این نقشه برایتان جالب باشد و یا به‌درد آرشو مجله بخورد، لذا یک کپی از آن برایتان ارسال می‌گردد.»

ایران‌شناسی:

از آقای جعفری بسیار سپاسگزاریم، بدیهی‌ست وقتی کسی دلش برای ایران می‌تپد در هر کجای دنیا که باشد و در هر شرایط نامساعدی هم که به‌سر ببرد، ایران را از یاد نمی‌برد و حتی با نظر تیزبین خود وقتی می‌بیند در نقشه‌ای که در سال ۱۸۷۹ مسیحی در آلمان چاپ شده است سه جزیره تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی که در نقشه به هر یک از آنها کمتر از یک میلیون متر مربع جا اختصاص داده شده است، با رنگ آبی روشن، جزو محدوده خاک ایران، مشخص گردیده است آن را از نظر دور نمی‌دارد و آن را به عنوان سندی تاریخی و معتبر تلقی می‌کند و آن را برای مجله‌ای می‌فرستد که نویسندگانش دور از ایران، برای ایران و فرهنگ و تمدن ایران و زبان و ادب فارسی و حفظ تمامیت ارضی ایران قلم می‌زنند. این نقشه با عنوان: Iran & Turan یا Persian, Afghanistan, Baluschistan, Turkestan در کتاب *Stleler's Hand-Atlas* به شماره ۶۲ چاپ شده است.

برای مزید آگاهی خوانندگان گرامی می‌افزایم که وزارت جنگ بریتانیا نیز در نقشه‌ای

کسی کشورهای بالکان و آسیای مرکزی را، به گونه‌ای، جزو «خاورمیانه» به حساب بیاورد که نویسنده محترم به ذکر آن پرداخته است.

این حضرات پان‌تورکیست‌ها نه تنها مدعی‌اند مولانا (مولانا) جلال‌الدین صاحب‌مثنوی و غزلیات شمس — همه و همه به زبان فارسی — پدر در پدر ترک بوده است و اصولاً همه ساکنان بلخ در آن روزگار ترک ترک بوده‌اند، بلکه خاقانی و نظامی و صدها شاعر و نویسنده فارسی‌زبان ایرانی تبار دیگر نیز ترک بوده‌اند، و بدین سبب است که برای همه آنها به رایگان شناسنامه ترکی صادر کرده‌اند! سخن بی‌پایه و خنده‌آور دیگر ایشان این است که این شاعران و نویسندگان همه ترک بوده‌اند و ترک زبان، منتها چون شاهان سلجوقی به زبان فارسی عنایت خاص داشتند، این شاعران و نویسندگان ترک زبان، فارسی را آن‌چنان به خوبی آموختند که توانستند آثار خود را به زبان فارسی به‌وجود آورند! البته پان‌تورکیست‌ها هرگز به این پرسش جواب نمی‌دهند که اشعار و نوشته‌های ترکی این حضرات کجاست؟

در بین هموطنان ما در ایران و خارج از ایران نیز تری چند وجود دارند که بر درستی دعاوی پان‌تورکیست‌ها پافشاری می‌کنند. در این باب آقای دکتر جواد هیبت و یارانشان را هرگز نباید از یاد برد.

۲۰۲

\*\*\*

آقای حسن شایگان همراه یادداشت مورخ هشتم آوریل ۱۹۹۴، نامه‌ای مفصل با عنوان «بالهای عقاب گشوده بهتر» برای مجله فرستاده، و در آن نظریات خود را درباره بخشی از خاطرات زنده یاد دکتر خانلری که در شماره ۲ سال ۵ ایران‌شناسی

نام مولانا را شنیده‌اند مقاله اصلی «نیویورک تایمز» را خوانده‌اند و ملیت ترکی مولانا را باور کرده‌اند...»

\*

نویسنده مقاله Robert D. Kaplan است و عنوان مقاله «Middle East? What Middle East?». نویسنده مقاله بر این اعتقاد است که با اتمام جنگ سرد بین دو ابر قدرت بار دیگر امپراطوری عثمانی و بیزانس با هم یکی می‌شوند و با ملتهای قفقاز و آسیای مرکزی که «خاورمیانه» نامیده شده‌اند، منطقه واحدی را تشکیل می‌دهند:

...The reason, simply, is that Turkey, the Balkans and the so-called Middle East — and to lesser degrees the Caucasus nations and Central Asia — are re-emerging as a single region.

Once again they are forming what historically minded Europeans have always referred to as the greater "Near East."

The former Ottoman Empire and even the former Byzantine world are fusing back together after the aberration of the Cold War. And the implications are enormous.

There are four reasons why we do not now think of Turkey and the Balkans — as well as the Caucasus and Central Asia — as part of the region we have falsely labelled The "Middle East....".

مقاله مفصل است، ولی از همین چند سطر کاملاً آشکار است که تنوربهای پا در هوای «پان‌تورکسیم» اساس نگارش این مقاله است که متأسفانه در یک مجله معتبر امریکایی به چاپ رسیده است. به‌علاوه ما تا به حال ندیده بودیم

توده‌ایها و به اصطلاح «روشنفکران» مورد حمله قرار گرفت که چرا کسی که در نخستین کنگره نویسندگان در سال ۱۳۲۵ سخنرانی کرده بوده است، وزیر و سناتور می‌شود. البته اینان هرگز به روی خود نمی‌آوردند که چگونه چند تن از استادان دانشگاه تهران عضو حزب توده ایران نماینده مجلس شورای ملی شدند و چگونه سه تن از آنان در کابینه شخصی چون قوام السلطنه عضویت یافتند. چنان که می‌دانیم هیچ یک از اینان هرگز از سوی افراد آن حزب و به‌طور کلی «روشنفکران» مورد ایراد قرار نگرفتند. چرا؟

آقای حسن شایگان در مورد دکتر خانلری سؤال کاملاً درستی را مطرح ساخته‌اند و چنان که خودشان نوشته‌اند ممکن است دکتر خانلری که از این سمت‌ها و پُست‌ها طرفی برنیست، در دیگر قسمتهای خاطرات خود به این پرسش جواب داده باشد. اینک نامه:

«بالهای عقاب گشوده بهتر

در شماره دوم از سال پنجم ایران‌شناسی بخشی «از دفتر خاطرات» دکتر خانلری چاپ شده بود با نکاتی ارزشمند که انگیزه این نوشتار شد. در آغاز چنین آمده است: «هر کسی سرنوشتی دارد. این سرنوشت را لازم نیست به آسمان و زمین نسبت بدهیم. کاملاً معلول وضع اجتماعی هر فرد و روابط او با جامعه است. شاید مقدار زیادی هم به خلق و خوی خود اشخاص ارتباط داشته باشد.» نکته بسیار مهم در این بخش از خاطرات فقر و تنگدستی‌ست، کما این که وی در جای دیگر نیز به آن اشاره دارد: «به دوره‌های مجله سخن اگر نگاه کنید، می‌بینید که تقریباً در صفحه اول همه شماره‌ها، ابتدا شکایت شده است از فقر و بی‌پولی و نداشتن امکانات، که این وضع

چاپ شده بود بیان داشته‌اند. ایشان در ضمن این مقاله، بخشی از خاطرات آقای دکتر کریم سنجایی که با عنوان امیدها و ناامیدها (خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجایی، انتشارات جبهه ملی ایران، لندن، ۱۳۶۹، ص ۲۰۷، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶) و مقاله آقای دکتر مهدی آذر با عنوان «به یاد اللهبیار صالح» را (مجله آینده، جلد ۱۵ - سال ۱۳۶۸ - شماره‌های ۱ و ۲، صفحات ۶۹، ۷۰، ۷۱، و نیز شماره‌های ۹۶ همان مجله، صفحه ۴۷۱ درباره علت تشکیل مجلس سنا، شخصیت مرحوم امیر اسدالله علم، مذاکرات علم در دوره نخست وزیریش با مرحوم اللهبیار صالح و عدم موافقت صالح و جبهه ملی با پیشنهادهاى شاه که به توسط علم به اطلاع حضرات رسیده بود) نیز نقل کرده‌اند. چون نامه طولانی‌ست از چاپ قسمتهایی از آن که با شخص دکتر خانلری به‌طور مستقیم در ارتباط نیست خودداری می‌کنیم (این قسمتها در کتاب امیدها و ناامیدها و مقاله «به یاد اللهبیار صالح» آمده است). ولی ایراد نویسنده نامه بر شخص دکتر خانلری آن است که چرا معاونت وزارت کشور و وزارت آموزش و پرورش را پذیرفت و چرا به سنا رفت و با حکومت نا به کار همکاری کرد.

این را بیفزاییم که وقتی مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر استاد والامقام دانشگاه تهران نیز در دوره اول سنا به آن مجلس رفت مورد انتقاد همکار دانشمندش مرحوم عباس اقبال آشتیانی قرار گرفت، ولی دامنه ایراد بر بدیع‌الزمان در نسبت انتقادهایی که در سالهای گذشته تا به حال به مرحوم دکتر خانلری در این زمینه شده است بسیار محدود بود. دکتر خانلری بیش از دوستان و افراد بیطرف و خیرخواهانش، نخست از سوی حزب توده ایران و

البته تا روز آخر هم ادامه داشت.»<sup>۱</sup>

خواندن این بخش از خاطرات سؤالی در ذهن خواننده می‌آفریند که آیا میان زندگی فرهنگی خانلری و زندگی سیاسی وی تجانس و هماهنگی به چشم می‌خورد یا تضاد و تنافر؟ از یک سو انسانی علی‌رغم تنگدستی با غایت خودساختگی از همه موانع می‌گذرد و یکی از فحول کم‌نظیر فرهنگ ملی از آب در می‌آید که در کنار عالیترین جلوه‌های نسل دوم مشروطه همچون علامه عظیم‌الطیبر احسان یارشاطر و استاد بی‌بدیل ذبیح‌الله صفا بر تارک تاریخ ادب ملی معاصر می‌درخشد و یکی از نوادر شعر این قرن قلمداد می‌گردد، و از سوی دیگر دعوت اسدالله علم را برای وزارت کشور در سالهای تاریکی و دوران خاموشی می‌پذیرد. مردی که از یک سودر «گروه ریمه» با کسانی چون صادق هدایت، حسن شهید نورایی، مجتبی مینوی، مسعود فرزاد، عبدالحسین نوشین، بزرگ علوی که هر یک رجلی و رکنی در فرهنگ معاصر ما به شمار می‌آیند سیر و سلوک دارد و از سویی دیگر می‌نویسد «نمی‌شد» انتصاب به مجلس سنا را از سوی شاه رد کرد. کسی که انوری را نیک خوانده بود، آیا از یاد برده بود که:

آلوده منت کسان کم شسو

تا یک شبه در وثاق تونان است

ای نفس به رسته قناعت شو

کان‌جا همه چیز نیک اریزان است

از یاران عهد شباب، هدایت خیلی زود رشته الفت با طبقه‌اش را گسسته بود. بسیار پیشتر از آن که رشته عمر را بگسلد. شگفتا که هدایت از آریستوکراسی کهنه چشم می‌پوشد، اما عقاب تیزچنگ ما نمی‌تواند دعوت اهریمن را لیبیک نگوید. چگونه است که خانلری فقرآلوده به آن

طبقه نزدیک می‌گردد، آن هم بدون چشمداشتی و لغت و لیبی که از ساحت وی به‌دور بود. آیا این به خلق و خوی او ارتباط داشت یا معلول وضع اجتماعی وی یا آمیزه‌ای از هر دو بود؟ آیا نشستهای سنا پرواز عقاب را می‌برازید؟ از میان آن یاران، شهید نورایی و فرزاد و مینوی خود را صرفاً وقف امور فرهنگی کردند، علوی و نوشین به‌خاطر آرمانهای عدالت‌جویانه و بشردوستانه خود غربت و عسرت را پذیرا شدند و هدایت روح بزرگش در کالبد خاکی بیشتر نمی‌توانست شکیبایی آورد. پس در این میانه آیا سنخیت کامل میان یاران عهد شباب می‌توان یافت؟ خانلری تصریح دارد که معاونت وزارت کشور هیچ‌گونه کمک مالی به وی نمی‌کرد، پس چه انگیزه و توجیهی وجود داشت که دعوت «کلب آستان» را اجابت کند؟ یا بعداً بر مسند وزارت فرهنگ بنشیند؟ آیا اینها از ضعف در داوری ناشی می‌شد یا وسوسه‌های جاه‌طلبانه‌ای برای نزدیکی به قدرت، آنها را دامن می‌زد؟ چرا که فاصله‌ای پرنشدنی میان وی و آنها که صحنه‌گردان تأثیر سیاسی بودند وجود دارد. آیا کمبودی در بینش سیاسی وی آموختن و آموختن را برایش واجب می‌شمرد؟ او که شاگرد مکتب حافظ بود می‌دانست که خواجه درابن باب‌چه سرمشقی داده، به‌ویژه به کسی که خود یکی از میرزترین مصححان دیوان حافظ به‌شمار می‌آید:

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همتم

گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم  
خانلری می‌نویسد در کافه فیروزچندان پول نداشت که برای یک استکان چای بپردازد لذا، از نوشیدن آن پرهیز می‌کرد. فاصله میان کافه فیروز و کاخ سنا چند کیلومتر بیش نیست، اما فاصله معنوی



فرهیبختگان را به بیگاری ببرند تا زیر چهره آنها وجیه‌المله جلوه کنند. پس برای آن که تصویر بهتری از آن سالها و سنا داشته باشیم. عباراتی را از دکتر کریم سنجابی که خود از شاهدین و مفضوبین آن دوران است و در راستی و استواری قولش حتی دشمن نیز به دشواری شک تواند کرد نقل کنیم...

واقعاً چگونه می‌توان دو ماده متنافر را در هم آمیخت حتی اگر توجه کنیم که خانلری و تقی‌زاده بیشتر اوقات خود را در کتابخانه کاخ سنا به «گپ زدن» می‌پرداختند. ... انسان در مدرسه مجبور است با همکلاسیهای نامرد بر سر یک میز بنشیند.

اما میان اخلاق خانلری و اخلاق «آنها» به دشواری بتوان فصل مشترکی پیدا کرد. زیرا کسی که دلش برای ملتی و فرهنگش می‌تپد، نمی‌تواند با دشمنان آن ملت هم‌کاسه شود. کسی که برای روح‌الله خالقی ترانه‌هایی چون «نعمه فروردین» و «نوبهار» می‌سراید و با زارعان و کدوکاران مازندران منافع مشترک دارد، چگونه در کابینه بزرگ ملاکان قاتنات... شرکت می‌جوید؟...

اما وزارت فرهنگ دکتر خانلری را در کابینه علم دشوار بتوان زینده‌منش والای خانلری دانست. اگرچه نیت او پاک بود و وارستگی، مناعت طبع و عزت نفس او خدشه‌ناپذیر است، لیکن بخشی از شکایت و گلایه او در آن خاطرات می‌تواند به انتقاد از خود نیز بدل گردد و چه بسا در بخشهای دیگر خاطرات آمده باشد. بی‌شک هیچ‌کس از خطا در امان نیست و شائبه سیاست آن روز در برابر خدمات بیکران و کلانی که خانلری به فرهنگ و ادب ملی ارزانی داشته چندان چشمگیر نمی‌نماید. اما وقتی عقابی با خفاشی یا با کرکسی

فاحشی آن دو را فرسنگها از هم جدا می‌کند. از سوی دیگر میان خانه «اشراف» و «خانه سخن» شکافی ژرف دیده می‌شود و او که به هیچ تمکن و تمولی تکیه ن داده بود و صرفاً به مدد همت بلند و کار و کوشش و استعداد و ذوق شگفت‌انگیز خویش به مهتری رسیده بود چه نیازی داشت که با «رجال» مؤانست و مجالست داشته باشد، به‌ویژه در شرایطی که مردانی چون غلامحسین صدیقی و سید صادق گوهرین و دیگر رجال راستین در انزوا و اختفا بودند و خیابانها صحنه ستیز میان نیروهای اهورایی و اهریمنی بود. در کتاب زندگی من تروتسکی زمانی گفته بود که آدمی نباید اجازه بدهد که ابتذال حتی به کف کفشش بچسبد. پس چرا خانلری گاه در اماکنی گام می‌زد که با بوی عفونت... آمیخته بود؟ آن دامن پاک حیف نبود که از کنار خنّاسهای زمانه عبور کند؟ او که بسیار به ناصر خسرو مهر می‌ورزید و منتخب سفرنامه‌وی را نیز چاپ کرده بود نیک می‌دانست که حکیم گفته بود:

این دیو هزیمتی ست این‌جا در

منگر تو بدان که ساخت کاجاری

آن خانه که عنکبوت بر سازد

تا صید مگس کند به مکاری

بس زود کندش ساخته لیکن

گنجشک بدردش به منافقاری

ای باز سپید خورده کبکان را

مردار مخور به سان ناهاری

بنشین بیکار، از آن که بیکاری

به زان که کنی به خیره بیگاری...

هر چند که خوار و رنجه‌ای منگر

زنهار به روی ناسزاواری

در آن سالها تلاشها می‌شد که سرآمد دانشوران و

این وجیزه حتی گنجایش بخش کوچکی از آنها را نیز ندارد. کافی‌ست که به آخرین اثری که در این باب به چاپ رسیده است نگاهی بیفکنیم تا نمونه‌های بسیاری را که گواه این مدعاست در آن بیابیم. پس هیچ چیز بهتر از آن نیست که با چند بیت از همین قافله‌سالار، مقال را حسن ختام دهیم:

آن‌جا که جان پاکدلان بیمناک نیست

آن‌جا که شرمناک است آن دل که پاک نیست

آن‌جا که مرد نیست ز نامرد در شکنج

آن‌جا که مرده‌ی را بیم هلاک نیست

آن‌جا که نیست راستی آرزوه از دروغ

آن‌جا که آبرو را از ننگ پاک نیست

آن‌جا که شوق بال گشاید سوی کمال

آن‌جا که آرزو را جا در مفاک نیست

حسن شایگان

فلوریدا، فروردین ۱۳۷۳

#### مراجع:

- ۱ - «گفتگو با دکتر خانلری»، آدینه، شماره ۱۳ - اردیبهشت ۱۳۶۶، شماره ۱۴ - خرداد ۱۳۶۶.
- ۲ - «خاطرات پرویز نائل خانلری»، آینده، سال ۱۶، شماره‌های ۸، ۷، مرداد - آبان ۱۳۶۹.
- ۳ - قافله‌سالار سخن، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۰، این ابیات نخست در مجموعه شعرماه در مرداب، اثر خانلری در ۱۳۴۳ و ۱۳۷۰ در تهران انتشار یافته است.

\*

ضمن احترام کامل برای زنده‌یاد عبدالحسین نوشین هنرمند نامدار ایران، و بزرگ علوی نویسنده سرشناس ما که عمرش درازباد، نباید از نظر دور داشت که «آرمانهای عدالت‌جویانه و بشردوستانه»، ایشان را به حزب توده ایران کشید، حزبی که هرگز در راه ایران و مصالح ایران گام برنداشت، و سرانجام آن دو بزرگواری را نیز گرفتار «غربت و عسرت» ساخت. ج.م.

و لاشخوری پرواز می‌کند، بسیار چشمگیر و شگفتی‌آور است و ایجاد پرسش و کنجکاوی می‌کند. از این پرواز که زینده عقاب نیست، کرکسان فخر خواهند فروخت اما عقاب طرفی از آن بر نخواهد بست...

در آن روزها طبعاً میان بنیاد فرهنگ ایران که خانلری به‌حق به آن تعلق داشت و تالار مجلس سنا نیز تضاد عمیقی وجود داشت. ما باید حافظه کوتاهی داشته یا دچار فراموشی شده باشیم که آن روزهای تکان‌دهنده را به‌خاطر نیاوریم. آتشی که در مرداد ۱۳۳۲ به زیر خاکستر رفت، هرگز خاموش نشد، بلکه مشتعل‌تر گشت... خواندن آن خاطرات و به یاد آوردن این خاطرات در ذهن نگارنده این سوالات را دامن زد که صرفاً به‌خاطر مهر و حرمت به ساحت خانلری آنها را به قلم آوردم و چه بسا خود وی پاسخهایی برای آنها داشته باشد. آدمی نسبت به کسی که بیشتر دوست دارد، حساس‌تر است. عقابیه که با بالهای بلند فقر، کهکشان ادب پارسی را سیر و بر رفیع‌ترین ستیغهای فرهنگ ملی صعود کرده بود، چه نیازی به خزیدن در صندلی «فاخر» سنا داشت؟ مرمهرای آن سرسرای مجلل برای عقاب دور پرواز بسیار لغزنده بود. کسی که تا سدره‌المنتهی عروج می‌کند چه نیازی دارد به ظلمت شب بلدای صحبت حکام؟ آن که نقش اول را در صحنه فرهنگ و ادب ملی به‌عهده می‌گیرد، چه نیازی دارد به اجرای نقش کوچکی در نمایشنامه کم‌دی - تراژیک «مهر لاستیکی» اگرچه در تأثیری گرانقیمت و بسیار باشکوه، اما بدون تماشاچی اجرا شود؟ شخصیت سترگ دکتر خانلری را در شعر او می‌توان دید. اشعار استوار و ارزشمند خانلری پیامهای حافظ و ناصرخسرو و میراثهای شعری و ادبی کهن را حمل می‌کنند که

## ماهنامه



### از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور  
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور

شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابیون

امور مالی، زیر نظر: داریوش تهرانی

چاپ: امیر معنوی

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

Tel.: (703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

# هفت ماه

در زمینه تاریخ، فرهنگ و تمدن

Publisher & Editor in Chief:  
Mohammad Ali Eslami Nodushan  
Mailing Addresses:  
In U.S.A.:  
Hasti, P.O.Box 11462  
Washington, D.C. 20008  
In Iran:  
Hasti, P.O.Box 14155-1989  
Tehran - Iran

اشتراک سالانه برای خارج از ایران  
معادل ۲۵ دلار  
چکهای وجه اشتراک یا حواله بانکی به  
دلار می‌تواند مستقیماً به نام «هستی»  
نوشته شود و به نشانی مجله ارسال  
گردد.

بسم الله الرحمن الرحیم

کلیک

ارده بیست و سه شماره ۳۸  
ماهنامه فرهنگی و هنری

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:  
کبری حاج سید جوادی

سر دبیر:  
علی دهباشی

مقالات «کلیک» نمودار آراء نویسندگان آنهاست.  
نقل مطالب با اجازه مجله یا نویسنده مقاله مجاز است.  
«کلیک» از بازگرداندن مطالب رسیده معذور است.  
«کلیک» در کوتاه کردن مقاله‌ها و ویراستاری آنها آزاد است.  
۲۵۰ تومان

نشانی برای ارسال مقاله‌ها و نامه‌ها و نقدها: تهران - صندوق پستی ۹۱۶ - ۱۳۱۴۵

(آگهی نوبت دوم، و افزودن جایزه)

## مسابقه نمایشنامه‌نویسی درباره «زندگی جهان پهلوان، تختی»

بنیاد فرهنگی کیان با همکاری مجله «ایران‌شناسی» نگارش نمایشنامه‌ای به زبان فارسی درباره «زندگی جهان پهلوان، تختی» را به مسابقه می‌گذارد و از نمایشنامه‌نویسان ایرانی مقیم ایران و خارج از ایران برای شرکت در این امر هنری، با توجه به شرایط ذیل، دعوت می‌کند:

۱ - مدت اجرای نمایشنامه دو ساعت در نظر گرفته شود.

۲ - شرکت کنندگان در مسابقه باید دو نسخه ماشین شده نمایشنامه را (که فقط در یک روی کاغذ ماشین شده باشد) همراه نامه‌ای که نام و نشانی دقیق پستی و نیز شماره تلفن ایشان در آن نوشته شده باشد با پست سفارشی دوقبضه به نشانی ذیل ارسال دارند.

۳ - نمایشنامه‌هایی در مسابقه شرکت داده خواهد شد که تا اول اسفندماه ۱۳۷۳ (۲۰ فوریه ۱۹۹۵) به بنیاد کیان رسیده باشد.

۴ - پس از انقضای مدت قبول نمایشنامه‌ها، هیأت داوران ظرف مدت سه ماه رأی خود را درباره نمایشنامه‌ها اعلام خواهند کرد و به دو تن از نمایشنامه‌نویسان که بر طبق رأی داوران حائز رتبه اول و دوم شده باشند به ترتیب مبلغ ده هزار دلار و پنج هزار دلار (یا معادل ریالی آن) از طرف بنیاد کیان جایزه داده خواهد شد.

۵ - در آگهی مربوط به اعلام نتیجه مسابقه نمایشنامه‌نویسی، تنها به ذکر تعداد شرکت کنندگان در مسابقه، بی ذکر نام آنان، و با قید نام برندگان اشاره خواهد گردید.

۶ - بدیهی است «Copyright» نمایشنامه‌های برنده مسابقه برای بنیاد کیان محفوظ است و چاپ و نشر آنها فقط با موافقت بنیاد کیان ممکن خواهد بود.

۷ - نامه‌ها و نمایشنامه‌ها را به نشانی زیر ارسال فرمایید:

Namayeshnameh

P.O.Box 30381

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

بنیاد فرهنگی کیان

his works on mysticism, is mixed with the terminology of the illuminationist symbolism of neo-Platonism. It is this quality that sets his works apart from previous mystical works, and for this reason one cannot fathom the essence of Ghazzālī's spiritual thought is impossible without understanding the neo-Platonic elements in his writing. His discussions of such topics as knowledge and epistemology, and mystical sects are likewise tinged by neo-Platonic terminology. The bridge that he built between the experiential world of the gnostic quest and the world of philosophical and rational empiricism differs from that found in previous writers on mysticism. In mysticism, Ghazzālī was able to reconcile neo-Platonic principles with orthodox religious teachings, and to realize this reconciliation, he cloaked it in Qor'ānic revelation, hadith, and rhetoric. For this reason he established a system which differed from the beliefs of Sufis of the past. Though he was not immediately influenced by original neo-Platonic sources, his direct connection to the ideas of Y. Eskandarāni is obvious.

In this article, the author first examines the structure of Ghazzālī's epistemology and then proceeds to his cosmology. He uses such works as *'Ehyā' al-'Olum al-Din*, *Kimīā-ye Sa'ādāt*, and *Meshkāt al-'Anwār*.

## The Manuscripts of 'Obayd-e Zākāni's Works (1)

Mohammad Djafar Mahdjoub

The author divides the manuscripts into two types: those written by Iranian scribes, whose native tongue was Persian and those penned by non-Iranians or by people whose native tongue was not Persian. He then describes the manuscripts in chronological order: Tajikistan; British Museum; Paris; Cairo; and Asghar Mahdavi. The second part of this article will appear in the next issue of *Iranshenasi*.

## On the Aesthetics of Narrativity in Sa'di's *Golestān*

Hamid Dabashi

Under the supreme and unquestioned authority of the metaphysics of meaning, the classics of Persian prose and poetry have been read in order to elicit from them moral and political "meaning." Occasional attention to "the formal" aspects of prose and poetry has invariably tended towards a kind of "formalism" which is, *ipso facto*, posited against the presumed "content" of the text. By subverting the very epistemic assumption that underlines the binary appositions between "form" and "content," and by deconstructing the sacred supposition of the presence of a link between the "external" signifier and the "internal" signified, the purpose of this article is to narrow in on the sheer act of narrativity as the first, the last, and the foremost in defining *Golestān* as a literary act. Drawing on a range of literary analytics - from classical to postmodern, from Persian and Arabic to European - the irreducible narrativity of *Golestān* is demonstrated via a reading of its narrative progression from the Introduction, through its eight chapters and leading to its Conclusion. The narrative progression, thus detected and identified, constitutes a reality sui generis, irreducible to any particular "meaning" presumably present in the specific chapters of the text. If we were to trace "the idea of justice" in *Golestān*, that "idea" is narratively delivered by the juxtaposition of two opposing categories (royalty and poverty, youth and old age) which are then released via the constructed similarities of two congenial categories (asceticism and silence, education and etiquette). The example, fully developed in the original Persian version of the article, is meant to subvert the metaphysics of meaning via the postulation of the more immediate physicality of the narrative as a self-signifying progression of signs and sounds that point to nothing more than the self-revealing urge of the narrative to stage and celebrate itself.

## Neo-Platonism and Illuminationist Symbolism in Abu Hāmed Ghazzālī's Thought

Hamid Hamid

The author writes that, although Ghazzālī's authentic works do not evince a strict system of philosophical nomenclature, his language, especially in

the idea of justice, with the exception of *Layli and Majnun*, his works insist on the importance of social justice and call on rulers to be just whenever the opportunity arises. Two of the *Makhzan al-'Asrar*'s chapters deal with justice and offer instructive anecdotes on the topic. In his epics (excluding *Eskandar-nāmeḥ*) two aspects of justice are particularly interesting to the author. The first is that Neẓāmi saw being just and being pious and devout as necessarily contingent qualities. His anecdotes he warned tyrants of punishment in the hereafter or in this world, and, though a Muslim, Neẓāmi did not prefer any one religion to another in them. The second point is that unlike other poets and writers Neẓām did not make individuals known for their injustices the heroes of his stories, rather he chose those who were famous for their justice or not known for the injustices they committed.

In the *Eskandar-nāmeḥ*, we find an altogether different type of king. Eskandar (Alexander the Great) is portrayed as a world-conqueror who is familiar with philosophy, who engaged philosophers in debate, and who, towards the end of his life, achieved the status of prophet. In his account of Eskandar's travels, Neẓāmi treated the concept of justice in a way that was entirely novel to Persian literature. Eskandar (king, philosopher, prophet) reaches that city which "many have sought but none have found." The city is characterized as one in which people live in peace without the presence of a "ruler." Oppression, rape, theft, cheating and other such crimes are unknown in this city. When Eskandar speaks to the elders of the city and becomes aware of how they administer it, he praises them. He is so impressed by what he sees that he thinks that if he had reached this city at the beginning of his journeys, he would have chosen nothing but absolute "theism," for the elders tell him that they "worship God and entrust all affairs to Him." They stress cooperation, maintaining a kind of social contract.

The author believes that though the sources of Neẓāmi's epics are not known, he added Eskandar's discussion with the elders and the topic of the city in order to express his own philosophical ideas. At that time philosophy was roundly condemned by religious authorities. In order to circumvent their criticism Neẓāmi has Eskandar become a prophet who receives revelation from the angel Gabriel (in the manner of the Prophet Mohammad). Moreover, Neẓāmi's discussion of the perfect city state must have been taken from Plato's *Republic*, which had been translated into Arabic. The difference is that Plato put the administration of the city state into the hands of the philosophers, while Neẓāmi saw the absolute ruler as superfluous.



3. Books which are concerned with the guidance or instruction of readers in one particular teaching or another. One example is 'Attār's *Tazkerat al-'Owliā'*, much of the contents of which do not conform to reality. The author included any anecdote that conformed to his proselytizing purposes.

The authors of these books never imagined that readers would turn to them hundreds of years after they were written to discover the details of the lives of the literary figures they mention.

## Nezām al-Molk's Concept of Justice

Mahmoud Omidsalar

The writer first introduces Nezām al-Molk based on the article written by Mojtabā Minovi. Then he explores the meaning of "justice" in the writings of Greek and Islamic philosophers. He then launches his principal subject with a careful examination of "justice" in the *Siāsat-nāmeḥ*. He concludes that Nezām al-Molk's ideas on justice, kingship, and government are found in the ethics of ancient Iran, among non-Iranian peoples, and in Islam. According to Nezām Al-Molk, three things were necessary for kingship: divine favor (*Farr-e 'Elāhi*), kingdom, and knowledge. He saw the concept of "justice" embedded in knowledge. He believed that a knowing king would also be just, because without knowledge he will not act. It is here that we see the continuation of ancient Iranian beliefs, for these beliefs also stressed divine favor. The second principle he stressed was the king's piety: his need to associate with religious scholars and learn the teachings of early Islam and the methods of government employed by the Prophet. The third element is one that is particular to Nezām al-Molk himself; he believed that tyranny not only produced chaos and internal revolt, it could occasion an external threat. This insight testifies to Nezām al-Molk's keen political sense. He maintained that if a king wanted to preserve the boundaries of his kingdom, he must secure the hearts of his subjects.

## Nezāmi of Ganjeh's Concept of Justice

Jalal Matini

Nezāmi of Ganjeh was a pious and devout poet who was quite familiar with the Qor'ān and hadith. Although he did not devote one of his epic poems to

on territorial independence and integrity and on the realization of the hopes and ideals of the modern state. The author concludes by pointing out that an awareness of the antiquity of Iran and the continuity of her language and cultural identity which have formed a deep sense of nationality have always existed in Iran and have not sprung from Western ideas of the last two centuries.

## A Necessary Corrective

Mohammad Estelami

The author begins by referring to an article published in the first volume of *Iranshenasi*, in which he wrote about the responsibility of researchers in Persian literature when making use of traditional sources of literary biography. In that article he wrote that citing such sources misled readers. During the discussion raised by that article, the author realized that he had to clarify his ideas on this subject.

He first notes that from the time of Mohammad Qazvini, a number of scholars and researchers in Persian literature have maintained that traditional literary biography (*tazkereh*) and other such sources must be examined scientifically and critically. To demonstrate this he cites passages from Jāmi's *Nafahāt al-'Ons* and Nezāmi 'Arūzi's *Chahār Maqāleh*. He concludes that the hundreds of extant traditional literary histories, compendia of biography, etc. can be divided into the three categories based on the cultural and sociological purposes of their writers.

1. *Tazkereh*, which contain primarily the works of poets. The authors of these books are concerned with presenting their own tastes and canons rather than accurate information. The books are meant for edification of the literati. While it is possible that these books contain accounts that conform to actuality, the authors are always asking this question: To what extent do the contents of the books contradict what the authors themselves have written?

2. Books like *Faraj ba'd al-Shedda*, whose purpose is to assure readers that in spite of all life's sorrows and difficulties, miraculously one is always able to find some way out. We must study what is in these books without considering the author's responsibility to the truth or falsehood of their contents.

To conclude his article, the author speaks of the behavior of the people of Syria. He mentions that they do not deny non-Muslims access to their mosques and that there is no trace of inquisitorial attitudes among them. They have no quarrels with foreign guests, nor do they allow the sins of international politics to intrude in their dealings with travelers and common people. The end of the article is a reference to the lyrical poem by Jalal al-Din Rumi which begins "We are dazzled, enraptured, and smitten by Damascus..."

## Additional Notes on the Article "Iran through the Ages"

Djalal Khaleghi Motlagh

This article comes on the heels of several others written on the same subject that have been published in *Iranshenasi*. The author notes that an attempt to treat a subject that ranges across all of Iranian culture and history cannot fit into one or two articles. He adds that the present article has been written to present documents containing both positive and negative views held by Iranian writers in the past on their country. Here he presents eleven instances of these views (positive and negative) from the works of authors from the fourth to the twelfth centuries (Islamic era). He notes that in the poetry and prose of indigenous writers of the thirteenth and fourteenth centuries (19th and 20th, C.E.), one can find many ideas, whether extreme in the form of Nationalism or moderate in the form of Patriotism. While their works evince a variety of views with respect to the idea of nationhood, there is one notion of Nationalism that deserves special attention. This is because their Nationalism was not influenced by Western Nationalism, it was, rather, a continuation of that old Persian Nationalism, examples of which the author cited in his previous articles. This form consisted of a chauvinism with respect to ancient Iran and a nostalgia for the grandeur and glory that was Iran; it also embraced demeaning attitudes toward the Arabs and Turks who invaded Iran after her ancient eminence had faded. This past-worshipping had nothing to do with the building of a contemporary Iranian state and the fully-formed concepts of nationhood found in the West, which placed emphasis

## Abstracts of Persian Articles \*

### Syrian Reminiscences

Heshmat Moayyad

In this article the author reports on the spring (1993) he spent in Syria under the auspices of an exchange program of professors from the University of Chicago's Middle Eastern Studies Department and from the History Department of the University of Damascus. The author begins by stating that Iranians do not know enough about the cultural and commercial aspects of millennia of Syrian history, aspects which have figured so prominently in the history of mankind. He then refers to the history of Syria in the Islamic period and the notable Iranians who have spent part of their lives in that land.

The author describes the tomb of the Iranian philosopher Sohrawardi in Aleppo and the historical and religious buildings found in the ancient city of Damascus. He also writes of the unsatisfactory conditions at the University of Damascus with its 140 thousand students. He notes that in this large university ca., five thousand students eagerly study English, but there is no department or course on Iran or Persian Language and Literature. He also relates the memories of one of the professors at the University of Damascus of the noted Iranian scholar Badi' al-Zaman Foruzānfar. He then turns to a description of Aleppo, including its bazaar which is the longest in the East.

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

	in Ābu Ḥāmed Ghazzālī's Thought	6
Mohammad Djafar Mahdjoub	The Manuscripts of 'Obayd-e Zākāni's Works	7

# Contents

Iranshenasi

Vol. VI, No.1, Spring 1994

## Persian

Articles	1
Book Reviews	172
Iranian Studies in the West	198
Short Reviews	210
Miscellany	223
Communications	228

## English

### Abstracts of Persian Articles by:

Heshmat Moayyad	Syrian Reminiscences	1
Djalal Khaleghi Motlagh	Additional Notes on the Article "Iran Through the Ages"	2
Mohammad Estelami	A Necessary Corrective	3
Mahmoud Omidshar	Nezām al-Molk's Concept of Justice	4
Jalal Matini	Nezāmi of Ganjeh's Concept of Justice	4
Hamid Dabashi	On the Aesthetics of Narrativity in Sa'di's <i>Golestān</i>	6
Hamid Hamid	Neo-Platonism and Illuminationist Symbolism	

# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

A Publication of Keyan Foundation

**Editor :**

Jalal Matini

**Book Review Editor :**

H. Moayyad

**Advisory Board :**

Peter J. Chelkowski,

New York University

Djalal Khaleghi Motlagh,

Hamburg University

M. Dj. Mahdjoub

Heshmat Moayyad,

University of Chicago

Z. Safa, Professor Emeritus

University of Tehran

Roger M. Savory,

University of Toronto

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code

**The views expressed in the articles are those of the authors  
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor : Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

Telephone: (301)279-2564

**Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.**

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.



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

Abstracts of Persian Articles by:

**Hamid Dabashi**

**Mohammad Estelami**

**Hamid Hamid**

**Djalal Khaleghi Motlagh**

**Mohammad Djafar Mahdjoub**

**Jalal Matini**

**Heshmat Moayyad**

**Mahmoud Omidsalar**